

SABRİ F. ÜLGENER'DE ZİHNİYET ANALİZİ

Ahmet ÖZKİRAZ

Hacettepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin
Sosyoloji Anabilim Dalı İçin Öngördüğü
DOKTORA TEZİ
olarak hazırlanmıştır.

T 81844

Ankara
Kasım, 1999

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Bu çalışma,Jürimiz tarafından Sosyoloji Anabilim Dalı'nda DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan Tülin İçli
Prof. Dr. Tülin IÇLI

Üye Ahmed Güner Sayar
Prof. Dr. Ahmed Güner SAYAR

Üye B. Dikeçli
Prof. Dr. Beyl  DIKEÇLİGİL

Üye Gülay Arıkan
Prof. Dr. Gülay ARIKAN

Üye N. G. Ergün
Prof. Dr. Nevin Güngör ERGAN (Danışman)

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen  ğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

...../...../.....

I. Tanyeri
Prof. Dr. Ibrahim TANYERİ
Enstitü Müdürü

ÖZET

Sabri F. Ülgener, Türk sosyal bilimler geleneğinde zihniyet araştırmalarıyla önemli bir yer tutan bir iktisatçı, iktisat tarihçisi ve sosyologdur. Ülgener'in çalışmalarında kendine seçtiği ana eksen din ve iktisat, din ve zihniyet arasındaki ilişkilerdir. Alman sosyoloji geleneğinin, bilhassa Max Weber'in temsil ettiği anlayıcı sosyolojinin yöntem anlayışını benimseyen Ülgener, bu yöntem aracılığıyla çözülme devri Osmanlı toplumunun iktisat zihniyetini, sosyal yapısını, sınıfsal farklılaşmasını ve toplumsal tabakalaşmasını analiz ederken temel amacı o zihniyetin bugün dahi devam eden etkilerini açığa çıkarmaktır. Ülgener'e göre, 15. ve 16. yüzyıllarda coğrafi keşifler ve dünya ticaret yollarının Akdeniz limanlarından Atlantik kıyılarına yer değiştirmesi ile birlikte Osmanlı toplumunda bir "Ortaçağlaşma" süreci başlamış ve Osmanlı ekonomik yaşamında ise kapanma ve batınî tasavvufa yönelme eğilimleri görülmüştür. Bu eğilimlerin sonucunda oluşan iktisadî zihniyet durgun ve atıl bir yaşama üslûbunun Osmanlı toplumunda ve sosyal yapısında kökleşmesine yol açmıştır. Batı'da yeni zamanlar aktif-riyazetî bir zihniyetin gelişmesi ve rasyonel iş ahlakının ortaya çıkışı ile karakterize olurken, Osmanlı'da bunun tam tersi passif-zahit zihniyet gerçekleşmiştir. Osmanlı iktisat zihniyetinin olumsuz etkilerinin Türk modernleşmesinde de sürdüğü söylenebilir. Osmanlı-Türk toplumunda rasyonel iş örgütlenmesinin ortaya çıkamayışının en önemli engelini bu açıdan zihniyet engeli olarak betimleyen Ülgener, Batı ile Osmanlı arasında oluşan farklılığın kökenlerini de burada teşhis eder. Osmanlı iktisat zihniyetinin kökleri tasavvufun aktif riyazetçi boyutundan çok batınî-kontemplatif kanadında izlenebilir. Batınîlik, tüketim toplumu ve tüketim zihniyetine yol açan durgun-atıl hayat anlayışını farklı toplumsal tabakalar için farklı biçimlerde meşrulaştırmıştır. Bütün bunlarla birlikte Ülgener din ile iktisadın karşılıklı etkileşimini "a causal" bakış açısıyla incelemiştir.

SUMMARY

Sabri F. Ülgener is an economist, historian of economic and sociologist, taking an important place in the Turkish tradition of social sciences by his researches on mentality. The main axis of his studies is the relationships between religion and economic mentality. Having adopted the methodological approach of German sociological tradition, especially of Max Weber's "verstehen" de sociology, Ülgener, tries to analyse the economic mentality, social structure, social class mobility and stratification of the decline period Ottoman society through this method. By this way he aimed at to put forth the influences of this mentality which is going on still.

According to Ülgener, in fifteenth and sixteenth centuries as a result of the geographical explorations and inventions and the replacement of the Mediterranean edges and commercial routes with the Atlantic shores there has begun a process which he called a "medievalization" in the Ottoman society. This process has led to a trend toward a reaction by closure-inside and growing a mysticism in the Ottoman economical life. The economical mentality resulted by such a trend, has led the Ottoman society and social structure to be dominated by a stagnant and passive way of life. While the new eras in the West has been characterised by the development of an active-dynamic mentality and the emergence of a rational professional ethic, just the contrary has occurred in the Ottoman society.

It can be said that the negative aspects of the Ottoman economical mentality has maintained even in the Turkish modernisation. Thus, Ülgener insist that the main obstacle for the emergence of a rational work organisation in Turkish society is not but an absence of such a mentality which is identified by himself as the origin of the difference between the West and the Ottoman society. The origins of the Ottoman economical mentality can be found in the esoteric-contemplative dimension of sufism rather than of its active-dynamic dimension. Mystic-Esoterizm has legitimised the stagnant-passive understanding of life which led to a consumption society and mentality differently for different social strata. Consequently he has approached to the mutual interaction of religion and economy from "a causal" point of view.

İÇİNDEKİLER

Özet.....	i
İçindekiler	iii
Kısaltmalar.....	vi
Önsöz.....	vii
GİRİŞ: Zihniyet Dünyasının Arka Bahçesi.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ÜLGENER'İN HAYATI ESERLERİ VE ETKİLENDİĞİ FİKİR ORTAMI

1.1. Sabri F. Ülgener'in Hayatı.....	18
1.2. Ülgener'in Eserleri ve Eserlerinin Kısa Tanıtımı	36
1.2.1. İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası.....	38
1.2.2. Zihniyet ve Din	49
1.2.3. Zihniyet, Aydınlar ve İzmler.....	56
1.2.4. Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti	65
1.2.5. Makaleleri	69
1.2.5.1. “İktisat Feslefe” Tarihinde Werner Sombart’ın Yeri ve Şahsiyeti	69
1.2.5.2. Bugünün İktisat Felsefesi Yönünden Descartes Rasyonalizmine Bir Bakış.....	70
1.2.5.3. Joseph A. Schumpeter	71
1.2.5.4. Ahmet Cevdet Paşa’nın Devlete ve İktisada Dair Düşünceleri	72
1.3. Ülgener'in Etkilendiği Şahsiyetler	74
1.3.1. Max Weber	75
1.3.2. Werner Sombart.....	78
1.3.3. Mülteci Hocalar	79
1.3.3.1. Fritz Neumark.....	80
1.3.3.2. Gerhard Kessler	80
1.3.3.3. Wilhelm Röpke	81
1.3.3.4. Alexander Rüstow	81

İKİNCİ BÖLÜM

SOSYAL BİLİMLERDE ANLAYICI YÖNTEM: WEBER VE ÜLGENER

2.1. Sosyal Bilimlerde Yöntem Tartışmaları	83
2.2. Weber ve Ülgener’de Anlayıcı Yöntem	93
2.2.1. Toplumsal Eylem ve Sosyoloji.....	96
2.2.2. Eylem, Anlama ve İdeal Tipler	99
2.2.3. Eylem, İlişki ve Oluşum	107
2.2.4. Bilim, Gerçeklik ve Değer	111

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÜLGENER’İN ANALİZİNDE KULLANDIĞI TEMEL KAVRAMLAR

3.1. İktisat Ahlakı	118
3.2. İktisat Zihniyeti.....	121
3.3. Ortaçağlaşma	128
3.4. Çözülme.....	130
3.5. Fütüvvet ve Tasavvuf	131

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MODERNLİK VE ZİHNİYET

4.1. Yeni Zamanlar Olarak Modernlik	141
4.2. Sabri F. Ülgener’de Zihniyet Analizi	164
4.2.1. Modern Kapitalizm ve Protestanlık	166
4.2.2. Ülgener ve Çözülme Devri Zihniyet Dünyası.....	173
4.2.3. Ortaçağ İktisat Ahlakı ve Zihniyeti.....	174
4.2.4. Çözülme Devri Osmanlı-Türk Toplumunda Sosyal Yapı, Zihniyet ve Toplumsal Tabakalaşma	189
4.2.4.1. Toplumsal Tabakalaşma ve Zihniyet.....	189
4.2.4.2. Ülgener, İktisat Zihniyeti ve Toplumsal Tabakalaşma.....	193
4.2.4.3. İktisadî Zihniyet ve Gerilemenin Sebepleri.....	200
4.2.5. Çözülme Devri İktisat Zihniyetinin Kökleri ve Tasavvuf	206

4.2.5.1. Tasavvuf Doğuşu Mahiyeti ve Osmanlı Toplumuna İntikali	207
4.2.5.2. Ülgener Tasavvuf ve Ötesi	208
4.2.5.3. Tasavvuf ve Tüketim Toplumunun Zihniyeti.....	216
4.2.6. Weber, Ülgener ve İslâm	221
4.2.6.1. Weber'in İslâm Sosyolojisi	221
4.2.6.2. Ülgener'in Weber Eleştirisi.....	227
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	241
KAYNAKÇA	255
Ek I. Sabri F. Ülgener Bibliyografyası.....	266



KISALTMALAR

Bkz.	Bakınız
HFM.	İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası
İFM.	İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası
İ.Ü.	İstanbul Üniversitesi
RFSE.	Revue de Faculté des Sciences Economiques
SFÜ.	Sabri Fehmi Ülgener
TRT.	Türkiye Radyo Televizyon Kurumu

ÖNSÖZ

Türkiye üzerine, Türkiye'nin tarihsel gelişimi ve kalkınması üzerine yazılıp çizilenler genellikle ya Batılı bir sosyolojinin Türkiye üzerine söyledikleridir veya en iyi ihtimalle yerli olanları bile Batılı bir sosyolojik bakış açısının Türkiye'ye uygulamasından ibaret olmaktadır. Yerli bir bakış açısı geliştirme konusunda, başından beri belli bir maluliyet barındıran sosyolojimizde, yine de Türkiye'yi hissederek, buraya ait bir bakış açısıyla yola çıkan ve bu yolculuğu sonuna kadar götüren yok değildir. Sabri F. Ülgener bu yolculuğu göze almış ve en iyi şekilde götürmüş ender sosyologlarımızdan biridir. O yerli bir bakış açısı geliştirme saplantısı içinde Batılı sosyoloji geleneğini ihmal etmemiş ve ona karşı kayıtsız da kalmamıştır. Türkiye'de Weberci sosyolojinin öncüsü olarak bilinmesine karşılık aslında Weber'i bile kuru kuruya ıktibas etmemiştir. Weber hakkında en köklü eleştirileri yapan biri olarak adı anılmaktadır.

Ülgener üzerine bugün bir çalışma yapmak, dünya sosyolojisinden kopmadan ama herşeyden önce Türkiye üzerine odaklanmak demektir. Bu tezde bir bakıma bu odaklanmanın bir verimi elde edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında, kuşkusuz şahsımdan başka bir çok kişinin hakkı geçmiştir. Bu haklar burada zikredilmekle ödenemeyecek olsa da, üçüncü şahısların bilmesinde bir zaruret olduğuna inanıyorum. Prof. Dr. Nevin Güngör Ergen, tez danışmanlığımı büyük bir sabır ve özveriyle sürdürdü, kendisine teşekkür bir borcun ifâsının ötesinde bir şeydir. Prof. Dr. Beylû Dikeçligil'i, sadece bu tez sürecince değil, aynı zamanda bilge kişiliğiyle, bütün öğrencilik yıllarımda bana öğrettiği bilgiler kadar benim kişiliğime lisân-ı hâliyle aşıladığı üstün değerlere atıfta bulunarak anmak istiyorum. Prof. Dr. Ahmed Güner Sayar, Ülgener üzerine yazmış olduğu inceleme ile önümü açarak işimi kolaylaştırmış, ama bir yandan da üstüne bir şey söylemenin son derece zor olduğu yüksek bir çıta koymuştur. Onun bütün centilmence teşvik ve yönlendirmesine rağmen bu çalışmanın bu çıtaı bir aşma denemesi olarak bile sözkonusu olamayacağının bilincindeyim. Sayar'ın bütün arzusunun Ülgener'in gündeme getirdiği meseleler etrafında kitlesel bir odaklanma olduğunun bilincinde olarak, bu noktada bir katkı olursa ne mutlu bana. Hacettepe

Üniversitesi sosyoloji bölümü doktora programına kaydolduğum günden bu yana yardım ve desteklerini hiç bir zaman esirgemeyen Prof. Dr. M. Cihat Özönder'i de anmam gerekiyor.

Bu tezin ortaya çıkmasında Selçuk Üniversitesindeki arkadaşlarımın payı da büyüktür. Başta oda arkadaşım Dr. Yasin Aktay, çalışkanlığı ve bitmek tükenmek bilmez enerjisiyle, benim için ufuk açıcı bir şans olarak durdu hep. Murat Güzel'in bu tezin ortaya çıkışında baştan sona kadar bütün işlemlerdeki katkılarını anmam gerekiyor. Başta İngilizce metinleri daha rahat okumamı sağlayarak ve bazı notlara dikkatimi çekerek, bu tezin ortaya çıkmasında büyük emeğe sahip kişidir. Ayrıca Prof. Dr. Attila Akgül'ün dost ve bilgece yaklaşımı, bu tezin üzerinde bıraktığı bir hoş sadâ olarak kalacaktır. Hani bu tez zamanla yok olup gitse bâkî kalacak olan şey.

Söylemesi gereksiz ama bu teşekkürlerin hiçbiri bu tezin herhangi bir kusurunu paylamaları için değil, bütün kusurlar tabii ki bana aittir.

GİRİŞ : ZİHNİYET DÜNYASININ ARKA BAHÇESİ

Bu çalışmanın konusunu, Türkiye’de sosyolojik düşüncenin gelişmesinde yazdığı eserlerle önemli bir katkı payına ve yere sahip olan, Sabri F. Ülgener’in “zihniyet araştırmaları” teşkil edecektir. Ülgener’in zihniyet araştırmalarını yürüttüğü alan başı ve sonu “az çok belli olan” Çözülme Devri Osmanlı Toplumudur.

İktisat tarihi ve sosyoloji alanlarında zihniyet araştırmaları “hayat felsefesi” ve “fenomenoloji” gibi çağdaş felsefe akımlarının gelişmesiyle hemen hemen eşzamanlıdır (Ülgener 1984:5). Önceleri hukukî meselelerin incelenmesi ile sınırlı kalan iktisat tarihi araştırmalarına zihniyet ve kültürel değerlerin araştırılmasının eklenişiyse iktisat hayatının arka planında yer alan insan unsurunu belirlemek mümkün olabilmıştır. Özellikle Almanya’da Sombart ve Weber’in çalışmaları Ülgener’in (1984:6) deyişiyle “iktisat tarihi tetkiklerinde yeni bir çığır açmaya muvaffak” olmuştur.

Zihniyet araştırmalarında Weber’in geliştirdiği çalışma çerçevesini ve yöntemini özümseyen Ülgener, Weber’in modern kapitalizmin oluşumuna dair yaptığı analizlere benzer bir analizi Osmanlı toplum yapısında kapitalizmin niçin gelişemediğini açıklamak üzere uygular. Zihniyet araştırmaları iktisattan sosyolojiye, sosyolojiden tarihe ve hatta ilahiyata kadar geniş bir çalışma alanında sürdürülür. Bu bağlamda Ülgener ne sadece iktisatçı ne de sosyolog ve tarihçidir. Belki bütün bu alanları birbiriyle ilişkilendirebilen, yani iktisatçılığı, tarihçiliği ve sosyologluğu bilimsel şahsiyetinde bir araya getirebilmiş ve Türk sosyal bilimlere geleneğinde örneğine az rastlanan bir bilim adamıdır. Ülgener’in çalışmalarında mevcut uzmanlık alanlarının koyduğu kısırlaştırıcı sınırlara boyun eğmediği, bazen din ve kültür sosyolojisinin imkanlarından, bazen tarihin verilerinden yararlandığı; bunları iktisat tarihinin bulguları ile yoğurduğu görülür (Uğur 1983). Bu tutumuna uygun olarak Ülgener “zihniyet” kavramını esas alarak çözülme devri Osmanlı toplum yapısını, sınıf ve toplumsal tabakalaşmasını çalışmalarının asıl alanı olarak seçer.

Osmanlı Devleti’nin siyasal ve coğrafi bakımdan üstün olduğu bir çağda iktisadî gelişmeler bakımından çözülmeye başladığını tesbit eden Ülgener’e göre bu çözülüşün “müzmin sebepleri”ni kâr ve teşebbüs zihniyetinin Osmanlı toplumunda

güdü kalışı ve rasyonelleşememesi oluştururken bu çözülüşü hızlandıran ve tamamlayan sebepler büyük ölçüde siyasî niteliklidir (Ülgener 1981a). Siyasî sebepler arasında Ülgener “dağınık feodal kuvvetler; yine o nisbette dağınık ve güvensiz para rejimleri; önceden hesaplanması bile mümkün olmayan harç, vergi ve sair kararsız, ittiradsız masraf ve maliyet unsurları” nı sayar (1981a:145). Ancak, çözülüşün asıl ve kalıcı sebepleri zihniyet alanındaadır. Ülgener, çözülüş devri Osmanlı iktisat zihniyetinin en belirgin niteliğini tüketim zihniyeti olarak belirler. Tüketime dayalı zihniyet biçiminde, eşya, taşıdığı emek ve zahmete göre değil, tüketimi sırasında tattıracağı hazza göre -iktisadî kavramlarla söylemek gerekirse, mübadele değeriyle değil kullanım değeriyle- bir önem arzeder. Tüketim zihniyeti, yaşama üslûbu olarak durgun-atıl bir hayat anlayışıyla tamamlanır. Ülgener, çözülme devri Osmanlı toplumunun zihnen ve iktisaden bir “ortaçağlaşma” ve “esnaflaşma” yaşadığını gözlemler. Osmanlı’da rasyonel iş örgütlenmesinin ortaya çıkamamasının en önemli sebebini bu açıdan zihniyet meselesiyle ilişkilendiren Ülgener’e göre Batı ile Osmanlı arasında oluşan farklılığın kökenlerini de bu noktada aramak gerekir.

Ülgener’e göre zihniyet; din, iklim, coğrafya, tarih vb. bir çok etkenin bir araya gelerek oluşturduğu bir kültürel bileşimdir. Ülgener’e göre bu zihniyetin yol açtığı durgun-atıl hayat anlayışı ve para kazanma hırsının rasyonel yollar dışında gayrimeşru ve hayal mahsulü yollarla tatmini vb. etkileri Cumhuriyetle birlikte zayıflamışsa da büsbütün ortadan kalkmamıştır.

Ülgener, Osmanlı iktisat zihniyetini incelerken veri kaynakları olarak tarihi vesikaları, ahlak eserlerini, fütüvvetnameleri, tasavvufî metinleri, sanat ve edebiyat eserlerini kullanır. Özellikle “Hayrâbâd” şairi Nabi’nin hikemî şiirlerinden yaptığı alıntılarla dönemin zihniyetinin şiire yansımaları gözler önüne serer (Sayar 1998). Ülgener (1983:24)’e göre, zihniyet araştırmalarında sanat ve edebiyat ürünlerinin rolü iki açıdan incelenebilir. Şekillendirici ve tanıtıcı olarak ilkinde sebep, ikincisine ifade şekli demek mümkündür. Ancak sanat ve edebiyat eserleri, zihniyet araştırmalarında veri kaynağı olarak kullanılırken, Ülgener’e göre azamî dikkati sarfetmek gereklidir. Çünkü bazı eserlerde mübalağanın yanısıra “olan değil “olması gereken” anlatılmaktadır.

Ülgener'in çözülme devri Osmanlı iktisat zihniyetinin analizi büyük ölçüde Max Weber'in görüşlerinin izlerini taşır. Ülgener, Weber'le arasındaki ilişkiyi şu satırlarla özetlemektedir: "Gerekli ön-kavram ve araçları iyi kötü kendi çabamızla beraber çağın -başta Max Weber- din ve kültür sosyologlarına borçlu olduğumuzu söylemeye hacet yoktur" (Ülgener 1981a:5). Aynı konuda şu satırlarda Ülgener'e aittir:

Başta Max Weber ve Werner Sombart olmak üzere batılı bilim adamlarının kendilerine en yakın medeniyet çevresinde denedikleri çalışma planını, ufak tefek temaslar haricinde henüz el atılmamış bir sahaya yaymak ve genişletmek her halde ilgi çekici bir araştırma olacaktır (Ülgener 1981a:15).

Weber'in kavramlarını ve araştırma çerçevesini kullanan Ülgener, bunlar aracılığı ile Osmanlı-Türk toplumunun iktisadî zihniyetini, çözülme devri sosyal yapısını ve toplumsal tabakalaşmasını incelemiştir. Weber'in modern rasyonel kapitalizmin niçin sadece Batı'da geliştiğini açıklamaya dönük teorik girişimi için en önemli sorunları İslam toplumlarının teşkil ettiği (Scroeder 1996) gözönünde tutulursa Ülgener'in çalışmalarının Weberci sosyolojinin iddialarının geçerliliği açısından büyük bir önemi haiz olduğu görülür. Ülgener, Weber'in İslam'la ilgili değerlendirmelerinin büyük bir kısmına itiraz ederken O'nun hatalı görüşlerinin temelinde dinî, ırkî vb. önyargılardan kaynaklanmadığını da sarahaten belirtir. Bu görüşler büyük ölçüde bilgi yetersizliğinden ve Weber'in kendi yöntemine sadık kalmayışından kaynaklanır.

Bunlarla birlikte, Sombart, Weber, Towney, Hauser ve Fanfani gibi Batılı araştırmacıların iktisat zihniyeti konusundaki çalışmaları ancak Ülgener'in Türk-İslam dünyasına ait çalışmalarıyla bir bütünlük ve "daha derin bir anlam kazanmışlardır (Ateş 1983:21). Son iki yüzyıldır Türk düşüncesini en çok meşgul eden soruların başında "Batı karşısında niçin geri kaldık?" sorusunun geldiği düşünülürse Ülgener'in zihniyet araştırmalarının ve bu araştırmaların sonuçlarının önemi bu yüzden sadece Osmanlı-Türk toplumunun iktisadî zihniyetinin bir muhasebesiyle yetinmez; bu zihniyetin günümüzde süregelen etkilerini de açığa

çıkartmaya uğraşır. O'na göre bu zihniyetin olumsuz etkileri -kısmen de olsa- Türk modernleşmesinde de görülmektedir. Bu açıdan günümüz Türk toplumunda eksikliği çekilen unsur iktisadî gelişme bağlamında madde ve malzeme, finansman değil yetişmiş insan unsurudur. Çünkü Ülgener'e göre kapitalizm,

yalnız bir kapital yığını, yahut sadece hususî mülkiyetin, serbest rekabetin carî olduğu bir hukuk nizamı demek değildir; bunlar da tarihin ihmal edilmemesi gereken unsurları olmakla beraber, kapitalizm için asıl ehemmiyeti haiz olan cihet Marx'ın zannettiği gibi alelade bir kapital yığınının her türlü şahsiyetten soyutlanmış olan haricî-maddî zaruretleri (yahut başka bir tabirle "kıymet fazlası" istihsaline yönelik maddî evolusyonu) değil, bilakis düşünen ve irade sahibi olan insanın zihniyetidir (Ülgener 1984:7).

Türk modernleşmesinde de eksikliği hissedilen unsur bu zihniyettir. Ülgener, gelişmekte olan ülkelerin iktisadî meselelerinin kökeninde yatan sorunu böylece bir zihniyet meselesi olarak görür. Bu bağlamda Ülgener'in çalışmaları gelişme sosyolojisindeki içselci (internalist) yaklaşımlarla paralel bir bakış açısına sahiptir. Gelişme sosyolojisindeki içselci yaklaşımlar toplumların iktisadî gelişmişlikleri arasındaki farklara uygun bir açıklama getirebilmek için sözkonusu toplumların iç yapısı ve kültürel özelliklerinin bir analizinin de gerekli olduğunu savunur. İç yapı dış ekonomik şartların önemsiz bir etkisi değildir ve iç yapı (din, ahlak ve değerlerde dahil olmak üzere) sınıf yapısı, üretim tarzı ve ideolojik yapı hakkında kanıtlar içerebilir (Turner 1991:37).

Ancak Ülgener'in özgün konumu, Osmanlı iktisat zihniyetindeki "ortaçağlaşma" yı temelde tasavvuftaki kontemplatif-mistik eğilimlerin beslediği bir süreç olarak belirlemesine karşın, bu zihniyetin ortaya çıkışının 15. ve 16. yüzyıllarda keşifler aracılığıyla dünya ticaret yollarının Akdeniz kıyılarından Atlantik kıyılarına yer değiştirmesi gibi global ölçekteki ekonomik değişimlerle de "seçmecî yakınlaşma" ilişkisi içerisinde ele almasında yatmaktadır.

Ülgener'in bir başka özgün yanı da Türk sosyal bilimler geleneğinde "anlamacı yöntem"i ilk kullanan iktisatçı, sosyolog ve iktisat tarihçisi oluşudur. Bilindiği gibi anlamacı (verstehen) sosyoloji ve bilim metodolojisi Alman sosyal

bilimler geleneğinde bir çok filozof, sosyolog, tarihçi ve iktisatçının katkılarıyla gelişmiş ve kâmil anlamda Weber'in çalışmalarının alt yapısını oluşturmuştur. Öyle ki anlamacı sosyoloji ve Max Weber ismi birbirinden ayırt edilemeyecek biçimde özdeşleşmiştir. Ülgener'in bir "Türk Webercisi" (Türkdoğan 1996) olarak değerlendirilmesine yol açan asıl saikte bu olsa gerektir. Ülgener, Weber'in yöntem anlayışını bazı çekincelerle beraber kabullenir. Meselâ, "ideal-tip" yaklaşımının kullanımında dikkatli davranmak gerektiğini vurgular. Metodolojik açıdan Ülgener'in Türk sosyal bilimler geleneğine yaptığı katkı da burada aranmalıdır. Anlamacı yöntemi Türk sosyal bilimcilerine tanıtan ve onu kendi çalışmalarında da yetkin bir biçimde kullanan Ülgener bu tutumuyla "iki elin parmakları kadar az sayıdaki ilim adamlarından biri" (Sayar 1998:189) dir.

Weber'in anlayıcı sosyoloji metodolojisi O'nun "sosyal bilimlerdeki iki rakip yaklaşımı" (Keat; Urry 1994:175), yani nedensel açıklama hususunda ısrarcı natüralist yaklaşım ile öznel anlamların yorumlayıcı anlaşılmasına önem veren anti-natüralist yaklaşımı bütünleştirme isteğinden kaynaklanır. Weber bu iki yaklaşım tarzını birleştiren bir sosyolojik yaklaşım geliştirmeye çalışır; çalışmaları gerek konu gerekse metodoloji bakımından bu amaca yöneliktir (Keat; Urry 1994:175). Bu bağlamda Weber'in modern Batı kapitalizmi ve rasyonalizmin "kültürel anlamı ve önemi" üzerinde yoğunlaşmasının sebebi O'nun sosyolojik soruşturmanın "insan varlıkların kültürel varlıklar ya da kulturmenschen oldukları gerçeğinde kök saldiğını" (Schroeder 1996:17) düşünmesidir. Weber'deki bu konu ve yöntem birlikteliği Ülgener'in çalışmalarına da yansır.

Bu çalışmada, Ülgener'in çözölme devri Osmanlı toplumunun sosyal yapısını, sosyal hareketliliğini ve toplumsal tabakalaşmasını "iktisat ahlakı" ve "iktisat zihniyeti" kavramları aracılığıyla ele aldığını çalışmaları temel alınarak "niçin geri kaldık?" sorusuna Ülgener'in verdiği cevap belirlenmeye çaba sarfedilecektir. Bu çalışmayı sürdürürken benimsenen metot "dökümanter gözlem" ve "metin analizi" dir. Bunun için öncelikle Ülgener'in çalışmalarının sosyoloji ve iktisat tarihçiliğindeki bağlantıları, bu arada bilhassa Weber'in çalışmaları Ülgener'in çalışmalarına etki eden yönleriyle ele alınmıştır. Ülgener'in entellektüel kişiliğinin gelişiminin incelenmesi de aynı sebepten dolayıdır. Ülgener, Weber'de kendi alanına

uygulayabileceği bir yöntem ve çerçeve bulmuş; dahası bu yöntem ve çerçeveyi kendi çalışmasında daha incelikli ve işlenmiş bir hale sokmuştur. Sözgelimi, Weber’de sadece “iktisat ahlakı” kategorisi varken Ülgener “iktisat ahlakı” ile “iktisat zihniyeti” ni titizlikle birbirinden ayırır. Ülgener’de iktisat ahlakı ile iktisat zihniyeti bazı durumlarda örtüşürken çoğu kez birbirinden ayrılmakta olan iki ayrı kategori olarak ele alınır. İktisat ahlakı olması gerekeni gösterirken iktisat zihniyeti iktisadî davranışlarda sosyal aktörün harekete geçmesini sağlayan değerler bütünüdür. Ahlak olması gerekenken zihniyet gerçekte olandır. Weber’in çalışma çerçevesinde yaptığı bu tür yerinde düzeltmelerle Ülgener, bu çerçevenin Osmanlı-Türk toplumsal gerçekliğine uygulanabilmesinin şartlarını oluşturmuş ve kendisi de uygulamıştır. Bu yüzden Ülgener’in zihniyet analizinin ele alınabilmesi O’nun Weber’le kurduğu entellektüel etkileşim ve diyalogun son derece iyi anlaşılabilmesini gerektirir. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, Weber’in düşünceleri iyi bilinmeksizin Ülgener’in çalışmaları iyi anlaşılamaz.

Ülgener’in zihniyet çözümlmeleri sadece Webergil çerçevenin uyarlanmasıyla sınırlı kalmamış; onun sınırlarının zorlanması da kapı aralamıştır. Bu çalışmada Ülgener’in zihniyet araştırmaları için çizdiği şemaya sadık kalınmış; önce çözülme devri zihniyetinin oluşum şartları, sosyal yapı ve toplumsal tabakalaşma Ülgener’in eserleri taranarak gösterilmeye çalışılmış, daha sonra bu zihniyetin dinî-mistik kökleri sergilenmiştir. Çalışmada benimsenen tutum, tasvir edici (descriptive) bir anlatımdır. Öncelikle, Ülgener’in meseleyi nasıl ele aldığını, meseleyi incelerken neleri ön plana çıkartıp neleri değerlendirme dışı bıraktığına dikkat edilmiş; kısaca, Ülgener’in bu konuda tam olarak “ne” söylediği tesbit edilmeye çalışılmıştır. Ülgener’e dek kapitalist zihniyetin gelişimi hep modern dünyanın oluşumu ve modernlik perspektifi ile ilişkilendirilmiştir. Buna mukabil, Ülgener’in çalışmaları doğrudan geleneksel toplumların sosyolojisine hasredilmiş bir çaba olarak okunabilir. Geleneksel zihniyetin ne olduğunu Ülgener’in eserleri ile kavramak mümkün olabilmektedir.

Bu çalışmada mümkün olduğunca sade ve akıcı bir Türkçe kullanılmaya çalışılmıştır, alıntıların orijinal diline müdahale edilmemiştir. Ülgener, kendi eserlerinde bazı İngilizce kelimeleri Türkçe telaffuzla kullanmaktadır. “İslami

tradisyon”, buna verilebilecek bir örnektir. Türkçe’de tam karşılıkları olmayan bazı kavramlar olduğu gibi kullanılmıştır: Prebendal feodalizm ve patrimonyalizm gibi kavramlar buna örnek olarak verilebilir. Alıntılar haricinde, bazı önemli kavramların önce Türkçeleri sonra gerekiyorsa İngilizce ve Almancaları parantez içinde verilmiştir. Ayrıca anlayıcı sosyolojinin önemli bir kavramı olan “motif” kelimesi çoğu yerde “saik” kelimesiyle karşılanmış; bazen “güdü” kelimesi kullanılmıştır. Ancak “güdü” kelimesinin sahip olduğu psikolojik çağrışımlar yüzünden genellikle “saik” kelimesi tercih edilmiştir.

Her hangi bir fikir adamının düşüncelerini tahlil etmek isterken ilk yapılacak şey onu çevreleyen şart ve faktörleri gözönüne almaktır. Bu şart ve faktörler “mütefekkirin içinde dönüp dolaşacağı ve sınırlarını nadiren aşabileceği fikir ve görüş kadrolarını oluştururlar” (Ülgener 1947:5). Ülgener, bu çevre şartlarını aşabilen veya en azından zorlayan sosyal bilimcilerden biridir. Bu bağlamda bu çalışmanın temel amacı kendine özgü kavram ve yöntemlerle diğer iktisatçı ve sosyologlardan ayrılan Ülgener’in metodolojik yaklaşımlarını, kullandığı temel kavramları ve kavram şemalarını, etkilendiği entellektüel şahsiyetleri ve nasıl bir “zihniyet analizi” denemesine giriştiğini, kendi eserlerine ve konuyla alakalı diğer kaynaklara başvurarak tasvir etmeye çalışmak olacaktır. Bu konuda, yukarıda da belirtildiği üzere, “dökümanter gözlem” ve “metin analizi” yöntemleri takip edilecektir. Bu yöntemlerin seçimine konunun özellikleri etkide bulunmuştur.

Bu çalışma, giriş kısmı hariç dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümü konuya bir hazırlık teşkil etmek üzere ele alınmıştır. Giriş bölümünde Ülgener’in zihniyet analizinin kısa bir özeti, onun bu konuda kullandığı iki kilit kavramla (iktisat ahlakı ve iktisat zihniyeti) birlikte verilmeye çalışılmıştır. Bunun yanı sıra konunun kapsamı ve sınırları, yöntemi, amacı dile getirilmeye, bölümlerin kısa bir tanıtımının yapılmasına ve çalışmada kullanılan dil ve kaynakların belirtilmesine çalışılmıştır.

Birinci bölümde, Sabri F. Ülgener’in, O’nun çalışmalarının oluşumuna da etkide bulunmuş olduğu düşünülebilecek entellektüel şahsiyetinin daha yakından tanınabilmesi amacıyla hayatı, eserleri ve etkilendiği kişiler (özellikle, Weber, Sombart ve Alman ilticacılar) hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır.

Ülgener'in ders kitapları haricinde kalan eserleri kısaca tanıtılmıştır. Bu eserler, teker teker ele alındıklarında da görülecektir ki ilgili oldukları konuda gözardı edilemeyecek türden bir orijinaliteye ve sistematığe sahiptir. Özellikle *Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti* adlı eseri "sahasında tek ve örnek olma vasfını neredeyse yarım yüzyıla yaklaşan bir zaman diliminde korumaktadır. Mevzu açarken kendine has kategorileri ve nihayet Türkçesinde ulaştığı üslûb zarafeti de bu kitabın bir diğer albenisi olmaktadır" (Sayar 1998:357).

İkinci bölümde, incelenen konunun mahiyeti gereği öncelikle sosyal bilimlerdeki yöntem tartışmaları, özellikle pozitivist/natüralist sosyoloji yaklaşımları ile anlayıcı/ yorumlayıcı sosyoloji yaklaşımları arasındaki rekabet ele alınmış; Weber'in bilim ve yöntem anlayışı ile Weber'in metodolojik yaklaşımlarıyla bağlantı kurularak Ülgener'de anlayıcı yöntem üzerinde durulmuştur.

Kısaca belirtmek gerekirse eserlerinde Weber'in kavramlarını ve inceleme planlarını kullanan Ülgener, bunları gerekli düzeltmelerle beraber Osmanlı-Türk toplumsal gerçekliğine uygulamaya çalışmıştır. Weber'de olduğu gibi Ülgener'in de bilimsel yaklaşımı anlayıcı ve yorumlayıcı bir nitelik arzeder. Bu bağlamda Ülgener'i Türkiye'de anlayıcı yöntemi ilk kullanan sosyal bilimci olarak nitelemek mümkündür. Ülgener, Alman sosyal bilimler geleneği içinde ortaya çıkan tabiat bilimleri (naturwissenschaften) ile manevî bilimler (geisteswissenschaften) ayrımını benimser. Tabiat biliminin pozitif olarak dış verilere dayalı açıklayıcı metoduna karşı, manevî bilimlerin anlam ve ruh yanına yönelik anlayıcı yöntemi Ülgener'in de yöntem anlayışıdır.

Zihniyet araştırmalarında Ülgener veri kaynağı olarak sanat eserlerine önemli bir yer vermektedir. Çünkü Ülgener'e göre (1983:24) sanat ve edebiyat ürünlerinin rolü iki açıdan incelenebilir. Sanat eserlerinin rolünün bu iki boyutundan ilki şekillendirici ve tanıtıcı iken ikincisi ifade boyutudur. Ülgener'e göre sanat eserleri inandırıcı güçleri ve taşıdıkları renkliliklerle belli bir tavır ve davranışı başka bir aracın başarabileceğinden kat kat fazla bir biçimde bilinç altına yerleştirmekte, hatta onları çağın görüşü haline getirmekte epey etkilidirler. Bu boyut sanat eserlerinin zihniyet oluşturuç boyutudur. Bu boyutun dışında, başta edebiyat olmak üzere sanat

eserlerinin rolü onların ifade ve anlatım aracı olarak kullanılmalrı boyutu vardır. Ülgener'e göre "sanat kaynaklarının, hangi türden olursa olsun, zihniyet dünyasına ve tarihine en büyük katkısı belli bir tavır ve davranışa kendi kendini açıklamak için gereken ifade kalıbını ve aracını vermiş olmasıdır" (1983:25). Ülgener zihniyet araştırmalarında edebiyat eserlerinden nasıl yararlanılacağını Bağdat'lı Ruhi ve Ziya Paşa'nın Terkîb-i Bendlerini örnek olarak inceleyerek açıklamaktadır (1983).

Ülgener'in gerek metodolojisi gerekse metodolojisine dayanarak teşkil etmiş olan verileri kullanma açısından dikkat çeken bir başka nokta O'nun tarihsel "sebe-sonuç" ilişkisine yaklaşımıdır. Ülgener, kronolojik bir çizgide sebep-sonuç ilişkisi kurmaktan bilhassa kaçınmaktadır. O'na göre zihniyet oluşumlarında tek kanallı ve kronolojik bir sebep-sonuç ilişkisinden çok toplu ve derinlemesine ifade ilişkisi söz konusudur. Önemli olan, çağın ve çevrenin sanat ürünleri içine dolup yığıldığı kadar, onların aracılığı ve tanıklığı ile zihniyetin belli deyim ve söyleyişler halinde kendini belgeleyişi ve yankılayışını tesbit etmektir. Ülgener'e göre bütün bu yankıları birinden öbürüne bağlayarak çağın insanını ve zihniyetini yeni baştan "inşa etmek" bütün riskleri, zorlukları ve yanılma paylarıyla beraber, imkansız değildir (Ülgener 1981a:17).

Üçüncü bölümde ise Ülgener'in analizinde kullandığı temel kavramlar ele alınarak içerikleri aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bu bölümde ele alınan kavramlar şunlardır: İktisat ahlakı, iktisat zihniyeti, ortaçağlaşma, çözülme, fütüvvet ve tasavvuf.

İktisat ahlakı ve iktisat zihniyeti kavramları Ülgener'in zihniyet analizinde kilit kavramlardır. Ülgener açısından iktisat ahlakı ile iktisat zihniyeti birbiriyle sıkı alakası olan kavramlar olmalarına rağmen önemli farklılıkları da ihtiva ederler.

İktisat ahlakı, iktisadî tavır ve davranışlar üzerine yargılayıcı değer hükümlerinin söz ve deyim halinde ifadelendirilmiş bütünüdür. "Söz ve deyim halinde" ifadesi ahlak sisteminin içe kapanık, dışa açılmamış bir nefis muhasebesinden ibaret olmayıp kendini belli ifade kalıpları halinde yer yer açıklamakta olduğunu anlatır. İktisat ahlakı, dünya ilişkileri karşısında kişiyi-kulluk görevi ve yükümlülüğünün idrakinde olarak- belli bir tavır almaya çağıran saik ve motiflerin topluca ifadesi olarak kabul edilir (Ülgener 1981b:23).

Söz gelişi: Faiz yasağı ve zekat, dosdoğru iktisadî-malî konu ile ilgili görünselerde kişinin değer ve tercih ölçülerine yönelmeyip dinin tartışma kabul etmez yasak ve farizaları düzeyinde kaldığı sürece din ve şeriat kuralları arasında yer alır. Bütün bunlar bir noktadan öteye, türlü motivasyonlarla insanın iç dünyasına yönelik bir telkin halini aldıktan sonra ahlâkî (etik) bir muhteva kazanmış sayılırlar (Ülgener 1981b:25).

Ülgener'e göre iktisat ahlakının bileşenlerinden sadece biri dini motiflerdir. Aynı şey iktisat zihniyeti içinde söylenebilir. Fakat Ülgener'in özellikle ağırlık verdiği husus dinî saiklerdir. Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse iktisat din ilişkisidir. Bu iki olgunun başka bileşenlerinin (tarih, coğrafya, iklim vb) olduğunu Ülgener çalışmalarında özellikle belirtmektedir. Ancak bu hususları çözümlemelerinin dışında bırakmıştır.

İktisat ahlakından farklı olarak iktisat zihniyeti gerçek davranışta kişinin sürdürdüğü değer ve inançların toplamıdır. Zihniyet, dünyaya ve dünya ilişkilerine doğru bir tavır alıştır. Hangi devir ve çevrenin zihniyeti ele alınırsa alınsın hepsinin bir sıra söz ve deyim halinde kendine çıkış noktası ve dışa açılma aracı bulduğu görülmektedir. Ülgener, dışa boşalma ve kendini açıklama fırsatı bulamadan tamamıyla içe gömülü kalmış his ve duygulara zihniyet dememektedir (Ülgener 1983:19).

Ülgener, iktisat ahlakı ve iktisat zihniyeti konusundaki açıklamalarında batıdan farklı olarak gerek iktisat ahlakı (mızın) gerekse bunun üzerine yerleşen iktisat zihniyeti (mizin) kültürel süreç (imiz) de hâlâ ortaçağın özelliklerini yansıttığını vurgular: “Bu konuda batıyla ters yanımız, onların yeni zamanlar dediği dönemler bizim ortaçağ ya da ortaçağlaşma dönemlerimizdir.” (1981a:24). Öyleyse ortaçağ nedir? Gayet tabii ki ortaçağ tarihte belli bir zaman dilimini göstermektedir. Ancak konuyu ilgilendiren insan ilişkileri, onların kuruluşu, devam ettirilmesi ve değişmesidir. Bu anlamda ortaçağ, öncelikle siyasî-politik vechesi ile başta büyük toprak mülkiyeti ve toprağa dayalı hakimiyet şekliyle toprakla sınırlı bir iktidar dağılışını, yine toprağa dayalı bir rütbe ve mansıp silsilesini içerir. İktisadî-malî karakteriyle ortaçağ, paraya ikinci planda gelen bir rol atfeder. Ortaçağdaki teşebbüs

formları şehir dışında ve etrafında tarım, şehir içinde ise basit çarşı esnafı ve loncaları ihtiva eder. Hayat ve toplum anlayışı bakımından büyük toprak rejimine has ağalık ve eşraflık ruhu; asıl ve nesep iddiası dikkat çekmektedir. Temel kıymetler bakımından lonca ahlakı, geleneksel sanat ve meslek anlayışı, durgun ve atıl bir hayat görüşü din gayretinden zuhur eden mistik bir havayla kuşatılır. Ülgener “ortaçağlaşma”nın temel karakteristiklerini bu çizgilerle özetlemektedir (Ülgener 1981a:24).

Bu çalışmanın dördüncü ve son bölümünde ise “Sabri F. Ülgener’de Zihniyet Analizi” incelenmiştir. Ülgener 15. ve 16. yüzyıllardan itibaren batıda yeni zamanların yaşandığını, batının modern kapitalizmi ve rasyonel iş örgütlenmesini gerçekleştirdiğini, buna karşın “Yakın Şark” ve özellikle “Osmanlı-Türk” dünyasının bu değişim ve dönüşümü gerçekleştiremediğini tesbit eder. Ülgener Batı ile Osmanlı-Türk dünyası arasındaki bu farklılığın nedenlerini sorgular ve zihniyet analizini bu farklılıkları izah etmek için uygular. Ülgener, Weber’in modern kapitalizmin gelişimini açıklamak üzere geliştirmiş olduğu kavramsal şemayı ve açıklama modelini Osmanlı-Türk dünyasına uyarlamış ve Batı ile Osmanlı toplumu arasındaki farklılığın kaynağını da “zihniyet farklılaşması” olarak belirlemiştir.

Ülgener’e göre Osmanlı toplumu yayıldığı geniş alan üzerinde, baştan beri ikili bir sosyal yapı özelliği taşır. Bu ikili yapı, bir yanda taşra dünyası, öbür yanda merkezden oluşur. Taşra değer ölçüleri ve kuruluşları ile geniş bir taban üzerinde feodal bir düzenin izlerini sürdürürken merkez alt ve üst toplumsal tabakalarla birlikte bürokratlaşma eğilimindedir. Taşrada eşraf, ayan ve tarikat karışımı yarı feodal yarı mistik bir üst sınıf ve tabakanın oluşturduğu iktidar yapısına merkezde bürokratların taşıdığı iktidar katmanlaşması karşılık gelir. Ülgener (1983:31)’e göre her iki tarafta da yükselme ve mesafe almanın yol ve yordamı birbirinden farklıdır. Merkezde bilinen yollar, nüfuz, göze girme, çeşitli usullerle intisap geçerliiyken feodal düzenin yaygın olduğu taşrada soyluluk, asıl ve nesep iddiası egemendir. “Altan üste rütbe ve statü değiştirmenin yolu bir yanda vezir ya da sadaret konağının merdivenlerinden, öbür yanda -kapalı çemberi aşabildiği kadar- beğ ve ağa kapısından veya daha mütevazı olanı tekke ve mescid saflarından geçer” (Ülgener 1973:32).

Ülgener, çalışmalarında 12. ve 13. yüzyıllardan başlayıp 15. ve 16. yüzyılın sonlarına dek uzanan geniş bir zaman diliminin içerisinde bu ikili sosyal yapının oluşumunu bütün safhalarıyla ortaya koymaya uğraşır. Yakın şarkta ortaçağ sonlarına doğru görülen ticaret kapitalizminin 15. ve 16. yüzyıllarda coğrafi keşifler ve dünya ticaret yollarının Akdeniz limanlarından Atlantik kıyılarına doğru yer değiştirmesinin tirajik bir sonucu olarak Osmanlı toplumsal düzeni yeniden ortaçağlaşmış, bu sosyal yapı ve toplumsal tabakalaşma içerisinde deyim yerindeyse bir tüketim toplumu ve zihniyetiyle birlikte bir rant kapitalizmi gelişmiştir. Bu gelişmelerin sonucunda iç ve dış pazarlardaki daralmayla beraber Osmanlı ekonomisinde ise kapanma ve tasavvufa yönelme eğilimleri başgöstermiştir. Yukarıda sözü edilen tüketim toplumu ve zihniyetinin dinamikleri bu içe kapanık, durgun ve atıl hayat üslubunda ve tasavvuftaki kontemplatif-mistik unsurların zihniyete olan etkilerinde aranabilir. Ülgener'e göre tasavvufta görülen kontemplatif-mistik yaklaşımlar tüketim toplumu ve tüketim zihniyetine yol açan durgun-atıl hayat anlayışını farklı tabakalar için farklı yollarla meşrulaştırmıştır.

Ülgener'in tasvir ettiği “durgun-atıl hayat anlayışı”, temelde mekana ve zamana karşı bir mesafe-alış olarak özetlenebilir. Bu mesafe bilinci, mekan nokta-i nazarından yakın komşuluk biçimleri (aile, sanat ve tarikat ilişkileri) haricinde kalan toplumsal ilişki ve bağlardan uzak kalmayı öğütleyen bir ahlak ve zihniyet tarzı üretir. Bu tür yakın komşuluklar içindeki ilişkiler ne kadar sıkı ve sağlamısa onların dışında kalan temaslar da o kadar dağınık ve gevşektir. Aynı mesafe bilinci “zaman boyutunda kendini bir gelecek kaygısızlığı ve rindâne bir yaşam üslubu olarak ortaya koyar. Bu anlayışta, insanı asıl gerekli ve faydalı meşguliyet türlerinden alıkoyan “yarın endişesi” ortaçağ insanına çok aykırı ve yabancıdır. Bu insan için önemli olan içinde yaşanılan anın hakkını vermek, “ibn-i vakt” olmaktır. Bunun dışında bir gelecek kaygısı taşımak ortaçağ ahlakınca hor görülür.

Ortaçağ ahlakının yol açtığı hayat anlayışına kısaca “durgun-atıl hayat anlayışı” denilebilir. Bu hayat anlayışında kendini ve yakınlarını geçindirmeye yetecek kadar emek ve gayret meşru ve gerekli, fakat ondan fazlası lüzumsuz ve üstelik zararlı addedilir. Ülgener (1981a)'e göre ortaçağ ahlakının oluşumundaki en

önemli etkenlerden biri esnaf ve tasavvuf ilişkisidir. Tasavvuf ahlakı gerçekte basit el işçiliğine dayalı bir dünya görüşünün biraz daha kuvvetli çizgilerle ifadesinden başka bir şey değildir. Bu anlamda ortaçağ iş ahlakı, san'at hayatının iş ve meslek değiştirme noktasından daraltılmış, her sanatın kendi içine kapatılmış olması anlamında “kapalı” bir ahlaktır.

Bu “durgun-atıl hayat anlayışı”nın neticesinde Osmanlı toplumu rasyonel iş örgütlenmesini ve modern kapitalizmi meydana çıkartacak olan bir zihniyet biçimi geliştirememiştir. Ülgener, Yakın Şark ticaret ve finans kapitalizminin çözülüşü ile beraber yaşanan süreci “ortaçağlaşma” olarak niteler. Bu ortaçağlaşma kendini gelenekçilik olarak gösterir. Ülgener (1981a:88)’in belirttiğine göre gelenekçilik ortaçağ iş hayatında üretim tarzı ve tekniği açısından katı bir muhafazakârlıkla tezahür eder. Gelenekçiliğin ikinci tezahür alanı sosyal yapı ve toplumsal tabakalaşmadır. Sosyal yapıda varolan otorite ve gelenek bağlılığı cemaatleşme ve içe kapanma eğilimlerini güçlendirmiştir.

Bütün bunlarla birlikte Ülgener Osmanlı’nın iktisaden gerileme sebeplerini iki ayrı grupta ele alır. Bu sebepler grubunun ilki müzmin sebeplerden oluşurken ikincisi gerilemeyi ve çözülmeyi hızlandıran ve tamamlayan bir rol oynamıştır. Yukarıda da kısmen değinildiği gibi Ülgener Osmanlı Devleti’nin iktisadî gerileyişinde, mevcut kâr ve teşebbüs zihniyetinin, iş örgütlenmesinin rasyonelleş(e)memesini bu gerileyişin müzmin sebepleri olarak gösterir. Bunları doğrudan iktisadî-rasyonel sebepler olarak da nitelemek mümkündür. Hızlandırıcı ve tamamlayıcı sebepler grubunu ise siyasî nitelikli sebepler oluşturur. Ülgener bu sebepleri şu şekilde dile getirmektedir: “Sayıları bütün bir yol boyu çoğalıp giden dağınık feodal kuvvetler; yine o nispette dağınık ve güvensiz para rejimleri; önceden hesaplanması bile mümkün olmayan harç, vergi ve sair kararsız, ittiradsız masraf ve maliyet unsurları...” (Ülgener 1981a:145).

Ülgener buraya kadar anahatlarıyla özetlenmeye çalışılan Osmanlı çözülme devri iktisat zihniyetinin analizini *Zihniyet ve Din* adlı kitapla teorik bir temele oturtur. Bu teorik temel, Weberci din ve iktisat sosyolojisidir. Ülgener, Weber’in

İslam sosyolojisindeki eksiklikleri, metodolojik tutarsızlıkları, yanlış değerlendirmeleri eleştirerek Osmanlı iktisat zihniyetinin oluşumunda İslam'ın ilk yıllarına ait saf halinin değil sonraki yüzyılların “mahallî-vülger” çehresinin etkili olduğunu gösterir.

Önceden de değinildiği gibi Ülgener'in çalışmalarının çıkış noktası Weber'in kavramsal çerçevesidir. Ülgener, kendi çalışmalarında Weberci kategorileri tutarlı bir biçimde kullanmışsa da İslam söz konusu olduğunda Weber'in görüşlerine “ciddi muhalefet şerhleri koymuştur” (Çiğdem 1997:140).

Weber İslam toplumlarında kapitalizmin gelişmemesinin sebeplerini iki nokta etrafında toplar: Bu noktalardan ilki İslam'ın toplumsal taşıyıcılarının kimliğini soruşturur. Weber'e göre, İslam tek tanrıcı bir din olarak ortaya çıkmışsa da başlıca toplumsal taşıyıcıları savaşçılar olduğundan dolayı asketik-dünyevî bir din olarak gelişmedi. İslam, bir dönüştürüm dini olmak yerine bir uyum dini olarak gelişti. Aynı zamanda tek tanrıcı mesajın aslî hüviyeti tasavvufla birlikte bozuldu. Weber'in İslam toplumlarında kapitalizmin gelişmemesine gösterdiği ikinci sebepler grubu siyasî sebeplerdir. Buna göre, İslam toplumlarının ekonomik ve siyasal yapısı prebendal feodalizm ve patrimonyalizmden ibaret kaldığı için rasyonel iş örgütlenmesi için gerekli olan şartlar, yani bağımsız rasyonel hukuk ve özerk şehirlerin oluşumuna imkan tanımamıştır. Bunun sonucunda Batı'da modern rasyonel kapitalizmin gelişiminde etkin olan orta sınıf (burjuva) dindarlığı yerleşmemiştir. Weber'in, bu açıdan, İslam'da kapitalizmin gelişmemesinin saikleri arasına siyasî-hukukî yapıyı eklediği görülmektedir.

Ülgener (1981b:49)'e göre, “İslam, Weber tahlilinde zincirin en zayıf halkası veya halkalarından biri olarak kalmıştır. Varılan sonuçların çoğu -dağınıklığı bir yana- acele ve tek yanlı hükümlerden öteye gitmiş sayılamaz”. O'na göre, Weber'in tek yanlılığı Weber'in metod anlayışından, daha doğrusu İslam sözkonusu olduğunda o anlayışa bizzat Weber'in ters düşmüş olmasından kaynaklanır. Ülgener, Weber'in “statik, tek boyutlu, tek aktörlü” bir İslam tablosu oluşturduğu kanaatindedir. Bu İslam imajı, İslam'ı “gelişme süreci içinde yayıldığı coğrafi alandan, mensuplarının

mahalli etnik karakterinden ayrı olarak düşünölebilecek bir soyut varlık” olarak algılar (Ölgener 1981b:61-62). Weber, İslam költür ve toplum yapısının içsel diyalektiğinin hakkını vermez.

Ölgener, Weber’de dahil olmak üzere batılı tarihçilerin İslam’da servet birikiminin savaş ganimeti ve feodal düzenin sağladığı rant kaynaklarından ortaya çıktığı iddiasına ortaçağda her çevre ve toplumda söz konusu feodal-politik güçlerin ürünü kazançların varolduğunu söyleyerek cevap verir. Ölgener, İslamiyet’i ele alırken, onun farklı tarih ve coğrafyalarda farklı biçimler alabileceğini düşünür. Bu değişim ve dönüşümleri hesaba katmayan İslam araştırmaları “tek yanlı” kalmaya meyillidir. Weber’in İslam sosyolojisindeki en önemli eksikliği de bundan kaynaklanmaktadır. Ölgener, ayrıca Weber’in kendi metodolojik yaklaşımlarına da sadık kalmadığını vurgulamaktadır.

Bu değerlendirmeler ışığında Ölgener’in Weber’e yönelttiği eleştiriler şu iki noktada toparlanabilir: (i) metodolojik eleştiriler (ii) olgusal eleştiriler. Bu eleştiriler eşliğinde Ölgener, Weber’in yöntem bilimsel ve felsefi ilkelerini yer yer ihmal etmesinden ve İslam konusundaki kısmî bilgisizliğinden kaynaklanan olgusal yanlışlıkları ve eksik değerlendirmeleri düzelterek Weberci çerçevenin İslam sözkonusu olunca göze batan zayıflığını gidermeye uğraşmıştır.

Ölgener’in eserlerinde sıklıkla geçen bir kavram da “yeni zamanlar” dır. Aslında Ölgener açıkça kullanmasa da zımnen “yeni zamanlar” ibaresiyle “modernlik” kavramına atıfta bulunduğı düşünölmüştür. Alman sosyal bilimler geleneğinde “yeni zamanlar” (nevzeit) deyiminin modernlikle özdeşleştirildiğı (Çiğdem 1997:65) gözönünde tutulursa bu sosyal bilimler geleneğinin Türkiye’deki en önemli temsilcisi sayılan Ölgener’in aynı deyimle modernliği kastettiğı öne sürölebilir. Modernlik kavramı Ölgener’in eserlerinde hemen hemen hiç geçmemesine karşılık, O’nun atıl ve durağan zihniyetin karşısı olarak anlattığı olgu günümüz sosyolojisinde “modernlik” kavramıyla karşılanmaktadır. Bundan dolayı, dördüncü bölümün başında bu “yeni zamanlar” ın sosyolojik kavramsallaştırılması olarak modernlik tartışmalarına çalışmanın hacmi dikkate alındığında geniş yer verilmiştir.

Modernlik, 15. ve 16. yüzyıllarda önce Batı’da ortaya çıkan, daha sonra bütün dünyayı etkisi altına alan global bir değişim ve dönüşüm hareketi olarak düşünülebilir. Bu değişim ve dönüşümler; ekonomik, toplumsal, siyasal, dinî ve estetik alanlarda kökten farklı bir zihniyete yol açmıştır. Bu zihniyete modern zihniyet denebilir.

Modernliğe geçişi dört devrimle karakterize etmek mümkündür: bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimler (Jeamiere 1990:80). Bilimsel devrim Newton’la başlar. Siyasal devrim ise modern demokrasinin önce İngiltere ve Amerika’da ardından da Fransa’da ortaya çıkışıyla nitelendirilebilir. Modern devlet, demokratik bir devlettir. İktidarın kaynağı, Tanrı gibi başka bir yerden değil halktan alınmaktadır. Ancak kaynağını halktan alan iktidarın sadece meşru olması yetmez, aynı zamanda akla uygun, yani rasyonel de olması gereklidir. Modern siyaset felsefesinin kökleri bu meşruiyet ve akla uygunluğun ne olduğu noktasında patlak veren tartışmalarda düğümlenir. Kültürel devrim ise yeni fiziksel dünya görüşünün içine çok güçlü bir şekilde kök salan bir düşünce hareketidir. Bu düşünce hareketi, bilindiği gibi, Aydınlanma felsefesidir. Aydınlanma felsefesiyle birlikte gelişen metafizik düşüncenin eleştirisi ve düşüncenin laikleşmesi, her alanda tüm ölçütlerin rasyonelleşmesi hareketidir. Laiklik kendini zorunlu olarak bir din eleştirisi; diğer bir ifadeyle, toplumun içinde yaşadığı kurumsallaşmış dinin eleştirisi olarak sunmuştur. Endüstriyel devrim ise, emeğin soyutlanmasıyla belirlenebilir. Bütün bu devrimler esnek bir tarzda birbirlerine bağlanırlar (Jeamiere 1990:82).

Weber, modernliği kültürel bir olgu olarak değerlendirir. Rasyonel bir yaklaşımla bu durumu meşrulaştırır veya meşrulaştırmaya çalışır. En önemlisi ise Weber, Batı’daki dönüşümlerin evrenselliğinden bahseder. Batı’daki rasyonelliğin diğer kültürlerin rasyonelliğinden farkı, onun toplumsal bir düzlemde tanımlanması ve bu yolla kültür dünyasını oluşturmasıdır. Weber açısından Batı rasyonelleşmesi süreci iki sonuçla karşımıza çıkmaktadır: Bunlardan ilki dünyanın büyüden arındırılışıdır (disenchament); ikincisi, toplumsallaşmanın ürettiği değerler ile bireye verilen değerler arasında bir uyumsuzluğun ortaya çıkmasıdır. Toplumsallaşmanın oluşturduğu değerlerin örgütlenme süreci, geri dönüşü olmayan bir süreçtir ve Weber ona “demir kafes” adını verir (Demirhan 1992:61).

Kısaca özetlemek gerekirse modernlik onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda başlamış olan ve yirminci yüzyıla kadar uzanan bir zaman diliminde entellektüel, kültürel, ekonomik, toplumsal ve estetik dönüşümün hem kendisi hem de bu dönüşümün bir sonucudur. Bu, modernlik durumunun, bir süreç sayılması gerektiğini işaretlemektedir (Çiğdem 1997:72).

Sonuç kısmında bu çalışmanın genel bir değerlendirmesi yer almaktadır. Bu kısımda Ülgener'in Türk sosyolojisine yaptığı katkılar ele alınmakta O'nun zihniyet araştırmalarının sonuçları yorumlanmaya çalışılmaktadır. Özellikle "İslam protestanlığı" adı altında gelişen güncel tartışmalar gözönüne alınırsa Ülgener'in ulaştığı sonuçların önemi kendiliğinden açığa çıkar.



BİRİNCİ BÖLÜM

ÜLGENER'İN HAYATI ESERLERİ VE ETKİLENDİĞİ FİKİR ORTAMI

1.1. SABRİ F. ÜLGENER'İN HAYATI

(08.05.1911-01.07.1983)

Mehmet Fehmi Efendi ile Emine Behice Hanım'ın ikinci çocukları olarak doğan Ülgener'e babası ve annesi kendi babalarının ilk isimlerini, Anadoludaki bir geleneğe göre Mehmet Fehmi Efendi'nin babası İsmail Necati Efendi, Emine Behice Hanım'ın babası ise Hasan Sabri Paşa'dır. Böylece doğan çocuğun ismi İsmail Sabri oluyordu (Sayar 1998).

Sabri Fehmi Ülgener'in soyağacı ve hayatı hakkında ayrıntılı bilgilere ulaşma imkanı vardır. Ülgener'in hayatını, eserlerini, şahsiyetini, entellektüel yanını konu edinen eser; *Bir İktisatçının Entellektüel Portresi SABRİ F. ÜLGENER* ismi altında Ülgener'in öğrencisi, meslektaşı ve yakın dostu olan Prof. Dr. Ahmed Güner SAYAR tarafından hazırlanarak 1998 yılında neşredilmiştir. Bu biyografi Ülgener'in hayatını, eserlerini, şahsiyetini ve buna bağlı olarak bilimsel tavrını teferruatlı bir şekilde incelemektedir. Ülgener için öğrencisi A. Güner Sayar'ın hazırladığı esere verilen emek, sabır ve alaka başlı başına Ülgener'in hayatı ve bilimsel şahsiyeti hakkında ciddi bir işaret oluşturmaktadır ⁽¹⁾.

Ülgener'in hayatı hakkında ayrıntılı bilgilerin var olduğundan söz edildi. Hemen şurasını da belirtmek gerekir ki, Ülgener'in hayatı ile ilgili çalışma kaynaklarını Sayar'ın hocası için hazırlamış olduğu eser ve Ülgener'in vefatını müteakip İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası'nın Ülgener için

⁽¹⁾ Sayar'ın hazırlayıp okuyuculara sunduğu eser sadece teferruatlı olmakla kalmayıp, uzun ve sabırlı bir çalışmanın güzel bir örneğini de oluşturmaktadır. Eserdeki bütün bilgilerin tamamına yakınının kaynaklara dayandırılmış olması, ayrıca bir çok hususta usanılmadan ve bıkmadan dipnotların verilmesi dikkatlerden kaçmamaktadır.

Sayar, Ülgener hocası hakkında yazmış olduğu kitabını hocasına bir vefa borcunun ifası olarak değerlendirmektedir. Bu çalışmayla Sayar'ın hocasına olan vefa borcunu ödediği düşünülebilir.

Sayar'ın Ülgener için hazırlayıp okuyucuya sunmuş olduğu eserinin hem bir biyografi ve hem de hocasına vefa borcunu ödeme düşüncesinin bir uzantısı olarak yazıldığı için zaman zaman eserin subjektif özellikler taşıdığını da kendisi açıkça itiraf etmektedir.

hazırlanmış olan Ülgener'e Armağan sayısı oluşturmaktadır. Bu kaynaklardan başka bilgilerin varlığı söz konusudur. Ancak bu iki kaynak özellikle de Sayar'ın eseri Ülgener'in hayatı konusunda temel oluşturmaktadır.

Aslen İstanbul doğumlu olan Ülgener baba tarafından Safranbolu'ludur. Ülgener'in dedesinin medrese tahsili için İstanbul'a geldiği bilinmektedir. Ülgener'in babası Mehmet Fehmi Efendi çocukluk yıllarında İstanbul'a babası ile gelmiş ve ömrünün sonuna kadar İstanbul'da yaşamıştır. Ülgener'in dedesi Fatma Sultan Camii'nde bulunan Gümüşhanevî dergahında Nakşibendi şeyhliği yapmışlardır. Bu bakımdan Ülgener'in baba tarafı, Osmanlı'nın o yılları dikkate alındığında ilmiye sınıfındandır. Ülgener, dinî ilimleri informal bir düzen içinde ailesinden ve bu ailenin çevresinden öğrenmiştir (Sayar 1998).

Ülgener'in annesine gelince, Emine Behice Hanım İstanbullu'dur. Emine Behice Hanım'ın babası Hasan Sabri Paşa'dır. Ülgener baba tarafından ilmiye sınıfına mensup olurken anne tarafından askeriye sınıfına mensuptur. Ülgener'in baba ve annesinin sahip oldukları sosyal konumları itibariyle evlilikleri de sıkıntısız olmamıştır. Herhalde Emine Behice Hanım'ın hayatının dönüm noktası ulema sınıfından Mehmet Fehmi Efendi ile yaptığı evlilik olmuştur. Ortada kendisinin de pek hesaplayamadığı bazı ciddi sıkıntılar vardır. Konaktaki askerler Emine Behice'ye evlilik için talip olan sarıklı hocayı bu evlilik için hiç de uygun görmezler. Osmanlı ilmiye sınıfı ile askeriye arasında son dönemlerde yaşanmaya başlayan sürtüşme, bu olay ile aile içine de taşınmış olur. Emine Behice Hanım'ın yakınlarının gözünde genç damat adayı Mehmet Fehmi Efendi "sarıklı cühela" dan biridir. Ancak kader itirazlara rağmen kendi ağını örecektir ve bu evlilik gerçekleşecektir (Sayar 1998:43).

Mehmet Fehmi Efendi ile Emine Behice Hanım'ın çocuğu olarak 1911'de İstanbul'da hayata gözlerini açan Ülgener, ilk tahsilini "İstanbul Sultanisi" nde tamamlamasının ardından, bu okulun adının 1923'de İstanbul Erkek Lisesi olmasıyla, orta tahsiline yine bu okulda devam eder. 1932 yılında bu okuldan mezun olur. Öğretimini devlet okullarında devam ettirirken, medrese türü eğitimi (dini sayılabilecek) evde babasından almıştır. Bu anlamda onun ilk öğretmeni babası olmuştur. Yaşı ilerledikçe babasının ilmiye sınıfına mensup olan arkadaşlarının

sohbetlerine katılarak medrese usulü eğitimine bu tabii ortamda devam eder. Bir anlamda Ülgener'in daha sonra üzerinde yıllarca çalışacağı Osmanlı iktisat zihniyetini temsil eden insanları baba ocağında tanır. Onlar Ülgener için belli bir zihniyetin bozulmamış temsilcileriydiler. Bu insanlar nazik konuşma ve tavırlarıyla insanı kırmamayı ilke edinmiş kişilerdiler. Bu davranış kalıbını, iktisadi maddeyi kendi haline bırakan bir terbiye şekillendirmekteydi. Maddeye dokunmadan ona uzaktan bakış, Osmanlı'nın son yıllarının Cumhuriyet'e bıraktığı tarihin bir mirası idi (s.49).

Ülgener baba ocağında, babasından dini bilgilerin yanısıra hüsn-i hat dersleri de alır. Daha sonra ömrünün sonuna kadar sürdüreceği bu ilgisinde ilk ve tek hocası babası olur. Bir başka hobisi klasik Osmanlı şiiridir. Hatta daha sonraları bir ömür boyu üzerinde çalıştığı zihniyetin kökenlerini de aradığı kaynaklardan birisi bu hobisi olmuştur. Kuzenlerinden bir çok tercihlerinde ayrı düşen Ülgener, şiir konusunda da kuzeni olan Nazım Hikmet'ten ayrı düşmüştür. Ülgener'in gönlü şiirde üstad kabul ettiği Yahya Kemal'dir. Şiir yazamayan Ülgener, şiiri ve hüsn-i hat'tı zihniyet araştırmalarında temel kaynak olarak almıştır.

Orta öğretimin ardından İ.Ü. Hukuk Fakültesi'ni 1935 yılında pekiyi derece ile bitirir. Aynı yıl Kasım ayında İ.Ü. Hukuk Fakültesinin İktisat ve İktisaiyat Enstitüsüne asistan olarak girer (İlkin 1987:XIII).

1933 Üniversite reformuyla ülkemize gelen Alman hocaların derslerini ve makalelerini Türkçeye çevirmeye başladı. Böylece iyi bir Almancasının olmasının karşılığını da almaya başlamıştı. Almanya'dan Türkiye'ye gelen hocalardan Fritz Neumark'la A. Rüstow'un derslerini ve konferanslarını çevirdi. Almanca'ya olan hakimiyetinden dolayı F. Neumark daha sonra İstanbul'daki anılarını kaleme aldığı *Boğaziçine Sığınanlar* isimli kitabında Ülgener'in Almancayı bir Alman lisesinde öğrendiğini yazıyordu. Çünkü böyle bir Almanca ancak öyle okullarda öğrenilebilirdi (Sayar 1988) halbuki Ülgener Almancayı Alman lisesinde öğrenmemişti. F. Neumark'ın derslerini ve konferanslarını Türkçeye çeviren Ülgener onun üzerinde önemli bir etki bırakmış olmalı ki, Neumark eserinde Ülgener'den bahsederken onun Alman dilini iyi bildiği için Sombart'ın ve Max Weber'in kitaplarını tanıdığını belirtmiştir (Sayar 1998).

Ülgener üzerinde devrinin önde gelen din bilginlerinden olan dedesi ve babasının hazırladığı aile çevresi ve 1933 Atatürk'ün Üniversite reformu sonucu Türkiye'ye gelen Alman hocalar ve birlikte çalışma fırsatını bulduğu J.A. Schumpeter, A. Hansen hazırladığı akademik çevrenin büyük etkisi olmuştur (Yörük 1987:XVIII). Ülgener, etkilendiği Alman hocalarından çalışmalarıyla ilgi, alaka ve takdir görmüştür. Neumark'ın Ülgener hakkındaki düşünceleri şöyledir.

Neumark diyor ki: “Kendimi başından beri Sabri Bey’e yakın hissetmişimdir. Almancası mükemmeldi... İktisat ve maliye politikalarından çok, iktisat ilminin kısmen olsun sosyolojik diyebileceğimiz meseleleri ile ilgilenmiştir. Fakülteye intisabından beri Max Weber’in araştırmaları onu fazlası ile cezbetmiştir. Weber’in hususile din sosyolojisi çalışmaları ile ilgilenmiş ve bunları bazı yönlerden tamamlamıştır (Tuna 1987:4).

Alman hocaların Ülgener üzerindeki etkisinin daha derunî olduğunu vurgulayan Sayar, bu etkiyi şöyle dile getirmektedir (Sayar, 1998:57): “Alman hocalar eserleri, sohbetleri, dersleri, sergiledikleri bilim ahlakı ve tavırlarıyla genç akademisyen Ülgener’in dünyasına bir bomba gibi düştüler, kafasında ihtilal yarattılar. Bu değişiklikler gelişme ve etkilerini zaman içerisinde geniş bir alana yayılarak onun düşünce ufkunu önemli ölçüde etkiledi”. Özellikle üniversite hocalarının her hafta salı günleri Fen Fakültesi konferans salonunda halka açık verdikleri konferanslar, akademik sohbetler, bilim ahlakı, bilimsel araştırmalarda ortaya konan metot ve çalışmalarda gösterilen titizlik genç Ülgener’in adeta ikinci defa dünyaya gelişi olur. Bu yeniden doğuşu büyük bir talihle daha akademik hayata intisabının ilk günlerinde yaşayan Ülgener’in bu zihniyetle eserlerini kaleme alırken kendi üzerinde hakkı bulunan Alman hocalardan “aşere-i mübeşşire” ya da “muhteşem asalet ve yiğitlik abideleri” olarak bahsettiği görülür (Ülgener 1983:97).

Sabri Ülgener’in gözünde Alman hocalar Ortaçağın bilim peşinde koşan kilise babaları gibiydiler. Bu hocalardan özellikle Kessler, Rüstow, Neumark ve Röpke gibilerinin yaptıkları sohbetlerde Ülgener, onların bilgiyi paylaşırken herhangi bir şey

saklamadıklarını, aktarılan bilginin de eleştirel akılla kapsamını genişlettiğini görmekteydi. Sayar (1998:58)'a göre Ülgener yetiştiği aile ocağında “alim susarsa mahvolur” u öğrenmişti.

Mülteci Alman hocaların bazıları Yahudi, bazıları da Hitler ideolojisine başkaldırıp Türkiye'ye gelen safkan Almanlardı (Sayar 1998).

Alman hocaların da etkisi sonucu artık netleşmeye başlayan zihniyet konusuyla alakalı olarak Ülgener'in ilk karşılaştığı isim Werner Sombart olmuştur. Sombart'a göre kapitalist düzenin en önemli ve başta gelen unsuru zihniyet tarafı idi. Ülgener konuya ilk defa Sombart'la başlamayı kendisi için mutlu bir tesadüf saymaktadır. “Sombart'ın berrak ve belki biraz sıg üslubundan başlayıp işe koyulmak konuya ısınma bakımından isabetli olmalı idi. Fakat arkasından gelen Max Weber!” (Ülgener 1983:95).

Ülgener akademik hayatı boyunca zaman zaman yurt dışına da çıkmış, oralarda ders vermiş ve kendi alanı ile ilgili bu alanın ileri gelenleri ile temaslarda bulunmuştur. Bunlardan önemli olanı Harvard'da geçirdiği günlerdir. Çünkü Harvard günlerinde Ülgener sohbet imkanını bu defa iktisadi düşüncenin önde gelen isimlerinden olan J.A. Schumpeter'le bulmuştur (Sayar 1998:61). Schumpeter'e ilave olarak A. Hansen'i zikredebiliriz (Yörük 1987:XVIII).

Böylece Ülgener, kendi ifadesiyle “kaypak bir zemin” (Ülgener 1981a-1981b-1983) üzerinde uzun ve ince bir yola koyulmuş oluyordu ki, bu yolculuk ömrünün sonuna kadar yaklaşık yarım asır sürmüştür.

Ülgener zamanla Sombart-Weber ikilisinin başını çektiği ikinci kuşak Alman Tarihçi Okulu ile temasını sıklaştırdı. Bu iz geriye doğru sürüldüğünde Ülgener'in karşısına Dilthey ve Rickert'i çıkarttı. Bu Neo-Kantçı filozofların insan davranışının gerisinde ruhun varlığına işaret etmeleri Ülgener'in bu defa, Hegel'in farklı “geist” kavramlarına eğilmesine sebep oldu. Özellikle Hegelci ‘objektif fikir’e varınca dinin toplumsal işlevini anlamada çok önemli bir sorunu halletmiş oldu. Zira bu Hegelci kavramlardan hareketle zihniyetin araştırılabilmesi mümkün olabiliyordu. Fakat Sayar (1998:62)'a göre bütün bu iz sürmeler “Ülgener'i Hegelci yapmadı”.

Bu iz sürmeler devam etmiş ve Ülgener'in karşısına Kant'ı da çıkarmıştı. Kant'ın subjektif bilgi dediği ruhi gerçeklik ve objektif bilgi dediği doğal gerçeklik ayırımı Ülgener için önemli bir noktaydı. Bu yol üzerinde Ülgener Dilthey'in objektif bilginin açıklanabilirliği ile subjektif bilginin anlaşılabilirliğini metodolojik ilkesi yaptı. Bu minval üzere kültür bilimlerinin araştırma alanına giren konularının nasıl objektifleştirilebileceğinin cevabını ise Ülgener Weber'de buluyordu. Geriye Weber sosyolojisinin epistemolojik temellerinden hareketle bize ait bir iktisadî zihniyet dünyasının köklerini kuşatmak kalıyordu. Özü gereği genel bir kavram olan kapitalizmi kültür bilimi içerisinde Osmanlı-Türk tarihine indirgeyen bireyselleştirici bir hedefi adımlamaya başlaması 1935'lerdedir (Sayar 1998:63). Bireyselleştirici olma özelliği ise tarih okulu temsilcileri Dilthey ve Rickert'ten Weber vasıtasıyla Ülgener'in çalışmalarında asıl oluşturuyordu. Bu yöntemde tabî bilimlerin genelleştirici olmasına karşı, kültürel bilimlerin bireyselleştirici olması esastı (Özlem 1990:40).

Ülgener akademik hayata başlamasıyla birlikte Alman hocaların bilimsel sohbetlerine her fırsatta devam etmiştir. Alman hocalarla sohbetleri ve özellikle Weber ve Sombart'ın eserlerinin ışığında başlattığı iktisat zihniyeti araştırmalarında gördüğü önemli noktalardan birisi şu şekilde tesbit edilebilir. Marx'ın ifade ettiği manada dinin sadece bir üst-yapı unsuru olmadığı gibi aynı zamanda bir müessir (bağımsız değişken) olarak da dikkate alınması gerektiğidir. Aynı zamanda Ülgener özellikle manevî amillerin (değişken faktör) öneminin fazla mübalağa edilmesine ve bu şekilde yaklaşan yazarlara da pirim vermemiştir (Ülgener 1981a-1981b).

Bu iz sürmeler sonucunda, Ülgener konusunu ve bu konuyu inceleyecek yöntemi de zamanla olgunlaştırmaktadır. Konusunu berraklaştırmak için bazı sorulara da cevap aramaktadır. İttihatçılardan beri din (tabiatıyla Osmanlı ve Türkiye söz konusu olunca İslâmiyet) iktisadî fakirliğin (geriliğin) sebebi olarak görülmekteydi. İktisadî geriliğe İslâmiyet sebebiyet olmuşsa bunun bilimsel bir açıklaması da olmalıydı. Bu konuyla alakalı ortada herhangi bir açıklama yoktu. Bizim insanımız neden iktisadî maddeden kaçıyor, yaşadığı dünyaya niçin yabancı kalıyordu? Bu soru Ülgener için cevaplanması gereken önemli bir soruydu. Bu soru yumağını Sayar (1998:66)'a göre Ülgener şöyle açtı: Weber'in çözümlemelerine göre

Protestan ahlâkı 17. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren belli bir coğrafyada, Batı Avrupa'da kapitalist zihniyetin oluşumunu mümkün kılmıştı. Osmanlı-Türk gerçeğinde ortaya çıkan iktisadî geriliğin (ya da kapitalistleşememenin) önünde ne gibi set ve engeller vardı? Soru bu olunca araştırma programının iskeleti de hazır demektir. Osmanlı-Türk gerçeğinde İslâm ahlâkı nasıl bir iktisat zihniyeti yaratmıştı? Çatışan norm (ahlak) ile reel (zihniyet) in analizi onun akademik uğraşısına kalıyordu ki o da onu yapmaya çalışmıştır.

1930 yıllarında Türk düşüncesinde din-ekonomi etkileşimini sosyolojik bir yaklaşımla ele alan temsilcileri mevcut değildi. O tarihler itibarıyla Türkiye'deki sosyolojinin tarihi seyrine bakıldığında bunu beklemek uygun olmazdı. Bu dönemde Türkiye'deki sosyoloji çalışmaları üzerinde Durkheim'in tesiri büyüktür. Durkheim'in yöntemiyle böyle bir konunun çalışılması zor olsa gerektir.

1930'lu yıllarda henüz Ülgener yirmili yaşlarındaydı. Projesi Weber'in tezini Osmanlı-Türk gerçeğinde test etmekte. Artık Ülgener henüz otuz yaşlarına gelmeden, daha sonra bir ömür süren akademik çalışmalarının fikri odağını tesbit etmişti. Neydi bu fikri odak. Bu fikri odağı Ertüzün şu şekilde özetlemektedir.

Hoca ömrü boyunca, bizce çok hayati bir sorunun cevabını arama peşinde idi. Bu arayışını bazı çalışmalarında çok açık olarak dile getirdi, ancak bazılarında da oldukça örtülü kalmayı tercih etti. Bu örtü kaldırıldığında ve açık olanlarla birleştirildiğinde, hocanın peşine düştüğü soru kendini bütün gövdesiyle gözler önüne sermektedir. XV. yüzyıldan itibaren Batı toplumlarında yeniliklerle birlikte iktisadî kalkınma gerçekleştirilirken, Doğu toplumlarında benzer yönde gelişmelere niçin rastlanmamıştır? (Ertüzün 1987:14).

Gelişmişlik, kalkınmışlık ve üçüncü dünya olgusu, daha çok fakir ülkeleri ilgilendirmekle birlikte, günümüzde de bu alandaki teorik katkıların genellikle gelişmiş ülke iktisatçıları tarafından yapıldığı gözlenmektedir. Ülgener bu garip duruma istisna teşkil eden, dünyadaki bir kaç sosyal bilimciden biri olmayı başarmıştır. Doğu toplumlarının ve Türk toplumunun iktisaden geri kalmışlığının sebeplerini araştırmak, bulmak ve ortaya koymak onun çalışmalarının odağını teşkil

etmiştir denilebilir. Ülgener'e göre, asıl güçlük (Ülgener 1981a-1981b) hadisenin tesbit ve teşhisinde toplanmaktadır. Ondan sonrası, işin bir adım ötesine geçmekten ibarettir (Ertüzün 1987:16).

Kendi hayat çizgisinde yoluna devam eden Ülgener 1936'da evlenir. Fakat yaptığı bu evlilik başarılı olamamış ve yaklaşık bir buçuk yıl sonra sona ermiştir. Her şeye rağmen hayatın tabîliği devam ettiği için Ülgener de doktora çalışmalarına devam etmiştir. Ülgener'in basılmış ilk yazısı Otto Stein'in *Menge und Grosse in der Wirtschaft* başlıklı kitabı hakkındaki tanıtma yazısıdır (Sayar 1998).

1936 yılı Aralık ayında İstanbul Üniversitesinde müstakil bir İktisat Fakültesi kuruldu. 14 Aralık 1936 günü G. Kessler'in 'Açılış Dersi' ile İktisat Fakültesinde öğretim hayatına geçilmiş oldu. Ülgener yeni kurulan bu fakültede "Umumî İktisat ve İktisat Teorisi Kürsüsü" ne asistan olarak atandı. Kürsünün başkanlığına da Wilhelm Röpke getirildi. Bu arada Ülgener hazırladığı *Yakın-Şark Türk-İslâm Dünyasının İktisat Ahlâkı ve Zihniyet* başlıklı teze 1937 yılında Hukuk Fakültesi'nde doktorasını tamamladı. Bu arada doktora çalışmalarından dolayı tecil edilen askerlik görevini yerine getirmek üzere askere alındı. Askerlik dönüşü 1939 yılında İktisat Fakültesi Sosyoloji ve Kömün Bilgisi asistanlığına asaleten atandı (Sayar 1998:70).

Ülgener 1941 de fakülte dekanlığına doçentlik tezini teslim etti. *Kapitalizmden Evvel İaşe Buhranları* ismini taşıyan tezi sınavı başarması sonucu kabul edildi ve Ülgener'de İ.Ü. İktisat Fakültesi'nde Türk hocalar arasında yerini alıyordu. Doçent olduğu yıl (1941) ilk ilmi makalesi İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuasında yayınlandı: *İktisadî Hayatta Zihniyetin Rolü ve Tezahürleri*. Böylece Ülgener, İ.Ü. İktisat Fakültesinde Webergil çizgide çalışmalar yürüten Rüstow'a katılmış oluyordu (s.79). Aynı yıl içinde (1941) Werner Sombart'ın vefatı üzerine Alman ve Türk hocalar İFM'nin bir sayısını Sombart'ın anısına ayırdılar. İFM'nin bu sayısı için Ülgener de "*İktisat Felsefesi Tarihinde Werner Sombart'ın Yeri ve Şahsiyeti*" başlıklı makale ile Sombart'ın iktisadî düşünce dünyasını bilim dünyasına tanıttı.

Akademik hayatında başarılı olan, arka arkaya eserler vermeye başlayan Ülgener'in hayatı da diğer insanlarınki gibi düz bir çizgide devam etmiyordu. Özellikle 1943 yılının, onun için çok zor bir yıl olduğu düşünülebilir. Ocak ayında annesi Emine Behice Hanım, Nisan ayında da babası Mehmet Fehmi Efendi vefat etmişti. Ve bu durum Ülgener'i yalnızlığa itti. Bir müddet kendi yalnızlığında Çemberlitaş'taki baba ocağını ışıklandırdı ama olmadı. Soyut hayatı kendi seyrinde devam ediyordu. Fakülte'deki dersleri, evinde kitaplar arasında sınır tanımayan okuma ve not almaları ve bilgi peşinden koşan akademik dostları hayatını nisbeten dolduruyordu. 1942'den 1946 sonuna, Amerika'ya gidinceye kadar İktisat Fakültesi hocalarından kendi aralarında kenetlenmiş bir dost grubunun içindeydi. Bu grubun üyelerini Sayar şöyle sıralamaktadır (s.82). Refii Şükrü Suvla, Ahmed Ali Özeken, Mehmed Oluç ve Memduh Yaşa. Zaman zaman Orhan Tuna ile Sulhi Dönmezer de bu gruba dahil olurlarmış, sadece İbrahim Kirazoğlu ise haftada bir fakültede yapılan bu toplantılara dışarıdan katılmış.

Ülgener doçentliğinden sonra İ.Ü. İktisat Fakültesi hocaları arasına dahil olurken bir taraftan da kitabını hazırlamayı sürdürmüştü. *İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri* Ülgener'in ilk kitabıdır. Ülgener zihniyet üzerine sürdürdüğü çalışmalarında bu kitabında zihniyetin (özellikle Osmanlı-Türk ve yakın şark zihniyetinin) bir panoramasını çıkarmaya çalışmıştır. 1951 yılında yayınlanan bu eseri daha sonra sadeleştirilip gözden geçirildikten sonra *İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası* ismiyle 1981 yılında tekrar basılmıştır. Bu basımın birinciden daha çok ses getirdiği ve ilgi uyandırdığı kabul edilmektedir (Sayar 1998).

Ülgener bir taraftan kitaplarını yazıp yayıma hazırlarken öbür taraftan da şikayet ettiği teorilerin kuruluşundan kurtulmak için kendine limanlar aramış ve de bulmuştur. Klasik Batı ve Türk müziği ve bunun yanısıra evini süslediği hat ustalarının levhalarıdır. Belki de Osmanlıyla alakası en çok bu yazma eserlerle ilgiliydi. Babası ve dedesi ilmiyye sınıfından olmasına rağmen ve dedesi aynı zamanda da Nakşibendi tarikatının şeyhi idi. Buna rağmen, Ülgener'in tarikat ve tasavvufu bağı ilmi ilginin dışında yoktur. Evini dolduran ve içine sinen tarihi parçaların yarattığı bu havayı Ülgener'in sevdiğini söyleyen A. Güner Sayar, evin bu

atmosferini, onu Osmanlı kılan bir özellik olarak görüyordu ve bu konudaki yorumu şöyle yapıyordu:

Kendi payıma ben Sabri Ülgener'in Osmanlılığa olan meclubiyetini ancak bu şekilde ifade edebiliyorum. Yazdıklarına bakarak onu Osmanlı yapan tek bir satıra rastlanamaz. Tam aksine, onun Osmanlı iktisat zihniyetini tahlil ettiği yazılarında sergilenen tavır realisttir ve günümüzden Osmanlı'ya bakanlar için o tarihi pek de cazip hale getirmez (s.125)

Ülgener'in Klasik Batı Müziğine yönelişinin ardında Weber'in müzikte aradığı rasyonalizasyonun payı olabilir mi? Bu bilinmemektedir. Bu soruyu aydınlatacak kaynaklar mevcut değildir (Sayar 1998).

Çok genç yaşlarda eşinden ayrılan Ülgener'in yalnızlık yılları uzun sürmüştür. İlk evliliğindeki başarısızlığının evlilik konusunda cesaretini kırmış olması mı, yoksa başka nedenler mi bilinmez, Ülgener hayatının uzun bir dönemini bilime adayarak yalnızlığı seçmiştir. Bu yalnızlık, kendi kürsüsünde asistan olarak çalışan Sevim (Aytaç) Hanımla olan ilişkinin evlilikle noktalanması sonucu yerini şikayetsiz ve mutlu bir beraberliğe bırakmıştır. Daha sonra bu evlilik bir erkek çocukla meyvesini vermiştir. Sabri Ülgener Anadolu'daki bir geleneği yaşatarak oğluna babasının ismini vermiştir. Mehmet Fehmi (Sayar 1998).

Ülgener 1960'da ordunun yönetime elkoymasını yaşamış ve 27 Mayıs askeri müdahalesini tasvip etmemiştir (s.135). 1960 askeri müdahalesinin ardından hazırlanan anayasanın mahiyeti itibarıyla Türk aydını da sol söylemle tanışıyordu. Aydınlarla iktisat sistemlerini Türkiye açısından eleştirmek ve tartışmak ortamını *Yön* dergisi sağladı. Daha sonra *Sosyalist Kültür Derneği* kuruldu. Aslında 1960'la birlikte Üniversitedeki hocalar da sol ve sağ şeklinde siyasal yelpazenin kanatlarına ayrılmış bulunuyorlardı. İ.Ü. İktisat Fakültesinde sosyalist akımlara karşı direnç odağı da oluşuyordu. Bu oluşumun fikrî öncüsü ise Ülgener'di. Sol düşünceleri akademik hayatlarında kendilerine temel alan kişilerin başında ise İdris Küçükömer ve Sencer Divitçioğlu gelmekteydi. Küçükömer ve Divitçioğlu'na göre üretim faktörlerinin sahipliği ile teşebbüs hürriyetinin bireylere bırakılması ve fiyatların da

eksik rekabetçi piyasa mekanizması tarafından tesbiti ekonominin sorunlarını çözmede yetersizdi. Dolayısıyla sorun bir iktisadi sistem sorunuydu. Çözüm ise sosyalizmde görülmekteydi (s.139).

Ülgener, İ.Ü. İktisat Fakültesi hocalarının 1960 sonrası oluşan gündemle alakalı yazılarını tedirginlikle takip etmekteydi. Ona göre, feodalizmin peşisıra kapitalizme geçilmiş olması Batı'ya özgü bir olaydır. Bu bir başka yerde, mutlaka feodalizmin kapitalizmi şart koşması anlamına gelmez. Dahası Ülgener, sosyalizm yolunda altyapı değişikliğinin sadece silahlı eylemle başarılabilirliğini savunan sola da davetiye çıkaracağından endişe etmekteydi. O yıllarda İktisat Fakültesinde asistan olan Mahir Kaynak anılarında fakültenin içinde bulunduğu durumu fırtınalı bir denize benzetmektedir (s.141-142).

İktisat Fakültesi hocaları arasında yaşanan kutuplaşmalar, bozulan sosyal ilişkiler ve 1968 gençlik olaylarına kadar gider. 1960 sonrası insanların hoşuna gitmeyen olaylar Türkiye'de yaşanırken Ülgener'in öğrencisi A. Güner Sayar, Ülgener'in topluma yön verme misyonunu hiçbir zaman üstlenmediğini bildirmektedir (s.161-163).

Yıllarını verdiği ilmî çalışmalarının aydınlattığı yoldan kıl payı sapmadan kalp huzuru içerisinde çalışmalarına devam etti. Fikri izlerini sürdürdüğü Weber'ciliği değil topluma mal etmek, sayıları bir elin parmaklarından az kendi kürsü arkadaşlarına dahi Weber'ciliği empoze yönünde bir işareti olmadı. Adeta kendi kozmozuna sıkışmış bir vaziyetteydi.

İ.Ü. İktisat Fakültesi'nde akademik hayatını sürdüren Ülgener üç yıl boyunca Eskişehir İktisadî ve Ticarî İlimler Akademisi'nde makro iktisat derslerini yürüttü. 1962 yılına gelindiğinde yeni bir kitabı *Milli Gelir, İstihdam ve İktisadî Büyüme* fakülte yayınları arasında çıktı. Makro iktisat konusunda bir ders kitabı olarak yayınlanan bu eser diğer çalışmalarına göre daha fazla pür iktisatla alakalıydı. Bu da galiba eserin bir ders kitabı olarak hazırlanmasından ileri geliyordu.

Ülgener 1971 askerî müdahalesinin ardından sol yayınlarla ilgili bir kurulda görev aldı. Yasaklanmış sol yayınların kişilerin evlerinde ve kitaplıklarında bulunabileceği ve kişilerin bunları okumasından dolayı bir takibata tabi tutulamayacağı kanaatlerini belirtti ve raporlarını böyle hazırladı (Sayar 1998)..

1960'lı yıllar sona ererken sol düşünce alanındaki söylemini tamamlayarak eyleme kapı aralıyordu ki Ülgener de artık bundan sonra bu oluşumlara cevabını ve kendi analizlerini kalemiyle sunuyordu. 1960 sonrası Türkiye'de ve özellikle akademik çevrede oluşan etkiler Ülgener'in çeşitli makaleler üretmesinin de sebebi sayılabilir. Ülgener'in özellikle *Aydınlar Sosyolojisi* üzerine yazıları bunun örneklerini oluşturmaktadır. Böylece Ülgener 1960-1970 arası sessizliğini de bozmuş oluyordu. Aydınlar sosyolojisi üzerine Ülgener'in yazıları bir tekpi olarak değerlendirilebilir. Bu yazılardaki üslubu ile diğer yazıları karşılaştırıldığında Ülgener'in eskiye nazaran sertleştiğini gözlemek mümkündür. Zaten aydınlar sosyolojisi üzerine yazıları Ülgener'in asıl çalışma konusunun bir uzantısı olmayıp daha çok müstakil konulu yazılar diye değerlendirilebilir. Zaman ilerleyip 1970'li yıllara gelindiğinde Ülgener dost ve arkadaşlarından Haydar Furgaç ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nu kaybetmiş ve yalnızlığı da bir kat daha artmıştır. Bu meyanda Ülgener'in kalp sağlığının bozulması ile sıkıntıları bir kat daha artmıştı. Kalp ameliyatı olmuş ve kalbine pil takılmıştı.

Ülgener sol eğilimlere karşı yazılar kaleme alırken şöyle bir soru akla gelebilir. Ülgener'in İ.Ü. İktisat Fakültesi'ndeki grubu siyasi değil miydi? Ülgener üzerine ayrıntılı olarak çalışan Ahmet Güner Sayar; Ülgener'in siyasi olmayan bir gruba mensup olduğunu ileri sürer (Sayar 1998:171). "Sabri Ülgener'in grubunun ne bir adı, ne de siyasi bir yönü vardı. Bu toplantılar kültürel sohbetlere ağırlık verilen bir ahabab meclisiydi. Birbirini seven bir avuç idealist insan Osmanlı kültür mirasından hareketle ortaklık kurmuşlar, kimi Osmanlı mimarisinde, kimi tarihte, kimi de eski şiir ve yazıda veya cam sanatında birer üstat olmuşlardı. Bundan ötesi değildi" (s.171).

Ülgener'in akademik ortama yapılan siyasal müdahalelere karşı gösterdiği tavrı anlatabilmek için 20 Mayıs 1977'de Bursa İktisadî ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nin Bursa, Kirazlıyayla'da düzenlediği "*Türkiye 1977 ve IV. Beş Yıllık Kalkınma Planı*" konulu sempozyumda olanları M.E. Palamut'un ifadelerinden aktarmanın yeterli olacağı düşünülebilir.

Sempozyum, oldukça kalabalık idi. Zira, 15 gün sonra genel seçimler vardı. Bu nedenle de, bu toplantı politikacılar ile "müdahane-i âliman" lar için kaçırılmaz bir fırsattı.

Nitekim, objektif ve ilmî esaslara müstenit bazı bildiriler arasında, yer yer sübjektif ve politik değer yargılarına dayanan bir takım çatlak sesler ve yanlış verilerle örülmüş "bilimsel" lik iddiasında indi görüşler de eksik değildi. Ve fakat, bu sonuncular, gittikçe seslerini yükseltmeye ve salona hakim olmaya başlamışlardı. Hele bunlardan biri; "Ankara Rüzgarı, Ankara'dan size yeni sağlıklı bilgiler getirdi" gibi anlamsız vaveyla ve tafraları sıralamaya başlayınca, salon, adeta bir anda mutlak sükûta bürünmüş ve bu satırların yazarı da, bir yıl önce Ülgener Hoca'nın makalesinde okuduğu "Kürsünün kendine göre bir heybeti ve üstünde konuşanın da -ünvan ve statüden gelen- bir mehâbeti olduğunu kabul etmek gerek. Unutmamak gerekir ki, dersane kürsüsünden söylenen miting alanındaki kürsüden söylenenden çok daha etkilidir" cümlelerini gayriihtiyarî tedai eylemeye başlamıştı.

Mutlak sükût devam ederken, bir partinin üstündeki eski ilmi ve halihazırdaki politik sıfatını birleştiren yöneticisi, gayet lâubali şekilde, kürsüye geldi. Şahsi politik hırs ve çıkarlarına, kendinden önceki "Ankara rüzgarı" nın söylediklerini pek güzel malzeme yapıp, o günlerin mevcut iktidarına kara üstüne kara çalmaya başlamıştı ki, herkesin tek kulak kesildiği salonun arka sıralarından, orta boylu, mütevazı ve karşısındakine itimat telkin eden bir bey, sağ eli havada, ayağa kalkınca; 1980 sonrası Danışma Meclisi Üyeliği de yapmış bulunan oturum başkanı profesör, derhal:

-Hocam, bir şey mi söyleyeceksiniz? Lütfen, kürsüye buyurun! davetinde bulundu. Bunun üzerine:

-“Hayır! Kürsüye gelmeme gerek yok” dedi ve kendisine yaraşır ilmî olgunluk ve saygı uyandıran bir edâ ile devam etti: “Sizin bu yaptığınızın, ilme ve üniversiteye yaraşan bir yanı var mı? Alelâde bir

siyasî parti kongresine büründürülen bu toplantıya, üniversitenin adını nasıl alet edersiniz? Program yanlış isimlendirilmiş: (Ekonomik Sorunlar ve Partisi) şeklinde niye takdim etmediniz?” Sorusunu yöneltmişti ki, az önceki sükûta boğulmuş ve tek kulak kesilmiş salon, bir anda yüzlerce alkışa dönüşmüş, alkış tufanının kesilmesinden sonra, sakın ve fakat böyle bir garabet karşısında da üzgün, titreyen sesiyle devam etti:

-“Bu mahiyetteki bir toplantıya katılamayacağım gibi oturum başkanlığı da yapmam gayri mümkün. Binaenaleyh, bugün öğleden sonra uhdeme verilmiş olan oturum başkanlığını kabul etmeyeceğim. Bilgilerinize rica ederim” diyerek koltuğuna oturan şahsın, rahmetli Ülgener Hoca olduğunu o zaman öğrendim (Palamut 1987:36-37).

Bursa’daki sempozyum Ülgener’e bir yazı daha yazma fırsatını vermişti: *Bilim, İdeoloji ve Marksizm*. Ülgener’in Aydınlar Sosyolojisi makalesi ve *Bilim, İdeoloji ve Marksizm* başlıklı yazılarının da dahil edildiği *Zihniyet Aydınlar ve İzmler* adını taşıyan kitabı ise 1983’te yayımlanmıştır.

Ülgener yarım asırdır emek verdiği üniversiteden emekli olduktan sonra da vefatına kadar çalışmalarına ara vermeden devam etmiştir. Emeklilikle birlikte hayatında değişen tek şey, artık üniversitede derslere gitmemektir. Fakat çalışmaları olanca hızıyla devam etmektedir. Emekliliğini kazandıktan sonra üzerinde 35 yıldır çalıştığı *Zihniyet ve Din* isimli kitabını tamamlamıştır. Ülgener birinci kitabı *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* ile zihniyetin bir panoramasını çıkarmaya çalışırken, *Zihniyet ve Din* isimli kitabıyla zihniyetin kökenlerine inmeye ve onu analize çalışmıştır. 1981 sonlarına doğru yayımlanan *Zihniyet ve Din* isimli kitabı yayımlanmadan önce uzun yıllar dosyalarda beklemiştir (Sayar 1998:190). Bu bekleyişin nedenini Ülgener şöyle açıklamaktadır.

İlk kitapla atılan adımı arkasından bir ikincisi takip edecekti. İlkinde geniş bir panoraması verilen ahlâk ve zihniyet dünyamızın bu ikincisi ile köklerine ve orada dinî manevî faktör ile ilgili ve ilişkisi üzerinde durulacaktı. İki adım arasına tahminlerimden çok uzun bir zaman girdi. Ele alınacak konunun -şayet yüzeyde basit ve yavan sözlerden ibaret kalmayacaksa- yazarından kaynaklara geniş bir vukûfu ve o yolda yeterli bir formasyonu şart koşacağı ortada idi... Bir yanda

gücümü ve tahminlerimi kat kat aşan zorluklar, diğer yanda -meslek icabı- başka türlü meşguliyetlerle üst üste gelince kafamdaki ile kağıda dökebileceğim arasındaki mesafe uzadıkça uzadı. Konuya yıllar yılı dönmek mümkün olmadı (Ülgener 1981b:11).

Ülgener, *Zinnyet ve Din* isimli kitabıyla zihniyetin kökenine inmeye çalışarak asıl konusu olan zihniyet-din ilişkisini bu kitabıyla ortaya koyuyordu. *Zinnyet ve Din* başlığını taşıyan kitabını Sayar, onun en anlamlı eseri olarak görmektedir. Çünkü Ülgener, İslâmiyeti Weber karşısında bilimsel çizgide savunurken, bunun arka planında derin bir inançla bağlı olduğu İslâm dini ile, objektif bilginin buluşması vardır (Sayar 1998).

1983 Haziran ortalarında bir gün talebesi A.G. Sayar, hocası Ülgener'i Erenköy'deki evine ziyarete gider. Bu ziyarette A.G. Sayar hocasının sıhhatini iyi görür. Ülgener sohbetin koyulaşmasıyla birlikte öğrencisine, 1983'ün Marx'ın ölümünün, J.A. Schumpeter ile J.M. Keynes'in de doğumlarının 100. yılı olduğunu, bu sebeple iktisadi düşünce tarihinin bu üç devî üzerine kafasında bir yazının şimdilik taslağıyla meşgul olduğunu söyler. "Yıl 1983. Şimdi şöyle bir başlık altında bir yazı düşünmekteyim. Getirdikleri ve götürdüğü ile bir asır öncesi. Getirdikleri Keynes ve Schumpeter. Götürdüğü ise Marx" dedikten sonra bu yazının taslağı üzerinde bilgi vermiştir (Sayar 1998:198-199). Ancak böyle bir yazıyı hazırlamak için Ülgener'in ömrü yetmemiş ve 30 Haziran'ı 1 Temmuz'a bağlayan gece uykudayken vefat etmiştir. Üç beş kitap-makale ile iktisat bilgisinin harabeye çevirdiği yorgun bir kalp bırakarak dostlarının ve sevenlerinin arasından ayrıldı. Akademik çalışmalara olan ilgisi de ancak vefatıyla noktalanmış olur.

A.G. Sayar, Ülgener için yaptığı konuşmada hocasının temel yaklaşımını şu sözlerle özetliyordu:

Ona göre Türk insanının davranışını temelde iki büyük kaynak beslemekteydi. Bunlardan biri "din" di. Bu noktada Ülgener, eserleriyle Weber'i ileriye götürmüş, İslâm-Türk toplumuna ilişkin araştırmasıyla onu aşmıştır. Diğer de çok önemli bir kurumsal faktör olan örf ve adetler ki, bu noktada da hocamız Veblen'e çok yakın

düşmektedir. Buna göre takriben iki asırlık batılılaşma süreci içinde, bizde Batılı anlamda “ferd” in oluşmaması üzerine belli ipuçlarını araştırmacılara sunmuştur (Sayar 1998:202).

Ülgener’in vefatının ardından yazılan yazılar, onun bilime akademik katkılarından ve fikirlerinden söz ederken, aynı zamanda fikirlerinin anlaşılması içinde ılık tutuyorlardı. Şimdi bu yazılardan da kısaca bahsederek Ülgener’in hayatı ile ilgili kısım bitirilecektir.

Aydın Uğur’un Ülgener için yazdığı makale “*XLX. Yüzyıl Alman Tarih Felsefesi Geleneği ve Bir Türk Bilim Adamı: Prof. Sabri Ülgener*” başlığını taşıyordu. Bu yazıda Uğur, Ülgener’in eserlerini ve yöntemini tahlil ediyor ve Ülgener’in kitaplarının en dikkate değer yönünün yöntem anlayışı olduğunu vurguluyordu.

Prof. Sabri Ülgener’in özgünlüğü yöntem bilimi alanındaki yaklaşımından kaynaklanmakta. Her şeyden önce Ülgener giderek Amerikan yöntem biliminin mutlak egemen durumuna geldiği bir akademik ortamda, Alman geleneğinin izleyicisi olan bir bilim adamı olarak belirmekte. Bunun doğal sonucu olarak kullandığı kategoriler de bu geleneğin kategorileri. Ülgener doğa bilimlerinin karşısına sosyal bilimleri ya da insan bilimlerini, ya da beşerî ilimleri değil, manevî ilimleri (Geistes-wissenschaften) koyuyor. O zaman da kullandığı yöntemin anlayıcı olması zorunluluk kazanıyor (Uğur 1983:29).

Uğur, Ülgener’in zihniyete dair eserlerini değerlendirirken şöyle diyor:

Ülgener’in her iki kitabı da Türk sosyal bilim yazınında örneklerine pek rastlanmayan türden. Ülgener, alışıla gelmiş uzmanlık alanlarının koyduğu kısırlaştırıcı sınırlara boyun eğmiyor. Kâh kültür sosyolojisinin olanaklarından, kâh sanat tarihinin verilerinden yararlanıyor. Ancak, tüm bu işlemleri gerçekleştirirken titiz bir sosyal bilimcinin hassasiyetini elden bırakmıyor (Uğur 1983:128).

“Komple bir sosyal bilimci” olan Ülgener’i Uğur yazısının sonunda şöyle değerlendırıyordu:

Ülgener’in gerek yöntemi gerekse perspektifi açısından, Türk sosyal bilim yazınında benzerine az rastlanan özgünlükteki zihniyet araştırmalarının yoğun bir tartışma eksenini oluşturacağını ummak isteriz (Uğur 1983:132).

Toktamış Ateş te kendi doktora bilim sınavı jürisinde bulunan Ülgener için “*Son Büyük Hocalarlandı.*” başlığını taşıyan bir makaleyi kaleme almıştır. Ateş yazısına Ülgener ile geçen bir sınavını anlatarak başlıyor ve daha sonra Ülgener’in hayatı ve çalışmaları üzerinde duruyor. Devamla şöyle diyor:

Sabri Ülgener... Salt iyi bir iktisatçı değil, aynı oranda çok iyi bir toplum bilimciydi. Her zaman suyun kaynağında olmuş ve çağımızın en önemli bir dizi hocasıyla birlikte çalışabilmişti. Batı’nın kuram ve modellerini gözü kapalı bir biçimde Türkiye’ye uyarlamaya çabalamış ve derin kültüründen de yararlanarak, hafif Osmanlı meşrebi içinde bu iki farklı dünyayı kaynaştırmaya; bu iki alemin sentezini yapmaya uğraşmış ve çok önemli ölçüde başarmıştır. Batılı düşünürlerin temel eserlerini çok ileri yaşlarda verdiklerini düşünürsek, erken sayılabilecek bu ölümlerin, bilim yaşamımızı nelerden yoksun bıraktığını daha iyi anlıyor ve çok daha derinden üzülmüyoruz (Ateş 1983:2).

Şerif Mardin de, “*Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi*” başlığını taşıyan makalesini Toplum ve Bilim Dergisinin 1984 kış sayısında yayımlamıştır. Mardin, Ülgener’i önde giden iktisatçı ve sosyolog olarak değerlendirmekte ve vefatının vakitsiz olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Ülgener’in aydınlar konusu hakkındaki yaklaşımlarını ise şu sözleriyle özetlemektedir.

Ülgener, ülkemizdeki aydınlar konusundaki yazılarının çoğunda, kendi aydınlarımızın tenkit işlevini bir sorumluluk çerçevesine oturtamadıklarından, ya devlet işlevine ortak, ya da katı Batı taklitçisi olmalarından yakınmaktadır. Bu yargısıyla kültür hayatımızın önemli bir özelliğini yakaladığına şüphe yok. Fakat bunun nedeni konusundaki izahları bazen yüzeyde kalıyor (Mardin 1998:260).

Mardin'in, Ülgener'in aydınlar konusundaki, yüzeysellik iddiasının bir tesbit olarak kabul edilebileceği varsayılırsa, bu durumun izahı zor olmasa gerek. Ülgener'in asıl üzerinde durduğu konu aydınlar sosyolojisi değildir. Onun asıl ilgi alanını zihniyet-din ilişkisi oluşturmaktadır. Aydınlar sosyolojisi üzerine yazmış olduğu yazının 1960 sonrası solun üniversitedeki gösterdiği manzaraya karşı bir tepki olarak yazıldığı düşünülebilir.

Ülgener üzerine yazan isimlerden birisi de Beşir Ayvazoğlu'dur. Ayvazoğlu *Geçmiş Yeniden Kurmak* ismini taşıyan kitabında bir bölümü, "*Tasavvuf'tan Weber'e Bir Zihniyet Analizi*" başlıklı yazısını Ülgener'in yaklaşımlarını analize ayırmıştır. Ayvazoğlu kitabında özetle, Ülgener'in seviyesinin genelin çok üzerinde olduğu için farkedilemediğine, iktisat ve sosyoloji sahalarında derin bilgisinin olduğuna, Weber sosyolojisinin Türkiye şartlarında uygulayıcısı olduğuna işaret etmektedir (s.209).

Ülgener için yazılanların hepsinden burada bahsetmenin güç olacağı ifade edilebilir. Çünkü sadece kitap, makale değil, bunların yanısıra günlük gazeteler ve dergilerde de Ülgener üzerine sayısı epeyce kabarık yazı çıkmıştır. Bunlardan bir kaç hakkında da kısaca söz ettikten sonra bu bahsi kapatmanın uygun olacağı düşünülmektedir.

Bu bağlamda, 1987 İktisat Fakültesi Mecmuası'nın 43. cildi Ülgener'e armağan olarak yayımlanmıştır ⁽¹⁾.

Derginin bu sayısında şu bilim adamlarının yazıları vardır. Akın İlkin, Ahmet Yörük, Ömer Celal Sarc, Orhan Tuna, Tevfik Ertüzün Ahmed Güner Sayar ve M.E. Palamut. Ayrıca Ülgener'in vefatının 5. yılında TRT1 tarafından bir anma programı düzenlenmiştir. Programda Ülgener'in hayatı, kişiliği, eserleri ve bilime yaptığı katkılar anlatılmıştır. Çeşitli bilim adamlarının görüşleri de ekrana getirilmiştir (Sayar 1998:211). Mehmet Fehmi Ülgener, babasının hayat hikayesini anlatmış, akademik dostlarından ve bilim çevresinden Turan Yazgan, Beylü Dikeçligil ve Ahmet Güner Sayar da sosyolog ve iktisatçı Ülgener'i dile getirmişlerdir (s.211).

⁽¹⁾ İktisat Fakültesi Mecmuası'nın Ülgener'e Armağan sayısının dış kapağında tarih 1984-1985 gösterilirken iç kapakta 1987 gösterilmektedir. Galiba bu farklılık İFM'nin hazırlanması ile yayınlanması arasındaki farktan kaynaklanmaktadır.

Ülgener hakkında teferruatlı çalışmalar yapan bir isim var ki o da Ahmet Güner Sayar'dır. Ülgener'in öğrencisi ve onun yolunda giden Sayar gerçekten de Ülgener'in hayatı, kişiliği, eserleri ve fikirleri hakkında hem en çok çalışma yapan hem de ciddi, titiz ve ayrıntılı eser veren kişidir. Ülgener'le uzun bir zaman diliminde aynı akademik kurumda görev yapan Sayar Ülgener'in eserlerinin hazırlanışında emeği olduğu gibi, Ülgener'in vefatından sonra da onunla alakalı en ciddi ve en ayrıntılı eseri ortaya koyan kişidir. Ülgener'in hayatını anahatlarıyla ortaya koyarken Sayar'ın Sabri Ülgener hakkında hazırlamış olduğu eserinden azami derecede yararlanıldığı gibi yazının ana çatısının da oradan alınarak kurulduğunu söylemek gerekir. Daha önce değinildiği gibi Sayar'ın kitabının başlığı, *Bir İktisatçının Entellektüel Portresi Sabri F. Ülgener* ismini taşımaktadır. Eserin çok ciddi bir çalışmanın sonucu ortaya çıktığını anlamak pek güç değil. Eserdeki kullanılan bilgilerin doyuruculuğu yanında, özellikle dipnot ve kaynakçalarla verili bir şekilde sunulduğu esere ayrı bir değer katmaktadır. Bir anlamda Ülgener'in vefatıyla bırakmış olduğu misyonunu, öğrencisi Ahmet Güner Sayar omuzlamış görünmektedir.

1.2. ÜLGENER'İN ESERLERİ VE ESERLERİNİN KISA TANITIMI

Akademik açıdan bir iktisatçı ve iktisat teorisiyle yoğrulması neticesinde de bir sosyolog olmasına (Sayar 1998:229) karşın, Sabri F. Ülgener, ele aldığı konuyu teknik sınırların ötesinde, tarih, sosyoloji ve antropolojiden de yararlanarak derinlemesine inceleyip kavrayan “komple bir sosyal bilimci” niteliğini haizdir (Uğur 1983:132). Bu anlamda, onun düşünce dünyasını, birbirini bütünleyen yanlarıyla iki farklı çalışma alanı oluşturur: İktisat metodolojisi ve iktisat sosyolojisi (Yörük 1987:XVII). İlk basılmış çalışması Otto Stein'in *Menge und Grosse in der Wirtschaft* isimli kitabının bir tanıtım yazısı ve yine basılmış ilk bilimsel makalesi de “*İktisadi Hayatta Zihniyetin Rolü ve Tezahürleri*” adlı yazısıdır (Sayar 1998:67-79). Ülgener, bu ilk yazılarından itibaren bütün entellektüel ilgisini bu iki temel alanda ve onların birbirleriyle olan ilişkilerinde yoğunlaştırmıştır. Bibliyografyasında yer alan yedi kitaptan ikisi, *İktisat Dersleri* ile *Milli Gelir İstihdam ve İktisadi Büyüme* iktisat akademisyeni kimliğine uygun olarak ders kitabı niteliklerine sahipken, diğerleri

onun bu asıl ilgisini yansıtmaktadırlar: *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* (1981; ilk basım, 1951 yılında *İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri* adıyla); *Tarihte Darlık Buhranları* (1951; yeni basım 1984 yılında *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti* adıyla); *Zihniyet ve Din* (1981); *Zihniyet Aydınlar ve İzmler* (1983).

Ülgener'in bu kitaplar haricinde Türkçe ve Almanca yayımlanmış 30'u aşkın makalesi ve çoğu Neumark, Rüstow ve Kessler'den olmak üzere yapmış olduğu tercümeler vardır.

Bütün akademik çalışmalarında sağlıklı bir yöntem anlayış ve arayışına (Sayar 1998:230) yaslanan Ülgener (1984:3)'e göre "klasik iktisat ilmi... tetkiklerinde insanı sadece iktisadîlik prensibinden hareket eden mücerret bir "homoeconomicus" olarak gözönünde bulundurmıştı ... böylece iktisat ilmi doğrudan doğruya bir miktar ve nicelik ilmi haline getirilmekte idi. "İktisat biliminin, iktisadî faaliyetin öznesi insanı ve onun haricî teknik yapının ve hukuk sisteminin geri planındaki "manevî ve fikrî mahiyette olan bir zihniyet mevcudiyeti" ni (Ülgener 1984:7) görmezden gelen ana akımına (Marksist ve (neo)-klasik iktisat teorilerine) Sombart ve Weber'in yaptığı teorik müdahaleyi esas alan Ülgener, onların temsil ettiği yaklaşımı Osmanlı ve İslâm zihniyet araştırmaları alanına taşımış ve sürdürmüştür.

Bu meyanda, *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* adlı eserinde "dünya ticaret yollarının Akdenizi kaderi ile başbaşa bırakıp Atlantik kıyılarına doğru yer değiştirmeleri ve bunun zihniyet dünyamızda bıraktığı izler" i panoramik görünümü ile ele alırken (1981b:11), bu zihniyet dünyasının köklerini ve onun İslam dini ve tasavvufu ile olan münasebetlerini *Zihniyet ve Din* adlı eserinde işler. *Zihniyet Aydınlar ve İzmler* adlı eseri ise üç bölümdür. İlk bölümde yukarıda bahsedilen kitaplarında incelediği zihniyet konusunda kaleme aldığı diğer çalışmalarının gözden geçirilmiş yeni biçimleri yer almaktadır. "Aydınlar" başlığını taşıyan ikinci bölümde de Ülgener'in "*Aydınlar Sosyolojisi*" ni örnekleyen iki temel makale bulunmaktadır. "İzmler" adlı bölüm çağımızın düşünce ve siyaset sahnesini hakimiyeti altına alan "slogan" savaşları ve "izmlere" ayrılmıştır.

1.2.1. İKTİSADİ ÇÖZÜLMENİN AHLAK VE ZİHNİYET DÜNYASI

İktisat tarihinin geniş konuları arasında zihniyet araştırmaları da önemli bir paya sahiptir: “İktisat hayatı, klasik iktisatçıların soyut varsayımları bir yana, tarihçi okulun bir veya birkaç karakteristik etrafında basitleştirmeye çalıştığı şemalarla kavranamayacak kadar geniş, engin bir çeşitlilik gösterir” (Ülgener 1981a:11). Şekil ve madde dünyasının altında yer alan, bir bakıma şekil ve madde dünyasının, toplumsal ilişkiler ve etkileşimler ağının altyapısını oluşturan ruh ve zihniyet dünyasıdır. Toplumsal ve ekonomik hayatta geçerlilik kazanan formel-hukukî ilişkilerin oluşumu ve uygulamasında aktif insan unsuru ve onun ahlak ve zihniyet dünyası asla gözardı edilmemelidir. Bu oluşum ve uygulamalarda etkili olan insan unsuru devre dışı bırakılırsa “aynı üretim ameliyesi ve aynı hukuk tekniğini olduğu gibi kopya eden ülkelerde” karşılaşılan iktisadî hayat ile Batı’daki iktisadî hayat arasındaki anlayış ve gelişme farkı, aynı sebeplerin farklı kültürel ve zihni dünyalarda farklı sonuçlar doğurması olgusunu açıklayamaz (Ülgener 1981a:12).

Bu yüzden Ülgener (1981a:12), iktisadî yaşayışın “nerede ve hangi yüzyılda olursa olsun, yalnız dış verilerin bir araya gelişinden ibaret bir madde dünyası” olarak anlaşılamayacağını söyler. O’na göre bu madde dünyasıyla tasavvur edilen formel-hukukî ilişkilerin “altında ve gerisinde kendine has tavır ve davranışları ile insan gerçeği” yatmaktadır.

Bu sebepten dolayı, Weber ve Sombart’ın başını çektiği bazı batılı bilim adamlarının kendi medeniyetleri için yaptıkları zihniyet tahlillerini kapitalist ekonomik dönüşümü Osmanlı ve Yakın Doğu dünyasının niçin başaramadığını açıklamak üzere, Ülgener bu alana uygular. *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* bu uygulamanın panoramik sonuçlarını içermektedir.

Bu bağlamda zihniyet araştırmalarının genel planı iki nokta etrafında özetlenebilir:

(1) Gözönüne alınan çağın ve çevrenin iktisat ahlakı ve zihniyetinin derli toplu bir tablo halinde tesbiti,

(2) Bu zihniyetin teşekkülündeki saik ve faktörlerin, dinî ve itikadî zümrelerin payını tayin (Ülgener 1981a:131).

Sayar (1998:266)' a göre, Dilthey ve Rickert'in taslağını çizdiği anlamaya dayalı araştırma yöntemini esas alan Ülgener'in bu çalışmasındaki temel problemi "Osmanlı Türk insanının ekonomik tipolojisini çizmektir".

Anlamaya dayalı bir yöntem, ya da Ülgener'in (1981a:16) kelimeleriyle "geçmiş zihniyet tablosu ile yeni baştan inşa etmenin yolu ve yöntemi", geçmiş bizzat yaşama imkânı olmadığı için, onun bilhassa "sanat ürünlerindeki akislerinden yararlanarak", "bu ifade ve sembol toplamını konuşturarak yeni baştan yaşamak" la mümkündür. Bu anlamda zihniyet araştırmaları ile sanat ve edebiyat tarihi arasında bir kader ortaklığı vardır:

Bu ortaklıkta araştırmacı için önemli olan neyin neye bağlı ve nelerin sonucu olduğu değil, birinin yol boyu öbürünün dili ve anlatımı ile kendini açıklayışdır. Daha kısası: Tek kanallı bir sebep sonuç ilişkisinden çok, toplu ve derinlemesine bir ifade ilişkisi sözkonusudur. Önemli olan, çağın ve çevrenin sanat ürünleri içine dolup yığıldığı kadar, onların aracılığı ve tanıklığı ile zihniyetin belli deyim ve söyleyişler halinde kendini belgeleyişi ve yankılanışdır. Ve işte bütün bu yankıları birinden öbürüne bağlayarak -konuşturarak demek belki daha yerinde olurdu- çağın insanını ve zihniyetini yeni baştan "inşa etmek", bütün riskleri ve zorlukları ile beraber, imkânsız sayılmayacaktır (Ülgener 1981a:17).

Böyle bir araştırma usulü ise pek tabiidir ki "arşivci-pozitivist tarihçinin hassas ölçü ve tartılarını kullanma" yerine "başı ve sonu dikkat ve özenle sınırlanmış bir zaman süresinin... içinden alınmış bir zaman kesiti üzerinde bir fizyonomisi teşhisi" olarak algılanmalıdır (Ülgener 1981a:18).

Fakat, zihniyet araştırmalarıyla uğraşan kişiyi bekleyen önemli zorluklar vardır. Bunların en önemlisi meselenin ortaya konuş şeklidir. Ülgener'e göre (1981a:19), iktisadî-sosyal kuruluşların dış yapısından ayrılarak onların derinliğini yoklayan bir araştırma, morfolojik araştırmaların daha evvel başlamış ve hayli

ilerlemiş olmalarını şart koşar. Bu yapılmadıkça, zihniyet üzerine çalışmalar nihayet bir mesele vaz'ından veya izah denemesinden öteye gitmez. Çünkü, “zihniyet meseleleriyle uğraşan araştırmacı... pozitif tarih tetkiklerinin tamamıyla dışında değilse bile, onların daha ziyade sosyolojik bir toplu görüşe ve geniş bir tarih felsefesi planına bittiği ortak problem ülkelerinde, benzetmek caizse, sınır boylarında fikir ve kalem yürütmek durumunda bulunur. Bu, konumuzun hem özelliği ve hem de kaçınılmaz zorluğudur. Dikkatsizlikle atılan küçük bir adım araştırmacıyı kolayca bir yandan öte yana, müsbet ve objektif izah tarzından sübjektif hislere, şahsî kıymet hükümlerine kaydırabilir” (Ülgener 1981a:19-20).

Kitabın temel problematiği olan Çözülme Devri İktisadî Zihniyeti'ni iki temel kavram aracılığıyla ele alınır: İktisat ahlakı ve iktisat zihniyeti. İktisat ahlakı, herhangi bir devir ve çevrede uyulması istenen norm ve eylem kurallarının toplu bir ifadesi iken iktisat zihniyeti de kişinin gerçek iktisadî davranışında sürdürdüğü değer ve inançların toplamıdır. Ancak ahlak ve zihniyet arasında yapılan bu ayırım tipolojiktir ve kesin değildir. Ahlakın hangi davranış ve tutumlara kadar uzandığı zihniyeti oluşturan değer ve inançların nerede başladığını belirleyecek kesin ve doğru bir ölçüt konamaz. Böylelikle ahlak ve zihniyet kavram ikilisi İslâm-Türk kültür dünyasının boydan boya kaderini belirleyen “ikili bir tabakalaşmanın da çıkış noktasını verecektir: Altta temel değerleri ve politik yapısı ile ortaçağlaşmış bir dünyanın iktisat ahlakı! Ve zamanla onun üstüne gelip oturacak olan ikinci bir tabaka; çözülme devri zihniyeti” (Ülgener 1981a:21-22).

Ülgener (1981a:23) “çözülme devri” ni “ortaçağlaşma” olarak niteler. O'na göre ortaçağ siyasî-politik yapıyla büyük toprak mülkiyeti ve toprağa dayalı hakimiyet şeklidir. Bu politik yapıda iktidar dağılışı toprağın başladığı ve sınırla ölçülür. Buna dayalı bir rütbe ve mansıp silsilesi geçerlidir. Ortaçağın iktisadî-malî karakteri, taşınabilir değerleri ikinci plana atan aynî iktisadî ve teşebbüs formları itibarıyla de şehir dışında tarım ve şehir içinde çarşı esnafı ve loncalarıyla belirginleşmektedir. Bu şekil ve kalıpların altında toprak düzenine bağlı ağalık ve eşrafılık ruhu, asıl ve neseb iddiası, toprağa dayalı ağır, hareketsiz servet ve kıymet anlayışı hayat ve toplum anlayışını oluşturmaktadır (Ülgener 1981a:24). Bu şekliyle Ülgener'in ortaçağ veya “ortaçağlaşma” tanımı bir “tip” veya “yaşama stili” dir.

Bilindiği gibi Weber'in insan-insan ilişkilerini esas alan araştırmalarda, doğabilimlerinde olduğu gibi tekil olgulardan genellemelere varabilmeyi olanaklı kılan yönteminde kullandığı "ideal-tip" ler birer soyutlamadır (Özlem 1990:110). Karşılıklı bağımlılıkları içinde somut tarihsel ve kültürel olgu ve olayları, onların nedensel şartlarını ve önemlerini açığa çıkartmanın bir aracı (Sayar 1998:245) olarak ideal-tipler Ülgener'in kelimeleriyle "ayrı sınıf ve zümrelerin farklı hayat anlayışından" doğar (Ülgener 1981a:29). Osmanlı ortaçağı için Ülgener'in seçtiği ideal-tipler "ümerâ, ulemâ ve fukara" dır (1981a:30). Ülgener ulemâyı da nüfuz ve iktidarca umerâyâ dahil ederek bu sınıflandırmayı alt tabaka ve üst tabaka olmak üzere ikiye indirir. Alt tabakadan, başka bir deyişle fukaradan iktisadî faaliyetin merkezi ve organı olarak ticaret ve sanat erbabını ayırt eder.

Prekapitalist bir iktisat dünyasında belli başlı büyük ticaret şehirleri ve transit merkezleri boyunca beliren ticaret ve finans kapitalizminin aktörleri olarak ortaya çıkan tüccar tabiri ve onun kapsamına giren zümreler çeşitli değişiklikler göstermişler ve mânâ ve kılık değiştirerek "esnaflaşmışlardır".

Ortaçağ iktisat hayatına ve zihniyetine asıl şeklini veren ikinci zümre ise küçük tacir ve sanat erbabıdır. Ülgener (1981a:33)'e göre ortaçağ şehir iktisadının en önemli kısmını bu zümre oluşturur. Orta ve Doğu Anadolu'nun 12. ve 13. asırlarda yaşadığı siyasî ve toplumsal çalkantılar ortamında bu zümreler dağınık gruplar halinde olmaktan ziyade "korunma içgüdüsüyle" birbirleriyle dayanışmış ve disiplinli teşkilâtlar altında birleşmişlerdir. "Yarı hamasî, yarı dinî bağlarla" birleşen bu toplulukların oluşturduğu teşkilat bazen Fütüvvet bazen de Ahılık olarak adlandırılmıştır (Ülgener 1981a:33; Hatemi 1995:28). Ülgener'e göre kuruluş devrinin kararsız ve çalkantılı hali geride kaldıktan sonra bu teşkilatın yerini loncalar almış; fakat isim, karakter ve fonksiyon değişikliği ve aradan geçen bunca zaman sanat erbabının hayat stili ve anlayışında herhangi bir değişiklik oluşturmamıştır.

Bu zümrelerin arasında ortaklaşa paylaşılan ahlak ve zihniyet dünyasını yeniden canlandırabilmek için esnaf topluluklarına ait eserlere (fütüvvetnameler), tasavvufi ahlakı öğütleyen Ahlak-ı Âlaî ve Marifetname gibi kitaplara ve divan şiirine başvuran Ülgener bu kaynakları işleyip anlamlandırmada da büyük bir özen gösterir (Ülgener 1981a:37-47).

Ülgener (1981a:66), ortaçağ toplum ve iktisat ahlakının en temel özelliğini dünya karşısında pasif bir tavra yol açan mesafe bilinci olarak görür. Mesafe bilinci, mekan boyutuyla komşuluk temaslarının ötesinde halkla karışmayı, toplumsal ilişkileri engelleyen bir işlev görürken; zaman boyutuyla da kişiyi yaşanan âna kapatan, geleceğe ilişkin bir kaygısızlığa yol açmaktadır. Bu mesafe bilincinin en önemli saiki durgun-atıl hayat anlayışıdır. Ortaçağ ahlakına göre ideal insan (insan-ı kâmil) “madde dünyası ile devamlı temasların doğuracağı her türlü ihtiras taşkınlığından, hatta gelecek kaygısından uzak, iç âlemine çekilmiş, telaşsız ve rızkından emin” bir insandır (s.73). Ortaçağ ahlakçılarının özel bir ilgi ve itina gösterdiği alanlardan en önemlisi esnaf terbiyesi ve lonca ahlakıdır. Ülgener’e (s.78) göre, basit el işçiliğine duyulan eğilimin sebepleri tasavvuf ahlakındadır. İslâm ve Hristiyanlık arasındaki temel farklardan biri de buradadır: İslâmiyet, başlangıçta tüccara ve ticarete önem veren bir hava içinde doğup gelişmişken, Hristiyanlığın ilk temsilcileri hayatlarını el emeğiyle kazanan zenaatkarlardı. İslâmiyetin ilk Hristiyanlığa benzeyen yanını Ülgener tasavvufun yaşattığını vurgular (s.79).

Ortaçağ ahlakının durgun-atıl hayat anlayışı, durgun ve kendi içine kapalı bir sanat kavrayışına sebep olur. Bu anlayış içerisinde iş ve meslek değiştirmek imkânsız denecek kadar zordur. Bu meyanda ortaçağ esnafının ve lonca anlayışının mesleklerine bakışı yeni zamanların sayı ve miktara önem veren üretim anlayışına zıt olarak üretilen nesnelerin kalitesi üzerinde titizlik olarak belirir. Bu sanat anlayışında, ayrıca katı bir görenekçilik hakimdir. Ülgener’in (s.87) sözleriyle: “Her sanatın ve kademenin kendine göre örf ve adetleri, merasimi, müşterek davranış ve yaşayış kaideleri vardır. Sanatkâr, üst kademelere yükselmek için, bu müşterek kaidelere harfiyyen riayet etmekle mükelleftir”.

Ülgener’in “tradisyonalizm” dediği bu anlayış, mesleğin hiç bir zaman rasyonel yollarla, yâni akıl, zekâ aracılığıyla öğrenilmesine imkân tanımaz. Otorite ve hiyerarşi bu göreneksel anlayışta vazgeçilmez şartlardandır.

Ortaçağda yer alan çeşitli zümre ve sınıfların ahlak anlayışlarındaki farklılık, bu anlayışların köken ve saiklerinden kaynaklanır. Ancak, bu anlayışların yöneldiği

amaç ve sonuçları hepsinde bir ve aynıdır. Bu yüzden ortaçağ ahlakı, içinde yer alan farklı anlayışların içerdiği netice ortaklığından dolayı bütünlüklü (integral) bir vasıf gösterir (s.95).

Ortaçağ iktisat ahlakına yönelik bu analizlerinden sonra Ülgener çözülme devri zihniyetini belirlemeye çalışır. Ona göre bazı yazarlar kapitalist zihniyeti karşıtlık (kontrast) halinde daha iyi kavrayabilmek için ortaçağ zihniyetini sert ve mübalağalı çizgiler içinde tasvir etmişlerdir. Bu, yöntem açısından kaçınılmayacak bir durumdur. Pek tabî ki, doğrudan doğruya bu ideal-tipolojiyi gerçeğin kendi olarak ele almak epey subjektif ve indî bir hüküm olur. Ülgener (s.101)'e göre "Ortaçağ insanı klasik ahlak kaynaklarının tanıttıkları ve hele 19. asır romantiklerinin bir gerçekmiş gibi sarılıverdikleri ihtirassız ve ihtiyaçsız bir insan değildir".

Ortaçağ ahlak anlayışlarından türetilen "kayıtsız ve kaygısız insan" bir gerçek değil, metodolojik bir soyutlama, bir ideal-tiptir. Bu bağlamda gerçek hayatta ahlak normlarından bazı sapmaların yaşanması, ahlak normlarının da bu icaplara göre kendilerini yeniden uyarlamaları kaçınılmazdır. Bu tür uyarlamalar çoğu kez üst tabakaların lehine gerçekleşmiştir. Üst tabakalar büyük ölçüde, yerine göre toprak mülkiyetinin sağladığı nüfuz ve iktidar sahiplerinden, yâni eşraf ve âyândan; yerine göre merkezî-bürokratik devlet teşkilatını yöneten idareci sınıflardan, pâye ve mansıp sahibi memurlardan; ve bazen bunların yanında, bazen de üstünde olmak üzere ruhanî sınıftan oluşmaktadır. Bütün bu unsurlarda, ağalık ve efendilik şuuru rastlanır. Hepsinde mal mülk, bol tüketim ve gösteriş hevesi, altın ve gümüş tutkusu egemendir. Öyle ki bu fiilî hâl ahlak doktrinlerinde de mazur, meşru ve hatta haklı gösterilir (s.101-102).

Aristokrat üst tabakanın dinî ve dünyevî olmak üzere iki temel kanadına uygun olarak ahlakî tavizlerin de birbirine paralel olan iki temel kanadı ve yolu vardır: (i) Antik çağlardan beri ahlak felsefesi hep imtiyazlı sınıfların çıkarlarını, servet ve tüketim haklarını meşrulaştıracak bir içeriğe ve role sahiptir. Bu vasıflarıyla, ortaçağ onu sınıf ve kademeye dayalı kendi toplumsal sistemine özümsemiştir. Bu muhafazakâr ve geleneksel ahlak aristokrat tabakanın imtiyazlarını, alt tabakalara karşı korur ve meşrulaştırır. (ii) Dinî-mistik akımlar da üst tabakalara

dünya nimetlerinden faydalanma yolunda açık kapılar bırakmıştır. Ancak, dünyevî (profan) ahlaka göre dinî-mistik ahlak daha dinamiktir; “...sivrilmek isteyenlere ayin ve telkin yolundan” geniş imkânlar kazandırır (s.105). Bu farklara karşın iki akım da ortak bir sonuçta birleşmiştir: “İkisi de el birliği ile tevazu ve kanaati halk yığınlarına mahsus bir fazilet haline getirmiş, tabir caizse kütle ahlakı derekesine indirmişlerdir” (s.106).

Ortaçağ iktisat zihniyetinin aristokrat tabakalar için düşünülen ve onlarca meşru sayılan unsurlarının çoğu orta ve alt tabakalarda da görülmektedir: Asıl ve neseb iddiası; dünya talebi; altın ve gümüş iptilasası.

Ülgener, Osmanlı Devleti’nin idarî ve askerî başarılar kazandığı bir devirde iktisat ve toplum anlayışının hâlâ feodal zihniyette olmasını, burjuva zihniyetinin Osmanlı’da gelişmemesinin en önemli sebeplerinden biri olduğunu söyler. Çünkü altın ve gümüş iptilasası O’na göre (s.122-126) “normal iktisadî faaliyetlerin dışında ve ötesinde... içtimaî-politik kıymetlerin, bilhassa gösteriş ve ihtişam hevesinin emrindedir”. Bir başka deyişle, ortaçağ zihniyet dünyasında altın ve gümüş iktisadî olmaktan çok politik işlevleri haizdir. Bu politik işlevler üst tabakalardan alt tabakalara doğru atıyye alt tabakalardan üst tabakalara doğru da rüşvet şeklinde belirmektedir. Bu noktada ortaçağ ahlakı ile zihniyeti arasındaki uyumsuzluk şöyle ifade edilebilir: Ortaçağ ahlakı parayı daima küçümserken farklı ölçülerde de olsa gerek üst tabakalarda gerekse orta ve alt tabakalarda altın ve gümüş iptilasına rastlanmaktadır. Bu iptilânın mesnedini teşkil ettiği kazanç insiyakı niçin zamanla normal bir kâr ve teşebbüs zihniyetine evrilememiş, hangi set ve engeller “kuvvetlerini sağa sola dağıtmadan mazbut, rasyonel bir teşebbüs formu ve içine yığmak ve biriktirmek mânâsına iktisadî rasyonalizm” in doğuşunu durdurmuştur? (s.128).

Ülgener’in bundan sonraki bütün çaba ve uğraşısı bu sorulara geçerli bir yanıt aramakla mukayyettir. Ona göre “kâr ve teşebbüs” tabirleri “kazanç” hevesinden daha dar bir anlamda ele alınmalıdır. Bu anlamıyla kar ve teşebbüs zihniyetinden söz açabilmek için bu kazanç hevesinin normal üretim ve ticaret yollarına aktarılmış olup olmadığına bakmak gerekir. Bu yüzden kazanç arzusunun normal iktisadî faaliyetler

yoluyla doyurulamadığı, ya da başka bir deyişle gayri tabii ve gayri meşru yollarla kazanmanın yaygınlaştığı devir ve çevrelerde kâr ve teşebbüs zihniyetinden söz etmek mümkün değildir.

Ülgener Batı Avrupa'nın 16. yüzyıldan bu yana kazanç arzusunu savruk ve dağınık bir halden disiplinli bir iş hayatına yönlendirebildiğini; bunun da sebep ve saiklerinin, başta ticaret ve sanayide geniş bir faaliyet ve pazar alanının bulunabilişi, merkantilizm ve manevî-dinî teşvik unsurlarını içerdiğini söyler. Osmanlı ve Yakın Doğu'da ise bu süreç bunun tam tersine işlemiştir: “Şark ticaretinin ve arkasından iç pazarların tıkanma ve kapanması; içerde ve dışarda emniyet noksanı; normal yollarla servet ve kapital birikimini zorlaştıran bu dış sebeplere manevî faktörü katmayı da unutmayalım:... Türk-Müslüman çoğunluğuna gündelik ticaret hayatını tıkayan feodal zihniyet (ağalık ve efendilik şuuru) ile hemen yanibaşında, mazbut bir iş hayatına zaten yar olmayacak bir ruh ve asap gevşekliği istikametinde müessir olan ahlak ve tasavvuf terbiyesi!” (Ülgener 1981a:131).

Çözülme devri iktisat zihniyetinin panoramik bir sunumunu amaçlayan bu ilk kitabında Ülgener, yukarıda bahsettiği sebeplerden iç ve dış pazarların daralmasını ele alırken diğerlerini *Zihniyet ve Din* adlı ikinci kitabına bırakır.

Ülgener, hiç olmazsa, ortaçağın sonlarına kadar Orta ve Doğu Anadolu'nun işlek transit yolları etrafında ileri bir anlamda bir “ticaret kapitalizmi” nin varlığından söz edilebileceğini söyler. Ancak bu ticaret gelişmesine devam edememiştir; çünkü “vasıtalarını normal-rasyonel hale” sokamamış ve “dış ve uzak pazarlarını” genişletemediği gibi kaybetmiştir. Esasen Ülgener'in de belirttiği gibi “ticaretin alanı daraldıkça, şekil-form cihetinden rasyonelleşme imkanları da o nisbette gerilemiş oluyordu” (s.135).

Ticaret yollarının, Batı'yı Akdeniz üstünden Doğu'ya bağlayan limanları terkedip Atlantik kıyılarına çevrilmesi iktisadî üstünlük ve hakimiyeti zamanla Doğu'dan Batı'ya kaydırmıştır. Batı, böylelikle macera ve kâr saikiyle, mukadderatını deniz yollarına bağlarken Doğu ticareti de kervan yollarıyla yetinmek zorunda kalmıştır. Mesele böylece Batı'nın ticarî ve iktisadî alandaki üstünlüğünün açık deniz ticaretinin kervan ve iç deniz nakliyatına üstün gelmesinden kaynaklandığını görmekte düğümlenir (s.141).

Dış ve uzak ticaretin bu daralmasını telafi edecek bir unsur olarak düşünülmesi mümkün olan iç pazarlarda da durum bundan pek farklı olmamıştır. Herşeyden önce, muhtelif sanayi kollarının kâr ve teşebbüs zihniyetine açtığı imkanlar ticarete nazaran daha sınırlıydı. Ayrıca ortaçağ sonlarına doğru ayrı ayrı sanat kolları ve zümreleri arasında ve içinde yaşanan geçimsizlikler, pazarları ve hammadde kaynaklarını paylaşamamaktan doğan kavga ve huzursuzluklar kendi içinde dar ve katı bir anlamda her türlü değişikliğe karşı olan lonca gelenekçiliğiyle birleşince normal geçim yolları tıkanmış ve gayrimeşru kazanç birimleri iktisadî rasyonalizmin doğuşunu engellemiştir. Bu da Doğu dünyasında sanat ve meslek hayatının Weber'gil anlamda, yani "rastgele kazançları düşünmeden münhasıran iktisadî faaliyetlerin hesaplı, objektif bir işletme sonunda getireceği kâra bel bağlamak" (s.169) anlamında rasyonelleşme imkânından yoksun kaldığını söylemekle eşdeğerdir. Bu yüzden Batı'dan farklı olarak Osmanlı-Türk dünyasında iktisadî hayat üzerine konan veya kondurulmak istenen kirli unsurları silkerek, mazbut çerçevesiyle yalnız iş hayatını nefsinde toplayacak olan bir sanat ve meslek şuuruna kavuşamamış, aslında öyle olanları da, zamanla normal iktisadî temelini kaybettikçe, en kirli fikir ve mânâ unsurlarıyla dolup taşmışlardır (s.170).

Kazanç arzusu ve hevesinin rasyonelleşememesi, onun gayritabii ve gayrimeşru yollarda harcanmasına yol açmıştır. Bu durum çözülme devrinin genel görünümünü ihata eder: Kaba ve zorlu, uysal ve sinsî, hayal ve hile mahsulü (define, simya, astroloji, dua ve keramet vb.) kazanç yollarında yoğun bir hareketlilik gözlemlenirken, normal-tabii geçim yollarında donuk ve durgun bir manzara vardır. Aynı durumun bir başka vechesi para gömme ve çıkılama olgusunda da gözlemlenebilir. Haddi zatında para gömme olgusu onun sadece tediye ve mübadele aracı anlamını taşımayıp aynı zamanda bir "saklama ve esirgeme aracı" olduğunu da hatıra getirmektedir. Para gömmek durgun ve donuk hayatın görüntülerinden biri olduğu kadar onun sebeplerindendir de.

Ülgener, bu donuk manzaranın ortaya attığı iki temel meseleyi (servetin menşei ve mahiyeti ile tüketim artışından kaynaklanan kıymet muvazenesizliği) ele alırken aynı zamanda çözülme devri zenginleri üzerine de bir tipoloji denemesine girişmektedir. O'na göre (s.179) çözülme devri servetlerinin kökeni ve kaynağı emek

ve alinteri olmayıp siyasî ve politik etkenlerdir. Bu sebeple, bu servetler bir nesil içinde, ardında herhangi bir iz bırakmadan kaybolabilmektedir. Kazanımlarında olduğu gibi kaybedilmelerinde de “bir defaya münhasır kalan tarihî-ferdî bir kategori” olmaktan öteye gidememişlerdir (s.182). Bu da çözülme devri zengininin iki tipik özelliği olduğunu göstermektedir: (i) Hoşluk ve rahatlığa düşkün, gairesiz ve kaygısız bir insan ve (ii) cimri.

Kıymet muvazenesizliği sözkonusu olunca, Ülgener’e göre, donuk ve durgun zihniyet ile iktisadî realite farklı bir cephesiyle karşımıza çıkar. Batı Avrupa’da, özellikle sanayi inkılabından sonra üretim tüketimi yer yer aşarken Doğu’da tüketim her halûkârda üretimden ileri seviyelerde seyretmektedir. Ülgener, bu durumun izlerinin toplum hayatının iç örgüsünde (kıymet telakkilerinde) ve dış yapısında - iktisadî, malî teşekküllerde- görülebileceği kanaatindedir.

Bu bağlamda tüketime dayalı zihniyet “çalışma ve kazanmanın verdiği iş zevkinden ziyade harcama ve tüketmenin getireceği ağız tadı” ve hazza bel bağlayan bir zihniyettir (s.189). Çözülme devri iktisadî dış görünümüyle de tüketime dayalıdır. Bu anlamda tüketim ve masrafa öncelik tanınır ve gelir kaynakları ona göre aranır.

Bütün bu çözümlemelerin ışığında Ülgener şu hükme varmaktadır:

Batı’da tüccar ve özellikle sermayeci uzun bir gelişme sonunda yine de ayrı bir sınıf olarak belirme şansını elde etmiş; hatta kendilerinden pek de hoşlanmayan devlet ve kilise karşısında yerine göre dik başlı bir topluluk halinde mevki alabilmiştir. Bizde ise, görünüşe bakılırsa iş adamı diyebileceğimiz bir tabaka nüfuz ve iktidar sahiplerinin (umera ve ulema’nın) kâh kayırcı, kâh kahredici davranışı karşısında ufala ufala istiklaline hiçbir zaman kavuşamadan sinsî ve sığıntı halini daha uzun zaman sürdürecektir (s.198).

Nihayet, çözümlemelerinin sonuçlarını üç bakış açısı altında şöyle toparlar:

I. Eşyaya bakış

1. Üreten ve üretilen: İlişki içten ve şahsî (büyükçe merkezler hariç). Üretilen mal da ona göre kişi varlığının bir parçası.

2. Kalite: Sayı ve miktarın önünde (üretilen mal ile içli dışlı olmanın sonucu). Üretici gözü ile mübadele değerinden çok kullanım değeri önemli!
3. Sayı ve hesap: Aynı sebepten vasıf ve kalitenin gerilerinde.

II. Çevreye Bakış

1. Üretici ve “üst”: Her an ve her adımda bir “üst” le -üstün kuvvetle- yüz yüze ve belki iç içe olma alışkanlığı (....) özellikle devlet.
 - a. Savaşılacak ve mücadele verilecek bir kuvvet (....) veya
 - b. Desteginden yararlanılacak ve “sağılacak” bir güç!
2. Yabana ve yabancıya mesafe: Mal gibi teşebbüs de yüzde yüz kişisel ve aile bağıllığı içinde (aile ortaklığı).

III. Geleceğe Bakış

1. Yıl boyu: Monoton ve devrî! Tarla işleri (her yılın hazırlığı ve tertibi bir öncekinin aynı); başka kesimlerde ve özellikle sanayide:
2. Yıl üstü ve ötesi: Belirsiz! Ön hesaplar da ona göre boş ve beyhude! Her yılın çözümü yılın kendi içinde!
3. Kuruluşun ömrü: Kurucunun ömrü ile ölçülü! Bir nesilden öbürüne ünvan ve firma aktarılışı parmakla gösterilecek kadar az!” (s.205-206).

Ülgener, böylece, çözülme devri insanı ile ilgili şu tipolojik tasviri yapar:

Bol ve ferah yaşamamanın tattıracağı haz ve zevkin (veya özlemin) hiçbir zaman yabancı olmamakla beraber, o uğurda acele ve telaştan hoşlanmayan, yolunu ve yönünü tayinde görenek ve otorite bağları ile çevrili, dışa ve “yaban” a kapalı ve nihayet içinde ve hesabında götürü insan! (Ülgener 1981a).

Bu tasvirle birlikte Çözülme Devri İktisat Ahlakı ve Zihniyeti üzerine yaptığı panorama çalışmasını bu ruh ve zihniyetin günümüz insanına kadar yansıyan taraflarıyla iç dünyamızın köklerini de açığa vurduğu düşüncesiyle sonuçlandıran Ülgener, sözkonusu zihniyeti doğrudan doğruya müşahade edememekten kaynaklanan kimi sorunlara değinir. Bu sorunlar, elbette hem konunun kendinden hem de bu konuda yapılan çalışmaların azlığından türemektedir.

1.2.2. ZİHNİYET VE DİN

Ülgener'in zihniyet araştırmalarının ikinci kısmını teşkil eden *Zihniyet ve Din* adlı eseri ilk çalışmadan tam otuz yıl sonra yazılıp yayımlanabilmiştir. Eser, Ülgener'in zihniyet çalışmalarındaki kırk yıllık birikimine yaslanmaktadır. *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*'nda genişçe bir panoraması çizilen ortaçağ ahlak ve zihniyet dünyasının köklerine, bir başka deyişle dinî-manevî saiklerine *Zihniyet ve Din* adlı bu ikinci eserle açıklık getirilmeye çalışılır. Ülgener bu eseriyle aslında Weber'in din sosyolojisinde ve din ile iktisat ahlakı arasındaki ilişkileri açıklama modelinde eksik bıraktığı boşluğu doldurmaya gayret etmektedir. Bilindiği gibi bu boşluk İslâm ve tasavvuf ahlakını içerir.

Ülgener, genel çizgileriyle iktisat ahlakını gündelik tavır ve davranışlar üzerine yargılayıcı değer hükümlerinin “söz ve deyim halinde” ifade edilmiş bir bütünü tazammun ettiğini söyler. Ona göre (Ülgener 1981b:23) iktisat ahlakı, din açısından, kişiyi dünya ilişkileri karşısında belli bir tavır almaya çağıran saik ve motiflerin toplu bir ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Ülgener, Weber'in de yine din açısından aynı noktaya ulaştığını vurgular: Weber'e göre de iktisat ahlakı için dinin dogma ve teori yanından çok dinin pratikteki etkisi önemlidir (Weber 1997:12).

Ülgener'e göre iktisat ahlakının belli bir çağ veya toplumun ahlak anlayışı olabilmesi için normatif-hukukî hükümlerden çok “insanın gündelik yaşayışında pratik değer ve tercih ölçülerine yönelik telkin ve motifler” i toplaması (Ülgener 1981b:24), tekil ve dağınık kişi veya grupları değil daha geniş ve yaygın bir tabana seslenmesi gereklidir (s.25).

İktisat ahlakı ve din arasındaki ilişkileri açıklayabilmek üzere Weber'in geliştirdiği “atıf yollu sebeplilik (kausale zruerung)” yöntem anlayışını benimseyen Ülgener din ile dünya arasındaki karşılıklı etkileşimi vurgular: Din ve iktisat ahlakı bu anlamda bazen “eser” ken bazen “müessir” dir. Bu yüzden iktisadî faaliyeti insanın ihtiyaçları tatmin etmek için madde, çevre ve zamanla kurduğu çok yönlü ilişki ve etkileşimlerin bütünü ve toplamı olarak tanımlayan Ülgener, iktisat

ahlakını da bu açıdan şu şekilde yeniden tanımlar: “İktisat ahlakı, hangi zamana ve çevreye ait olursa olsun, ihtiyaç tatmini yolunda insanın madde, çevre ve zaman ilişkisi ile içten doğru bir hesaplaşmanın ifadesi demektir” (s.31).

Madde, çevre ve zaman ilişkilerini tek bir kavram altında, dünya kavramı etrafında toparlayarak dinin dünya karşısında takındığı farklı tutum ve davranışları iki ideal-tiple ifade eder: “Rind ve zahid”. Rind, dinin dünyadan kaçış çizgisini temsil ederken zahid onun dünyayı red ucunu temsil etmektedir. İlki Webergil terminolojiyle “kontemplatif-mistik” iken ikincisi “aktif ve riyazetçidir” ⁽¹⁾.

Birbirine zıt bu iki yaklaşımıyla birlikte din, iktisat ahlakı ve zihniyetini belirleyen sosyal tabakalaşma faktörüne de etki eder: “Değişik fikir ve inançlar toplum katlarına rastgele serilip dağılmaktan çok altlı ve üstlü kadrolara bölünmüş halde karşımıza çıkarlar: Bir kısmı zirvede dar bir elit çevrenin, bir kısmı tabanda geniş yığının inançları düzeyinde yer alır.” (s.36).

Osmanlı’da üst katmanlarda şekilci bir tutum egemenken alt katmanlarda batınî-mistik eğilimler yer alır.

Tavan ile taban arasındaki ilişkilerin niteliği bir dinden başka bir dine değişir. Ülgener, bu farklılaşmayı Weber’e dayanarak yorumlamakta ve Batı’da kapitalizmin doğuşunu, “ruhban diye ayrı ve imtiyazlı bir sınıfı red edip devre dışı bırakan protestanlıkla (ve bilhassa kalvinizm ve püritanizmle)” ilişkilendirmektedir (s.41). Max Weber’in bu konu hakkındaki görüşlerini ise şu şekilde özetlemektedir:

Riyazet yalnız Batı’da hücre içinden başlayarak aktif-rasyonel bir yaşama metodu haline getirildi. Ve bu metodun dünya içine aktarılmasına ancak Batı (protestanlığın bilinen dalları ile) şahit oldu. İslâm’da tekke ve zaviyeler ise... cezbe ve huşu haliyle ya da içe dönük bir tefekkür (istiğrak) halinde, fakat riyazetçi (ascetik) çizgilerden

⁽¹⁾ Ülgener’in aksine Sayar Weberci riyazî tipoloji bakımından zahidler arasında da bir ayırım yapar: “Şayet mü’min kimseler (zahid) dinlerine gösterdikleri dikkat ve hassasiyeti ekonomik düzleme taşıyabilir ve kendi aralarında sık dokunmuş bir birlik meydana getirirlerse, bu durumda riyazi bir tipolojiden ve riyazet küresinden bahsedebiliriz. Bu hal öte dünyaya yönelik zühd (outer worldly ascetism)’den bu dünyaya yönelik riyazet’e dindarane dönüşümdür.” (Sayar 1998:295). Buna göre öte dünyaya yönelik zühd ile bu dünyaya yönelik riyazet iki farklı insan tipolojisine işaret eder. Ülgener’in kontemplatif-mistik ile aktif-riyazetçi arasında yaptığı ayırımı Sayar bu yeni ayırımla daha net bir hale getirmiştir.

uzak; olsa olsa s  filerin   ile ve zikir yollu usul ve   yinine dayalı....
Derviş  e riyazet hiçbir zaman Batı'daki gibi bir "meslek ahlakı"
haline d  n  şt  r  lebilmi   değil. Çünkü din ile meslek arasında der  n  ,
yani içten doğru bir ilişki kurulamamış; ikisi olsa olsa dıştan temas
halindeler (s.44).

Bununla birlikte   lgener, bütün teorik yaklaşım biçimi ve tahlil araçlarının
gelişmişliğine kar  şın Weber'in İ  l  m yorumunu tek yanlı bulur.   lgener'e göre
Weber, İ  l  m söz konusu olunca kendi yöntem anlayışına ters düşmüştür (s.50).
  lgener, Weber için evrensel tarih açısından birinci planda olan şeyin Batı
medeniyeti ve onu oluşturan kaynaklar olduğunu; Batı'nın kendine   zg  l    n  
gösterebilmek için Weber'in diğer medeniyetleri kendi öz varlıkları ile tanımak için
değil Batı'yı kar  şıtlık (kontrast) halinde tanıtılabilmek için bazı stereo-tiplere
indirgediğini ileri sürer (s.50).

Bu bağlamda Max Weber'e göre "İ  l  m, toplum yapısı ve kurulu  u ile
başından beri cihad ve fütuhata yönelik bir dinin karakteristiklerini sürdürür." (s.51).
Yine Weber'e göre İ  l  m'ın toplumsal yapısı gibi iktisat ahlakı da feodal unsurların
baskısı altındadır. Bu bakış açısıyla Weber, İ  l  m ekonomisinin iki temel özelliği
olduğunu ileri sürer: (i) Kazanç yolları, normal iktisadî faaliyetlerin dışında zor ve
cebir üzerine dayalıdır (ganimet, cizye vb.) (ii) Kullanım ve tüketim yönüyle de
feodal-politik bir içerik taşır. Servet iktisadî faaliyetin bir şartı ve ilk adımı olduğu
için değil iyi yaşamaya olanak tanıdığı için önemsenir (s.52).

Weber İ  l  m'ın feodal özellikleri arasında poligami, kölelik ve serfliğin
olağan sayılması, kadının alt sıralarda yer alı  ı vb. sayar. Dinin sosyal yapısındaki
değişiklik burjuvazinin oluşumundan ve riyazetçi çalışma ahlakının doğuşundan çok
feodal aristokrasinin gösteriş ve ihtiya  ına doğru olmuştur. Weber'e göre İ  l  m'da
riyazetin bulunmadığı ve İ  l  m'ın kişiye sel  mete çıkma yolunda aktif bir sorumluluk
yüklemediği söylenebilir (s.54).

  lgener Weber'i ve bazı Batı'lı tarihçilerin İ  l  m'ı feodal karaktere sahip bir
din olarak görürken düştükleri hatayı   u şekilde vurgular:

İslâm mala mal varlığından değil kibir ve gurur metâı, çokluk yarışı olduğundan karşıdır; ve de -ilâve edelim işin o yanı söz konusu oldu mu öyle çekingen ve tereddütlü değil, sonuna kadar sebatlı ve kararlı olarak karşı! Weber'in ve bir kısım batılı tarihçilerin İslâm'ı feodal yapılı bir din olarak takdim ederlerken düştükleri hatada bizce buradadır: İslâm'ın karşısında olduğunu yanında imiş gibi görme ve göstermeleri! (s.56-57).

İslâm, Ülgener'e göre başlangıcından beri şehirli bir dindir. Bu haliyle o "feodal ve savruk bir yaşama tarafı olmaktan çok feodalizme ve feodal değerlere karşı mücadeleci bir hüviyeti haizdir." (s.65). İslâm'ın ilk ve öz kaynaklarına dayanarak onun cizye ve savaş ganimeti haricinde tarafların karşılıklı rızasına dayalı bir iktisadî faaliyet türü olarak ticareti ve el emeği-alın teriyle çalışmayı teşvik ettiğini vurgulayarak; "Şarkta piyasa ekonomisinin modern anlamıyla yerleşip gelişmesine engel olan sebepler peşpeşe sıralanacak olsa herhalde İslâm serinin en sonunda yer alacaktır" (s.67-68) diyerek Weber'i eleştirir. Ancak, tarihsel akış içerisinde başlangıçta dünyaya yüzü dönük ve asık bir din görünümüne sahip olan İslâm, İslâm-öncesi-arkaik inanç unsurlarının İslâmî inançlarla aynı potada eriyişinden dolayı farklı bir çehre kazanmıştır. Bu değişiklik onun aktif-iradeci yönlerine baskın çıkarak içe dönüklük ve kapanış tavrı olan tasavvufa yol açmıştır.

Ülgener'in (s.73) kelimeleriyle tasavvuf "Orta Asya ve kısmen Hind ve İran karışımı inançların (orada belki ilk Yunan ve Hristiyan etkiler de eksik değil) İslâmî unsurlarla yoğruluşundan vücut bulmuş bir gövde akımı!" ve sufiler de İslâm'ın taşıyıcı ve tanıtıcıları arasında en faal olan gruptur. Tasavvufu beraber artık ilk ve öz İslâm'ın dünyaya bakış açısındaki ılımlılık ortadan kaybolur. Dünya, tasavvufa göre içten de dıştan da uzağında durulması gereken geçici bir varlık, daha doğrusu "var görünen bir yokluk" tur (s.77). Tarikatların hiyerarşik yapısı ile beraber ilk İslâm'da tanınmayan yeni bir boyut olarak gelenek ve otorite (ruhbanlık) devreye girer. Fakat tasavvuf ünlü Macar oryantalist Goldziher'in (s.78) belirttiği gibi "teoride olsun tatbikatta olsun hemen hiçbir zaman net ve homojen bir sistem görüntüsü vermemiştir". Tasavvuf ve tarikatlar içinde de bir "kümelenme ve kutuplaşma" vardır. "Bir ucu sünni merkezlerde İslâmî tradisyonu az çok muhafaza eden

tarikatlardan başlayıp öbür uçta köy ve kasabalara kadar yaygın bir satıh üzerinde İslâmî unsurla İslâm-öncesi düşünce ve inançların karma bütünü vereri tarikatlar!” (s.79). Bu iki ucun içe ve derine dönük ve din kurallarını gerektiğinde politik ihtiraslara kılıf olarak seçen ve nihayetinde moral nihilizme kapı aralayarı, batınîliktir. Boş ve atıl durmayıp say ve gayret gösterme gerektiğini vurgulayan tarikat ise melâmîlik olarak anılır. Ülgener’e (s.82) göre,

Dünya, melâmi için, bir haz ve zevk ortamı olmadığı gibi günah ve kusurlarına bulaşmamak için uzağında durulması ve kaçınılması gereken bir “ölümlü dünya” da değildir; tam tersine işlenmek, şekil ve düzen verilmek üzere mü’minin önüne serili bir madde ve malzeme yığındır.

Bu anlayışta melâmi için dünya yenilmesi gereken bir düşmandır. Melâmiler için dünya atlanıp geçilecek bir durak değil içinde mücadele edilecek bir ortamdır. Melâmîlik felsefesine göre her gün akşama dek halkın beğendiği işle meşgul olmak ve her gece sabaha dek Hakk’ın beğendiği amelde olmak gereklidir. Bu yüzden melâmîlikte iş ve çalışma göz yumulan bir dünya ilgisi olarak değil, bir vazife bilinci, ibadet derecesine yükseltilmiş bir meşguliyet olarak anlaşılır (s.84). Bu durumda ekmeğini çalışarak alınteri ile kazanan melâmi büyüklerinin çokluğu bu yüzden şaşırtıcı değildir. Fakat melâmîliğin etki alanının ve hitap ettiği kütlenin oldukça dar ve sınırlı kaldığı da bilinmektedir. Buna karşın batınîliğin daha geniş kitlelere ulaştığı malumdur: “[Bu akım] bir ucu küçük şehir ve kasabaların esnaf topluluklarına, bir kısmı yeniçeri ortalarına, geri kalanı irili ufaklı şehirlerin orta sınıfına kadar uzanmıştır.” (s.86).

Ortaçağın sonlarından bu yana yaşanan esnaflaşmayla birlikte tarikatların esas ilgisi de esnafa yönelmiştir. 12. ve 13. yüzyıllardan beri Anadolu şehirlerinin bir kısmında görülen esnaf ve zenaatkâr toplulukları olan fütüvvet ve ahı teşkilatları bir tarikat havası taşıdıkları için temsil ettikleri ahlak anlayışıyla beraber tasavvufun ve batınî tarikatların tamamlayıcısı olmuştur. Bu sürecin temel saiklerini Ülgener şu şekilde vurgulamaktadır:

Profan (dünyevî) kuruluşların uzun hayat yolculuklarının belli bir dönemecinde dinî-mistik ifade kalıplarına sığınarak onların sağlayacağı dokunulmazlık havası içinde varlıklarını bir süre koruyabildikleri gibi, esnaf teşkilatı da, pek mümkündür ki, kurallarına daha etkin ve daha bağlayıcı bir kuvvet vermek için üzerlerine dinî-tasavvufî bir kılıf geçirmiş olsunlar (s.92).

Bu sürecin sonunda, merkezileşme fütüvvet ve ahî teşkilatlarının siyasal fonksiyonlarını ortadan kaldırmış ve bu teşkilatları sade bir lonca haline getirmiştir. Tasavvufun izleri sadece esnaf topluluklarında görülmez. Bu etki, Ülgener'in deyişiyle, “-ham ve sulandırılmış haliyle- insanımızın tavır ve davranışından giyim kuşamına kadar günlük yaşayışında elle tutulur izler bırakmıştır” (s.94). Aynı etki, mizaç ve karakteriyle tüketime yatkın olan çözülme devri insanının bu tutkusunu da karşılamıştır. Dünyevî (profan) ahlak ve siyaset anlayışı üst tabakaların tüketim ve harcama hırsını meşrulaştırırken orta ve alt tabakalar kendileri için gereken desteği tasavvuf ve tarikatların ahlak anlayışından devşirmişlerdir:

Tasavvuf... bir yanı ile tabana indirilmiş bir tevekkül ve teslimiyet felsefesi içinde her an hizmete hazır kaderci bir kütleyi eğitip yoğururken, öbür yanda tarikat basamaklarını üste ve yukarıya tırmandıkça kendini geçim gâilesinin üstüne çıkaran ve işin külfetini altta o yumuşak tabanın sırtına vuracak olan bir nüfuz ve tahakküm mihrakını oluşturmaktan geri kalmamıştır (s.99).

Sınıflı bir toplumda bu türden bir “mânâ ve dinî aristokrasinin” dünyevî (profan) ahlakla beraber çalışma yükünü alt sınıflara yıkması feodal yapıya manevî bir destek sağlamıştır. Bu bağlamda ortaçağın iş ve sanat ahlakı ile genel ahlak ve din anlayışı otorite ve gelenek konusunda da birbirini tamamlamıştır.

Bütün bu çözümlemelerinin nihayetinde Ülgener ortaçağ zihniyet ve ahlakının kökenlerini ve sonuçlarını modern Batı ile karşılaştırmalı olarak şu şekilde dile getirir:

Batı'da iş ve meslek adamı için en duyarlı ve can alıcı kesime... dinî reformasyonun metodik-disiplinli kanadı (Kalvinizm) ile yanaşması endüstriyel kapitalizm için gerekli tavır ve düşünce iklimini yaratmaya yardımcı olurken,

tasavvufun beri yanda kalabalık yığınlar ve iş çevrelerine daha çok batınî bir yorum çizgisinde hulûl etmesi ayrı bir davranış türüne ve onun da ötesinde değişik bir düzene -rant kapitalizmine- yatkın bir mana iklimini yaratmaktan geri kalmamıştır (s.104).

Ülgener, son bir sorun olarak manevî unsurlar ile maddî hayat arasındaki ilişkinin konumunu sorgular. Bir iddiaya göre manevî unsur toplumsal olaylarda bir sebep olmaktan ziyade maddi-reel etkene gerekçe sağlayan bir gölge-faktör (epiphenomen) dır. Bu iddia ahlakî ve dinî düşünce ve oluşumları birer üst-yapı kurumu olarak görür. Ülgener, bu iddianın geçerliliğini şu sözlerle reddeder:

İrade ve teşebbüsü, dar bir çember içine hapsetmenin gerek iktisadî, gerek politik yönü ilk planda maddî reel etkenle alakalıdır. Ekonomik açıdan gelenek ve otorite... çıkar sahibi çevrelerin (loncaların) ürünü; politik yönü ile kulluk ve teslimlik... ortaçağa has feodal tahakkümün sonucu [dur]. Ancak, bütün bu etki ve izleri yıllar boyu sürüp gidecek olan söz ve ifade kalıpları ile zihinlere işleyip perçinlemede en mühim rolü tasavvuf ve tarikat ahlakının oynadığına şüphe yoktur. Hem de sadece bir üst-yapı kurumu olarak değil, gerçek anlamı ile bir etken olarak! (s.105).

Bu yüzden Ülgener, katı bir sebep ve sonuç ilişkisi içerisinde zincirin ilk halkasını bulmaya çabalayan anlayışlara itibar etmeksizin din ve iktisat arasında “acausal” bir ilişki türünü benimser (s.107).

Böylece Ülgener, Max Weber ve Marx’ın çöküş (decadance) dünyası için çizdikleri portreyi Osmanlı iktisat ve kültür dünyasının sonu için yeniden çizer: “Tavandan aşağıya süzıldükçe öz ve mânâ tarafı gide gide sığ, monoton bir düzlüğe oturmuş bir kültür dünyası; ve onunla birlikte her türlü mânâdan soyunmuş olarak boşta yüzen bir yığın kuru, cansız kalıplar ve şemalar!” (s.112).

Böylece kendi çalışma programını *Zihniyet ve Din* adlı bu ikinci kitabıyla Ülgener ancak kırk yıl sonra tamamlayabilmiştir. Bu açıdan *Zihniyet ve Din* titiz bir araştırmacı ve bilim adamı olarak Sabri F. Ülgener’in şaheseri (opus magnum) sayılsa yeridir.

1.2.3. ZİHNİYET, AYDINLAR VE İZM'LER

Sabri F. Ülgener'in sağlığında basılmış son kitabı olan *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*'in ilk kısmında 'zihniyet araştırmaları' adlı ilk bölümünde, yöntem ve kaynaklara ilişkin bir makale ve daha önce yayımlanmış olan aynı konuyla ilgili daha önce yayımlanmış iki makalenin gözden geçirilmiş hâlleri yer almaktadır.

"İktisat Zihniyeti ve İktisat Ahlakı" başlıklı ilk yazı *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* ile *Zihniyet ve Din* adlı eserleri yöntem açısından tamamlayıcı nitelikler arzeder. Makalenin başlangıcında, Ülgener de, Werner Sombart gibi, iktisadî analizlerde insan faktörünün devre dışı bırakılıp ekonomiye sadece "mal ve para akımı" olarak bakılmasından yakındır. Oysa Ülgener'e göre, ekonomik düzen "son kertede" insan davranışlarıyla belirlenir (Ülgener 1983:15). Ülgener, Schumpeter ve Marshall gibi ünlü iktisatçıların bu konuda yazdıklarını da aktararak soyut teorik yaklaşımın gerçeğin ve insan tabiatının dalgalanışlarına karşı yetersiz kaldığı inancını dile getirir. O'na göre:

Her hangi bir [sosyal] fiil ve davranışı bizim için üstünde durmaya değer bir konu haline getiren derindeki yorumlanabilir ve anlaşılabilir mana muhtevasıdır. Sosyal fiil ve davranışı tanımak bir bakıma onu dıştan eylem ve hareket tarafı ile görmek kadar içteki bu öz ve mana tarafı ile de anlamaktan ibarettir (s.18).

Bu yöntem anlayışı da kendiliğinden zihniyet konusunu göndeme getirir. Ülgener, iktisat zihniyeti kavramını kısaca "belli bir bakış açısında bütünleşmiş haliyle sürdürülen değer hükümleri, tercih ve eğilimler toplamı" olarak tanımlar (s.19). İktisat zihniyeti, bu haliyle, kültürün bir parçasıdır. Ülgener, Max Weber'i de anarak, zihniyetin "dış dünya ile ilişkisiz ve sadece içe dönük bir davranış ve inanıştan ibaret" olmadığını belirtir (s.21). Zihniyet "yaşama stili" nin bir ifadesidir. Zihniyet, bu şekliyle tavır ve davranışların, fiil ve eylemlerin "iç ve öz malı olarak" onların dokusuna sinmiştir. Buna karşın iktisat ahlakı ise hareket ve eylemleri düzenleyen normatif bir unsur olarak onların dışında yer alır. Ülgener'e göre zihniyet analizlerinde yapılan bir çok hata reel olan ile normatif olanın birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır (s.21).

Ülgener, *Zihniyet ve Din* adlı kitabında da değindiği yöntemsel bir hususu yeniden dile getirir: “İki veya daha çok kültür objektivasyonu arasında... tarih sırası ile öncelik ve sonralığı değil yanyanalığı” (s.22) tesbit edebilme hususu. Ülgener zihniyet ve sanat arasında ilişki kurar. Zihniyet ve sanat arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar: “Zihniyet dünyasını açıklamada sanat ve özellikle edebiyat eserlerinin rolü bizce iki açıdan incelenebilir: Bir yanı ile şekillendirici, öbür yanı ile tanıtıcı olarak, ilkinde sebep ikincisine ifade ilişkisi demek mümkün” (s.24). Bu yüzden, Ülgener, zihniyet araştırmalarında dolaylı bir kaynak olarak sanat ve edebiyat ürünlerini işlediğini söyler. Çünkü “yaşanılan dünya taş ve tuğla yığınının kurulu bir yapı değil, gelmiş geçmiş yüzlerce kuşağın fikir ürünleri alttan üste tabaka tabaka yığıla birike meydana gelmiş bir zeminden ibarettir.” (s.26). Ülgener’in bu makalesinde sergilediği yöntem anlayışının Dilthey ve Rickert’te ifadesini bulan manevî ilimler metodolojisinden beslendiği dikkatlerden kaçmamalıdır. Ülgener’in kendisi de bu hususu şu satırlarla açıklamaktadır.

Olup bitene direkt değil dolaylı ve o nisbette yorucu bir yaklaşım: Belli bir yaşama biçiminin zamanla kristalleşmiş cümle anlatım ve ifade kalıpları içinde kendini açıklayışı!... Satırlar arasında ya da yerine göre taş ve tuval üstünde olanı yeni baştan yaşıyormuşuz gibi kafamızda yoğurarak toplu ve tutarlı bir imaja varabilmek! Tabiat ilminin pozitif olarak dış verilere dayalı açıklayıcı metoduna karşı manevî ilmin mânâ ve espri tarafına yönelik anlayıcı metodu... (s.27).

Ülgener, bu metod anlayışını Osmanlı toplum yapısının ikili feodal (merkezde bürokrasi taşrada eşraf ve âyândan oluşan) görünümünü Bağdatlı Ruhî ile Ziya Paşa’nın Terkib-i Bend’lerinden yola çıkarak yaptığı bir analizle örnekler.

Bu makale, Ülgener’in ilk iki kitabında karanlıkta kalmış bazı hususları aydınlatmaya imkân tanıdığı kadar onun yöntem anlayışını derinlemesine izah etmesi bakımından da önemlidir.

Gelenekçi toplumların iktisadî kıymet anlayışlarını ve zihniyet meselelerini ele aldığı ikinci makale esas itibarıyla Ülgener’in 1963 yılında verdiği bir konferansa

dörtköşe tarafı ile görme ve değerlendirme alışkanlığı öbür yanda sayı ve rakam şuurunu tamamiyle gölgelemiştir (s.42-43).

Bu gelenekçi anlayışın günümüzde az gelişmiş veya gelişen ülkelerde görüldüğünü belirten Ülgener, bu ülkelerde soyut işaret ve sembol kullanımının hemen hemen nadir olduğunu, her şeyin renkli, hacimli ve sesli taraflarıyla algılandığını vurgular (s.44). Buna bağlı olarak azgelişmiş ülkelerde işgücü mobilitesi köy ve kasabalardan büyük kentlere doğrudur. Ancak, mobilitenin bu tek yönlülüğü aynı zamanda onun yetersiz kaldığını da gösterir. Ülgener'e göre mobilite dengeli bir dağılımla bölgeler arası farkı azaltabildiği ölçüde gelişmişliğin bir ölçütü sayılabilecektir (s.45). Gelenekçi toplumların ihtiyaç duydukları en önemli faktör kazanç hevesini, rasyonel bir işletme çerçevesine sokabilmeye yarayacak bir biçimde yukarıda bahsedilen iktisadî kıymet anlayışının rasyonel kapitalist zihniyetin yönünde ve işletmeleri yönetecek olanların teknik ve meslekî eğitimiyle değişmesi olacaktır. Bu bağlamda Ülgener'e göre, "Türkiye ekonomisi yeni kalıplara ve yeni bir zihniyet dünyasına varma gayreti ile geçirdiği hareketli ve birçok bakımdan verimli çalkalanma" esnasında bu oluşumları geriletici bazı olumsuz faktörlere maruz kalmıştır (s.48). Bu faktörler arasında enflasyonist baskıların insanları gayrimenkullere yatırım yapmaya zorlayışı; politik tutumların insanları kolay yoldan

servet kazanmaya ve kazandıkları serveti kolay yoldan harcamaya sevk; maliyeti düşürmeye ve verimliliği artırmaya yol açan rasyonel muhasebe şuurunu ortadan kaldıran şartlara göz yuman iktisadî politikalar sayılabilir.

Ülgener, makalesinin son cümlesinde, olumsuz bir biçimde de olsa iktisadî kalkınmanın olabilir şeklini vurgulamaktadır. “İktisadî gelişmenin ancak “yukarıdan” zorlanarak yürütülebileceği zannı gelişmenin en büyük düşmanıdır” (s.48).

Zihniyet araştırmalarıyla ilgili olarak kitapta yer alan son makalesinde Ülgener Türkiye’de yaşanan iktisadî yenilenmenin zihniyet kavramı açısından bir muhasebesini yapar. Zihniyetin de bir hayatı olduğunu ve dış etkenlere karşı kolay kolay değişmediğini belirten Ülgener (s.50), değişen ve değişmeyen unsurları ele alabilmek için pre-kapitalist dönem ile kapitalist dönem arasındaki farkı şu kelimelerle dile getirir:

Fark, kazanma ve zenginleşme hevesinin birinde yokluğu öbüründe varlığında değil, onun iki tarafta da varlığı ile beraber tatmin cihetinden birinde normal iktisadî faaliyete yönelişi ve oraya getirdiği hızla beraber öbüründe kendine o faaliyet dışında çıkış yolları arayıp bulduğu için iktisat dünyasında bıraktığı boşluk ve durgunlukta aranmalıdır (s.50).

Bu durgunluğun en tipik örneği toprağa bağlı, mal varlığı ile toprağa dayalı insandır. Bu anlayışa karşı Tanzimattan bu yana epey fikrî mücadele verilmesine karşın Ülgener’e göre onların “tam başaramadığını yol, tarım ve sanayi devrimi üstlenmiş görünüyor” (s.53).

Türkiye’nin sanayileşmesiyle birlikte profesyonel işadamları ve işgücü görünmeye başlamıştır. Fakat, bununla birlikte geleneksel zihniyetin bazı olumsuz nitelikleri modern işletmelerde kısmen sürmektedir. Bu olumsuz nitelikler arasında “israf ve gösterişçi” tutum hâlâ etkindir. Ülgener Türkiye’de “işadamlığının neresindeyiz?” sorusuna şu şekilde yanıt verir:

Tavır ve davranış cihetinden Batı’daki benzerleri ile karşılaştırılınca:
a. Kararsız ve kaprisli, b. Âni ve çabuk kâr peşinde, c. Plasman olarak, sermaye piyasası ile pek de yeni sayılamayacak olan ilgi ve

ilişği ile beraber, mal varlığını büyük kısmı ile hâlâ arsa ve emlâke (gayrı menkule) ve yerine göre altına yöneltmekte çıkış arayan sermayedar tipi ile karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz (s.56).

Sonuç olarak, “ileriye doğru hızla yol alan iktisadî şekil ve formların zihniyet muhtevası bazı yönleri ile iş hayatının muhtaç olduğu itici kuvveti ve insanı yoğurup şekillendirirken, diğer cepheleri ile el’an geçmişin izleri ve baskısı altındadır.” (s.59).

Ülgener, kitabının ikinci bölümünde Aydınlar Sosyolojisini konu edinen iki makalesine yer verir: “*Aydınlar Sosyolojisi ve Çağımızın Aydını*” ile “*Marksizm ve Aydınlar*”.

Aydınlar sosyolojisi, Ülgener’in ifadesiyle, bilgi sosyolojisinin açtığı yolda işlevselleşmiştir. Konusu aydınlar ve aydınların grup içerisindeki davranışlarıdır. Bilgi sosyolojisi, bilgi muhtevasını ve konusunu nasıl kafamızın içinde olup biten bir zihin ve mantık halitasından ibaret saymayıp onu toplumsal bağlantı ve ilişkileri içerisinde ele alıyorsa aydınlar sosyolojisi de aydınları “kapisleri, çelişme ve çekişmeleri, kısaca dolu kişiliği ile” toplumsal ortamın şartları ve ilişkileri içerisinde ele alır (s.63). Marx’a göre aydın, sınıflı toplumun unsurlarından birine tutunmaktan başkaca bir işlev sahibi değildir. Karl Mannheim ve Theodor Geiger gibi bilgi sosyologları ise onun ideoloji taşıyıcısı ve yapımcısı olarak çok önemli olduğunu düşünürler (s.64). Ülgener’e göre toplum ile aydınlar arasında tarih boyunca gelişen ilişkilerin doğası gereği “aydınlar sosyolojisi” nin dokusu altında biraz da hırçnlık yatmaktadır. Bu hırçnlığı Ülgener Akif’in şu sözüyle örnekler: “okur yazar denilen eski baş belası...” (s.64).

Ülgener’in aydınlar konusundaki izahlarına geçmeden önce Mardin’in (1998-260) belirttiği bir hususa değinmek gerekir. Mardin, Ülgener’in Türk aydınlarının tenkit işlevini bir sorumluluk çerçevesine oturtamadıklarından ya devlet işlerine ortak ya da Batı taklitçisi olmalarından yakındığını iddia eder. Mardin’e göre bu yargısıyla Ülgener kültür hayatımızın önemli bir özelliğini yakalamıştır; fakat bunun nedeni hakkındaki izahları yüzeysel kalmaktadır.

Bu bakış açısının geçerliliği Ülgener'in aydınlar sosyolojisi ile ilgili yazdıklarının analitik bir özetinden sonra takdir edilebilir. Ülgener analitiğinde, ilkin, aydınların köken itibarıyla dağınık ve heterojen bir gruplanış içinde olduklarını söyler. Grup dağınıklığı içinde aydını "aydın" yapan özellik toplumun temel yapısına ve değer anlayışına yönelik-tasvip veya daha çok tenkit yoluyla- sabırsız ve hızlı bir söz sahibi olmalarıdır. Bu da aydınlar arasındaki ortak çizgiyi maddî şartlarda ve formasyonda değil, ifa ettikleri fonksiyonda aramayı icap ettirir: Tıpkı ortaçağda hanedan soy sop ve statü imkânını ruhban sınıfa dahil olmakta aramaları gibi aydınlar için de toplum katında yükselebilenin en kolay yolu diploma, ünvan, kıdem v.s. kah bir takım vasıf ve formalitelere bağlı olmayan bu dağınık ve gevşek grublanma içinde yerini almaktan geçmektedir. Fakat kişi aydın olarak "başkaları"nın değer ölçülerini ve tercihlerini etkilemeye yönelik sözlü ve yazılı hareketlerin çıkış noktası olduğu kadar, içinde bulunduğu çevreyle birlikte aydınlar sosyolojisine konu teşkil eder: "Cemaatsiz bir camide vaaz verir gibi, bir meydan veya kahvede dağınık, ilgisiz üç beş kişiye "nizam-ı alem" den laf açmak, "ahkam kesmek" kişiyi entellektüel yapmaya yetmez." (Ülgener 1983: s.72).

Aydınlar sosyolojisinin temel konusu böylece belirlenir: Aydın ve yığın arasındaki ilişkiler.

Ülgener, Türkiye örneğinde, aydınlar ile yığın (kütle) ilişkisini üç merhalede yorumlar: Tanzimat ve sonrasının aydını, bürokrat aydın, sol aydın.

Tanzimat-öncesinin aydını, kısaca, kapalı kapılar arkasının veya- en fazla gün ışığına çıkmayı göze alabildiği yer- vaaz kürsüsünün ve kahve peykesinin tezvir virtüözüdür. Türkiye, bildiğimiz ölçü ve unsurları ile aydın tipine Tanzimatla beraber ve ondan sonra varır. Aydın artık belli bir statünün adamıdır. Edip, yazar, gazeteci, devlet memuru (bürokrat), bir hizip veya partinin temsilci ve sözcüsü. Ve ikinci köklü değişiklik şurada: Sesini duyurmada matbaa, gazete ve jurnal ile beraber dilin yerini kalem almıştır (s.73).

Ülgener'e göre Tanzimat ve sonrasının aydını Saray ve Bab-ı Ali'den ve kendi seviyelerindeki okur yazardan öteye yığınla diyalog kurabilmiş değildir. Aynı şey "bürokrat aydınlar" için de geçerlidir.

Aydının kütleye yabancılaşması memleketimizde Batı'ya nazaran biraz daha ileri ölçülere varmışsa sebebini... aydın ve bürokrat karışımında aramak lazımdır... Batı'da entellektüel deyince hatıra ilk planda muharrir, romancı, gazete yazar ve yorumcusu, bir kelime ile fikir ve edebiyat adamı (l'homme de lettre) geldiği halde, bizde aydın okur yazarla beraber onun üst kademede bürokratla kaynaşmış türünü hatıra getirir (s.73).

Ülgener'e göre kütle ve bürokrat aydın ilişkisi tabana kadar inebilen bir demokratlaşma süreci içinde eski gerginliğini kaybedip günümüzde yerini sol aydınlara bırakmıştır.

Aydın toplumda her zaman tenkitçi ve muhalefet yanıyla görünmemiştir. 19. yüzyılın sonlarında Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinde bağımsızlık hareketlerini destekleyen milliyetçi aydınlar gibi savaş yıllarında veya savaşa yol açacak buhranlı dönemlerinde kendi ülkelerinin emperyalizmine haklı gerekçeler icat eden, savaşı "rasyonalize" eden aydınlara da rastlanmıştır (s.74-75).

Ülgener'in "*Aydınlar Sosyolojisi*" nde üzerinde önemle durduğu bir başka kategori de "*küskün aydınlar*" dır. Günümüz şartlarında bir yandan çığ halinde büyüyen aydınların sayı çokluğu içinde aradığını bulamamanın küskünlüğü, öte yandan zengin yayın ve haberleşme araçlarının kimilerine cömertçe serdiği tanınma, kabullenilme ve sivrilme imkanından gönlünce pay alamamanın ezikliği ve doğurduğu hınç duygusu aydını hırçınlaştıran önemli saiklerdendir. Böyle olunca küskün ve hırçın aydın bir suçlu aramış ve bulmuştur: Kapitalizm. Aydınlar için önemli olan, başı sıkıştıkça kabahati götürüp boynuna dolayacağı suçluyu adıyla sanıyla tanımış olmanın rahatlığıdır. Aydınlar neden kapitalizme karşıdır?

Bu soruya Ülgener, kapitalizmin bugüne kadar bilinen sistemler arasında en kolay vurulabilir olanı ve saldırı riski ile maliyeti en az olanı, olduğunu söyleyerek cevap verir. Kapitalizme saldırının ucuzluğu onun tarih boyu taşıdığı hukuk anlayışından ve oyunun kurallarından kaynaklanır. Kapitalizm, Batı'da demokrasi ve liberalizm ile beraber yeşermiştir. Kapitalizmin zimmetindeki kusur, hata ve noksanlar esasen önemsiz şeyler sayılamaz. Fakat, demokrasi ve kapitalizm ikilisi içinde aslen demokrasiye karşı olanlar dahi doğrudan ona saldıracak yerde öfkelerini

kapitalizme yönelme yoluna gitmişlerdir. Haddi zatında aydın hırçınlığına sebep olarak gösterilen etkenler demokrasinin getirdiği ve topluma kazandırdığı nimetlerdir. Ne var ki, demokrasi kolay vurulur bir hedef olmaktan uzaktır. “Kapitalizm, netice olarak, kendi zimmetindeki ile beraber kader ortağının faturasını da üstlenmeye ve ödemeye mecbur tutulmuş bir düzen olarak nitelendirilebilir” (s.81).

Anti-kapitalizmin hızını artıran öteki etken, cephe genişliğidir. Sayılan motifler arka arkaya sıralanınca çağımız aydınını anti-kapitalist cephede, dahası marksist kanatta toplayan başlıca sebepler gözönüne serilmiş olacaktır. Anti-kapitalist aydınların marksist kanatta toplanmalarının Ülgener’e göre iki sebebi vardır: İlkin marksizmin üstüne asılan bilimsellik yaftası, ikinci olarak da politik mücadele ve suçlamalardaki argo zenginliği. Marksizm, bilimsellik görüntüsü ile ancak aydınların bir bölümüne seslenebilirken kütleye ve tabana dönük kısmı bir araya getirmede politik argo işlevsellik kazanmıştır. Bu yüzden Marksizm, sıradan aydında bilimsellik görüntüsü altında basmakalıp yargılarla bu politik argonun karışımından mürekkep bir “suçlama tekniği” olmaktan öteye geçmez (s.84).

Bu durumda, Ülgener’e göre, günümüz aydınının problemi “ayrı köklerden gelen iki olumsuz etkinin bir yerde buluşmasından meydana çıkmış olmaktadır: Bir yanda düzenin iç yapısından doğan zorluklarla öbür yanda aydın kesimin kendi problemlerinden ileri gelen hırçınlık ve tahakküm hırsının bir çeşit izdivacı...” (s.85).

Ancak marksizm içinde de aydın-yığın ilişkisi problemsiz sayılmaz. Marksizmin öngördüğü aydın-emekçi ittifakı bu iki kesimin birbirine karşı öteden beri kuşkulu olması neticesi belli bir zaman sonra bozulur.

Ülgener makalesinde son olarak bilim adamı ve öğretici yanı ile aydın kavramına değinir. Bu bağlamda politikayı gözleri kararmış halde bilimin üstünde tutanlara karşı Max Weber’in sözlerini hatırlatır;

Bilim bugün kendi kendimizi düşünüp bulmamızın ve gerçekler arasındaki ilişkileri öğrenmemizin hizmetinde tamamiyle ihtisasa dayalı bir “meslek” işidir. O kadar! Bilim peygamber ve kahinler tarafından vahiy yoluyla dağıtılan bir atıfet ve inayet olmadığı gibi evrenin manası üzerine hakîm ve filozofça kuruntular yürütmek de

değildir... Tolstoy'un meşhur sorusu hatırlansın: Ne yapmamız gerektiğini, yaşayışımızı nasıl düzenleyeceğimizi bize bilim öğretmeyecekse kim öğretir? Yahut kendi anlayışımıza göre soralım: Birbirini boğazlayan bunca tanrıdan hangisinin hizmetine koşulacağız? Evet, kim doğru yolu gösterecek? Bizim cevabımız şu: Ancak bir peygamber! Ama öylesi ortada yoksa veya sözlerine artık kimse kulak asmıyorsa, onu ille de yeryüzüne indireceğiz diye, devlet kapısında maaşlı veya imtiyazlı küçük profesörlere dershanede peygamber sıfatı yakıştırmanın âlemi yoktur (s.88).

Ülgener'e göre ister iktidara muvafık ister muhalif olsun, aydınlar kendi ihtiraslarını gerçekleştirebilmek uğruna yığınları kışkırtmaktan vazgeçmemişlerdir. Esasında kitleyle beraber olmak ve onu etkilemeye çalışmak aydının toplum içinde en iyi bilinen fonksiyonudur (s.91).

Ülgener aşağıda sorduğu sorulara olumsuz yanıt vererek yazısını gerçek idealist aydının handiye yok olduğunu söyleyerek bitirir:

Müdahane-i âliman, yalnız belli bir çağın ve çevrenin malıdır da o çağla birlikte tarihe mi kavuşmuştur? Herkesin suspus kesildiği bir istibdad ortamında aydın ihaneti devlet kapısına sokulma ve sofrasından pay alma biçiminde bir müdahane şeklini almıştır da çağımız demokrasilerinde tenkit ve gereğinde düzene karşı çıkış aydına müdahaneyi unutturmuş, onu tarihin derinliklerine mi gömmüştür? (Ülgener 1983:92).

Aynı bölümde yer alan “*Marksizm ve Aydınlar*” adlı makalesiyle Ülgener Aydınlar sosyolojisinin verilerini, Bilim, İdeoloji ve Marksizm üzerine uygular. Bu meyanda iktisat ilminin Marksist (Proleter) iktisat ve Burjuva iktisadı diye düşman kamplara bölündüğü ve “bilim bilim için yapılmaz, bilim sınıf için yapılır!” sözlerinin sıklıkla söylendiği bir vasatta ideoloji ile bilim arasındaki ayırımı değinerek “sosyal bilimlerde hemen her fikir veya teori somut bir tabandan yola çıkar. Fakat analiz halinde içe ve derine dönük bir oluşum çizgisine gelip oturduktan sonra dıştan gelen dürtü kendine düşeni tamamlamış sayılır” der (s.106). Bu ayırımdan sonra marksist çevrelerden neo-klasik iktisata yöneltlen ideolojik eleştirileri cevaplandırır.

1.2.4. DARLIK BUHRANLARI VE İSLÂM İKTİSAT SİYASETİ

Sabri F. Ülgener'in ikinci basımı ölümünden sonra yayımlanan profesörlük tezi (bkz. Tuna 1987:8) *Tarihte Darlık Buhranları ve İktisadî Muvazenesizlik Meselesi*, konu hakkında Türkçe'de yapılan ilk derin ve ciddi çalışmadır. Kitabın ikinci baskısında ilk baskıda bulunmayan üç makale de ilave edilmiştir. İlk makale *İktisadî Hayatta Zihniyetin Rolü ve Tezahürleri* ilk kez İktisat Fakültesi mecmuasının Cilt:2 No:3-4, 1941 tarihli sayısında neşredilmiştir. Bu makalesinde Ülgener, İktisat tarihi ve nazarî iktisat araştırmalarında zihniyet meselelerinin yerini ve kısa bir tarihçesini ele alarak ekonomi zihniyeti etüdlerine “hayat felsefesi” ve “fenomenoloji” gibi felsefe akımlarının geliştiği Almanya’da başlanmış olmasının tesadüfi olmadığını belirtir. Zihniyet araştırmaları Sombart ve Alman Tarih Okulu’yla asıl istikametini şu şekilde edinir:

Kapitalizm yalnız bir kapital yığını, yahut sadece hususî mülkiyetin, serbest rekabetin carî olduğu bir hukuk nizamı demek değildir; bunlar da tarihin ihmal edilmemesi lazım gelen unsurları olmakla beraber, kapitalizm de işin asıl ehemmiyeti haiz olan cihet Marx’ın zannettiği gibi alelâde bir kapital yığının her türlü şahsiyetten soyutlanmış olan haricî-maddî zaruretleri (yahut başka bir tabirle “kıymet fazlası” istihsaline yönelik maddî evolusyonu) değil, bilakis düşünen ve irade sahibi olan insanın zihniyetidir” (Ülgener 1984:7).

İktisat tarihinde zihniyet meseleleri araştırmalarının yerini ve tarihini böylece ortaya koyduktan sonra “ekonomi zihniyeti” kavramına ve onun tezahürlerine dair Sombart’ın yaptığı tasnifi ve bu tasnife yöneltilen eleştirileri ele alan Ülgener ekonomi zihniyetini bireylerin iktisadî faaliyet biçimlerine tesir eden ve onları ahlaken meşrulaştıran tasavvur, ideal ve ahlakî ilkelerin bütünü olarak nitelendirir.

Sombart, bu şekilde anlaşılan ekonomi zihniyetini üç noktayı belirterek tasnif eder:

- 1) İnsanlar iktisadî faaliyetlerinde ya basit ihtiyaç tatmini prensibini (Bedarfsdeckungsprinzip) takip ederler, yahut da kâr prensibine (Erwerbsprinzip) göre hareket ederler;

- 2) Üretim için lüzumlu vasıtaları ya an'ane ve göreneğe istinaden seçerler, yahut da o vasıtaları gayeye uygun olup olmadıkları bakımından tetkik ve muayene ettikten sonra, yani rasyonel olarak kullanırlar;
- 3) Nihayet birlikte çalıştıkları topluluğa karşı ya dayanışma ve diğerkâmlık (özgecilik) duygusu ile yahut ferdiyetçi ve egoist bir zihniyetle cephe alırlar (s.11).

Sombart'ın bu tasnifine terminolojisiindeki “vuzuh” yetersizliği yüzünden birçok eleştiri geliştirilmiştir. Ülgener bu eleştirilerin çoğunun kaynağında kullanılan kelimelerin müphemliğinin olduğunu vurgular.

Makalesinin devamında Ülgener “ekonomi zihniyeti”ni tesbit etmek için kullanılan usulleri ve bu konuda istifade edilecek vesika ve vasıtaların mahiyetini gözden geçirir. Ona göre iktisadî hayatta zihniyetin tezahürlerini ikili bir işlemle araştırmak gereklidir: “(1) Zihniyeti ... tayin ve tesbit etmek, yahut o zihniyet tarihin geçmiş bir devresine ait ise, bizi o hususta aydınlatabilecek olan vesikaları elde etmek; (2) başlıca tezahürleri tesbit edilmiş olan bu zihniyetin kaynaklarına doğru götürmek, tarihî inkişafını somut hadise ve âmillerle izâha çalışmak!” (s.22-23).

Son olarak ekonomi zihniyetinin izahında illiyet meselesini ve zihniyeti oluşturan muhtelif unsur ve âmillerin önemlilik derecesi hakkındaki tartışmaları özetleyen Ülgener “ekonomi zihniyetinin reel-içtimaî âmilleri değil, bilhassa Ethos cephesi ve bunun meşru gösterilmesine yarayan ahlak kaideleri mevzubahis olduğu zaman manevî ve hususi ile dinî amillerin ehemmiyeti” (s.30) nin kolay kolay inkâr edilemeyeceğini ileri sürer. Bu makale, yukarıda tanıtılmaya çalışılan *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* ile *Zihniyet ve Din* adlı eserlerin oluşturduğu araştırma programının mukaddimesi niteliğini haizdir.

Ülgener'in İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde kaleme aldığı *Tarihte Darlık buhranları ve İktisadî Muvazenesizlik Meseleleri* adlı çalışması savaş sonrasında gündeme gelen ihtikârla mücadele meselesi yüzünden aktüel bir mahiyete sahip olmasına karşın, ele aldığı konu yüzünden aktüalitesini el'an muhafaza etmektedir (Tuna 1987:8). Eser üç kısımda iktisadî muvazenesizliğe değişik hal ve

şartlar altında verilen isim ve tarifleri, bu konuda ortaya atılan fikirleri, konuyla ilgili vaka ve örnekleri ele almakta ve son olarak da iktisadi muvazenesizliğin dünü ile bugününü mukayese etmektedir.

İktisadî kararsızlık ve dengesizliğin “prekapitalist” devirlerin adeta alinyazısı olduğunu söyleyen Ülgener, onların izahında ilk realist-objektif düşüncelerin kapitalizmden çok önce İslâm düşüncesinde İbn Haldun’la belirdiğini vurgular.

Ülgener’e göre prekapitalist toplumlarda iktisadî dengesizlikler daha çok darlık yönündedir. Para açısından, kıymetli maden darlığının ve bütçe açıklarının doğurduğu nakit buhranları; hazine açısından gelir yetersizliğinin ve siyasi karışıklıkların sebep olduğu malî buhranlar görülür: “Darlık buhranları Garb kapitalizminin peşinden getirdiği bolluk ve “expansiyon” buhranlarının tam tersini ifade eder (s.102).

Batı medeniyetinin devamlı genişleme yolunda gösterdiği çabalar iki nokta etrafında toparlanabilir: Bunlardan ilki maddenin organik bağlarından çözülme iken, ikincisi o çözülmeye mali organizasyonların kazandırdığı geniş finansman kaynaklarıdır. Özellikle ikinci nokta Doğu’da ihtikârın sebep olduğu darlık buhranlarının tam tersi bir buhranı, spekülasyon buhranını davet etmesi açısından ilginçtir. “İhtikâr, eşyâyı (bilhassa gıda maddelerini) gizleme ve dağıtmanın getireceği fiyat artışından istifade etmeyi düşünür; spekülasyon ise fiyatı zaten yükseleceği tahmin edilen eşyaya (hususile onları temsil eden kıymetli evraka) sermaye yatırarak ve başkalarını da araya katarak o aşırı tehacümün bir kaç kat hız vereceği kâr artışından faydalanmak yolunu tutar. Bu haliyle birinin yüzü darlığa diğerinin bolluğa müteveccih demektir” (s.111). Bu yüzden ilk kapitalizm veya finans kapitalizmi olarak adlandırılan ilk dönemlerde Batı’da bu türden borsa oyunlarının sebep olduğu spekülasyon buhranları görülmüştür. Bu türden buhranları endüstriyel kapitalizm çağının aşırı üretim, stok fazlalığı, sürüm tıkanıklığı vb. unsurların sebep olduğu “expansion buhranları” izlemiştir (s.114).

“İslâm Hukuk ve Ahlak Kaynaklarında İktisat Siyaseti Meseleleri” adlı üçüncü makalesinde Ülgener, fıkıh ve ahlak doktrinlerinin fiyat ve narh politikasına

ait meselelerini ele alarak İslâm iktisat siyasetinin başlangıç dönemlerinde gözlemlenen nisbeten liberal politikaların hangi tarihsel şartlar altında müdahaleciliğe dönüştüğünü sorgular.

Ülgener'e göre İslâm doktrinleri hemen ilk asırlardan itibaren hem serbesti hem de müdahaleci fikirlere yer verecek kadar elastik bir gelişme seyri izlemişlerdir (s.123). İlk asırlardan bu yana “*dinî, teolojik* esaslara dayanan *liberal* bir telakki yanında, tatbikatın pratik icaplarından hareket eden müdahaleci bir tez” (s.123-124) belirmeye başlamıştır.

İslâm hukuk ve ahlak kaynaklarında müdahaleci tezin hangi sebeplere istinaden ve nasıl yayılıp yerleştiğini incelediği bu makalesinde Ülgener sözkonusu sebepleri şöyle özetlemektedir:

“Bir yanda ortaçağ şehir ekonomi hayatında -tüketici lehine- müdahaleyi zarurî kılan hadiselerin gittikçe ağır basmaları Diğer taraftan müdahalecilik prensiplerini zihinlere yavaş yavaş sindirmek ve alıştırmak suretiyle, realitedeki değişmeyi fikir sahasında tamamlayan ve kuvvetlendiren âmiller ...” (Ülgener 1984). Kitapta yer alan son makale, “*14. üncü Asırdan Beri Esnaf Ahlakı ve Şikâyeti Mucip Bazı Halleri*” adını taşır ve “nas ile gerçeğin hangi hallerde ve ne gibi sebeplerle farklı istikametler tutmuş olacağını” araştırdığı (s.151) *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* adlı kitapta ele alınan “esnaflaşma” kavramını aydınlatmaya çalışır. Bu esnaflaşmanın şikâyetle konu olan bazı olumsuz etkileri görülmüştür. Bu esnaflaşma neticesinde “aynı meslek içinde değilse bile birbirine yakın üretim şubeleri ile alakalı zümreler arasında dayanışma şuuru” azalır ve hatta giderek yok olur (s.156). Esnaf dış münasebetlerinde ve bilhassa müşteri ile temaslarında “hak ve insaf ölçülerinden” daha uzak ve daha gaddar olmaya başlarlar. Hammadde kaynaklarına ve genel geçim imkânlarına nazaran esnaf sayısının fazlalığı ve esnaf kadrolarının yeniçeriler gibi zorba unsurların araya katılmasıyla daha da artışı normal geçim imkanlarını daraltır. Bu sebeple hileli yollardan kazanç arayışları başlar: Eksik ve hileli tartma, hammaddeden kısma, yalan yemin ve sahte teminatla müşteri ayartma gibi gayrimeşru kazanç yolları ortaya çıkar ve yaygınlaşır (s.157).

1.2.5. MAKALELERİ

Bu bölümde Ülgener'in yayımlanmış kitaplarında yer almayan ve çeşitli dergilerde dağınık bir halde kalan makaleleri ele alınıp kısaca açıklanmaya çalışılacaktır.

1.2.5.1. "İKTİSAT FELSEFESİ" TARİHİNDE WERNER SOMBART'IN YERİ VE ŞAHSİYETİ

1941 yılında İktisat Fakültesi Mecmuasında yayımlanan bu makalesinde Ülgener, ünlü iktisat tarihçisi Werner Sombart'ın iktisat tarihine ait metodoloji anlayışlarını; Sombart üzerindeki etkileri bakımından K. Marx, Alman tarihçi okulu, hayat felsefesi ve manevî bilimler akımları üzerinde durur.

Sombart ile Marx'ı karşılaştırırken, Sombart'ın Marx'ın tarih okulunda yetiştiğini ve onun eserine devam ettiğini yazan Ülgener yine de Sombart ile Marx arasında şumüllü ayrımlar yapar. O'na (Ülgener 1941:97) göre esaslı farklar Marx ile Sombart'ın dünya görüşleri ve felsefî kanaatlerinin farklılığından kaynaklanır. Sombart yetiştiği kültür iklimi açısından, Hegel ve Alman romantizminin etkileriyle, Ranke'nin tarih anlayışı ve hayat felsefesi ile manevî bilimlerin içinde meczolduğu 19. yüzyıl sonundaki Alman tarih okulunun geniş etkisi altındadır. Ülgener'e göre Sombart'ın iktisat tarihi araştırmalarına getirdiği en önemli yenilik manevî bilim metodlarını iktisat tarihine aktarması ve uygulamasıydı (s.100). Sombart'a göre "tarihte her ekonomi sistemi üç unsurdan teşekkül ediyordu: Zihniyet, hukuk nizamı ve teknik" (s.100). Bu tasnife göre:

Tarih artık Marx'ın tasavvur ettiği monist bir çerçeve içerisinde sırf teknik âmillere bağlı kalmaktan kurtulmuştu (...) Kapitalizm için asıl ehemmiyeti haiz olan cihet, Marx'ın zannettiği gibi, âlelâde bir kapital yığınının her türlü şahsiyetten tecrit edilmiş olan maddî zarureti ... değil, bilakis düşünen ve irade sahibi olan insanın zihniyetidir (s.102).

Ancak, Ülgener'e göre, Sombart'ın manevî unsura yaptığı aşırı vurgu O'nun da, suçladığı Marx gibi, romantik idealist felsefenin muğlak ve bazen karanlık ifade şekillerine bel bağlamasına yol açmıştır.

Modern kapitalizm tarihini Marx'ın mistik, bulanık tasavvurlarından kurtararak objektif bir teknik mevzuu haline getirmek isteyen Sombart [kullandığı] mücerret ifadelerle yine mistik bir vuzuhsuzluk ve hatta karanlık içerisine düşmüş olmuyor muydu? (s.104).

Sombart sadece iktisat tarihi alanında çalışmamış, aynı zamanda iktisat teorilerine de sistematik bir esas getirmeye uğraşmıştır. Bu anlamda Sombart iktisadî doktrinler tarihinde üç izah biçiminin birbirini takip ettiğini söyler: Metafizik, hüküm koyucu iktisat bilimi; realist iktisat bilimi; “anlayıcı iktisat” bilimi.

Ülgener, Sombart'ın anlayıcı iktisat bilimini tercih ettiğini vurgular. Anlayıcı iktisat yaklaşımına göre, iktisat ilmi hadiseleri sadece dış vasıflar ile toplayan ve terkip eden bir izah tarzına değil, bilakis onları ifade ettikleri mânâ bütünlüğü ile kavrayabilen bir anlayış (verstehen) usulüne istinat edecektir. Ancak Ülgener'e göre Sombart “kültür dünyasını tanımak ve anlamak için kendimize, kendi içimize bakma ...” yı yeterli görerek “biraz karanlık ve bulanık [bir] saha” ya adım atmaktadır (s.109).

Yine de Ülgener, Sombart'ın “anlayışçı metodunun” aşırılıklarından sakınmak kaydıyla bir hakikat hissesinin mevcut olduğunu reddetmez. Ülgener'e göre anlayış usulü ile diğer metodlar birbirlerini tamamlamak zaruretindedirler; rasyonel bilgi vasıtalarının tükendiği yerlerde ve bilhassa mantıkî mefhumlar ve tarifler içerisine sığdırılamayacağı anlaşılan ferdî, manevî hadiseler karşısında “anlayış” usulünün tatbik sahası başlar ve yeniden diğer müsbet ilimlere ait metodlara müracaat etmek zarureti hasıl oluncaya kadar devam eder (s.114). Çünkü Ülgener'in de belirttiği gibi “iktisatçının kullanacağı metod bir değil, çeşitlidir” (s.114).

1.2.5.2. BUGÜNÜN İKTİSAT FELSEFESİ YÖNÜNDEN DESCARTES RASYONALİZMİNE BİR BAKIŞ

1945 yılında “İş” mecmuasında yayımlanan bu makalesinde Ülgener 18. yüzyılda iktisatın teorik bir bilim olarak ortaya çıkışı ile o devrin felsefe ve düşünce akımlarını ilişkilendirir. Felsefe ile iktisat tarihi arasındaki münasebetlerin tek yönlü

değil çift yönlü olduğunu söyleyerek bu münasebetleri Descartes ve onun temsil ettiği rasyonalizm bağlamında gözden geçirir. Ülgener'e göre Descartes, I. maddî-iktisadî realite ile temaslari ve müşterek problemleri itibariyle II. nazarî iktisat ilminin görüş ufkunu çerçeveleyen modern felsefe sisteminin hazırlayıcılarından biri olmak sıfatiyle" (Ülgener 1945:23) önemlidir.

Ülgener, Descartes rasyonalizmi ile modern zamanların iktisadî zihniyetini belirleyen ekonomik rasyonalizmin, aynı gelişmenin paralel kolları olduğunu iddia eden Descartes rasyonalizmi, dikkati dış empirik muhitten iç dünyaya çevirmekle beraber, bu çevriliş hiçbir zaman madde dünyasından, kelimenin gerçek manasiyle, yüz çevirme değil, ortaçağların mistik tahayyülâtı üzerine irkilen aklın terkip edici, faal rolüne inanma, beşer zekasını her şeye üstün tutma demekti (s.24).

Bununla birlikte iktisadî rasyonalizmin tanımını kartezyen rasyonalizmden biraz farklıdır. "Teker teker ekonomik faaliyetlerin esas gayeye (kâr maksadına) en fazla uyacak şekilde terkip ve tanzimi" iktisadî rasyonalizmin temelini oluşturur (s.25). Bu iki tür rasyonalizm, birbirini tamamlayarak kapitalist zihniyetin oluşumunu sağlamışlardır.

Ülgener, ayrıca, klasik iktisadın teorik temellerini, Descartes'in de hazırlayıcıları arasında olduğu "mihanikî dünya görüşünün kalıpları içine" arada hiçbir boşluk kalmaksızın yerleştirilebileceğini iddia eder (s.26).

Son olarak, Descartes rasyonalizminin tutunduğu yerlerle iktisadın teorik-rasyonalist bir bilim olarak anlaşıldığı yerler arasındaki paralellığe dikkat çeken Ülgener iktisat alanında empirik bir iktisat biliminden teorik bir iktisat bilimine dönme çağrısında bulunan yaklaşımlarla felsefe alanında yeniden Descartes'e dönmeyi şiar edinen yaklaşımların aynı zamana denk gelmesini, bu yüzden, bir tesadüf saymaz.

1.2.5.3. JOSEPH A. SCHUMPETER

Ünlü Alman iktisat tarihçisi ve teorisyeni Joseph A. Schumpeter'in ölümü dolayısıyla yazdığı bu makalede Ülgener onun iktisat tarihi ve teorilerine getirdiği katkılarını belirlemeye çalışır. Ülgener'in de belirttiği gibi Schumpeter'in teorisyen

nitelikleri onun Avusturya iktisat okulundan bilhassa Böhm-Bawerk'in öğrencisi olmasına karşın Walras'ın etkisi altında kalmasından kaynaklanır (Ülgener 1951:5,6). İktisadî hayatı tam ve kararlı bir denge halinde gören ve bu biçimiyle betimleyen klasik ve neo-klasik teorilere karşı Schumpeter "inkışaf (Entwicklung)" adını verdiği dinamik bir açıklama modelini benimser. İktisadî hayatın bir muvazeneden diğerine geçmesini mümkün kılan sebep Schumpeter'e göre alelade dış sebepler (nüfus tahavvülleri, tabiat tesirleri vs.) değil, bilakis o hayata sıkı sıkıya bağlı olan ve onun iç örgüsünü teşkil eden faktörlerdir (s.7).

Bu faktörlerin niteliğini izah ederken iktisadî olduğu kadar psikolojik ve sosyolojik tarzları da benimseyen Schumpeter böylelikle Marx'dan beri üzerinde durulan kapitalist sürecin yeni ve değişik bir yorumuna ulaşmaktadır.

Schumpeter iktisadî inkışafa verdiği yeni ve değişik tariflerle muammayı çözebilecek ipuçlarını elde etmiş oluyordu. Ona nazaran, kapitalist servet gerçekten tasarruf yoluyla azar azar ve biteviye çoğalmamış, bilakis istihsale her defasında değişik bir ufuk açan yahut bir yenilik katan "innovation" hamleleri ile dura dinlene teraküm etmiştir (s.9).

Ülgener, Schumpeter'in kapitalizmin geleceğine dair taşıdığı şüpheli ve kötümser görüşlere karşın bir "sosyalist" olarak değerlendirilemeyeceği kanaatindedir. En azından "Schumpeter'in sosyalizmi demokrasi ile bağdaşabilen ve zaten ondan ayrılmaması gereken bir iktisadî rejimdir".

1.2.5.4. AHMET CEVDET PAŞA'NIN DEVLETE VE İKTİSADA DAİR DÜŞÜNCELERİ

1947 yılında aylık Felsefe, Ahlak ve İctimaiyat Mecmuası "İş" de yayımlanan bu makalesinde Sabri F. Ülgener Tanzimat devri aydınlarımızdan Ahmet Cevdet Paşa'nın devlet ve iktisada dair düşüncelerini inceler.

Ülgener, "herhangi bir fikir adamının düşüncelerini tahlil etmek isterken ilk yapılacak şey" in, "onu çerçeveleyen muhit şartlarını gözönüne almak" olduğunu düşünür (Ülgener 1947:5). Bu düşüncesine uygun olarak Ahmet Cevdet Paşa'nın, "gerek fikir ve gerek tatbikat adamı" olarak içinde yaşadığı çevrenin ve zamanın

meselelerine denk düşen iki temel meselesi olduğunu ileri sürer. İmparatorluk dünyasının adım adım çöküşü ve o çöküşün doğal sonucu olarak ortaya çıkan iktisadî-malî problemler.

Cevdet Paşa, devlet felsefesinde “uzviyetçi-organisist” denebilecek bir bakış açısından her devletin üç çağdan geçtiğini tesbit eder. Serpilme, duraklama ve çöküş (s.7). Siyaset adamları ve hukukçuların dikkat etmeleri gereken hususların başında devletin bir çağdan diğer çağa geçmek üzere olduğu geçiş dönemleri gelir. Ülgener’e göre, “Cevdet Paşa intikal anlarında süratli değişmelere taraftar değildir ... Bu düşünce Cevdet Paşa’yı bir nevi hukuk relativizmine ve onun neticesi olan ağır, temkinli bir devlet reformu fikrine götürmektedir” (s.9). Cevdet Paşa son çağlarını yaşayan devletin dağılıp ve yıkılıp hukukçu, tarihçi ve sosyolog olarak müşahade eder. Bu nokta onun devletin yaşadığı iktisadî problemlere bakış açısını da belirler. Bu yüzden Cevdet Paşa’da bağımsız bir iktisat bilimi anlamına gelecek bir tabire rastlanmaz. O’na göre “iktisat ilmi devlet adamlarına varidat kaynaklarını gösteren ve o kaynakları iyi kullanmanın yollarını öğreten basit, empirik bir bilgiden ibarettir.” (s.13).

İktisat biliminin işlevi; “içeride hükümdarın hazine menfaatlerini kollamak, tebaadan vergi alabilmeyi kolaylaştırmak, dışarıda siyasî münasebetlerin memleket lehine neticelenmesini imkan altına almak” (s.13) gibi pratik amaçlara matuftur. Bununla birlikte Ahmet Cevdet Paşa’nın merkantilist iktisatçılardan farklı olarak iç ve dış ticarî faaliyetlerin düzenlenmesinde liberalizme taraftar olduğu söylenebilir (s.14).

Ahmet Cevdet Paşa’nın ele aldığı meselelerin başında para ve ona bağlı olan diğer konular vardır. Bu meselelerin içinde paranın satın alma kuvveti, para miktarı ve fiyat hareketleri, para ve ticaret dengesi, borçlanma meseleleri yatar. Paşa’nın bu konulardaki düşüncelerinin neticesini Ülgener şöyle özetlemektedir:

Bir memleket için ehemmiyetli olan paranın çokluğundan ziyade onun devir ve tedavül süratidir; bu ise pek tabi olarak memleket halkının boş durmayıp çalışması ve alış verişlerin artmasıyla alâkalı bir keyfiyettir (s.19).

Makalesinin sonunda Ülgener, Türkiye’de iktisadî-malî düşünce tarihinin gelişmesinde Ahmet Cevdet Paşa’nın önemli bir merhale teşkil ettiğini savunur. Bu önem, Ülgener’e göre, Paşa’nın fikirlerini tasvir ve izahındaki topluluk ve açıklıkta aranmalıdır.

1.3. ÜLGENER’İN ETKİLENDİĞİ ŞAHSİYETLER

Herhangi bir düşünce ve bilim adamını derinliğine kavrayabilmenin yolu, onu içinde yetiştiği kültürel ve sosyal bağlamda ve belli bir düşünce geleneği içerisinde konumlandırmaktan geçer. Bu şartlar, bilim adamının bilimsel ilgi ve yönelimlerini etkilediği kadar onun konularını ele alış şeklini ve bakış açısını da belirler. Ülgener’in Ahmet Cevdet Paşa için yazdığı şu satırlar, ilkece, kendisine de uygulanabilir:

“Herhangi bir fikir adamının düşüncelerini tahlil etmek isterken ilk yapılacak şey, onu çevreleyen muhit şartlarını ele almaktır. Bu şartlar, mütefekkirin içinde dönüp dolaşacağı ve sınırlarını nadir olarak aşabileceği fikir ve görüş kadrolarını vücuda getirirler” (Ülgener 1947:5).

Çalışmanın bu bölümünde, bir özet şeklinde de olsa Ülgener’in içinde yetiştiği entellektüel iklimi, etkilendiği araştırmacı ve bilim adamları ele alınacaktır. Bilindiği gibi Ülgener’i etkileyen şahsiyetler arasında, adı sosyolojinin ikinci kuşak kurucuları arasında anılan Max Weber (Özlem 1990:12) ve onunla beraber Alman tarih okulunun üçüncü neslini teşkil eden Werner Sombart (Rüstov 1942:86) başta gelmektedir. 1933’de Nazi’lerin Almanya’da iktidara gelmesiyle Türkiye’ye sığınan Alman bilim adamlarıyla da kurduğu dostluk ve sıkı temas Ülgener’in bir Türk bilim adamı olarak doğuşuna katkıda bulunmuştur (Sayar 1998:10). Bu münasabetle önce Max Weber, Werner Sombart’ı kısa hayat öyküleri ve bilimsel çalışmaları dolayısıyla tanıtabilecek ve mülteci hocalar bölümünde de başta Neumark, Kesler, Röpke ve Rüstow üzerinde kısaca durulacaktır.

1.3.1. MAX WEBER (1864-1920)

Max Weber 21 Nisan 1864 tarihinde Prusya'nın Erfurt kentinde dünyaya geldi (Gerth; Mills 1993:3). Ailesi, baba tarafından olduğu kadar anne tarafından da takibata uğramış ve göçe zorlanmış Protestanlardı. Baba Weber hukukçu ve siyasetçiydi, annesi ise dindar bir kadın. Ailenin en büyük oğlu olan Max Weber çocukluğundan itibaren sağlıksız ve zayıftı. Yaşamı boyunca da hiçbir zaman tam sağlıklı olamadı.

Max Weber klasik eğitimini Berlin'de tamamladıktan sonra 1882'de Heidelberg Üniversitesi'nde hukuk okumaya başladı. Eğitimini bir süre Berlin'de sürdürdü, daha sonra Göttingen Üniversitesi'ne geçti. Eğitimini tamamladıktan sonra üç yıl hukukçuluk yaptı. "Ortaçağda Ticaret Şirketleri" konulu teziyle 1889'da doktora derecesini aldı. 1891'de "Roma Tarım Tarihinin Kamu ve Özel Hukuk İçin Önemi" konulu teziyle üniversiteye intisap etti. 1894'de Freiburg Üniversitesi Ekonomi Politik kürsüsüne, 1897'de de Heidelberg Üniversitesi'nde iktisatçı Knies'den boşalan kürsüye getirildi. Çağdaşları Sombart ve Jaffe ile *Archiv für Sozial Wissenschaft und Sozial Politik* dergisini kurdu, çalışmalarını bu dergide yayınlamaya başladı.

1918'de kendisi için Viyana Üniversitesi'nde kurulan Sosyoloji kürsüsü'ne atandı. 1919'da ise Brentano'nun Münich Üniversitesi'ndeki kürsüsüne geçti. 1920'de öldü.

Max Weber'in düşünür kimliğinin yoğunluğu, düşüncelerinin içiçeliği ile bilim adamı kimliğinin çok yönlülüğünü gözardı etmek imkânsızdır. Bu çok yönlülüğü içinde Weber, herşeyden önce gelmiş geçmiş en büyük tarihçilerden biridir. O, öğrenimini hukuk dalında yapmıştır, yani bir hukukçudur. Onun "Ekonomi Tarihi", bugün de Alman üniversitelerinde okutulur, yani o bir ekonomisttir. Max Weber, politika bilimcisidir ve bu bilimin kurucularındandır. O dinbilimcisidir ve karşılaştırmalı din tarihinin hâlâ en büyük adıdır. Son olarak o sosyologtur ve sosyolojinin kurucularındandır (Özlem 1990:15).

Esasen Weber hayatı boyunca iki zıt eğilime tabi kalmıştı: Bir bilim adamının pasif, disiplinli hayatıyla bir siyaset adamının aktif ve pratik yönelimi (Giddens 1996:15).

Weber'in tüm metodolojik yaklaşımları onun temel konusundan nasibini alır. Bu temel konu bilindiği gibi modern rasyonel kapitalizmin niçin Batı'da ortaya çıktığı sorusudur. Elde etme güdüsünün, kazanç ve kâr uğraşısının kendi içinde kapitalizmle doğrudan doğruya hiç bir ilgisi olmadığını belirten Weber, kapitalizmin olsa olsa bu us dışı güdünün dizginlenmesi, en azından rasyonel olarak dengelenmesiyle özdeş sayılması gerektiğini ifade eder (Weber 1997:16-17). Bu nitelikleriyle modern kapitalizm "biçimsel özgür emeğin ussal kapitalist işletme olarak örgütlenişi" olma anlamında yeni çağda sadece Batı'da ortaya çıkmıştır (Weber 1997:20). Weber'e göre şu iki önemli öge olmadan kapitalist işletme imkânsızdır: "Bugünkü ekonomik yaşamı tamamiyle yöneten ev ile işin birbirinden ayrılması ögesi ve bununla yakından ilişkili olan ussal defter tutma" (Weber 1997:21).

Kazanma güdüsü tüm insanlarda, hemen her çağ ve toplumda mevcut olmasına karşın Weber'e göre kapitalizmin belirli bir ekonomik rasyonalite temelinde Batı'da ortaya çıkışının "koşulları" asketik protestanlığın ussal ahlakı ile sıkı sıkıya irtibatlıdır. *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı deneme "nedensel bağlantı"nın bir yönünü ele alırken "*Dünya Dinlerinin Ekonomik Ahlâkı*" adlı denemesinde Weber önemli kültür dinlerinin ekonomiyle ve çevrelerinin toplumsal tabakalaşması ile bağlantılarını araştırır. Weber'e göre "her iki nedensel bağlantının olduğu ölçüde izlenmesi, Batı'daki gelişmeyi açıklamak için, benzer noktaları bulma açısından önemlidir." (Weber 1997:25).

Giddens'a göre Weber'in *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserini tarihsel materyalizme bir cephe saldırısı olarak düşünmek yanıltıcı olacaktır. Dahası hem Almanya'nın toplumsal yapısı hem de daha genel entellektüel düzeyde Weber'in akıl yürütmesinin görünen çizgisi, onu Marksizm'de içerilen tipik kavramlarla denk düşen bir noktaya götürmekteydi (Giddens 1996:38-39).

Weber, tarihi maddeciliğe, tümüyle yanlış olduğunu söyleyerek karşı çıkmaz; sadece onun tek ve evrensel bir nedensellik zinciri kurma tezini reddeder (Gerth; Millis 1993:48). Bu anlamda Weber'in kültür (din ve düşünceler) ile toplumsal hayat arasındaki ilişki üzerine en ünlü ifadesi “demiryolu makasçısı metaforu”nda içerilmektedir.

İnsanların davranışlarını doğrudan doğruya düşünceler değil, maddî ve düşünsel çıkarları yönetir. Ama ‘düşünceler’ tarafından yaratılan ‘dünya-imgeleri’ tıpkı demiryolu makasçısı gibi, çıkar dinamiğinin harekete geçirdiği eylemin hangi yolları izleyeceğini çok sık belirlemiştir (Schroeder 1996:18-19).

Bu yüzden Weber, hiçbir zaman ruhsal bir tarih yorumuyla maddeci bir tarih yorumunu karşı karşıya getirmediğini vurgular: “İkisi de hem olası hem de meşrudur, ama seçilmiş değerlere yapılan göndermelerin sınırları içinde” (Freund 1990:190). Bu, esasen Weber'in Pareto'yla birlikte sosyolojik metodolojiye getirdiği “nedensel çoğulculuk kuramı”ndan kaynaklanan bir reddir. Bu kuram onun anlamacı yöntemini tamamlar. Mihanîkî ve tek yönlü nedensellik modelini, Weber, yetersiz bulur:

Sosyal bilimlerde kesin bir nedensellik yoktur: Bu, araştırmacının değerlendirmesine ve bilgisinin iyi ya da kötü belgelenmişliğine bağlıdır. Cahil bir kişiyle bir uzman farklı farklı nedensel ilişkiler kuracaklardır. Her ikisinin de yanlış olması imkânsız değildir, çünkü bilim evrensel yargıç değildir. (Freund 1990:183).

Weber, bu görüşlerini özellikle *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde sık sık vurgular. Tekçi neden anlayışının yol açtığı düşüncelerden, hem Reform'u salt ekonomik etkenlerle açıklamak isteyen düşünceyi; hem de Reform ruhunun kapitalizmin doğuşuna sebep olduğu düşüncesini kabul etmez (Freund 1990:183).

Bununla birlikte Weber'in bilgi kuramını ve sosyolojisini bir çerçeveye oturtabilmek için şu üç etkeni gözönünde bulundurmak gerekir:

1)Kuramın felsefî temellerinde yer etmiş olan Yeni Kantçı Rickert'in bilim felsefesinin ana çizgileri

2) Weber'in Alman Tarih Okulu'na bağı tarih felsefesinin ve tarih kuramının bazı yönleri

3) Sosyolojik bilgi eleştirisi döneminde Comte sosyolojisine yöneltilen felsefi eleştiriler (Özlem 1990:17-18).

Bu etkenlerin detaylarına Weber ve Ülgener'in yöntem anlayışlarının ele alınacağı bölümde genişçe yer verilecektir. Bu noktada söylenmesi gereken şey Weber'in ekonomi ve din sosyolojisinin birbirinden kopuk bir şekilde değil de birlikte ele alınmalarının daha anlamlı ve açıklayıcı olacağıdır (Freund 1990:189). Üstelik seçilen konu ve yöntem Weber'de birbiri ile sıkı sıkıya irtibatlıdır.

1.3.2. WERNER SOMBART (1863-1940)

Max Weber'le birlikte Alman Tarih Okulu'nun üçüncü kuşağını teşkil eden Sombart (ilk iki kuşak: Hildebrand, Rosche, Knies, Ranke, Droysen, Mommsen v.b. isimlerden oluşmaktadır) hakkında Ülgener şu görüşleri ifade etmektedir:

Sombart'a, devrimizin ekonomi doktrinlerini tafsilâtile yazacak olan tarihçi hiç şüphesiz bir mevki ayırmakta tereddüt etmeyecektir. Fakat niçin? Herhalde kapitalizm tarihine dair altı ciltlik büyük eseri dolduran geniş ve zengin malzeme yığınının alelâde toplayıcısı olduğu için değil, belki herşeyden evvel o malzemenin terkibine yeni bir görüş tarzı getirdiği için! (Ülgener 1941:95).

Rüstow (1941:87)'a göre Weber ile Sombart, Marx'ın ekonomi ve dünya tarihine ilişkin araştırmalarının sonuçlarını politik içeriğindeki kin ve intikam ihtiraslarından uzaklaştırarak objektif bilimin sınırları içine dahil etmişlerdir. Özellikle Sombart, gerek tarihçi mektebin ve gerek onun haricinde diğer müelliflerin kapitalizmden evvelki devirlere ve kapitalizme dair toplamış oldukları muazzam malzemeyi işlemek için muhtaç olduğu fikir mayalarını Marx'ın kapitalizm hakkındaki görüşlerinden almıştır (Rüstow 1941:87).

Sombart, insanların ekonomik faaliyetlerinde ya basit ihtiyaç tatmini prensibine yahut da kâr prensibine göre hareket ettiklerini iddia eder. Sombart'ın

kapitalizmin başlangıcını belirlemeye dönük bu ayrımı, kazanç ve para hırsının ortaçağ insanında da bulunduğu gösterilerek eleştirilmiştir (Ülgener 1984).

Sombart'ın en önemli eseri *Modern Kapitalizm* 1902 senesinde iki cilt halinde yayımlanmıştır. Bu eserin birinci cildi “Kapitalizmin Doğuşu”, ikinci cildi ise “Kapitalist Gelişmenin Teorisi” adlarını taşımaktaydı. Kessler’e (1941:71) göre sadece bu iki isim bile Sombart'ın yaptığı araştırmaların bilimsel özelliklerini göstermeye yetiyordu:

[Sombart] “Modern kapitalizm”i hem “oluş” hem de “nazari” bakımdan kavramak ve tasvir etmek istiyordu ... Sombart, hem “tarihi” ve hem de “konstrüktif”(inşai) bir şekilde çalışmak istiyordu. Şöyle ki “tarihi” çalışması ile tamamen başka nevide olan bir iktisat alemi içinden iktisat tarihini alakadar eden bir sürü vakıalar vasıtasıyla modern kapitalizmin nasıl geliştiğini gösteriyordu; “inşai” çalışması ile de, tarihî bakımdan bir defaya mahsus olmak üzere doğmuş olan “modern kapitalizm” devresinin tezahürleri için yeknesak bir izah aramakta idi (Kessler 1941:71).

Sombart, gerek “klasik okul”a dahil iktisatçılar gerekse tarihçiler tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Bu eleştiriler, Sombart'ın asıl amacını kavramamakla vasıflandırılabilir. Şöyle ki, Sombart, belirli bir döneme hâkim olan zihniyeti (kapitalizm) bütün mahiyeti ile kavramak ve bu zihniyeti bütün eski ve başka türden iktisat zihniyetleriyle karşılaştırmak istemektedir. Bununla da, kapitalist iktisadî zihniyetin bu döneme özel iktisadî hayatın bütün tezahürlerini nasıl kaplayıp kuşattığını ve özel bir tarzda nasıl şekillendirdiğini göstermeyi amaçlamaktadır (Kessler 1941:76).

Bu açılardan Ülgener, kendi “iktisat zihniyeti” kavramını oluştururken Sombart'tan geniş ölçülerde faydalanmıştır (Ülgener 1984).

1.3.3. MÜLTECİ HOCALAR

1933 yılında Atatürk'ün gerçekleştirdiği Üniversite Reformu ile İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi bünyesinde İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü oluşturuldu. Nazi Almanyası'ndan kaçan Neumark, Röpke, Kessler, Rüstow gibi Alman

profesörler bu enstitüde ve bu enstitü İktisat Fakültesi'ne dönüşünce orada seminer ve ders verdiler. Sabri Ülgener'in bu hocalar içerisinde en uzun soluklu akademik birlikteliği Fritz Neumark ile oldu (Sayar 1998).

Sabri Ülgener'in gözünde Alman hocalar tıpkı Ortaçağın bilim peşinde koşan kilise babaları (skolastik doktorlar) gibiydiler. Kessler, Rüstow, Neumark ve Röpke ile yaptığı sohbetlerde bu hocalarının bilgiyi bölüşürken hiçbir şey saklamadıklarını, aktarılan bilginin de eleştirel akılla kapsamını genişlettiğini görüyordu (Sayar 1998:58).

Alman hocalardan bazıları Yahudiydi. Kessler gibi bazıları da Alman olmalarına karşın Hitler faşizmine tepki duyarak Türkiye'ye gelmişlerdi. Ülgener, hocaları dolayısıyla yakın dönem Alman tarihine ve Hitler faşizmine dair önemli anıları dönemin canlı tanıklarından, yani bu hocalardan öğrendi. Alman öğretim üyeleri faşizm dolayısıyla çektikleri sıkıntıyı dile getirirken Ülgener de bu münasebetle “insanın hürriyete olan susuzluğunu öğrenmiş oluyordu. Alman öğretim üyelerinin Ülgener üzerindeki etkilerini Ülgener'in onlar hakkında kullandığı şu iki deyim yeterince özetler: “aşere-i mübeşşire” (Sayar 1998:57-58) ve “muhteşem asalet ve yiğitlik abideleri” (Ülgener 1983:97).

1.3.3.1. FRITZ NEUMARK (1900-1992)

Ülgener'in asistanlığını da yaptığı Neumark'ın Türkiye günleri 1933-1953 arasında tam yirmi yıl sürdü. Neumark, kısa bir süre içinde Türkçe öğrendi ve derslerini Türkçe vermeye başladı. Özellikle maliye ve vergi sistemleri üstüne çok sayıda ders kitabı ve makale yazdı. Türk vergi reformuna önemli katkılarda bulundu. Neumark, *Boğaziçine Sığınanlar* kitabında eski öğrencisi ve asistanı Ülgener hakkında şu tesbitte bulunmuştur: “Eskiden beri Sabri Ülgener'e kalpten bağlılık duymaktayım ... Özellikle Weber'in dinî-sosyolojik eserleri üzerinde çalışmış ve bunları bazı yönlerden tamamlamıştır” (Sayar:1998).

1.3.3.2.. GERHARD KESSLER (1883-1963)

Alman öğretim üyelerinden Hitler rejimine önce kalemiyle, sonra fizik gücüyle kafa tutan bir bilim adamı olarak Ülgener'in dikkatini çeker. Kessler, Hukuk,

İktisat ve Edebiyat Fakültelerinde dersler vermiştir. 1938 yılında yayımladığı *İçtimaiyata Başlangıç* adlı kitap ünlü Alman sosyolog Max Weber'i Türk sosyolojisine tanıtan ilk kitaptır (Sayar 1998:69). Kessler, bu kitabıyla Türk sosyoloji dünyasına Alman sosyoloji geleneğini tanıtmıştır. 14 Aralık 1936'da, yeni açılan İktisat Fakültesi'nin "Açılış Dersi" ni Kessler vermiştir. Kessler'in Almanca olarak yaptığı bu dersi dinleyenlere Ülgener tercüme etmiştir (Sayar 1998:67). Bilimsel açıdan Kessler, Ülgener'in belirttiğine göre, hadiselerin felsefi mebdei üzerinde uzun uzadıya düşünen, fikir yoran bir nazariyeci değil, temsil ettiği istikametin etik-pratik düşünce tarzını takiben, bütün içtimai vakaların ferdi insiyatif ile değiştirilebileceğine inanan bir içtimai politika adamıdır (Ülgener 1940:280).

Gerhard Kessler, Ülgener'in bu düşüncesini, sosyal siyaset ile ekonomi siyasetini karşılaştırdığı bir makalesinde şöyle teyid eder: "Ekonomi siyaseti metaları düşünüyorsa unutmamak lâzımdır ki sosyal siyaset de insanları düşünür! Biz, her ikisinden de vazgeçemeyiz" (Kessler 1937:5).

1.3.3.3. WILHELM RÖPKE (1900-1966)

Alman öğretim üyeleri içerisinde en tanınmış olan Röpke ünlü iktisatçı Eucken'in öğrencisiydi. Röpke, ne siyasi ne de ırkî açıdan suçlanmamasına karşın vicdanî kanaatleri doğrultusunda nasyonal sosyalizmi reddederek Türkiye'ye sığınmıştı. Türkiye'de önce Hukuk, sonra İktisat Fakültesi'nde İktisat dersleri verdi. 1936 yılında *Ekonomi İlminin Tekâmül Tarihi*'ni yayımladı. 1937 yılında Türkiye'den ayrıldı. Sayar (1998:59-60)'a göre, "Röpke'nin Türkiye'de tutunamamasına sebep devletçiliği gözdardı eden 'liberal' eğilimlerinin ağır basması olmuştur". Ülgener, Röpke'den daha çok iktisadî düşünce tarihi ve iktisat teorisi alanında yararlanmıştır.

1.3.3.4. ALEXANDER RÜSTOW (1885-1963)

Rüstow iktisatçı ve sosyolog olarak çok yönlü ve titiz araştırmaları olan bir bilim adamıdır. Ülgener'e göre

Rüstow'da -mizacı icabı- iki mukabil kutup adeta ucuca birleşmiş görünür: Her şeyden evvel, meseleler üzerine son derece ciddi, sabırlı bir araştırmacı hüviyetiyle eğilmesini bilen, kaynakların derinliğine inmedikçe kendini tatmin edilmiş saymayan bir zeka! Diğer yanda, bu derinlemesine lojik kavrayış karşısında -onunla her zaman kolay bağdaşır görünmeyen- heyecanlı, idealist bir mizaç! (Ülgener 1963:25).

Rüstow, İktisat Fakültesi'nde iktisat ve iktisadî coğrafya, Edebiyat Fakültesi'nde felsefe tarihi okuttu. Ülgener, Rüstow'dan daha çok zihniyet araştırmaları alanında yararlandı. Özellikle Rüstow'un yazılarında Weber'e gösterdiği akademik yakınlık Ülgener'in kafasındaki düğümlerin çözülmesi ve müşküllerin halli için kolaylık sağladı (Sayar 1998:61-62). Rüstow, bu açılardan Ülgener'in eserlerini düşünsel yönden en çok motive eden ilticacı Alman öğretim üyelerinin başında gelmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

SOSYAL BİLİMLERDE ANLAYICI YÖNTEM:

WEBER VE ÜLGENER

Bu bölümde sosyal bilimlerde anlayıcı yöntemi; onun en önemli uygulayıcılarından Max Weber'e atıflarla Sabri F. Ülgener'deki biçimi incelenmeye gayret edilecektir. Bunun için öncelikle genel olarak sosyal bilimlerdeki yöntem tartışmaları, bu tartışmaların tarihi, bu tartışmalardaki taraflar ve onların düşünceleri kısaca tasvir edilecek, anlamacı yöntemde Weber'in konumu ele alınacaktır. Bu tartışmaların Türk sosyal bilimler geleneğine etki eden yönleri üzerinde durulacak ve bu gelenek içerisinde Ülgener'in tuttuğu konum incelenecektir.

2.1. SOSYAL BİLİMLERDE YÖNTEM TARTIŞMALARI

Sosyal bilimlerin doğuşundan beri iki farklı yaklaşım birbiriyle rekabet ve "eleştirel diyalog" içerisinde olagelmışlerdir. Bu anlayışlar bilindiği gibi pozitivizm (ve onun türevleri natüralizm vb.) ile tarihselcilik (ve onun türevleri idealizm vb.) olarak belirlenebilir.

Sosyal bilimlerdeki pozitivist yaklaşım, kısaca Newton fiziği modeline göre kurulmuş tümelci bir metodolojik yaklaşımdır. Pozitivistlere göre "nasıl ki doğayı ona egemen olan yasaları ortaya koyarak açıklayan, yani "nomotetik" çalışan bir "doğa bilimi" var ise, tarihi ve toplumu da onlara egemen olan yasaları ortaya koyarak, yani yine "nomotetik" çalışan bir "sosyal bilim" de vardır, olmalıdır." (Özlem 1998:17).

Sosyal bilimlerdeki tarihselci yaklaşım ve onun türevleri, pozitivizmin tümelciliğine karşı tekilci bir tepki olarak anlaşılabilir. Tarihselciler insanı, tarihi, toplumu, kültürü konu edinecek olan bilimlerin, objelerinin tekilliğini, tekrarlanamazlığı, bir defalığı, özgüllüğü nedeniyle asla nomotetik çalışamayacaklarını "insan-tarih-toplum-kültür dünyasının esasen bir tekillikler dünyası olduğunu, her toplumun, her kültürün bu tekilliğiyle ele alınması gerektiğini, bu dünyanın yasalara göre açıklanacak bir dünya olmadığını, ancak bir anlamının/ yorumlamanın konusu olabileceğini" iddia etmektedirler (Özlem 1998:19).

Görüldüğü üzere, bu iki yaklaşım arasındaki temel fark onların farklı felsefi öncüleri kabullerinden kaynaklanmaktadır. Pozitivist yaklaşım, toplumsal fenomenlerin tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi düzenlilik ve nedensellik kuralları içinde oluştuğuna inanır. Bu noktada doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında sadece bir benzerlik değil, fakat bütün bilimlerin birliği görüşü kabul edilmektedir. Pozitivist yaklaşım insanı kendi dünyasını düzenleme ve planlama kapasitesinden çok toplumsal düzen tarafından yaratılmış ürün olarak değerlendirmeye yatkındır (Poloma 1993:15-19). Tarihselci/anlamacı yaklaşımda ise sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden hem konu hem de yöntem farklılığı olduğu iddia edilir. Onlara göre doğal dünyadan farklı olarak toplumsal dünya ancak aktif insan doğasına özgü bir yetenek ile kavranabilir (Poloma 1993:20). Tarihselci/anlamacı yöntemi savunanlara göre insanın dünyasında, başka bir ifadeyle tarih ve toplum dünyasında yasalardan söz edilemez: “Bu dünya, yasalara göre, yani nomotetik olarak açıklanacak bir dünya değil; tersine, insan yapısı olma ve insanlararasılık özellikleri taşıdığından sadece insana açık olma dolayısıyla, ancak hep tekilikler halinde ve “tinsel” bazında anlaşılacak olan bir dünyadır” (Özlem 1998:20).

Sosyal bilimlerde gelişen bu yöntem tartışmalarının kökeninde modern çağın bir ürünü olarak değerlendirilebilecek modern “bilim” anlayışının ve çok eski bir felsefi tartışmanın yattığı söylenebilir; evrensellik-tekillik tartışması (Özlem 1998:14). Özellikle onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda doğa bilimleri alanında kazanılan başarılar, bu bilimlerin temel niteliği olan “deney ve gözleme dayalı yöntemli bilgi elde etme faaliyeti”ne epistemolojik ilgiyi artırmıştır. Bu yüzyıllardaki modern bilimsel zihniyeti Özlem şöyle özetlemektedir:

Onaltıncı ve onyedinci yüzyılların bir ürünü olan doğa bilimleri, “dış dünya” olarak doğanın yasalarının “özne” tarafından deneysel yöntemlerle saptanabileceği ve matematiksel olarak ifade edilebileceği, buna bağlı olarak evrenin keşfinin tamamlanabileceği ve bilimsel ilerleme ile doğaya egemen olunabileceği inancıyla yola çıkmışlardır. Yasacılık, keşifçilik, ilerlemecilik, doğaya egemen olma isteği, hatta iştahı; bu yüzyılların aynı zamanda kültürel kodlarını da bize verir (Özlem 1998:15).

Bu açıdan yeniçağ veya yeni zamanlar evrenselci/tümelci bir “bilimciliğin” tekilci söylemlere karşı hakimiyetini kurduğu bir çağdır. Bu yüzyıllarda, Newton fiziği bilimin mükemmel bir örneği olarak ele alınmıştır. Newton fiziği, bilindiği gibi, descartes’in mekanistik doğa anlayışının, matematiksel bir ifadesidir (Dikeçligil 1993:42). Descartes’in mekanistik doğa anlayışı ruh-beden, zihin-madde, özne-nesne vb. ikili ayırımlara dayanır: “Birbirinden bağımsız hatta birbirinden kopuk bu iki varlık alanının her ikisi de mekanik bir sistem olarak işliyordu. Bu sistemin işleyiş yasaları ise madde dünyasının incelenmesi ile bulunacaktı” (Dikeçligil 1999:42). Bu yasaların bulunmasındaki asıl görev de bu yüzden Newton fiziği temelinde araştırma planlarını ve metodolojik işlemlerini belirlemiş modern bilimsel disiplinlere düşmekteydi. Bu araştırma planları ve metodoloji, pozitivistler tarafından sosyal bilimler alanına da uyarlanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda sosyal bilimlerin özne-nesne ayırımına dayalı bir epistemolojiyle iş göremeyeceklerini ileri süren tarihselciler, tarih ve toplum dünyasında “özne-nesne temelli epistemoloji” nin geçersizleştğini düşünmektedirler (Özlem 1998:27). Onlara göre,

tarih ve toplum dünyasında “özne” incelendiği “nesne”nin içindedir, onun bir parçasıdır... Eğer tarih ve toplum dünyası, insanın yapıp kurduğu ve sonradan içinde yer aldığı bir dünya, yani “insan dünyası” ise; bu dünyada “nesne” ancak “özne”nin bir eseri, onun bir inşası olarak görülebilir. Dolayısıyla tarih ve toplum söz konusu olduğunda, incelemeci de incelediği nesnenin içinde yer almaktadır (Özlem 1998:27).

Yirminci yüzyılda kuantum fiziği ve Einstein, Bohr ve Heisenberg gibi fizikçilerin çalışmaları neticesinde, kartezyen evren tasarımı ve özne-nesne epistemolojisi “doğa bilimleri” alanında da terkedildi:

Yeni paradigmanın evreni, içiçe geçmiş ve birbirine dönüşebilen görünümüleriyle dinamik ve ahenkli bir bütündür. Ve insan bu bütünün dışında değil; bu bağıntılardan biridir, hem de en yetkin bir bağıntı olarak bütünün içindedir (Dikeçligil 1993:44).

Bu gelişmeler, pozitivist yaklaşım doğrultusunda doğa bilimlerine benzemeye çalışan, onlar gibi katı bilim (hard science) olmak isteyen sosyal bilimlerin bunu

başaramadıkça kapıldığı “kompleks duygusunu” yenmelerini ve “kendi konularının ayırdedici özelliğini” (Dikeçligil 1993:49) kavramalarını kolaylaştırdı. Ancak, bununla bağlantılı olarak, pozitivist yaklaşımların sosyal bilimlere kazandırdığı bilgi edinme tekniklerinin önemini küçümsememek gerekir. Pozitivizm, anti-pozitivist yaklaşımlar için iki olumlu sonuç doğurmuştur:

Birincisi bütüncü yaklaşımda bir sosyal kültürel olguda kognitif boyutun bilgisine, yorumlayıcı anlama ile ulaşılırken; maddî ve kısmen normatif boyuta ait ve sayılarla ifade edilebilen özelliklerinin bilgisi ise [pozitivist] tekniklerin yardımı ile sağlanmaktadır. İkinci olumlu sonucu ise, sosyal hayatın ve davranışların rakamlarla ifade edilen kesin bilgisine ulaşma gayretleri sosyo-kültürel olgunun niteliğini açıkça anlamamıza yol açmıştır (Dikeçligil 1993:52).

Bundan dolayı, aşağıda sosyal bilimlerde pozitivist ve tarihselci/anlamacı yaklaşımların önemli isimlerine kısaca değinilmiş; Weber ve Ülgener’in bu yaklaşımlar içindeki konumları tasvir edilmeye çalışılmıştır.

Pozitivist yaklaşımın sosyolojideki temsilcileri arasında Comte, Spencer, Durkheim gibi isimler yer almaktadır. Pozitivist sosyolojinin kurucusu Comte, “sosyolojinin oluşumu için genel bir plan sağlama”ya uğraşmaktadır (Giddens 1990:255). Durkheim ise Comte’un pozitvizminin metodolojik çerçevesini benimserken onun tarihsel değişim teorisini dışarda bırakmıştır. Comte gibi Durkheim da sosyolojinin ve insanın toplumsal davranışın ayrı bir araştırma alanı olarak belirlenmesinin mantıksal olarak doğa biliminin yöntemlerinden ayrılmayı gerektirmediğini düşünmektedir. Sosyal olgular, doğal nesneler gibi ele alınabilir (Durkheim 1986:51).

Sosyolojinin hedefi, doğa bilimsel yasaların nesnel konumunun aynına sahip olan ilkeleri formüle etmektir... Sosyoloji de dahil olmak üzere her bilim, Durkheim’a göre, toplumsal olgularda gözlenen düzenlilikler üzerine kurulu serinkanlı tümevarımsal genellemelerden geçerek, yavaş yavaş ve dikkatlice ilerler (Giddens 1990:257).

Bu yüzden Durkheim kendi anlayışını,

bilimsel rasyonalist olarak betimler, insan davranışının incelenmesinde doğal bilimlerin yöntem ve işlemlerini kullanmak ister... Durkheim kendi görevini sosyolojiye bir yöntem ve beden vermek, sosyologlarca bilimsel olarak incelenecek bir fenomen alanı belirlemek olarak görür. Bu alan sosyal olgulardan oluşur (Keat; Urry 1994:99-100).

Durkheim'a göre bir sosyal olgunun üç boyutu vardır: Öncelikle sosyal olgular bize dışsaldır. Bu boyut, sosyal olgunun toplumsallığını ve toplumsal hayatı işaretler. Sosyal olguların ikinci boyutu ise onların bireysel görünümünden farklı olarak genel olduğudur. Sosyal olguların üçüncü ve son boyutu ise onların taşıdığı zorlayıcı güçtür (Durkheim 1986).

Sosyolojideki tarihselci yaklaşımlar ise, daha önce değinildiği gibi, Alman felsefe geleneğinden kaynaklanır. Alman felsefe geleneğinde “daha Kant’ta ifadesini bulan bir doğal gerçeklik ve tinsel gerçeklik ayrımı vardır. Tinsel gerçeklik, Kant tarafından nesneler dünyası, nesnelerin varoluşu olarak tanımlanan doğa yanında, doğadan farklı hatta doğaya karşıt bir gerçekliktir” (Özlem 1990:3). Kant’a göre doğal gerçeklik “zorunluluklar alanı” iken tinsel gerçeklik “özgürlükler alanı” dır:

İnsanda akıl ve hayvansal güdü ayrılmıştır. Bu nedenle insan, akıllı olan bir canlı olarak seçim yapabilir. Seçen insan ise özgürdür. Toplum haline gelme de gerçekliğini ve işlevini bu özgür varlığın iradesinden alır. Buradan giderek doğada ve toplumda ayrı yasalar vardır. Doğada determinizm yasası, toplumda ise insanın kendi özgür iradesiyle bağlandığı gereklilik yasaları vardır (Çelebi 1996:26-27).

Kökleri Kant’a kadar uzanan Alman felsefe geleneği; Alman idealizmi (Fichte, Schelling, Schiller, Hegel), özellikle Hegel aracılığıyla marksist sosyoloji geleneğinde; Herder, Alman Tarih Okulu (Ranke, Droysen, Moromsen vb.), Dilthey, Yeni Kantçı okullar (Windelband, Rickert, Cohen, Cassirer) ile Max Weber’in bilim anlayışlarında etkili olmuştur.

Dilthey, Kant'ın yaptığı “doğal gerçeklik/tinsel gerçeklik” ayrımını benimseyerek doğal gerçekliği bir algı gerçekliği, tinsel gerçekliği ise insan yaratısı bir anlam gerçekliği olarak adlandırmış ve bu iki gerçeklik alanını farklı bilimlere tahsis etmiştir. Doğa bilimleri ve tinsel bilimler (naturwissenschaften ve geisteswissenschaften). Doğa bilimleri; fizik, kimya, biyoloji vb. iken tinsel bilimlerinin alanına dil, edebiyat, sanat, din, felsefe, hukuk, siyaset, tarih, sosyoloji ve psikolojinin bir kısmı girer. Konu bakımından ontolojik olan bu ayrımı. Dilthey, yöntem bakımından metodolojik bir ayrımla tamamlar.

Dilthey'e göre doğa bilimlerine,

açıklama yöntemi ile bu yöntemin varyansları hakimdir. Doğa olayı açıklanmayı gerektirir. Doğa olaylarına deney adı verilen ve doğa olayını laboratuarda olduğu gibi yineleyen bir teknik uygulanır. Bu nedenle de belirli bir ilkedен hareket ederek açıklanabilirler; belirli yasalarla, genel formüllerle ifade edilebilirler (Çelebi 1996:27-28).

Tinsel bilimler ise doğa bilimlerinden farklı olarak insan ürünleriyle uğraşırlar. Tinsel bilimlerin araştırma konusu olan insan ürünleri bir defaya mahsus gelişirler ve bireyseldirler. Bu yüzden tinsel bilimlerin yöntemi, Dilthey'e göre, doğa bilimlerinin açıklamacı yönteminin tersine anlamacı bir yöntemdir. Dilthey, tinsel bilimlerin amacının, insanların ortaya koydukları hukuk sistemleri, sanat eserleri, dinsel görüşleri, siyasal mücadeleleri ile ne istediklerini, onlarla nasıl bir anlama gerçekleştirmek tasarımında olduklarını, bütün bireyselliği ile anlamak (Çelebi 1996:27) olduğunu düşünür. Bu sebepten dolayı, tinsel bilimlerde genel bir yasaya varma gibi bir şey mümkün olamaz. Tinsel bilimlerin objeleri anlaşılabilir ama açıklanamaz.

Dilthey'in yukarıda anahatlarını serimlediğimiz bilim anlayışına ve bilimler sınıflandırmasına birçok eleştiri yöneltilmiştir. Özellikle, Yeni Kantçı Heidelberg okulunun direktörü olan Wilhelm Windelband, Dilthey'in mantık, matematik gibi disiplinleri bilimler sınıflandırmasına dahil etmemesini; psikolojiyi biri doğal diğeri tinsel olmak üzere ikiye bölmelerini eleştirir. Windelband'a göre,

bilimleri birbirine birleştiren ve birbirinden ayıran esas, ancak metodolojik olabilir. Buna göre bilimler şu iki gruba ayrılır: Rasyonel bilimler ve Ampirik bilimler. Rasyonel bilimler içine Matematik ve Felsefe girer. Bunların bilgileri ile olgular dünyası arasında doğrudan bir ilişki yoktur. İddialarını tek tek olaylara ya da olgulara dayandırmazlar. Ampirik bilimler ise (ki bunlara deneye dayanan bilimler de denebilir) verilen ve algılanabilen gerçekliklerden bilgi elde etmeye çalışırlar (Çelebi 1996:28).

Windelband, ampirik bilimleri ikiye ayırır: Tarihsel bilimler ve doğa bilimleri. Ampirik bilimler bir yandan ulaştıkları sonuçları temellendirebilmek için genel anlamda aksiyomatik a priori şartlara; diğer yandan da olgularını saptamak için algıya ihtiyaç duyarlar. Bu iki nitelik tarihsel bilimler ile doğa bilimlerinin ortak noktalarını oluşturur.

Windelband'a göre,

doğa bilimleri içine giren bilimlerin ortak özelliği olguları bir araya toplayıp işlemeleri ve tüm olguları içine alacak genel bir yasaya ulaşmalıdır ... Tarihsel bilimler ise tek ve bir defaya özgü olan bir olayın zaman içindeki seyrini izler ve saptamaya çalışırlar ... Doğa bilimleri daima aynı kalan formu incelerken, tarihsel bilimler gerçek bir olayı, bir defaya özgü olan, belirli bir içeriğe sahip olan olayı incelerler. Doğa bilimlerine yasa bilimleri (nomothetik bilimler) tarihsel bilimlere idiographik bilimler denebilir. Yasa bilimleri bize bir şeyin daima nasıl olduğunu, idiographik bilimler ise olup biten bir olayın nasıl olup bittiğini öğretirler (Çelebi 1996:29).

Yeni Kantçı Heidelberg okulunun öteki ünlü temsilcisi Rickert'e göre ise doğa bilimleri ile kültür bilimlerinin (Rickert, Dilthey'in "tin bilimleri", Windelband'ın "tarihsel bilimler" deyimlerine karşılık "kültür bilimleri" kavramını kullanır) mantıksal temelleri aynıdır. O, bilginin temelini yalnızca empiride bulma inancının, yani "şu ya da bu tarzdaki bir empirizm"in, kültür bilimlerindeki bunalımın kaynağı olduğu görüşündedir (Özlem 1990:33).

Rickert düşünce ile gerçeklik arasında Kant'ın yaptığı ayırımdan yola çıkarak bizden bağımsız halleriyle şeylerin doğasını bilemeyeceğimizi ileri sürer:

Düşüncemiz için ancak şeylerin ne ifade ettiği anlaşılabilir ve kavranabilir. Öyleyse bilgiye gidecek çıkış noktası, ampirik realite değil, ampirik realitenin düşüncemizdeki kalıplar içerisinde aldığı biçimdir, yani mantık formlarıdır (Çelebi 1996:31).

Bu anlamda, bilgi, Rickert için, bir kurma (aufbau) ediminin ürünüdür. İşte bizzat kurulmuş (aufgebaute, konstruierte) bir şey olması nedeniyle, bilgimiz, nesnenin kendindeki halini, bizden bağımsız neliğini (mahiyetini) veremez. Nesnenin kendisi bize bir kurma eylemini dikte etmediğine göre, bu kurma edimi yalnız bize aittir. Bize bu kurma olanağını sağlayan mantık formları ise apriori ve deneyim-üstü olduklarından, her türlü bilginin ve bu arada bilimsel bilginin de olanağını sağlayan önbelirleyicilerdir (Özlem 1990:33).

Rickert'e göre doğa bilimleri ile kültür bilimlerinin farklı yöntemler kullanmalarının asıl nedeni bu bilimlerin farklı hedef ve ilgilere sahip olmalarıdır. O'na göre: "kendisine genellik açısından baktığımızda, gerçeklik doğadır; ama bireysellik ve kendine özgülük açısından baktığımızda ise, gerçeklik tarihtir." (Özlem 1990:34).

Bu yüzden doğa bilimleri ile kültür bilimlerini genelleştirici bilimler ile bireyselleştirici bilimler olarak da ayırmak mümkündür. Bu bağlamda doğa bilimlerinin ilgisi konularını bir genellik tasarımı altında bilmeye dönükken hedefi de genel yasalara ulaşabilmektir. Bundan farklı olarak, kültür bilimleri, bir defada olup bitmiş olgu ve olaylar kümesi olarak konularına bireyselci bir ilgiyle yönelirler. Bundan dolayı hedefleri de bu tekil olgu ve olay kümesini kendi bireysel bütünlükleri içinde kavramaktır (Özlem 1990:34). Rickert'e göre, sadece doğa bilimlerine ya da sadece kültür bilimlerine özgü yöntemlerinden bahsedilemez; bu bilimler alanlarının ve yöntemlerinin farklılığına dayanarak birbirinden ayırt edilemezler. Onları birbirinden ayırt etmemizi sağlayan kriter, onların farklı ilgi ve hedefleridir. Bu farklı ilgi ve hedefler doğa bilimleri ile kültür bilimlerini birbirleriyle karşıtlık içinde görmek doğru olmaz. Karşıtlık, genelleştirici doğa bilimlerinin doğayı eştürdenlik ve

süreklilik tasarımı altında ele almasıyla, bireyselleştirici kültür bilimlerinin tarihsel/toplumsal/kültürel gerçekliği ayırtırdenlik ve süreksizlik tasarımı altında ele alması arasındadır (Özlem 1990:42).

Rickert, algı nesnesi-anlama nesnesi ayırımının, doğa bilimi-kültür bilimi karşıtlığını daha sarıh bir biçimde gösterdiğini iddia eder. Bu nokta, kültür bilimlerinde yöntem sorunu açısından büyük önem taşır. Çünkü, Rickert için, kültür bilimlerinde aracısız kavranabilecek bir nesne yoktur. Doğa değerden yoksundur, dolayısıyla o algılanabilir ve açıklanabilir ama anlaşılabilir. Kültür ise, ancak değerlere yükletilen anlamlar aracılığı ile kavranabilen, yani anlaşılan bir gerçekliktir (Özlem 1990:35).

Rickert'e göre gerçeklik esasın irrasyonel, özgül, bireysel bir olgular ve olaylar toplamından ibarettir. Bu anlamda bilimsel bilgi irrasyonel gerçekliğin rasyonel işlemlerle kavramsallaştırılmasından türer.

Gerek Dilthey, gerek Windelband, gerekse de Rickert ileri sürdükleri bu görüşler sebebiyle bir çok açıdan eleştirilmişlerdir (Çelebi 1996:34-42). Ancak, özellikle Rickert'in sosyolojideki etkisi Max Weber aracılığıyla Türk sosyolojisine de yansımıştır. Bu yüzden, aşağıda öncelikle Türk sosyal bilimler geleneğinin tarihine kısaca göz atılacak, ardından da bir sonraki kısma hazırlayıcı olması bakımından Weber ve Ülgener'in anlamacı yöntem içerisindeki konumları ele alınacaktır.

Bu anlamda Türkiye'ye ilk giren sosyoloji anlayışları Comte, Spencer, Le Play ve Durkheim'in anlayışlarıdır. Comte-Ahmet Rıza, Le Play-Pres Sabahattin, Durkheim-Ziya Gökalp çizgileri sosyolojik düşüncenin gelişimi açısından önemli etkilerde bulunmuşlardır (Celkan 1991:183). Özellikle Ziya Gökalp'in Türkiye'de sosyolojinin gelişmesi için yoğun çabalar içinde bulunmuş olduğu bilinmektedir.

Durkheim'ı izleyen Gökalp,

sosyal olayların izahında kollektif tasavvurlardan hareket eder. Ancak kollektif tasavvurlara Durkheim'dan daha farklı bir özellik atfederek bunların millet hayatında ortaya çıkan felaketli ve kriz dolu günlerde çok şiddetli bir seviyeye çıkacağını belirtiyor ve buna "mefkure"

diyor. Kollektif tasavvurlar değer hükümleriyle karışık olduğu için, sosyal yapıdaki değişmelere paralel olarak değişiklikler gösterir ve kültürel, siyasal, ekonomik bir sıra takip ederler (Celkan 1991:185).

Gökalp'e göre sosyolojik araştırma;

- 1... amelî (deneysel) olmamalı, sırf nazarı (spekülatif) olmalı
- 2.Hissî olmamalı, aklî olmalı
- 3.İstidlâlî ve istikraî, yani tümdengelim (deduction) ve tümevarım (induction) çerçevesinde hareket edilmeli, ayrıca nefsi (subjektif, öznel) değil şey'i (objektif, nesnel) olmalıdır.

Aralarında Sabri F. Ülgener, N. Berkes, M. Turhan, B. Boran ve K. Tahir gibi simaların bulunduğu 1910 doğumlu sosyal bilimciler kuşağı ile Türk sosyal bilimler geleneği bir yol ayrımına ulaşır: “Yollardan ilki bir tarih mirasından hareketle Türk toplumunu belirleyen temel süreçleri araştırmak; ikincisi ise mevcut duruma bakıp bunların sonuçları üzerinde odaklaşıp nokta-zamanlı araştırmalara yönelmek”. İlk yol “tarihselci” bir yolken ikincisi tarih-dışıdır. Ülgener, Weber'in etkisiyle formel bir sosyoloji ve iktisattan çok tarihselci/anlamacı yönetime dayalı birinci yolu seçmiştir (Sayar 1998:225).

Ülgener'e kadar Türk sosyal bilimler geleneğine hakim olan yöntem anlayışı Durkheim-Gökalp çizgisi olmuştur (Sayar 1998). Gerçi, Weberci görüşlerin, “Gökalp'in modern dünyanın ve anayasa rejimi ile iktisadî sistemin protestanlıktan doğduğu tarzındaki” (Türkdoğan 1996:78) iddialarına etkisi olup olmadığı tartışılabilir. Fakat, hiç şüphesiz, Weber'in uygulayıcısı Sabri F. Ülgener'dir. Bu yüzden Ülgener Türk sosyal bilimler geleneğinde ayrıksı bir isimdir. Weber ve Ülgener'in yöntem anlayışlarını derinlemesine kavrayabilmek için Alman sosyoloji geleneği ve sosyolojik bilgi eleştirisini iyi etüt etmek gerekir. Weber'in anlamacı/anlayıcı (verstehen) sosyolojisindeki eğilimler bir yandan formel sosyolojik taleplere bir yandan da tarihçi taleplere cevap verir. Örneğin Weber'in ideal tipler öğretisi bu türden bir nitelik arz etmektedir ve bu öğretisi büyük ölçüde Dilthey'ci ve Rickert'çi etkiler taşır (Özlem 1990:52).

Ancak hem Weber hem de Ülgener, temelde anlamacı yönetime sadık kalmakla beraber, gerektiğinde pozitivist anlayışın önerdiği yöntemleri kullanmaktan

da kaçınmamışlardır. Bu açıdan onları bütüncül (holistic) bilim anlayışının (Dikeçligil 1993) Almanya'da ve Türkiye'deki ilk temsilcileri saymak pek yanlış olmaz.

Pozitivist yöntemle tarihselci/anlamacı yöntem arasındaki fark Weber ve Ülgener'e keskin bir biçimde yansımaz. Weber ve Weber'i izleyen Ülgener'de pozitivist etkiler içselleştirilip sindirilmiştir.

2.2. WEBER VE ÜLGENER'DE ANLAYICI YÖNTEM

Max Weber'in bilim kuramı ve felsefesinin merkezi sorunu bilim ve siyaset arasındaki muhtemel dayanışma ve bağımsızlık bağları ile yakından ilişkilidir (Aron 1986:484; Özlem 1990:57; Freund 1990:193). Weber; bilim ile siyaset, bilim ile ahlak arasında yaptığı ayrımı şu sözleriyle sarıh bir biçimde dile getirmiştir.

Bilim adamı olarak bizlerin yeri, sosyoloji, tarih, ekonomi, devlet öğretisi ve bunların ne ifade ettiğini, bunların neliklerini (mahiyetlerini) araştırmayı görev edinmiş olan bir kültür felsefesini de içine alan disiplinler çevresindedir. Altını çizerek söylemek gerekirse, politikanın burada işi yoktur (Özlem 1990:64).

Bu meyanda Weber, Kant'ın görüşlerini izleyerek, bilimi de politikayı da insan özgürlüğünün gerçekleşme ve somutlaşma alanları olarak görmüş ve politikayla da etkin bir biçimde ilgilenmiştir. Ancak bilim adamı ve politikacı kimliklerinin birbirinin yerine ikame edilebilir olmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Weber'e göre bilim ve politika birbirlerinden ayırt edilebilmelidir. Weber, gerçek bilim adamının açıkça ifade ya da ima ederek, herhangi bir siyasal kanaati öğrencilerine empoze etmekten kaçındığını vurgular. "Olgular kendi kendini anlatır" demek ise öğrenciyi bir siyasal görüşe doğru zorlamanın en haksız yollarından biridir (Weber 1993:142).

Ülgener Weber'in aksine aktif siyasetle ilgilenmemiştir (Sayar 1998). Bununla birlikte O da Weber gibi bilim adamı ve siyasetçi kimliklerinin birbirinin yerine geçirilmesine şiddetle karşı çıkmıştır. *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*'de bu konuyla ilgili olarak yazdığı makalelerde Weber'in hassasiyetini paylaşır. Ülgener

“objektif bilgi verilerine ihanet etmek (müdahane-i âlimân), bu yolla genç ruhları tutsülemek ve topluma yön vermek gibi bir misyona hiç bir vakit bulaşmadı” (Sayar 1998:161). Weber ve Ülgener’in bilim anlayışında bu yüzden olgu yargısı-değer yargısı, bilgi-değer ilişkisi son derece önemli bir yer tutar. Özellikle, bu bilim anlayışı Weber’in sosyoloji tanımında belirgindir. Weber, sosyolojiyi şu şekilde tanımlar:

Sosyoloji (oldukça müphem olan bu kelime burada kullanılan anlamıyla) toplumsal eylemi yorumlayarak anlamaya (interpretive understanding-deutend verstehen), böylece hem gerçekleşme biçiminin hem de sonuçlarının nedensel açıklamasını (causal explanation, ursächlich erklären) vermeye yönelik bir bilimdir. Eylem (action, handeln) kavramını, bireyin öznel bir anlam atfederek yaptığı insan davranışını anlatmak üzere kullanıyoruz- bu öznel anlam ister dışsallaşsın, ister iç dünyasında kalsın; ister bir savsaklamadan, ister bir hoşgörüden oluşsun. “Toplumsal” eylem ise onu yapan bireyin ona atfettiği öznel anlam gereğince başkalarının davranışlarını ilgilendiren ve böylece seyrinde (in its course) onların yönlendirdiği eylemdir (Weber 1978:4).

Weber’in bu tanımı sosyal bilimlerde mevcut olan iki yaklaşımı (pozitivizm ve tarihselci) bütünleştirmeye yöneliktir. Fakat bundan dolayı onu metodolojik açıdan bir eklektik olarak görmek yanlış olur. Weber, bilime değer yargılarının sokulmaması, bilimin değer yargılarından bağımsız tutulması noktasında pozitivist denebilecek türden bir hassasiyete sahiptir. Bu büyüştünü yitirmiş, akıla bir imgeleme ile tek tek kişisel bilinçlerde yer etmiş olan dünyada, yüksek ilkelere bağlı görüş açılarını akılcı çözümlerlerin karşısına koymayı savunmak isteyen kişi, Weber açısından şansını bilimden başka bir yerde aramalıdır (Özlem 1990:60).

Ancak Weber, bu tür pozitivist etkileri kendi metodolojisinde içselleştirip sindirmiştir. Son tahlilde, Weber’e pozitivist denemeyeceği gibi pür tarihselci de denemez. Weber bu iki metodolojik yaklaşımı kendi sosyoloji metodolojisinde birbirine kaynaştırmaya çabalamıştır (Keat; Urry 1994:175). Weber gibi Ülgener de metodolojik açıdan “zihnî tasarımla iktisadi/toplumsal koşulların ilişkisinin

iktisatçıların soyut varsayımları ve modelleri bir yana, tarihçi okulun bir veya bir karakteristik (meselâ işletme ve teşebbüs şekilleri üretimin hukukî-politik çerçevesi vs.) etrafında basitleştirmeye çalıştığı şemalarla kavranamayacak kadar geniş, engin bir çeşitlilik gösterir. İktisat tarihçisi, bu yüzden, iktisadî hayatı sadece teknik veya hukukî açıya bağlı kalarak çalışamaz. Ülgener, bu görüşünü Dopsch'dan yaptığı şu alıntıyla da destekler: “İktisat tarihi genel olarak kültür tarihi ile beraber çalışmak zorundadır. Fikir ve zihniyet tarihini göz önüne almadan iktisat tarihini anlamaya imkân kalmamıştır. Kapılar ardına dek açık gerek!” (Ülgener 1981a:11). Ülgener'e göre klasik iktisadın pozitivist yöntem anlayışında “bir köylü ile bir tüccar, yahut bir müteşebbis arasında hemen hiçbir fark yoktu, her insan kendi şahsî menfaatlerini içgüdü icabı olarak takip etmekte müsavi idi.” (Ülgener 1984:4). Bu yüzden Ülgener'in kendi metodolojisini geliştirdiği zemin “insan-madde” ilişkilerinden çok “insan-insan” ilişkileridir. “Tabiatıyla onun ulaştığı sağlıklı zemin iktisat teorisinin asosyal insanı değil, Weber sosyolojisinin anlamaya çalıştığı gerçek ve dolu insanı yoğurmuş, manevî amillerdi” (Sayar 1998:237).

Aşağıdaki alt başlıklarda Weber ve Ülgener'de anlayıcı yöntem aralarındaki farklar da dikkate alınarak anahatlarıyla incelenecektir.

2.2.1. TOPLUMSAL EYLEM VE SOSYOLOJİ

Weber sosyolojinin konusunu “toplumsal eylem” olarak belirler. Weber’e göre eylem insanların öznel bir anlam verdikleri davranışlarını ifade eder. Ancak insanın bir amaca yönelmiş her anlamlı davranışı toplumsal eylem olarak nitelendirilemez. Bir davranışın toplumsal eylem niteliği kazanabilmesi için eyleme verilen “anlam”ın mutlaka başkalarının davranışları ile ilişkili olması ve başkalarının davranışlarına yönelmesi gerekir (Weber 1978:4; San 1970:20). Weber’e göre “anlam” (meaning; Sinn) ya 1. tarihi açıdan belli bir olayda eylemde bulunan kişinin ya da gene belli bir çok olayda eylemde bulunan kişilerin ortalama ve yaklaşık olarak eylemlerine bağladıkları (izafe ettikleri) subjektif anlam demektir ve bu bakımdan gerçekten vardır, ya da 2. kavramsal olarak kurulan (inşa edilen) saf tip açısından, bir tip olarak düşünülen kişi ya da kişilerin eylemlerine bağladıkları subjektif anlamdır. Daha açık bir deyişle, Max Weber’in kastettiği, ister gerçek kişilerin, ister saf tip olarak yaratılan kişilerin olsun, eylemlerine bağladıkları ya da bağladıkları farzedilen, subjektif anlamdır (San 1970:20). Ülgener de Weber’in toplumsal eylem tanımına katıldığı için (neo) klasik iktisadın “homo economicus” anlayışına karşı mesafeli davranmış ve madde-insan ilişkisinden çok insan-insan ilişkilerine önem vermiştir (Sayar 1998:235).

Weber’e göre empirik bir temele dayanmak zorunda olan sosyoloji bireyin eylemini güdüleyen öznel anlamı meydana çıkarmakla ve onu bu eylemin nedeni olarak açıklamakla yükümlüdür. Bu açıdan, sosyolojiyi ilgilendiren, bireyin toplumsal eylemini güdüleyen kültürel anlamı “toplumsal anlama” aracılığıyla ortaya çıkarmaktır (Özlem 1990:101). Ülgener, bu yöntemsel gerekliliği şu sözleriyle dile getirmektedir:

Herhangi bir fiil ve davranışı bizim için üstünde durmaya değer bir konu haline getiren derindeki yorumlanabilir ve anlaşılabilir mana muhtevasıdır. Sosyal fiil ve davranışı tanımak bir bakıma onu dıştan eylem ve hareket tarafı ile görmek kadar içteki bu öz ve mana ile de anlamaktan ibarettir (Ülgener 1983:18).

Bu yöntemsel gereklilik belli bir yaşama stilinin zaman içinde belirginleşip kristalleşen bütün “anlatım ve ifade kalıpları içinde kendini” açıklamasına imkan tanır (Ülgener 1983:27).

Bu bağlamda sosyoloji, Weber'in vurguladığı biçimde eylem motivasyonu içerisinden, kültürel nitelikli motifleri başat olarak öne çıkaran ve eylemi (toplumsal eylemi) bu motiflere dayalı olarak anlamak isteyen bir bilimdir (Özlem 1990:102). Ancak sosyoloji, bireysel eylemi inceleyen başka bir kültür bilimi olan tarihten farklı olarak tip kavramları geliştirmeyi ve empirik oluşumdaki genelleştirilmiş düzenlilikleri bulmayı amaçlar. Sahip oldukları kültürel öneme binaen bireysel eylemleri, yapıları ve kişilikleri nedensel açıdan çözümlemeye ve açıklamalarını yapmaya yönlendirilmiş tarihten sosyolojiyi ayırt eden husus budur (Weber 1978:19).

Burada ortaya çıkan sorun başkalarının davranışlarıyla ilgili olmayan ve başkalarının davranışlarına yönelmemiş eylemlerin, toplumsal eylemlerden nasıl ayırt edileceğidir. Kişinin toplumsal eylemi ile bu eylemin taşıdığı öznel anlam nasıl yorumlanacak, neden-sonuç ilişkisi ve toplumsal olgu ve olaylara hükmeden genel düzenlilikler hangi yöntemle ortaya çıkarılacaktır? Weber ve Ülgener'in bu sorulara verdikleri cevaplar müteakip alt başlıkların konusunu oluşturmaktadır. Onların bu sorulara verdikleri cevapları incelemeye geçmeden önce, Weber'in "anlamacı sosyolojiye" koyduğu sınırı ve "anlama, nedensellik ve açıklama" kavramlarına getirdiği yorumları incelemekte fayda vardır.

Weber, anlamacı sosyolojiye koyduğu sınırı şu şekilde belirler:

Sözcüğün buradaki anlamıyla "anlaşılamadıkları" için sosyolojik olgular ya da düzenlilikler olarak ifade edilmeyen süreç ve olgular doğallıkla hiçbir işe yaramayan olgulardır. Burada anladığımız sosyoloji için de geçerlidir bu. Bunlar, bununla birlikte, anlaşılmaya elverişli eylemlerden farklı bir alana konabilirler; eylemin koşulları, uyarıcıları, engelleri ya da yardımcıları olarak (Weber 1978:13).

Yapılan bu sınırlamadan da görülebileceği üzere Weber, Dilthey ve Rickert'in kültür bilimlerine hasrettiği "anlamacı yöntem"i sosyolojiye özel bir kullanım tarzı olarak uyarlar ve onu "sosyolojik anlama" olarak niteler. Weber'de sosyolojik anlama nedensel açıklamayı da kapsayan bir boyut kazanmıştır. Weber'in kendi sosyoloji tanımında kullandığı "yorumlayıcı anlama" (interpretive understanding; deutend verstehen) ile açıklayıcı veya güdüsel anlama (erklärendes verstehen) arasında bir farklılaşma" (Keat; Urry 1994:175) yapılarak ortaya konmuştur:

Anlamada kesinliğin temeli ya rasyonel bir niteliktedir -bu durumda anlama ayrıca mantıksal ve matematiksel olarak bölümlenebilir- ya da duygusal bir empati veya estetik değerlendirme niteliğinde olabilir... Rasyonel anlamının en üst düzeyine mantık ve matematikle ilgili önermelerin anlamlarını içeren alanda varılabilir; onların anlamı hemen ve muğlaklıktan uzak olarak anlaşılır. Biz, birisi $2 \times 2 = 4$ önermesini ya da Pisagor teoremini akıl veya fikir yürütmede kullandığında; yahut başka birisi bizim kabul ettiğimiz düşünce düzenine uygun olarak mantıksal akıl yürütme dizisini doğruca izlediğinde onun anlamını çok açık bir biçimde anlarız (Weber 1978:5).

Bununla beraber, Weber'e göre, açıklayıcı anlama doğrudan anlaşılan eylemin arkasındaki "güdü" lerin bilgisine dairdir (Keat; Urry 1994:179). O'na göre "açıklayıcı anlama" $2 \times 2 = 4$ diyen ya da yazan kişinin bu eyleme atfettiği anlamı, onu buna yönlendiren güdüler (motives) açısından, eş deyişle o kişiyi o sırada, o koşullar altında neyin o davranışı yapmaya yönelttiğine bakarak anlamaya denir (Weber 1978:8). Açıklayıcı anlama, ya da "güdüleri rasyonel olarak anlama" aynı zamanda nedensel bir anlamadır. Kültür bilimlerinde nedensellik iki amaçla kullanılmaktadır. 1. Tekil olgu ve olayları, kendi bireysel bütünlüğü çerçevesinde kavramayı gerektiren nedensellik 2. genelleştirmelere elverişli olduğu için başvurulmuş nedensellik (Özlem 1990:83). Öte yandan Weber için kültür bilimlerindeki nedensellik determinist bir nedensellik değildir. Çünkü:

1. İster bireyselleştirici, ister genelleştirici olsun, kültür bilimlerinde "motivasyon zinciri"nin tüm halkalarını saptayarak temel nedensel açıklamalar yapma olanağı yoktur.
2. Kültür bilimlerinde anlama yöntemine başvurulmadan saptanacak bir olgu türü yoktur.
3. Nedensel açıklama, tüm bilimler için, konusu karşısında daima parçalı ve kısmi kalan bir açıklamadır (Özlem 1990:84).

Ülgener'in benimsediği "a causal" yöntem de determinist bir nedenselliği aynı sebeplerden dolayı dışarıda bırakır. Ülgener'e göre: "sebebe değil ille sonuçtur diye direndiğimiz unsur bir yerde aralık kapı bularak sebebe ve illet zincirine yeni bir halka

olarak katılmakta gecikmiyor. O halde en doğrusu zincirin ilk halkasını bulmak ve her şeyi oradan başlatmak gibi bir imkansızın peşinden koşmaktan mümkün olduğu kadar uzak durmaktır.” (Ülgener 1981b:107).

Weber’in kullandığı biçimiyle anlama kavramı psikolojik “anlama” kavramından farklıdır. Weber anlamayı “yaşanmış olandan çıkarılmış olan bir toplumsal kavrayış” olarak düşünür. Bu noktada Weber, Dilthey’in anlama kavramını eleştirerek şöyle der: “Sezar’ı anlamak için Sezar olmaya ihtiyaç yoktur” (Weber 1978:5). Anlama, daha doğrusu Weber’in sözkonusu ettiği sosyolojik anlama bütünüyle yaşanmışlık niteliğinden kaynaklanır. Bu yüzden temeli bireysel değil, bireyler arası bir ortak doğa da bulunmaktadır (Özlem 1990:86).

Weber’e göre nedensellik kavramının tarih ve sosyolojide farklı kullanımları mümkündür: Tarihsel nedensellik ve toplumsal nedensellik. Tarihsel nedensellik, bir defalığına bireysel ve özgül bir tarihsel ortamda gerçekleşmiş olayları açıklamayı hedef alan bir nedensellik biçimidir (Özlem 1990:87). Toplumsal nedensellik ise -toplumlarda tekil tarihsel oluşumlar içinde yer aldığı için- tarihsel oluşun genel kurallarını açıklamaya dönük bir nedensellik biçimidir. Hiç şüphesiz Weber sosyolojideki nedensel anlatımı “olguyu, anlamlı görünen bir sürecin aynen tekrar etmesi veya benzerliği açısından (ortalama veya saf bir durumda) ele almaya” çalışan bir açıklama modeli olarak düşünür (Özlem 1990:91-92).

2.2.2. EYLEM, ANLAMA ve İDEAL TİPLER

Weber sosyolojisinin en temel epistemolojik problemi, onun sosyolojiyi empirik ve rasyonelleştirici bir bilim olarak tanımlamasıyla birlikte kültür bilimlerine has bir kavram türü ile çalışmak istemesinden kaynaklanır. Weber, felsefe tarihinin birbirine zıt iki akımını, empirizm ile rasyonalizmi birleştirmeye uğraşmaktadır. Weber’e göre, bilimsel bilgi esasen “rasyonel empirik bilgi”dir. Ona göre, empirik temelden kopulamaz; ama empirik temelde kalındığı sürece de bir bilgi üretilemez. Bilgi, Kant’ın terimleriyle anlatmak gerekirse, tikeli tümel, özeli genel altına sokma ediminin bir ürünüdür. Ne var ki, “genellik”, bize başlangıçta içeriği boş bir mantıksal/formel genellik olarak verilmiştir. Bu mantıksal/formel genelliğin içini

empirik yoldan doldurmakla, bu genelliğe bir bilgi içeriği katılmış olur. Ancak, kavramın genelliğini empirik yoldan tamamen doldurmak asla olanaklı olmadığından, kavram, sürekli empirik denetlemeye açık tutulmalıdır (Özlem 1990:110). Weber olgusal kaosu yenebilmek, empirik gerçekliğe nüfuz edebilmek için “kavramlar”ı gerekli yöntemsel araçlar olarak belirler. O’na göre empirik temelden ayrılmadan konusunu genel/kapsayıcı biçimde ele almak isteyen bir “sosyoloji”ye ulaşmanın tek imkânı, empirik denetlemeye açık ve son derece soyut kavramlar olarak ideal tip kavramları oluşturmaya dayanır (Özlem 1990:111). Weber’e göre ideal tipler bir ya da bir kaç görüş açısından, tek taraflı olarak çoğaltılan ve tek taraflı olarak ön plana geçirilen bu görüş açıları bakımından, kendi içlerinde bir bütünlük gösteren zihni yapıtlar olmaya elverişli, bazen sık sık, bazen az rastlanan, yer yer ise hiç rastlanmayan, dağınık ve pek göze çarpmayan münferid görüntülerin birleştirilmesiyle kazanılır. Kavramsal saflıkları içinde bu zihni yapıtlar, hiç bir zaman gerçek hayatta bulunmazlar. Her münferid olayda, gerçeğin bu ideal tiplere ne dereceye kadar yakın ya da uzak olduğunu tesbit etmek gerekir (San 1970:32).

Böylece Weber, sosyolojinin görevini “yüksek soyutluk derecelerinde kurulmuş olan ideal tipler ile tekil toplumsal eylemler arasında bir anlam uygunluğu” (Özlem 1990:113-114) sağlamak olduğunu vurgular. Bir ideal tip, çoğu kez “ortalama tip” ten farklıdır: Çünkü ortalama tip birçok somut olayda ortaklaşa paylaşılan özelliklerin bir araya getirilmesinden ibarettir. Oysa ideal tipte, bu özellikler dışında, her somut olayda bulunması gerekmeyen, dağınık ve kolay kolay göze çarpmayan özelliklere öncelikle yer verilir (San 1970:33). Bu tipler, gerçeklikte en azından herhangi bir benzerlik içerisinde gözlemlenebilen şeylere uygun olmalıdır. Bir ideal tip bir sonraki duruma uymayabilir. Olgusal şansın, tam bir ideal-tipsel anlama uygun olacağı tarzındaki bir koşutluğa dayanarak, bunun süreç içerisinde sürekli tekrarlanacağı sanılmamalıdır. Tersine, böyle bir şeyin olup olmayacağı, yalnızca ve her durumda, dışsal bir deneyle gösterilebilir (Özlem 1990:115).

Buna göre bir ideal tip; akılcı yöntemlerle, yani kavram kurma teknikleriyle meydana getirilen, değer yargılarının bulaştırılmadığı, belli bir toplumsal olayın

bütün niteliklerini kuşatan ve onları bireyselleştirici bir görüş açısıyla biraraya getiren, soyut-zihnî bir inşadır (San 1970:36). İdeal tipler, kollektif kavramlardan, ortalama tiplerden, ideolojik kavramlardan farklıdır. İdeal tipler hipotez değil, bizi hipoteze görecek kılavuzlardır (Özlem 1990:115-120).

Ülgener, “ideal-tipler” kavramını bazı çekincelerle beraber Weber’den ödünç almıştır (Sayar 1988:245). Ülgener, ideal-tipleri şu şekilde tanımlar:

Tarihi-kültürel kompleksleri önce yığın halindeki heterojen unsurlarından soyup ayıklayıp iç yapılarında en fazla tutarlı (consequent) unsurlarına ağırlık vermek suretiyle inşa edilmiş tipler (ideal tipler) halinde takdim etmek! (Ülgener 1981b:50).

Ülgener ideal tipler yaklaşımına karşı taşıdığı çekinceleri de şu şekilde dile getirir:

Renk karışımına ve çeşitliliğine gereken dikkati gösterecek yerde kendimizi çoğu kez tip (ideal tip) inşasının net, açık görünümüne kaptırdığımız oluyor. Yapılan işin bir yerde tip karşılaştırmalarından ibaret olduğunu unutarak her birini yaşanan gerçeğin ta kendisi imiş gibi görmeye başlıyoruz. Değerlendirmemiz, çoğunlukla, zaman akımından alınmış tek bir kesit üzerine -öncesini ve sonrasını bırakarak- kafamız içinde yakıştırdığımız sıfatları getirip oturtmaktan ileri gitmiyor. Her defasında iç çelişkisi olmayan kapalı mantıkî bütünlere varmayı hedefliyoruz (Ülgener 1981b:123-124).

Weber, toplumsal eylemlerin ideal tiplerini kendi ideal-tip öğretisine uygun olarak soyut, zihnî bir inşa ile belirlemiştir. Buna göre toplumsal eylemler, saikleri bakımından, dört tip altında toplanabilir. “1. Amaçsal/akılcı (Zweckrational): Dış dünyaya ait olgular ve öbür insanların tavırları karşısında, beklentilerle ve beklentilerin ‘koşullar’ ve ‘araçlar’ aracılığıyla rasyonel bir biçimde sonuçlandırılması için, ulaşılacak ve yönelilmek istenen bir amaç uğrunda eylemek. 2. Değersel/akılcı (wertrational): Ahlaksal, estetik, dinsel ve benzeri anlamda belirsiz bir olgusal duruma kayıtsız şartsız verilmiş özel bir değere dayanan bilinçli inançla, salt ve bağımsız bir biçimde sonuca varmak sırasındaki eylem 3. Duygusal eylem (affektuel besonders; emotional): Bir anlık heyecanlar ve duygusal haller içinde

yapılan eylem. 4. Geleneksel (traditional): Yaşanmış alışkanlıklarla yapılan eylem” (Weber 1978:24-25; Özlem 1990:149-150; Aron 1986:482; Freund 1990:181; Çiğdem 1997:152).

Weber’in bu eylem tipolojisi onun toplumsal ideal tiplerinin en soyutları olmasına karşın tüm toplumsal eylemleri böyle bir sınıflandırma içine sokma denemesi, toplumsal gerçekliğe sosyolojik bir yaklaşımla eğilmek bakımından önemlidir. Eylemin, özellikle toplumsal eylemin tek bir tavır veya tarz içerisinde yönelmiş olması çok ender rastlanan bir şeydir. Bu nedenle, eylem burada yapıldığı gibi bir eğilme tarzı, doğaldır ki, hiçbir zaman eylem tarzlarının yetkin bir sınıflandırmasını yapmış olmak anlamına gelmez. tersine, burada saptanan eylem biçimleri, sosyolojik amaçlar bakımından oluşturulmuş kavramsal saf tiplerdir. Bunlar reel eylem az ya da çok yaklaşıklık gösterirler ve reel eylemde birbirlerine karışmış bir halde ortaya çıkarlar (Weber 1978:26; Özlem 1990:151-152; Ülgener 1981b:123-124).

Weber, sosyolojinin toplumsal eylemi, yani kendi konusunu oluşturan olguları motive eden anlamı açığa çıkarabilmek için anlama yöntemine başvurur. Weber’e göre anlamın iki kaynağı vardır. Anlamın apaçıklığı, ya rasyonel (veya bununla ilgili olarak mantıksal ve matematiksel); veya kendinde hissederek yaşanmışlık ile, yani duysal/duygusal ve estetik bir karakterde olabilir (Özlem 1990:127). Anlamın ilk kaynağı yaşanmışlık ise, ikincisi rasyonelliktir. Buna göre Weber kendi “anlamacı sosyoloji” yaklaşımı açısından apaçıklık ölçütüne bağlı olarak anlaşılabilir olan toplumsal eylem türlerini, rasyonel amaçlara yönelik eylemler ve rasyonelleştirilmiş değerlere yönelik eylemler olarak ikiye ayırmaktadır (Özlem 1990:129).

Weber, ayrıca, iki anlama türünden bahseder: Anında anlama ve açıklayıcı anlama. Anında anlama bir eyleme bağlanan anlamı, pratik bilgilerin (yani yaşanmışlığın) yardımıyla anlamayı ifade eder. Weber’e göre herhangi bir yerde duyduğumuz ya da okuduğumuz $2 \times 2 = 4$ formülünün ifade ettiği anlamı, anında kavrarız ki bu düşünceleri “akılcı yoldan ve pratik bilgilerin yardımıyla anlayış” demektir (San 1970:22). Ayrıca duyguları da gene pratik bilgimizin yardımıyla, fakat

bu kez irrasyonel olarak anında anlarız. Bir de eylemlerin rasyonel olarak anında anlaşılması söz konusudur (Özlem 1990:131). Fakat anında anlamada, eylem sebep ve saikleriyle birlikte anlaşılması değildir. Bir eylem veya olguyu açık seçik anlamamız, o eylem ve olguyu sebebi ve saikleriyle birlikte açıklayarak anlamamızla mümkün olabilir:

Açıklayıcı anlama: Biz, $2 \times 2 = 4$ ifadesini kullanan birinin, bunu hangi anlamda kullandığını veya kanıtladığını, motiflerine bakarak anlarız. Böylece, bu ifade ile ticarî bir işlem, bilimsel bir kanıtlama, teknik bir hesaplama veya benzeri şeylerle eylem arasında bir ilinti gördüğümüz ve bu bağlamda bu ifadenin bizce anlaşılabilir olan bir anlamının “bulunduğunu” saptadığımız sürece, bu ifadeyi kullananın, tam olarak, hangi bağlam içerisinde hareket ettiğini anlarız. Bu demektir ki, bize anlaşılabilir bir anlam bağlamı kazandırılmıştır (motifleri rasyonel olarak anlama). Öyle ki biz, dülgerin durumunu veya bir avcının hayvana silah doğrultmasını, yalnızca anında anlamış olmakla kalmaz, hatta, daha çok bunları motiflerine dayanarak anlamış oluruz... Tüm bunlar, eylemin olgusal akışının bir açıklaması olarak gördüğümüz anlaşılmaya elverişli anlam bağlamlarıdır. Öyleyse, “açıklama”, eylemlerin anlamlarıyla ilgilenen bir bilim için çok şey ifade etmektedir. Öyle ki, tüm anında anlaşılabilir olan eylemler, taşıdıkları öznel anlama göre, bir anlam bağlamının kapsamı içerisindedirler (‘açıklama’nın nedensel anlamı) (Weber 1978:5; Özlem 1990:132).

Bu durumda, açıklayıcı anlama, bir olguyu, bir süreci, bir eylemi saiklerine dayanarak rasyonel olarak anlamak, yani nedensel olarak anlamak şeklinde tanımlanabilir. Burada saik (motif); “bizzat eylemde bulunana ya da gözlemciye, bir davranışın asıl nedeni gibi görünen bir anlam bağlantısı” (Weber 1978:11) demektir.

Böylece, Weber’e göre sosyolojinin kullanacağı yöntemin anahatları belirlenmiş olur. Sosyoloji, önce, genel toplumsal ilişki kalıplarını ifade etmeye yarayan ideal tip kavramları yardımıyla toplumsal eylemleri nedenleriyle anlamaya çalışacaktır. Weber’e göre, sosyolojide başka bir yolla genelliğe ve kapsayıcılığa ulaşma imkanı yoktur. Sosyolojinin ilk görevi, tipolojik olanı anlamaktır (Özlem 1990:133). Buna göre, özet olarak, “sosyolojik yöntem, nedensel anlamacı,

yorumlamacı ve karşılaştırmacı bir yöntem” dir (Özlem 1990:136). Bu yöntemin amacı kendine has bir gerçeklik dünyası olan tarihsel/toplumsal/kültürel dünyayı ona uygun kavramlar olarak ideal tipler, hipotezler, teoriler çerçevesinde anlayabilmektir. Ülgener, Weber’in geliştirdiği anlamacı yöntemi kendi zihniyet araştırmalarını yürütebilmek için elverişli bir sosyolojik zemin olarak seçer. Bu yöntem belli bir yaşama stilinin zaman içinde belirginleşip kristalleşen bütün “anlatım ve ifade kalıpları içinde kendini” açıklamasına imkan tanır (Ülgener 1983:27). Ülgener, bu noktada, Dilthey, Rickert ve Weber gibi doğa bilimlerinin açıklayıcı yöntemine karşı manevî bilimlerin anlayıcı yöntemini ön plana çıkarır. O’na göre açıklamacı yöntemin “dışa dönük ve tek katlı açıklama tekniğine karşı ikincinin sağladığı ikili yaklaşım”, yani olgu ve olayları “kayd ve tescil”le beraber onların ardında yatan saik ve anlamı bilme imkânı manevî bilimlerin doğa bilimlerinden metodolojik farklılığını göstermeye yeter.

Ülgener, yaşadığımız dünyanın kişiyi çepeçevre kuşatan cansız bir tabiattan ibaret olmadığını ileri sürer. O’na göre “yaşanılan dünya alelade taş ve tuğla yığınınından kurulu bir yapı değil, gelmiş geçmiş yüzlerce kuşağın fikir ürünleri alttan üste tabaka tabaka yığılı birike meydana gelmiş bir zemindir”. Bu zemin üzerinde her türlü yaşama üslûp ve stili yığın halinde belirip kaybolur. Bir yaşama stilinin silinip yerine yeni bir yaşama stilinin geçmesi uzun ve zahmetli bir süreci işaret eder. Eski yaşama üslûbu ve düşüncelerin direnme gücü azaldıkça üstü örtük, dağınık ve içe dönük yeni düşünce ve yaşama üslûpları kendilerini başta sanat ve edebiyat ürünleri olmak üzere türlü kaynaklarda ifade eder ve varlıklarını belgelerler. Bunlar aracılığıyla bu yeni yaşama üslûbunun dağınık unsurları biraraya gelir, uyumlu ve bütünleşmiş bir manayı yansıtır (Ülgener 1983:26-27). Bu yüzden, geçmişte kalmış bir yaşam stilini bizzat ve doğrudan yaşamak mümkün olmadığı için,

şu veya bu çağın zihniyetini tanımakta, önümüze serili imkân (veya imkânlardan biri), sözünü ettiğimiz düşünce ve davranış türüne yıllar üstünde kalıcı bir ifade sağlayacak olan kaynaklara, o arada sanat ürünlerine eğilmek, onların aracılığıyla portreyi tamamlayabilmektir (Ülgener 1981a:16).

Öyleyse, sanat ve edebiyat ürünleri, Ülgener'e göre, dikkatli kullanılmak şartıyla bir çağın ve çevrenin zevk ve tercihlerini; siyasî, sosyal, ekonomik durumunu ve çalkantılarını anlayabilmek ve yorumlayabilmek açısından önemlidir:

Bir yandan taş veya tuval üzerinde, ya da bir dram veya romanın satırları arasında bizi sanatın ve satançının özüne, kişiliğine götürecek yolları ararken, öbür yandan o çizgi ve satırlar içinde devrin yaşama stilini gözlerimiz önüne serilmiş bulabiliyoruz. Geçmiş çağı bununla dağınık unsurlarını biraraya getirerek yeni baştan inşa ediyoruz denilse o da yanlış olmayacaktır (Ülgener 1983:25).

Bu anlamda Ülgener, sanat tarihçisinin sanat eserlerine yaklaşımıyla kültür tarihçisinin onlara yaklaşımı arasında bir fark olduğunu belirtir: Sanat tarihçisinin gözüyle konunun özünde değişiklik olarak görünen, kültür tarihçisinin gözüyle “sosyal bir grubun fikrî-zihnî strüktüründe, zevk ve ideallerinde, değer anlayışında başkalaşmalar” olarak görünür (Ülgener 1983:25). Ülgener'e göre Marx'ın dahi maddeci görünüşü ile beraber türlü ekonomik verilerin -söz gelişi paranın- insan topluluğundaki rolünü belirtmeye sıra gelince geçmişin büyük yazar ve şairlerini - Shakespeare, Goethe vb.- adeta imdada çağırdığı ilk ve erken yazılarını okuyanların gözünden kaçmamış olmalıdır (Ülgener 1983:26). Ancak araştırmacı, anlayıcı metodu kullanırken son derece dikkatli olmalıdır. Yapacağı küçük bir hata ve yanlışlık araştırmacıyı “müsbet ve objektif izah tarzından subjektif hislere, şahsî kıymet hükümlerine kaydırabilir”. Bununla birlikte, genellikle bu tür “subjektif his ve hükümler”, Ülgener'e göre, araştırmacının şahsî eğilimlerine kaptırması neticesinde ortaya çıkar. Fakat, bu tür zorlukları gözardı etmek ne kadar yanlışsa onların varlığını “aşılmaz bir set gibi tanıtmak da o kadar hatalı olur” (Ülgener 1981a:20).

Ülgener, bu açıdan, bilhassa divan şiirini zihniyet araştırmaları için önemli bir hazine ve kaynak olarak görür (Ülgener 1981a:18; Sayar 1998:259). O'na göre sanat ve zihniyet ilişkisi iki boyutta ele alınabilir: şekillendirici boyut ve ifade ve anlatım aracı boyut (Sayar 1998:260-261). Sanatın zihniyet dünyasını şekillendirici boyutunu Ülgener şu sözlerle dile getirir:

İnandırıcı gücü ve renkliliği ile sanat eserinin muayyen bir tavır ve davranışı başka herhangi bir aracın başarabileceğinden kat kat fazlasıyla bilinç altına yerleştirdiği, hatta farkına varmayarak çağ görüşünün bir parçası haline getirmeyi başardığı inkâr edilemez (Ülgener 1983:25).

İkinci boyutta sanatın zihniyet dünyasını ifade ve anlatım aracı olarak belirlediği görülür. İlk boyut sebebi açıklarken ikinci boyut ifade ilişkisini açıklar (Sayar 1998:261).

Sanat kaynaklarının zihniyet dünyasına ve tarihine en büyük katkısı belli bir tavır ve davranışa kendi kendini açıklamak için gereken ifade kalıbını ve aracını vermiş olmasıdır. Dikkatli kullanılmak şartı ile çağın ve çevrenin zevk ve tercihlerine dışa dönük haliyle ifade biçimi kazandıran kaynaklar (yerine göre şiir, roman, hikaye, notlar ve hatıralar) bize o zevk ve tercihlere ulaşmada yol boyu yardımcı olabilirler (Ülgener 1983:25).

Bu metodolojiyle Ülgener “bizim insanımızın özellikle iktisadî madde karşısındaki kudret ve tavrını bugüne aktaracak çizgilerin daha çok divan şiirinde buldu. O güne değin herkese aynı manayı ifade etmiş söz gelimi sıradan bir beyitten hiç kimsenin yapmadığını başarmış, mısra ve beyitlerden çok önemli maddi mesajlar derlemişti.” (Sayar 1998:262). Bu metodolojiye güzel bir örnek olması hasebiyle Ülgener’in Nabî’ye ait şu beyte getirdiği yorum zikredilebilir:

Gah oldu atıyye gah kıymet
Gah oldu hediye gah rişvet

Ülgener bu beyitte paranın toplumsal tabakalar arasındaki dolaşımında siyasal nedenlerin ön plana çıkışını gözlemler. Para, alt tabakalardan üst tabakalara rüşvet; üst tabakalardan alt tabakalara atıyye ve ihsan olarak akar. Öyleyse paranın toplumsal dolaşımında iktisadî sebepler değil siyasî sebepler hakim unsurdur (Sayar 1998:262).

Bütün bunlarla birlikte anlam bağlamlarının yorumlayıcı bir biçimde kavranması olarak “anlayıcı yöntem” fiiliyatta da bir çok zorlukla karşı karşıya kalabilecektir. Ülgener’in bahsettiği türden pratik zorluklar kadar bizzat anlayıcı

yöntemin doğasından kaynaklanan zorluklarda vardır. Weber’e göre, her yorumlama girişimi apaçıklık peşindedir. Ancak, ne kadar belirgin olursa olsun, her yorumlama peşinen “nedensel açıdan geçerli yorumlama” sayılamaz (San 1970:24-25). Bu yüzden Weber’e göre, aslına tamamen uygun anlam bilinemiyorsa, bir eylemin oluşum biçimi ne kadar büyük bir düzenlilik gösterirse gösterebilir, söz konusu olan sadece anlaşılamayan (ya da tam olarak anlaşılamayan) istatistiksel olasılıklar yığındır. Öte yandan, aslına tamamen uygun anlam ne kadar belirgin olursa olsun, eğer eylemin bu anlama uygun gerçek ve sık sık tekrarlandığı kanıtlanamıyorsa doğru ve güvenilir bir nedensel yorum yapılamayacaktır. Bunlar anlayıcı yöntemin doğasından kaynaklanan sorunlardır. Kısaca, bir sosyal eylemin aslına tamamen uygun anlamının belirgin olması ve aynı zamanda bu anlama dayanılarak yapılan nedensel yorumun, eylemin empirik gerçeklikteki sık sık tekrarlanan ve belli bir düzenlilik gösteren cereyan tarzına uygun olduğunun kanıtlanabilmesi gerekir (San 1970:28).

2.2.3. EYLEM, İLİŞKİ ve OLUŞUM

Weber, *Economy and Society*’de “toplumsal ilişki”yi (social relationship; soziale Beziehung) şöyle tanımlar:

Toplumsal ilişki taşıdığı anlama göre birbirlerine karşı bir durumda bulunan ve birbirlerine yönelmiş bir eyleyiciler topluluğunun davranışdır. Böylece toplumsal ilişki, anlamlı olduğu düşünülen bir tarz içinde toplumsal eylemde bulunabilme olasılığında bütünüyle ve açıkça zuhur eder -öncelikle böyle bir olasılığın çıktığı yerde (Weber 1978:262).

Weber, toplumsal ilişki içinde eyleyen, yani toplumsal eylemde bulunan bireye “katılan” (bete iligte) adını vermektedir (Özlem 1990:156). Weber’e göre iki tür toplumsal ilişki söz konusudur: Geçici toplumsal ilişki veya sürekli toplumsal ilişki. O’na göre iki kişi arasındaki dostluk geçici türden bir toplumsal ilişkidir. Buna karşılık, çok sayıdaki insan arasında kurulan bir toplumsal ilişki biçimi olarak devlet bu insanlarca “geçerliliği kabullenilmiş ve buna göre hep öyle olması beklenen bir durumun sürekli olarak tekrarlanma ihtimalini” ifade eder. Bir toplumsal ilişkinin

sürekliliğini temin eden şey insanların kabul ve beklentilerinin kuvvetidir (Özlem 1990:156). Toplumsal ilişkinin sürekliliği için, o ilişkiyi üretenler, yani katılımcılar (aktörler) arasında yaygın bir uzlaşım sağlanması gerekir. Fakat bir toplumsal ilişki çoğu kez büsbütün “uyumlu” bir özellik arzetmez. Uyumlu bir toplumsal ilişki, her zaman bilkuvve bir çatışma saikini içinde taşıyabilir. Bu nedenle, bir sosyolojik çözümleme, toplumsal ilişki kavramına, her zaman, uyum ve çatışma öğelerini birlikte görmeyi sağlayacak bir bakış açısı ile eğilmek, ve toplumsal ilişkinin değişebilirliğini gözetmek zorundadır (Özlem 1990:158).

Weber, toplumsal ilişki tiplerini sınıflandırırken görenek (brauch usage) ile gelenek (sitte, custom) arasında ayırım yapar. Görenek, bir toplumsal eylemin zuhurundaki düzenliliklerin fiilî uygulama zemininde belirmesi ihtimaliyken, gelenek bu bilfiil uygulamanın kalıcı bir yaşanmışlığa dönüşmesidir (Weber 1978:29). Bu kavramların ardından Weber meşru düzen (legitime ordnung; legitimate order) kavramını ele alır: Eylem, özellikle bir toplumsal ilişkiyi içeren toplumsal eylem meşru düzenin varlığına olan inançla yönlendirilebilirler. Fiilî olarak eylemi yönlendirebilecek bu ihtimal, düzenin geçerliliği (geltung, geçerlilik) olarak adlandırılabilir (Weber 1978:31).

Weber’e göre bir düzenin “geçerli” olması “görenek ve gelenek ile desteklenebileceği gibi bu destek, bir “meşruluk” tasarımının yaygınlaşması ile daha da artar.” (Özlem 1990:159). Fakat Weber’e göre bir düzenin meşrulugunu garanti eden daha temel ve önemli öğeler vardır; teamül ve hukuk! Gelenek bir düzenin geçerliliğini desteklerken teamül ve hukuk bu geçerliliğe meşruluk kazandırır. Weber teamül ve hukuku sosyolojik anlamlarıyla şöyle tanımlar:

- a) *Teamül* (convention, konvention): Düzen geçerliliğini, belirli bir insan çevresi içinde sapmalara karşı (görelî olarak) genel ve uygulamalı olarak etkisi duyulabilecek derecede bir kınama ile karşılama ihtimali içinde garanti ettiği sürece, bu teamül’ü ifade eder.
- b) Hukuk (law, recht): Düzen, geçerliliğini, fiziksel veya psikolojik zorlamalar veya içsel bir tutumun baskı altına alınması ya da özellikle insanlar hakkında bu konuda özel olarak konulmuş ölçülere göre

eylemleri biçimlendiriyor ve bu eylem biçiminden sapma halinde zorlamalarla kendisini garanti ediyorsa, bu, hukuk'u ifade eder (Weber 1978:14; Özlem 1990:161).

Weber'e göre bir düzenin meşruluğu şu iki yolla garanti edilebilir:

I. salt içsel olabilir, bu durumda ya

1. duygusal (affectual): Hissî (emotional) yoldan içselleştirmeye, veya
2. değer-rasyonel: Etik, estetik ve diğer tarzlardaki yüce değerlerin bir ifadesi olarak bir düzenin soyut geçerliliğine duyulan inançla, ya da
3. dinî: Düzene bağlılığa dayalı bir kurtuluş inancıyla.

II. Bir düzenin meşruluğu, bununla birlikte, özel dışsal etkilerden doğan beklentilerle, yani çıkar durumlarıyla (interest situations) garanti edilebilir (Weber 1978:33).

Buna göre toplumsal ilişkiler iki temel ögeye dayalıdır: Uyum ve çatışma. Toplumsal ilişkinin uyuma ilişkin unsurlarının başında bu ilişkileri bir düzene dönüştüren görenek ve gelenek gelir. Eylemlerin tekrarlanması göreneği oluştururken bir göreneğin yerleşikliği geleneğe dönüşür. Eylemlerdeki süreklilik ve istikrar, düzenin geçerliliğini destekler. Düzenin geçerliliği teamül ve hukuk yoluyla meşrulaşır. Böylelikle meşru düzenler dört ana tip oluşturur: 1. duygusal düzenler, 2. değer-rasyonel düzenler, 3. dinî düzenler 4. çıkarları gözetken yasal düzenler (Weber 1978:36; Özlem 1990:162).

Weber'e göre "çatışma", uyumla birlikte toplumsal ilişkinin öbür unsurunu oluşturur. Weber, genel olarak iki tür çatışmadan bahseder: 1. Barışçıl çatışma 2. Dışlayıcı çatışma. Weber, barışçıl çatışmaya "rekabet" adını verir. Dışlayıcı çatışma ise birey ya da grupların ölüm-kalım savaşına girdikleri çatışma türlerine Weber'in taktığı isimdir (Weber 1978:38).

Kısaca tekrarlamak gerekirse toplumsal ilişki geçici veya sürekli olabilir. Sürekli toplumsal ilişkiler düzeni işaret ederler. Fakat her toplumsal ilişki düzeni içerdiği kadar çatışmayı, uyumu içerdiği kadar sapmayı da içerebilir. Bir düzen görenek ve gelenekle uyumu pekiştirmeye çalışırsa teamülcü meşru, hukuk ile pekiştirmeye çalışırsa yasal meşru olur. Ama yine de her düzende, bilkuvve ve bilfiil uyum kadar, sapma ve çatışma da vardır (Özlem 1990:164).

Weber, toplumsal oluşumlara da bir toplumsal ilişki biçimi olarak bakar (Özlem 1990:165). Bu bakımdan toplumsal oluşumlar, toplumsal ilişkilerin belirme ortamlarıdır. Weber, Tönnies'ten aldığı topluluk (community, gemeinschaft) ve toplum (society, gesellschaft) ayrımını da toplumsal ilişkilerin, eylemlerin akış süreci içindeki görünümelerini anlamak amacıyla kullanır.

Weber'e göre, bir toplumsal ilişki, toplumsal eylemin yönü -ister bireysel bir durumda, ortalama olarak, ister saf tipte- katılımcıların kendilerini ait hissettikleri topluluğa üye olma yolundaki öznel duyguya (geleneksel ya da duygusal) dayalıysa ona topluluklaşma (vergemeinschaftung) denecektir.

Bir toplumsal ilişki, toplumsal eylemin yönü (değer ya da amaç bakımından) rasyonel motiflere bağlı ilgilere göre seçildiği veya buna benzer motiflere bağlı ilgilere dayalıysa toplumlaşma denecektir (Weber 1978:40-41).

Buna göre topluluk, duygusal ve geleneksel eylemlerin; toplum ise değer-rasyonel ve amaçsal-akılcı eylemlerin öne çıktığı oluşumlardır. Weber, bütün diğer toplumsal oluşumları bu temel ayrımı kullanarak ele alır. Meselâ Weber grubu (verband) şöyle tanımlamaktadır:

Bir temsil gücü olan bir lider veya yönetim organı olarak, belirli insan veya insanların kendi etkinliklerine bağlı tutumlarıyla yön vermeleri sonucu bir düzenin kendisini garanti etmesi halinde, dışa karşı açık veya tümüyle kapalı bir biçimde oluşan toplumsal ilişkiye grup denir (Weber 1978:48).

Weber, bu tanım eşliğinde üç grup belirler: 1. Girişim grubu 2. Birlik 3. Kurum. Weber, grup kavramını topluluklaşma ve toplumlaşma açısından ele aldığı gibi yönetim unsurları açısından da inceler. Buna göre şu üç grup seçilebilir:

1. Egemen grup 2. Politik grup 3. Kutsal grup. Egemen grup, düzeni gerektiğinde silaha başvurarak geçerli kılabilen gruptur. Politik grupta; egemenlik, saygınlık, tehdit, ikna, zor kullanma ve fiziksel kısıtlamalara başvurma gibi yollarla sağlanır. Kutsal grupta ise egemenliğin kaynağı, yönetici grubun kutsallığına, karizmasına duyulan inançtır. Weber, bu sınıflandırmaya koşutluk içinde üç egemenlik biçiminden de söz eder: 1. Geleneksel egemenlik, 2. Meşru egemenlik 3. Karizmatik egemenlik” (Özlem 1990:67).

2.2.4. BİLİM GERÇEKLİK VE DEĞER

Weber (1997:13) “Din Sosyolojisi” konulu bütün çalışmalarını topladığı cilde yazdığı önsözde “bugün bilim ‘geçerli’ saydığımız bir gelişme düzeyi içinde yalnızca Batı’da vardır” der. Weber’e göre, genel olarak bir bilme etkinliği biçimi olan bilim, Batı kültürünün bir ürünüdür. Batı kültürünün temel karakteristiği, özellikle Aydınlanmadan bu yana, düşüncede ve eylemde her şeyi akıl ölçütüne vurmak olmuştur. Batı kültürüne sinmiş olan rasyonelleştirme, demek ki Batı kültürünün tüm görünümünde karşımızdadır (Özlem 1990:58).

Weber, temel bir kültür motifi olarak iki tür rasyonelleştirme tarzının tarihte görüldüğünü söyler. Weber’e göre, meselâ Çin kültürü de bir rasyonelleştirme unsuru taşır. Ancak Çinliler rasyonelleştirmeden bu dünyaya akılcı yoldan uyumu anlarlar. Bu pasif rasyonelleştirmeye karşın Batı insanı rasyonelleştirmeye, bu dünyaya akılcı yönden hükmetmek için yönelmiştir. Bu yüzden Batı’da rasyonalizm, sadece felsefi ya da bilimsel bir görüş ve tavır alış değil bir yaşam tarzı, bir yaşama stilidir (Özlem 1990:58).

“Weber, Batı uygarlığının bu başarılarına hiçbir zaman özel hayranlık göstermez; hatta bunun bedelini de belirtir: Dünyanın büyüünün kaçması” (Freund 1990:188).

Dünyanın büyü bozumu olarak rasyonelleştirme Weber için, düşünce düzeyinde, empirik olanı, her tür ahlaksal, değersel, politik inanç ve değerlerden bağımsız bir bakış açısı altında görme eğilimini de beraberinde getirmiştir ve “bilim”, bu eğilimin bir sonucu olarak Batı kültüründe ortaya çıkmıştır (Özlem 1990:58-59). Bu anlamda Weber rasyonelleştirmenin ne yanında ne de karşısındadır. O, sadece olgusal bir saptamada bulunur ve bilimin akılcı bir bilme etkinliği olarak vazgeçilemez nitelikleri üzerinde durur. O’na göre olabildiğince sık yapılması gereken şey, araştırmacı ve yorumcunun, empirik olguların saptanması işi ile, kendi pratik değerlerine bağlı tutumunu kayıtsız şartsız birbirinden ayırmasıdır (Özlem 1990:61). Bu nokta Weber’in ele aldığı biçimiyle modern bilimin “nesnellik” boyutudur. Weber, ayrıca modern bilime bir de “tamamlanmamışlık” (Aron 1986:485) boyutu ekler:

Her bilimsel gerçekleşme ya da başarı, “sorular” yaratır; “geçilmek” ve “eskitilmek” ister. Bilime hizmet etmek isteyen herkesin bu gerçeğe boyun eğmesi gerekir... bu bizim ortak yazgımız, dahası ortak amacımızdır. Başkalarının bizden daha ileri gideceklerini ummadan çalışamayız (Weber 1993:134).

Bu iki niteliğiyle beraber bilimin katkısı bireye eylemlerinin anlamı konusunda yardımcı olmakla sınırlıdır (Weber 1993:147). Weber’e göre bilim vaaz vermez; onun görevi sadece “olanı saptamaktır ve bunu bildirmeye çalışmaktır; insanlar nasıl eylemleri gerektiğini söylemesini bilimden talep edemezler” (Özlem 1990:65).

Rickert, bütün nesnellik arayışlarına karşın kültür bilimlerinde görececilikten seçicilikten, araştırmacının özel ilgilerine bağlı bir ayıklamadan, yanlı algılamadan sakınılamayacağını belirtmiştir (Özlem 1990:65; 1986:33). Kant’ın bilgiyi; ancak “olgular rapsodisi” olarak deneyim gerçekliğine anlığın biçimleyici kategorilerin etkinliğinin dahil edilmesiyle ulaştığımız şeklindeki görüşüne katılan Rickert de “bilgiyi, empirik içeriğin mantık formları altında biçimlenmesi ve düzenlenmesinin ürünü olarak görüyordu” (Özlem 1990:68).

Weber, Kant ve Rickert’in yaptığı bu bilgi tanımını kabul ederek bilgi edinmenin ancak olgusal gerçekliğin kendisiyle yetinmeyerek “deneyim-üstü tasarımlar” aracılığıyla onu rasyonelleştirmekle mümkün olduğunu iddia eder: “Biz, buna göre, olguları yalnızca anıksal olarak, yani yanılma pahasına da olsa, çerçeveler altında yorumlamak zorundayız” (Özlem 1990:68).

Bu yüzden, Weber’e göre, bilgi her zaman öznellikte içiçedir. Naif realizmin yaptığı gibi bilginin nesnelliğinden bilgimiz ile nesnesi arasındaki beraber tekabüliyeti anlamak yanlıştır. Çünkü bu tür bir tekabüliyet mümkün değildir: Weber’e göre “nesnellik”i iki açıdan tanımlayabiliriz. 1. Bilgi, tüm insanlar için geçerli ortak anlık kavramları altında elde edilmesi bakımından, yani özneler arası bir ortak temele dayanması bakımından “nesnel” dir. 2. Her bilgi, olgular yığınınından bir seçme ile ortaya konulabildiğinden ve aynı olgu kümesi için birden fazla açıklama sunan kuramlar olduğundan; yine olgulara dönülerek özneler-arası bir denetleme ile pekiştirilebildiği oranda “nesnel” dir (Özlem 1990:68).

Bu bağlamda Weber'e göre nesnellik kısmî (partiel) ve parçalıdır (fragmental). O'na göre "tüm geçmişin ve tüm toplumun nesnel bir bilimi olamaz" (Özlem 1990:77). Bu sonuç, Weber'in, Rickertçi görüşlerden etkilendiği yönü ortaya çıkarır. Rickert için olduğu gibi Weber için de bir tarihsel dönemi inceleyebilmek için yapılacak olan şey o tarihsel dönemin olgularına yine o tarihsel dönemi belirleyen değerlerin oluşturduğu bir çerçeveden bakmak, onları bu çerçeve içinde anlamaktır; zira, bir tarihsel döneme ait değer yargıları, yalnızca o dönem için geçerlidir (Özlem 1990:74). Bu yüzden Weber'e göre, bilimsel düzeyde kalındığı sürece yapılması gereken şey, bir toplum içinde belli bir değere yüklenen anlamları, yani değişik değer yargılarını, bireylerin bu değerle ilgili kişisel ve öznel tutumlarının birer sonucu olarak görebilmektir. Bir başka deyişle, değer yargısı, bilimsel açıdan, bireylerin değerlere yükledikleri öznel anlam olarak ele alınmalıdır (Özlem 1990:75).

Weber, nesnelliği kısmî ve parçalı olarak kabul etmekle Nietzsche'nin perspektivizmine yaklaşmaktadır. Weber'in yaklaşımı "bilgi, belirli bir bakış açısından, bir değerler dizgesinin duruş noktasından bakıldığında her zaman bilgidir" diyen Nietzsche'den etkilenmiştir. Aynı şekilde "dünyanın büyüünün bozulması" tezi Nietzsche'ci perspektivizmin bir başka yorumu olarak ele alınabilir. Bu bakımdan "Weber'in bütün sosyolojisi, özellikle sosyal eylemin önemini anlama (verstehen) sorunu üzerindeki yorumları" büyüü bozulmuş bir dünyada 'kısmî' ve parçalı doğrularla, yani bu nesnellik sorunuyla "uzlaşma girişimi niteliğinde"dir (Löwith 1999:32).

Weber, kültür bilimcisinin seçim yaparken değer çerçevesine bağımlılığını şu sözlerle açıklar:

Empirik gerçekliği değer ideasına bağladığımız için, empirik gerçeklik kültür olarak görülür. Empirik gerçeklik, sadece ve sadece, değer-ilgisi yüzünden, bizce önemli görünen gerçeklik paylarını içerir. Biz, bir ön düşüncemiz olmaksızın, araştırmamız sırasında empirik verilerden hangilerinin bize anlamlı görüneceğini... bilemeyiz. Bize neyin anlamlı göründüğünü fark etmemiz, onun bizce incelenmeye lâyık bir konu haline geldiğini düşünmüş olmamız demektir (Keat; Urry 1994:242).

Weber konusunu serbestçe seçme hususunda kültür bilimcisini özgür bırakmaktadır (Özlem 1990:75). Weber’de tarihsel ve sosyolojik bilimlerin sezgisi doğa bilimlerinde oynadığı rolden farklı bir rol oynamaz. Fakat, tarihsel ya da sosyolojik öneriler temel gerçekliklere ulaşmak eğilimini taşımayan “olgu önerileri” dir (Aron 1986:492).

Bu meyanda Weber’in kendi sosyoloji tanımında geliştirdiği tutum, hem Rickert’in hem de Comte’un görüşlerini eleştirir: Weber Rickert’in sosyolojiyi bir tarih ve kültür felsefesine dönüştürme seçeneğini, pozitivistin olgusal denetlenebilirlik ilkesine dayanarak dışlamaktadır; çünkü sonuç olarak “sosyoloji” bir “bilim” olmak zorundadır. Ama öbür yandan aynı Weber, pozitivistin yasacı ve indirgeyici “sosyoloji” anlayışını da benimsememektedir. Bu noktada Rickert’e dayanan Weber, Comte sosyolojisinin kültür nesnesinin değere ilişkin nesne olduğunu atladığı kanısındadır (Özlem 1990:80).

Bu yüzden sosyolojinin en azından bilim ideali açısından doğa bilimlerine yakın olduğu; bir genelleştirici bilim olarak empirik, nedensel, açıklayıcı, nesnel bir bilgi etkinliği olduğu gösterilmelidir. Ancak sosyoloji kendi konularına farklı kavramsal prosedür ve yöntemlerle yaklaşır. Sosyolojinin kavramları, doğa bilimlerinin kavramlarından farklı olarak yasa kavramları değil Weber’in tabiriyle “tip kavramları” dır. “Sosyoloji ne nesne kavramı ne de yasa kavramı olabilen çok özel bir kavram türü ile, ideal tip kavramlarıyla çalışabilir.” (Özlem 1990:81).

Bu açıdan Weber’in ideal tip kavramları doğa bilimlerinin açıklayıcı (erklären) yöntemleriyle kültür bilimlerinin anlamacı (verstehen) yöntemlerini bağdaştıran kavramlardır.

Sonuç olarak Weber’e göre bir bilim olarak sosyoloji her bilim gibi empirik bir temelden, yani tekil toplumsal eylemden hareket etmelidir. Weber’in eylem noktasında bu kadar ısrar etmesinin sebebi O’nun sosyolojiyi bilim olmayan toplum öğretilerinden ayırmak isteyişidir (Özlem 1990:207). Weber, bu yolla rasyonalizm ile empirizmi, pozitivism ile kültür felsefesini kendi bilim ve sosyoloji yaklaşımında bağdaştırmaya çalışır. O’nun “anlamacı sosyoloji”si, aynı zamanda bir “karşılaştırmalı sosyoloji”dir ve diğer kültür bilimlerinden, özellikle tarihten sık sık

yararlanır. Weber, doğrudan “toplumsal eylem”i kendi araştırmasının temeli olarak seçer. Weber’deki nominalist etki herhangi bir hazır reçete, şema veya sistemi ondan çıkarmayı engeller. Toplumsal gerçeklik aynı zamanda tarihsel/kültürel gerçekliktir ve her tarihsel dönem ile her toplum, kendine özgü bir bireysel bütün, bir individum olarak incelenebilir, dahası incelenmelidir.

Ülgener’in Weber’den uyarlayarak benimsediği metod da anlayıcıdır. Ülgener’in kendi zihniyet araştırmalarında başvurduğu kaynaklar “canlı san’at ve kültür eserlerinden” oluşmaktadır. Bu yüzden Ülgener, klasik iktisat biliminin pozitivist yönelimlerine karşı kendi epistemolojik konumunu Alman Tarih Okulu geleneğinden, hayat felsefesinden ve fenomenolojiden yana seçer (ülgener 1994:5). Bu epistemolojik çerçeveyi Sombart’ın iktisat tarihi araştırmalarında kullandığı yöntem, Dilthey’in “manevi bilimler (geistes wissenschaften)” için önerdiği “anlamacı” yöntem ve özellikle Weber’in yöntemi beslemiştir. Bu durumda Ülgener “giderek Amerikan yöntem biliminin mutlak egemen durumuna geldiği bir akademik ortamda, Alman geleneğinin izleyicisi olan bir bilim adamı olarak belirlemektedir (Uğur 1983:129). Özellikle Ülgener’in gerek bilim gerek yöntem gerekse konularına dair yaklaşımlarında Weber’in etkisi çok belirgindir (Sayar 1998:256-258). Hatta Ülgener’i bir “Türk Weber’i” olarak adlandıranlar da vardır (Türkdoğan 1996:28). Ülgener’in yöntem anlayışını eleştiren Türkdoğan, Sayar’a (1998:259) göre “ultra-ampirist tarihçilerin yıllar öncesinden” yönelttikleri eleştirileri tekrarlar. Söz konusu eleştiri “Osmanlı kültür ve iktisat tarihinin” sadece edebiyat eserlerinin kaynak olarak kullanılmasıyla anlaşılamayacağıdır. Halbuki Ülgener, zihniyet araştırmaları ile sanat ve edebiyat tarihi arasında bir tür kader ortaklığı kurar. O’na göre bir dönemin zihniyetini, sebep-sonuç ilişkisinden çok bir ifade ilişkisi içerisinde sanat ve edebiyat ürünlerine yansıyış biçimleriyle araştırmak gerekir. Bu, onun kitabının alt başlığında da açıkça belirgindir: “Fikir ve sanat tarihi boyu akisleri ile bir portre denemesi” (Ülgener 1981a:17). Bu metodun kısmen bir zorlama boyutu da içerdiğini nitekim Ülgener de kabullenmektedir: “Geçmiş bir dönemin zihniyetini -bir miktar zorlamak bahasına- bu ifade ve sembol toplamını konuştur[mak]” (Ülgener 1981a:17). Netice itibarıyla, Ülgener, ilgi duyduğu konuyu, o konuyu araştırmak için en elverişli olan yöntemle ele almıştır denebilir. Bu noktada konunun mu yöntemi belirlediği,

yöntemin mi konuyu seçme noktasında araştırmacıya yol gösterdiği kolayca üstesinden gelinemeyecek bir soru olarak görünmektedir (Uğur 1983:129-130). Bu bağlamda, Ülgener'in de Weberci bilim ahlakına sadık kaldığını vurgulamak gereklidir. Weber, *Meslek Olarak Bilim*'de (1993) her bilimsel başarının geçilmek ve eskitmek istediğini; bunun bilim adamlarının yazgısı, dahası amacı olduğunu söyler. Ülgener de aynı şekilde *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*'nı şu sözlerle bitirir:

Temenni edelim ki, mesele ilerde daha bol ve zengin vesikalara dayanılarak tekrar kurcalanırken, bizim buraya kadar umumî taslağını verebildiğimiz zihniyet daha ince farklarına, renk ve ton özelliklerine kadar derinleştirilmiş olsun (Ülgener 1981a:208).

Bu temenni, Ülgener'in bütün çalışmalarına yansıyan temel bilim ahlakını ve metodolojisini de ortaya koymaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÜLGENER'İN ANALİZİNDE KULLANDIĞI TEMEL KAVRAMLAR

Bir çalışmada geçen kavramların tanımlanması ve muhtevalarının belirlenmesi hem etik değerler açısından hem de çalışmanın müphemlikten kurtulması bakımından değer taşımaktadır. Ne var ki, kavramların tanımlanması her zaman çalışmanın analitik olabilmesi için önem taşımaya rağmen, istenilen düzeyde olamamaktadır. Bu durum araştırmacının kendi eksikliklerinden kaynaklanacağı gibi kavramların mahiyetinden de kaynaklanabilmektedir. Doğa bilimlerinin kavramlarının tanımlanması sosyal bilimlere göre nisbeten daha kolay ve aynı zamanda da daha doyurucu olmaktadır. İş sosyal bilimlere gelince (sosyoloji, tarih, sosyal antropoloji vb.) durum farklılaşmaktadır. Doğa bilimlerinin kavramları daha çok nesne tanımı olduğu için tanımlanması kolaydır. Ve aynı zamanda bu tanımlar mantık bilimi açısından tam tanım ve eşya tanımına girmektedir. Sosyal bilimlerin tanımı ise kelime tanımlarıdır ve eksik tanımlardır. Sosyal bilimlerde yapılan tanımlamalarda, kavramların temel niteliklerinin hepsini içine alan, bir tanım yapma imkanı, yoktur. Bunun için her ne kadar itinalı tanımlar yapılmaya çalışılsa da kavramların niteliğinin bir kısmı tanımların dışında kalacağı için başkalarına da farklı tanımlar yapma fırsatı kalmaktadır.

Kısacası özellikle sosyolojinin kavramlarının “kelime tanımı” yapılabilir. Ve bu tanımlar eksik tanımlardır. Yapılan tanımlar bir sonuç değil daha çok bir başlangıçtır. Ne varki, araştırmalarda yersiz tartışmaları en aza indirebilmek, ortak bir kavramsal bütünlük kurabilmek için kavramların tanımlanmasına da ihtiyaç vardır. Çalışmaların ana gövdesini oluşturan unsurlardan biri de kavramlardır. Ayrıca Ülgener’de kavramlar, anlamacı yöntemin somutlaştığı, başarı ile kullanıldığı bir analiz dünyasının en önemli araçlarıdır. Bundan dolayı bu çalışmada da Ülgener’in zihniyet analizinde kullanmış olduğu kavramlar tanımlanmaya veya bu mümkün olmazsa en azından bu kavramlar hakkında kısa malumatlar verilmeye çalışılacaktır.

Bu çalışmayla alakalı temel kavramları şu şekilde sıralayabiliriz: İktisat ahlâkı, iktisat zihniyeti, ortaçağlaşma, çözülme, fütüvvet ve tasavvuf.

3.1. İktisat Ahlâkı: Ülgener'in çalışmalarında kullandığı temel kavramlardan birisi iktisat ahlakıdır. Bir diğeri ise iktisat zihniyetidir. İktisat ahlâkı ile iktisat zihniyeti arasında yakın ilişki vardır. Bu ilişkinin belirlenmesi için Ülgener, bu iki kavramın anlam farklarını net bir biçimde ortaya koymaya çalışır. Bu yüzden Ülgener en başta ve her şeyden evvel, iki kavramın elden geldiğince ayırt edilmesi gereğine işaret eder (Ülgener 1981a:21). İktisat ahlâkı uyulması gereken (veya istenen) normların ve hareket kurallarının toplam ifadesi olurken, iktisat zihniyeti gerçek (reel) davranışında kişinin sürdürdüğü değer ve inançların toplamıdır.

İktisat ahlâkı gündelik tavır ve davranışlarımız üzerine (doğrudur veya eğridir yollu) yargılayıcı değer hükümlerinin söz ve deyim halinde ifadelendirilmiş bütünüdür. Doğrudur veya eğridir yollu demek burada normatif sözünün karşılığı olmaktadır. Söz ve deyim halinde demekle ahlak sisteminin kapanık, dışa açılmamış bir nefis muhasebesinden ibaret olmayıp kendini belli ifade kalıpları halinde yer yer açıklamakta olduğu anlatılmak istenilmektedir. İktisat ahlâkı, dünya ilişkileri karşısında kişiyi -kulluk görevi ve yükümlülüğü idrakinde olarak- belli bir tavır almaya çağıran saik ve motiflerin topluca ifadesi olarak görülebilir (Ülgener 1981b:23).

Söz gelişi: Faiz yasağı ve zekât, dosdoğru iktisadî-malî konu ile ilgili görünselerde, kişinin değer ve tercih ölçülerine yönelmeyip dinin tartışma kabul etmez yasak ve farızaları düzeyinde kaldığı sürece din ve şariat kuralları arasında yer alır. Bütün bunlar bir noktadan öteye, türlü motivasyonlarla insanın iç dünyasına yönelik bir telkin halini aldıktan sonra, ahlâki (etik) bir muhteva kazanmış sayılırlar. İktisat ahlâkı, diğer yandan, tek ve dağınık kişi veya grupların değil, çoğunluğun değer ölçülerini hedef aldığına göre, mesajın iletildiği çevrenin geniş ve yaygın bir tabanı oluşturduğuna dikkat etmek gerekir (Ülgener 1981b:24-25).

Ülgener (1981a:14)'e göre iktisat ahlâkının belirleyicilerinden (determinantlarından) sadece biri dini motiflerdir. Aynı şey iktisat zihniyeti içinde söylenebilir. Fakat Ülgener'in üzerinde çalıştığı konu gerek iktisat ahlakında gerekse iktisat zihniyetinde olsun dinî motiftir. Bu iki olgunun başka determinantlarının olduğunu Ülgener çalışmalarında mühnasıran belirtmektedir.

Zihniyet oluşumuna yön veren faktörlerin, hele iç ve dış etkenlere düşen payın tartışması bu sahifelere sığmaz. Şimdilik önemli birkaç noktaya değinmekle geçebiliriz: Evvelâ, belli bir yaşayış ve davranış tarzının (şarklı için el'an aktüel örnek: Pasif-âtlı hayatın) belirip ortaya çıkmasında dış etkenlerin şu veya bu ölçüde tesiri dokunmuş olabilir: Yerine göre, iklim, siyasî baskı v.s. Fakat diğer yandan -bizce asıl önemli nokta- o hayatın basit 'instenctif' bir davranıştan ibaret kalmayıp etik-ahlakî ifade kalıpları ile bir dünya görüşü ve anlayışı olarak zihinlere saplanıp yerleşmesinde en etkin rolü mânevî-dinî faktörün oynadığına şüphe yoktur (Ülgener 1981a:14).

Bu sözleriyle Ülgener, mânevî faktörün payını sadece mevcut hayat şartlarını ifadelendirmek gibi basit, pasif bir tesir derecesine indirmek isteğinin zannedilmemesini söyler. Dinin aynı zamanda hayat tarzına şekil ve yön veren faktörler arasında bulunduğunu veya bulunabileceğini inkâr edemiyeceğimizi belirtir. Mânevî etkenin en büyük payını, kendisi de dahil oldukları halde bir çok faktörlerin beraberce yoğurup hazırladığı yaşayış ve davranış şeklini her şeyden evvel bir dünya görüşü ve inanışı gibi halk ruhiyatına işleyip sindirmelerinde arar. Şarklı ruhunda tevekkül ve teslimiyet, aslında hangi kökten gelmiş olursa olsun, ancak Ülgener için din ve tasavvufu yoğrulup ifade şeklini kazandıktan sonradır ki, hakikî derinliğine varmış ve tamamlanmış sayılabilir. Ülgener, Max Weber'ce Kalvinizme atfedilen tesiride bu noktadan mütalâ eder ve öyle haklı çıkarır. "Kapitalist hayat şartlarının tek kurucusu elbette Kalvinizm değildir" diyerek şu yorumu yapar: "Fakat o hayatı metodik, hesaplı bir iş ve vazife ahlâkiyle zihinlere dokumak ve yerleştirmekte Kalvinizmin rolü muhakkak ki önde gelir (Ülgener 1981a:14).

İktisat ahlakı uyulması gereken normların ve hareket kurallarının toplam ifadesiyken iktisat zihniyeti gerçek davranışında kişinin sürdürdüğü değer ve inançların toplamı. Zihniyet; dünyaya ve dünya ilişkilerine doğru bir tavır alıştır. Ülgener, hangi devir ve çevrenin zihniyetini alırsak alalım, hepsinin bir sıra söz ve deyim halinde kendine çıkış noktası ve dışa açılma aracı bulunduğunu söyler. Biri, söz gelişi "vakit nakittir" derse, öbürü "acele işe şeytan karışır" demektedir veya biri "bakarsan bağ olur" derken öbürü "sanamı mı ısmarladılar bu yalan dünyayı" diye

karşılık verecektir (Ülgener 1983:19). Ülgener dışa boşalma ve kendini açıklama fırsatı bulamadan tamamıyla içe gömülü kalmış hisler ve duygulara zihniyet diyemeyeceğimizi belirtir.

İktisat ahlakı ve iktisat zihniyeti ayırımı Ülgener'in çalışmalarının kilit noktasını oluşturmaktadır. Ahlak ve zihniyet ikilisi, bütün bir yol boyu, kültür dünyamızın alttan üste kaderini tayin edecek olan bir tabakalaşmanın çıkış noktasını vereceğini söyler Ülgener.

Altta, temel değerleri ve politik yapısı ile "ortaçağlaşmış" bir dünyanın iktisat ahlakı ve zamanla onun üstüne gelip yerleşecek olan ikinci bir tabaka çözülme devri zihniyetidir.

İktisat ahlakının normatif yapısı üstünde iktisat zihniyetinin yaşanan gerçeği bir birine kâh ters düşerek, kâh bütünleşerek insanımızın tarih akışı içinde yüz çizgilerini şekillendirmiş ve gözönüne sermiş olacaktır (Ülgener 1983:22).

Ülgener (1981b:31)'e göre, iktisat ahlakı, hangi zamana ve çevreye ait olursa olsun, ihtiyaç tatmini yolunda insanın madde, çevre ve zaman ilişkisi ile içten doğru bir hesaplaşmanın ifadesi demektir. Maddi eşyaya ne ölçüde ve hangi sınırlar içinde yaklaşılabilir. Çevre ile ilişkinin derecesi ne olmalıdır? Bugünden yarına hangi mesafe içinde uzanılacaktır? Ahlak normlarının düzen ve çözüm getirmeye yöneldikleri problemler bu sorunlarda düğümlenmiş görünür. Ahlak sistemini kuran ve yöneten fikir Ülgener açısından devrin karakteri icabı, din ve ilahiyattır (Ülgener 1981a:52).

Ülgener yakın şarkın (özellikle Osmanlının ve günümüzün diyebileceğimiz) zihniyet analizini yaparken Osmanlı'nın 15. ve 16. yüzyıllarını esas almakta ve bu zihniyetin kökenine inerken 12. ve 13. yüzyılın kaynaklarına kadar uzanmaya çalışmaktadır. Ülgener özellikle 15. ve 16. yüzyıllardan başlayarak Batı'nın gerçekleştirmiş olduğu dönüşümü niçin yakın şarkın (Osmanlı-Türk dünyasının) gerçekleştiremediğinin bilimsel bir açıklaması olması gerekir düşüncesinden hareket ederek çözümlemelere girişir. Batı'nın yeni zamanları yaşarken (modern çağı) Osmanlı'nın ortaçağı yaşadığı düşüncesinden hareket ederek bu zamanın ahlak anlayışına ortaçağ ahlakı olarak bakmaktadır.

Ortaçağ ahlakını Ülgener, kapalı ve kendi içine çevrili bir düşünce sistemi olarak vasıflandırmaktadır. Bu durum, zamanın düşünce tarzına diğer çağlar önünde hemen hiç şaşmayan bir özellik kazandırmış olmaktadır. O kadar ki, geriden veya dışarıdan alınan fikirler bu kapalı sisteme ve onun dini-teolojik ifade kalıplarına uydurulabildiği nisbetle ortaçağ ahlakına mal edilmiş olabilir (Ülgener 1981a:61). Kısacası Ülgener ortaçağ iktisat ahlakını; durgunluk, görenekçilik ve kanaatkarlık özellikleri ile karakterize etmektedir.

Özetle Ülgener ortaçağ ahlakının cari olduğu toplum hayatını şu sözlerle hülâsa etmektedir.

Ortaçağın cemiyet hayatı, iktisadî faaliyete en fazla bağlı olmaları gereken san'at ve ticaret erbabı da dahil olmak üzere, kıymet ölçülerini henüz maddeleşmemiş bir dünya görüşünden alıyor. Bu görüş bir tabakadan diğerine geçtikçe, az çok derin farklar gösterir; fakat hepsi de "meta-ekonomik" bir düşünce temeline dayalı kalmakta birleşir. Bu temel düşünceyi bir cümle ile hülâsa edebiliriz: Maddenin ve maddî hayatın icapları dışında kalabilmek (Ülgener 1981a:60).

3.2. İktisat Zihniyeti: Bir önceki kavramı (iktisat ahlâkı) açıklamaya çalışırken, hattı zatında zihniyetin de kısa tanımı verilmişti. İktisat zihniyeti ve daha kolay telaffuz edebilmemiz bakımından 'zihniyet' kavramı hakkındaki açıklamalara bu kavramın kökeninden başlanabilir. Modern anlamda "bilinç" (felsefe çevrelerinde) "görüş tarzı" şeklinde ifadelendirilen "zihniyet" zihin kavramından gelir (Aydın 1997:124). Zihin ise genelde algılama, anımsama, düşünme, değerlendirme, karar verme süreçlerinde rol oynayan yetenekler bütünüdür. Yansımaları; duyumlar, algılar, duygular, bellek, arzular, çeşitli akıl yürütme biçimleri, güdüler, tercihler, kişilik özellikleri ve bilinçdışı gibi oluşumlarda görülür; düşünme, bilme, niyet gibi olgularla birlikte ele alınır.

Zihinle bağlantılı olan zihniyetin bilgi ile bağı olmasına rağmen, salt zihinsel olmanın dışında özellikle toplumsal bağlantılara sahip bir olgudur (Aydın 1997:124).

Zihniyeti salt bir bilgi süreci olmaktan çıkaran husus onun toplumsal gerçeklikle olan bağıdır. Belli zihinsel ve normatif (ahlakî) dayanakları bulunsa bile sosyal yapılarla olan bağlantılarıdır. Bir anlamda zihniyet analizi yapmak sosyal yapılarında analizi anlamına gelir.

Ülgener (1983:21)'e göre zihniyet kavramı dünya görüşü, çağın anlayışı, etos ve kültür ile karşılaşılabilir; yeter ki tanımlamadaki özellikleri kapsayacak şekilde kullanılsın. Genelde paralelliklerine rağmen zihniyet, kültür ve ahlâk ile özdeş değildir (Aydın 1997:126). Ahlâk genel olarak içe yönelik bir duyuş ve inanıştır; buna karşılık zihniyet, böyle bir yönü bulunsa bile -ahlak zihniyetin alt basamağını oluştursa bile- kendini bir takım hareket ve davranış normları halinde açıklayan bir yaşama stilidir. Bu bakımdan da meselâ "iktisat ahlâkı" ile iktisat zihniyeti arasında bir ayırım yapmak gerekir. Zihniyet, fiil ve hareketlerimizin iç ve öz malı olarak dokusu dışında değil, içindedir, "iktisat ahlâkı" ise belli bir hareket kuralının takipçi ve yerine göre emredici faktörü olarak davranışlarımızın üstünde ve karşısında demektir. Birinde ayrılık-gayrılık diye bir şey yok ama öbüründe bir karşı karşıya geliş, bir çelişme, en azından bir diyalog var. Zihniyet analizlerinin eksikliği de bu ikisini birbirine karıştırmaktan kaynaklanır (Aydın 1997:126).

Ülgener çalışmalarında (olması gereken) iktisat ahlakı ile (olan) iktisat zihniyeti kavramlarının elden geldiğince ayırt edilmesine işaret etmekle birlikte, böyle bir ayırımın her zaman net ve kesin olacağının beklenmemesi gerektiğini de söylemektedir.

Böyle bir ayırmanın, hemen söyleyelim, daima net ve kesin olacağı beklenmemelidir. Birinin nereye kadar uzandığını, öbürünün nereden başlayacağını gösteren hassas ve şaşmaz bir ölçüye sahip değiliz. Fakat bu yalnız konumuza mahsus bir zorluk değildir. Teorik yönü olan ayırmaların hemen hepsi için aynı şey söylenebilir. Ölçünün kesin olmayışı düşünülen sınıflama ve ayırmadan da kesinlikle el çekmeyi gerektirmez (Ülgener 1981a:21).

İktisat ahlakı ve iktisat zihniyeti arasında kesin bir ayırım yapamayacağımızı söyleyen ve bunun nedenini ontolojik-teorik bir ayırıma bağlı olarak değerlendiren Ülgener zihniyeti şöyle tanımlar. Zihniyet;

İktisat sūje veya sūjelerinin (ister üretici, ister tüketici veya yönetici olsun) benimsedikleri hareket ve davranış normlarının söz veya deyim halinde ve çoğunlukla telkin yollu açıklanışı! Bir bakıma genelde hepsi de belli bir bakış açısında bütünleşmiş haliyle sürdürülen değer hükümleri, tercih ve eğilimler toplamı! Daha kısası: dünyaya ve dünya ilişkilerine içten doğru bir tavır alış (Ülgener 1983:19).

Ülgener'in zihniyet tanımlamasında seçilen kavramların dikkatli bir şekilde ele alındığı hemen anlaşılabilir. Bu hususlar zihniyetin, hareket ve davranışlara yön veren normlar olmaları, benimsenmeleri, çoğu kere de bir telkin ifade edecek biçimde söz veya deyim halinde ifade edilmiş olmaları; söz konusu değer ve hükümlerin belli bir bakış açısından bütünleşmiş bulunmalarıdır (Aydın 1997:126). Örneklendirmek gerekirse Ülgener (1983:19)'e göre "vakit nakittir" ve "acele işe şeytan karışır" şeklindeki iki deyim, hem bilgi hem davranış içermeleri ve geniş bir kesimde yansımaları itibariyle, geleneksel ve modern iki farklı zihniyeti temsil ederler. Hatta daha ötede belli dönem ve çağların ortak bir özelliğini yansıtırılar.

Bu açıklamalardan sonra şöyle bir çıkarsama da bulunulabilir: Zihniyet, insan ya da toplumların insan, toplum ve doğa üstüne düşünce tarzı, onları algılama biçimi ve bu algılamaya bağlı ortaya konan bir tavır olarak görülebilir (Aydın 1997:127). Bu bağlamda zihniyet bir bilgi türü değil, fakat bir bilme tarzıdır. Bu bakımdan toplumsal şartları ifade eden gelenek, din ve daha kapsamlı görünümüyle kültürden ve ideolojiden (benzerliklerine rağmen) farklıdır.

Şöyle ki, kültür, içkin, dolayısıyla da ulusal bir oluşum olarak bir toplumun yaşama imkanlarının maddî ve manevî verilerinin tamamını kapsar. "Kültür" terimi sosyal bilimciler tarafından bir grubun üyelerine has olan öğrenilmiş davranış kalıplarını anlatmak için kullanılır" (Özönder 1984:143). Bu bağlamda kültürle zihniyet arasında bir aynılık değil bir kesişme vardır. Aynı kesişme kültürün ve zihniyetin incelenmesinde de söz konusudur. "Bir kültürün incelenmesinde en önemli yaklaşımın o kültürün inanç sisteminin derinlemesine incelenmesinde odaklaştığı kanaatini" (Özönder 1987:291) kültür bilimcileri paylaşmaktadır. Aynı şey zihniyet içinde söylenebilir. Matematiksel ifadeyle belirtmek gerekirse, zihniyet kültürün bir alt kümesidir. Zihniyet bir kültürün tüm verilerini değil, belli bir yaklaşım biçimini

ifade eder, üstelik ulusal çizgi ile sınırlı olmaksızın çağın global eğilimlerini de bünyesinde bulundurabilir. Zihniyet, kültürün bir parçası olan gelenekle de özdeş değildir. Kültür gibi zihniyetin oluşum şartlarından birisi gelenektir. Gelenek zihniyetin oluşum şartlarından sadece biridir. Burada söz konusu edilen gelenek, geleneksellik değil, bir sosyal kültürel kategori olarak gelenektir (Aydın 1997:127).

Dinin de zihniyetle bir ilişkisi olmasına rağmen, zihniyet sadece bir dinî temele indirgenemez. Her ne kadar din ahlâkın oluşumuna, ahlâkta zihniyetin oluşumuna basamaklık oluştursa da din eşittir zihniyet denemez. Din, bir ahlak oluşturarak zihniyetin şekillenmesinde önemli bir faktör olarak rol oynar.

Ülgener (1983:23)'e göre zihniyet genel olarak toplumun dinî, ahlâkî temeline bağlı olarak, ekonomik-sosyal-siyasal şartların bileşkesinde oluşan ve insanın insan, toplum ve doğaya karşı genel bir bakış tarzıdır. Buna göre zihniyet Weber'de olduğu gibi iki değişkenin değil, pek çok değişkenin bileşkesinde ortaya çıkan bir olgudur. İlk zihniyet çözümlemecilerinden olan Sombart'tan hareketle Ülgener, bu şartların, coğrafi şartlar, ekonomik konum, din, ahlâk, hukuk, sosyal ilişki biçimleri ve siyasal yapı olduğu üzerinde durur.

Ülgener'in çözümlemelerinde kullandığı “iktisat ahlâkı” ve “iktisat zihniyeti” kavramları her ne kadar kavramsal düzeyde ayrıştırılmaya çalışılsa da bu kavramlar et ve tırnak gibi bir birine kaynamış kavramlardır. Bu iki kavramın bir birinden net olarak ayırlamayacağı, daha önce Ülgener'in kendi ifadelerinden aktarılmıştı.

İktisat ahlâkı (norm) iktisat zihniyetinin (reel) temelini oluştursa da her zaman bu iki kavram arasında bir uyumdan söz edilemez. Ahlak ve zihniyet arasında zaman zaman çatışmalarda görülür. Ülgener bu farkları şöyle ifade etmektedir:

Bu farklar, hemen işaret edelim ki, sadece bizim dünyamıza münhasır değildir. Ahlâk ve zihniyet çatışmasını belki daha ileri dereceleri ile başka taraflarda da görebiliriz. Hatırımıza tabiatile aynı asırların Garp dünyası geliyor. Orada da ortaçağdan yeni zamanlara çıkarken eskisinin katılmış, donmuş ahlâk nizamile yenisinin dinamik zihniyeti bir çok noktalarda derin tezatlar içine düşmüştü. Kilise ahlâkının asırlardan beri övüp durduğu kanaatkârlık ve ananecilik

karşısında sert bir irkilişle baş kaldıran zihniyet malûmdur: Hayatın gayesini tevekkül ve inziva yerine kazanma ve çalışmada arayan, her günkü hareket ve faaliyet düsturlarını üstün bir otoriteden değil, kendi zekâ ve mantığından alan iş adamı zihniyeti (Ülgener 1981a:98-99).

Ülgener'in "iktisat ahlakı" ile "iktisat zihniyeti" çatışması konusunda, Osmanlı içinde, vermiş olduğu birçok örnek daha vardır. Ancak onlara burada değinilmeyecektir. Zihniyet analizi kısmında bu husus tekrar ele alınacaktır.

Ülgener'in zihniyet kavramı ile belli bir kesişmesinin olabileceği düşünülen bir başka kavram ise ideolojidir. Açık yüreklilikle ifade etmek gerekirse, sosyal bilim literatürünün en kaypak kavramlarından birisi de ideolojidir. İdeolojilerin asıl önemli inceleme sorununun, bir çok ideolojilerin bilimsellik iddialarıyla ortaya çıkmalarından kaynaklandığını Mardin şöyle örneklendirmektedir.

Örneğin, Marksizm bazıları için gerçekleri çarpıtan "yanlı" bir öğretilerdir, bazıları için de gerçekleri ortaya çıkarmaya yarayacak bilimsel bir araç. Diğer taraftan, John Maynard Keynes'in, kuşkusuz bilimselliğine inanarak ortaya attığı Keynesci iktisat kuramı, Keynes'den sonra bazı kimseler için gerçek bir ideoloji fonksiyonu görmüş veya öyle değerlendirilmiştir(Mardin 1982:15).

Öyleyse ideoloji nedir? Ve zihniyetle ilişkisi nasıl kurulabilir?

İdeoloji, zamanımızın olaylarından ve düşünce akımlarından bahsederken gittikçe sık kullanılan, fakat ne olduğu hakkında fikir birliği olmayan bir kavramdır. Türkiye ve Avrupa'da toplum meseleleriyle ilgilenen kimselerin sözlüğünde baştaki sırayı çoktan almış gözükmektedir.

Türkiye'de, 1974 yılında küçük bir grup üniversite öğrencisi üzerinde yapılan çok basit bir uygulamanın bir ipucu temin ettiği sonucuna varan Mardin'in (Mardin 1982) "İdeoloji" isimli eserinde ideolojinin net bir tanımına varamadığı görülür. Kuşkusuz bu durum Mardin'in çalışmasının eksikliğinden öte kavramın mahiyetinden kaynaklanmaktadır. 1974 yılında küçük bir grup üniversite öğrencisi üzerinde yapılan anket sonucunda, ideolojinin denekler arasında iki anlam taşıdığı

görülmüştür. Öğrencilerin büyük çoğunluğu için ideoloji sistematik bir fikir yapısı ve anlatısından ibarettir. Mardin (1982:12)'e göre ideolojinin bu anlamı konunun bir yönünü teşkil etmektedir. Öğrenci grubunun küçük bir kısmı ise ideoloji dendiği zaman aklınıza ne gelir sorusuna “gerçekleri olduğu gibi yansıtmayan bir fikir yapısı” veya buna muadil görüşler beyan etmişlerdir. Gerçekleri olduğu gibi yansıtmamak Marx'ın ideoloji tanımına benzemekte ve yine Mardin (1982:12)'e göre ideoloji denilen şeyin ikinci bir eksenini oluşturmaktadır.

Kuşkusuz ideoloji kavramının tarihi bir gelişimi vardır. Kavram farklı zamanlarda farklı anlamlar içermiştir. İdeoloji sözcüğü nesnel olmayan fikir veya fikir ürünü çağrışımı getiriyorsa da, kavramın Batı Avrupa'da ortaya çıkışı bunun tam tersi bir anlam ifade etmektedir. Başlangıçta, ideoloji doğru düşünme bilimine verilen addı. Bu anlamıyla ideoloji mantık ilmine tekabül eder.

İdeoloji sözcüğü insan zihninde fikirlerin belirme sürecinin nesnel olarak incelenmesinin mümkün olduğunu ve bu nedenle istenirse doğru düşünceleri düşündürmenin bir yolu bulunduğunu savunan bir grup tarafından ortaya atılmıştı (Mardin 1982:19). Bu anlamdaki iddiaları Aristoteles mantık ilmi için; doğru düşünmenin, sağlıklı akıl yürütmenin ilkelerini arayan bir ilim olarak ortaya atmıştı. Hatta bu konuda mantık prensipleri de sunmuştu. Günümüzde mantığın prensipleri olarak bunlar kabul edilmektedir (aynılık prensibi, çelişmezlik prensibi ve üçüncü halin imkansızlığı prensibi). Ancak ideoloji anlayışı mantık gibi olmamış, farklı zamanlarda farklı anlamlarda kullanılmıştır.

E. Shils ideolojiyi bir inanç sistemi (Mardin 1982:13) veya mezhep olarak tanımlarken, Marx “ideoloji” kavramını “yanlı fikir” anlamında kullanmıştır. Bunun yanında Marx'ın da sosyal realite hakkında fikirleri vardı. Marx kendi fikirlerine ideoloji dememiştir. Marx'ın yazılarından rahatlıkla anlaşılabileceği gibi, Marx, Marksizme ideoloji olarak bakmamıştır. Öyle olsaydı zaten kendisiyle çelişmiş olurdu. Marx'a göre Marksizm bir ideoloji değil, dünyayı doğru algılamamızı mümkün kılan bir araçtı. Mardin, Marx'ın “Ben Marksist değilim” deyişini böyle anlamamız gerektiğini ifade etmektedir (Mardin 1982:18).

E. Shils ideolojiyi bir inanç sistemi ve mezhep olarak görürken; ideoloji ile fikir hareketi ve görüş açısı arasında farkların olduğunu belirterek, ideolojiyi bunlardan ayırır. Shils ideolojinin; anlatım kesinliği, merkezî bir ahlakî veya bilişsel eksen etrafında sistematik olarak kümelenme derecesi, geçmişin veya çağın düşünce türleriyle yakınlığı, yeni unsurlara ve çeşitliliğe kapalılık derecesi, davranışı etkilemeye çalışma derecesi, beraberinde getirdiği etki, katılanlardan istenen fikir birliği, fikrin meşruluğunun ne oranda bütünleşme gösteren düşünce yapıtları olarak görür. “Görüş açısı” na gelince, Shils “görüş açısı”nı tam bir ideoloji saymaz. Shils’e göre “görüş açısı”nın özelliği, meşruluk sağlayıcı belli bir otoriteye bağlı olmamasıdır. Fikrî yapıtlar ise “ideoloji” den toplumsal içerikten yoksun oldukları için ayrılırlar (Mardin 1982:13).

İdeoloji konusuyla ilgilenen ne kadar yazar varsa o kadar da farklı ve değişik ideoloji tanımı vardır denebilir. Kısacası ideoloji felsefe, sosyoloji, iktisatta günümüze kadar farklı anlamlarda kullanılmış bir terimdir. Bu terim uzun zaman fikriyat manasına alınmış, bir ara Napolyon tarafından devrin fikir adamları hakkında aşağılayıcı bir terim olarak “ideolog” halinde kullanılmıştır. Ülgener (1973:405)’e göre ideoloji sözü günümüzde ekseriyetle Marksizmdeki manasını hatıra getirir şekilde kullanılmaktadır.

İdeoloji, Marksistlere göre, temeldeki üretim faaliyetinin üst yapıya yansıttığı fikir ve düşünceler olup bunlar temel (alt yapı) çoktan değiştiği halde, mevcut düzenin sürdürülmesinde çıkarı olanlar tarafından değişmez bir gerçekmiş gibi tekrarlanıp duran yanlış fikirlerdir (Mardin 1982:17; Ülgener 1973:405). Marksist anlayışa göre daha açık olarak ideoloji, alt yapı değiştikten sonra, gerçekte ilişkisini kesen günü geçmiş üst yapı kurumlarının ve onlara bağlı çıkarların sürdürülmesinde paravana vazifesini gören fikirler, düşünceler ve kıymet ölçüleridir. Ülgener, ideolojinin Marksizmdeki manasına yakın olarak kullanıldığını söylerken kendisi onu şöyle tarif etmektedir.

İdeoloji, belli bir toplum kesiminin (grup, sınıf, mezhep, meslek v.s. mensuplarının) -statüleri ile uyum halinde ve yerine göre davranışlarını haklı ve meşru göstermek üzere- paylaştıkları ortak düşünceler, mithos’lar ve değer yargıları toplamıdır (Ülgener 1983:98).

Ülgener'in tarifinde dikkati çeken ilk husus ideolojinin kişinin tek başına olan değerleri, düşünceleri ve mitoslarından ibaret olmadığıdır. Daha çok grup davranışı ve onunla beraber var olan kollektif bir bakış açısının ifadesidir. İdeoloji Ülgener (1983:98)'e göre yalnız düşünce katında oluşan ve orada kalan bir zihin oyunu, bir spekülasyon değil, onların söz ve yazı halinde açıklanışıdır. Kısacası kafa içinde dönüp dolanan değil, onun ses ve soluk halinde dışa vuran tarafıdır.

İdeoloji kavramı dünden bugüne bir hayli mesafe almış, kendi içinde önemli değişimler kaydetmiştir. Günümüzde ise artık bilgi sosyolojisinin konuları arasında yerini almıştır.

İdeoloji ile zihniyet arasında bir bağ kurulabilir. Burada şöyle bir soru akla gelebilir. Kimin tarif ettiği ideoloji baz alınacaktır? Bu ayırma gerek görmeden tarifler konusundaki farklılıkları değil de benzerlikleri dikkate alarak bağ kurulabilir. Ancak bu bağ vasıtasız bir bağ değil, dolaylı bir bağdır. İdeoloji tariflerinde en çok dikkati çeken husus, kişi ve grupların değerleri, inançları ve bu değer ve inançlarından hareket ederek yaptıklarını meşru gösterme çabalarıdır. İşte bu bağlamda ideoloji ve zihniyet yakınlığı söz konusudur. Daha önceki zihniyet açıklamalarında ifade edilmeye çalışıldığı gibi zihniyetin temelini oluşturan saiklerden birisi "ahlâk" dır. Yani değerlerdi, inançlardı. Böyle olunca Marx'ın icadı sayılabilecek bir kavram olan "ideoloji" Alman Tarihçi Okulu'nun geleneği içinde oluşturulan ve daha sonra Osmanlı-Türk dünyasına uygulanmaya çalışılan "zihniyet" kavramının dayanaklarından birisini oluşturmaktadır.

3.3. Ortaçağlaşma: Hegel'in zamanı çağlara ayırması veya modernlik tanımlaması kronolojiktir. Reform ve Rönesans hareketleriyle başlayan çağ Hegel'e göre modern çağdır. Hegel'in tarihi çağlara ayırmasında, tarihsel olarak konumlandırılan modern çağ kronolojik bir sıralamaya dayanmaktadır: Antik Çağ, Ortaçağ, Modern Çağ (Demirhan 1992:52).

Zamanı çağlara bu şekilde ayırmak, Batı'nın tarihsel sürecini yansıtmaktadır. Böyle bir tasnifte Batı dışı toplumların tarih içinde tarihsiz kalmaları (Aktay:1992) söz konusudur. Bütün toplumların aynı tarihlerde aynı sosyo-kültürel gerçekliklere sahip olduklarını kabul edersek, ancak o zaman tarihin bu şekilde çağlara ayrılması

sadece Batı için değil de diğer toplumlar için de geçerli olabilir. Oysa gerçek böyle değildir. Hegel'in zamanı çağlara ayırmasında Batı'nın geçirmiş olduğu aşamalar dikkate alınmaktadır. Ülgener'e göre 15. ve 16. yüzyıllarda Batı modern çağı yaşarken yakın şark ise (özellikle Osmanlı-Türk gerçeği) bütün kıymet ölçüleri ve davranış kalıplarıyla ortaçağı yaşamaktadır. Bu yüzyıllarda Osmanlı zihniyetini analiz etmeye çalışan Ülgener, bu nedenle bu zihniyete ortaçağ zihniyeti demektedir.

Ülgener 15. ve 16. yüzyıllarda Batının gerçekleştirmiş olduğu dönüşümü yakın şarkın sağlayamadığını ve Osmanlı Devleti'nin parlak yükseliş devrinin bütün bir bölgenin azar azar, fakat kararlı çözülme dönemi ile bir zamana rastladığını ve bu dönemin Batı karşısında "geri kalış" dönemi olarak göz önüne alınması gerektiğini, nihayet bu değişmez alın yazısına bir çeşit "ortaçağlaşma" gözüyle bakmakta sakınca olmadığını belirtir (Ülgener 1981a:22-23). Temel değerleri ve kuruluşları ile bir ortaçağlaşma. Bir hareket ve değişim ifade eden ortaçağlaşma.

Ülgener çağ taksimatında alt alta sıralanan kademelerden her birinin bütün ülkelerde ve kültür çevrelerinde başı ve sonu mutlaka aynı zamana sığdırılması gereken bir tarih aşamasını değil, belki uzun bir zaman süreci içinde boyutları ileriye veya geriye kayabilen bir yaşayış stilinin toplu ve tipik olarak tanıtmak hedefini güttüğünü söyler (s.23). Ortaçağ da böyle bir yaşama sivilidir. Büyük toprak mülkiyeti ve toprağa dayalı hakimiyet şekli, toprağa dayalı bir rütbe ve mansıb silsilesi ile siyasî ve politik veçhesi. İktisadî malî karakteri: servet belli başlı şekilleri ile toprağa dayalı kaldığı sürece paranın ve menkul değerlerin ikinci planda gelen rolü ile aynı iktisat sistemi, iktisadî teşebbüs şekilleri; şehir dışında ve etrafında tarım, şehir içinde basit çarşı esnafı ve loncaları. Satih üstüne sıralanan bu şekil ve kalıpların altındaki hayat ve cemiyet anlayışını yabancısı olmadığımızı söylüyor Ülgener: Başta yine büyük toprak rejimi ile alakalı ağalık ve eşraflık ruhu, asıl ve nesep iddiası, toprağa dayalı ağır, hareketsiz servet ve kıymet anlayışı. Yeni zamanların (özellikle Batı'nın 15. ve 16. yüzyıllarından itibaren başlayan zamanlar) menkul servete dayalı, hareketli iş ve çalışma zihniyetinin tam aksi. Buna paralel olarak lonca ahlâkı, geleneksel san'at ve meslek anlayışı. Bütün bu kıymetleri din gayretinden doğan mistik bir havanın kuşattığını düşünelim, işte Ülgener (1981a:24)'e göre ortaçağ.

Yukarıda belirtilen hususlar Orta ve Batı Avrupa memleketleri ile bir kısım şark ülkelerinde en fazla 5-15. asırlar arasında gözlendikleri için, ortaçağ sözü o asırlar için söylenmiştir. Ülgener (s.24)'e göre Batı'da Ortaçağ 13. ve 14. asırlardan beri iç ve dış karakteristikler ile yavaş yavaş silinmeye yüz tutarken, Doğu'da, özellikle Osmanlı Devletinde kısa süren idarî ve askerî yükseliş devri aşıldıktan sonra, yoluna eski hızıyla devam etmiştir. Ülgener için bu bir bakıma ortaçağın devamı yahut araya giren yükselme devri dikkate alınırsa ortaçağa dönüştür. Bu dönüşün belirtilerini Ülgener şöyle açıklamaktadır.

Osmanlı Devleti'nin uzak ve kenar vilayetlerinde yer yer baş kaldıran isyan ve kıyamların hazırlandığı veya hız verdiği siyasî merkeziyetsizlik (merkezî otoriteden tekrar eyalet beğliklerine dağılma ve ufalanma) Şark ticaretinin daralması ile istihsalin şehirler etrafında ziraate, içinde dar ve basık san'at kadrolarına -çarşı esnafılığına- çevrilmesi; arkasından, malî-iktisadî sahada kıymetli maden ve umumiyetle para tedavülünün daralışı (aynî iktisada dönüş) vs... Hepsi de kendi boyunda ve ölçüsünde birer gerileme ve belki ortaçağlaşma alâmeti (s.25).

Ülgener'in zihniyet analizinde ortaçağlaşma ve ortaçağ üzerinde ısrarla duruşunun nedenini, onun açısından ortaçağla zihniyet arasında kurmuş olduğu ilişkide aramak gerekir. Çünkü Ülgener(s.25)'e göre ortaçağın (veya Osmanlı'nın ortaçağa dönüşünün) bu uzanışı, toplum ve kültür hayatının hiç bir sahasında zihniyette olduğu kadar kuvvetli şekilde kendini hissettirmemiştir.

3.4. Çözülme: Ülgener'in kullandığı çözülme kavramının klasik Osmanlı tarihçilerinin duraklama ve gerileme tâbirleri ile anlatmak istedikleri batış dönemi ile bir ilişkisi yoktur. Ülgener'in Osmanlı için bahsettiği çözülme 15. ve 16. yüzyıllar esas alınarak ifade edilmektedir. Osmanlı tarihçilerinin batış dönemleri ise daha sonraki yüzyıllara tekabül etmektedir. Ülgener'in çözülme kavramı ile anlatmak istedikleri apayrıdır ve Osmanlı Devleti'nin sınırlarını aşan bir durum söz konusudur. Özellikle 15. ve 16. yüzyıllardan bu yana coğrafi keşiflerin dünya ticaret yollarını Akdeniz'den Atlantik kıyılarına kaydırmasının sonucu olarak bütün bir bölgede önce ağır ve yavaş, sonraları hızını artırmış halde ortaya koyan sürekli bir alçalma dönemi kastedilmektedir (s.22).

Bölgede (münhasıran Osmanlı ülkesinde) Akdeniz ticaret yollarının coğrafi keşiflerin sonucu Atlantik kıyılarına kaymasıyla yeni ticaret imkanları oluşturulamamıştır. Bunun sonucu doğu ticaretinin ve arkasından iç pazarların tıkanma ve kapanması gelmiştir. Ülgener, normal yollarla servet ve kapital birikimini zorlaştıran bu dış sebeplere manevî faktörü de kattığımızda, o zaman neticenin nereye vardığının kendiliğinden anlaşılmış olacağını söyler (s.131).

Ülgener çözülmeyi siyasî vak'alardan önce ticaret yollarının tabiatında ve iktisadî unsurlarında arar. Bu da Ülgener'in yaklaşımının tek yanlı olmadığını gösterir. Zaten Ülgener için;

tarihte hiç bir müessese yoktur ki, kendi içinde ve kendi unsurları ile hırpalanmadan, sade dış sadmelerin tazyiki altında yıkılmış olsun. Burada da öyle olmuştur. Şark ticaretini rakip yollar karşısında iktisadî kaynaklar ile zayıf düşüren sebepler buraya kadar belli olduktan sonra, siyasî vak'aların onlara katılarak inhilâli birden nasıl hazırladıkları ve belki tamamladıkları şimdi daha iyi anlaşılmış olacaktır (s.145).

3.5. Fütüvvet ve Tasavvuf: Ülgener'in zihniyet analizi için kullandığı kavramların başında kuşkusuz tasavvuf ve fütüvvet kavramları gelmektedir. Burada bu iki kavramın birlikte ele alınışı tesadüfî değildir. Ülgener'in zihniyet analizinde ehemmiyetli yeri olan bu kavramların, zihniyetin oluşumunda ve tezahürlerinde hem birliktelikleri hem de yapı ve işleyiş olarak benzerlikleri vardır. Batı'dan farklı olarak oluşan Yakın Şark zihniyetinde dinî-tasavvufî hareketlere Ülgener en önemli saikler olarak bakmaktadır. Öyleyse tasavvuf ve fütüvvet nedir? Bu sorulara konunun sınırlarını zorlamadan cevaplar aranmasının yararlı olacağı düşünülmektedir.

Tasavvuf konusu gündeme geldiği hemen her yerde birbirine zıt iki tez de gündeme gelmektedir. a. Tasavvufun bizzat İslâm'ın özü olduğu, tasavvufsuz bir müslümanlığın düşünülemeyeceği, b. Tasavvufun ve tarikatların İslâm'la hiç ilgisinin bulunmadığı anlayışı (Ocak 1997:5). Bu tartışmanın konunun sınırlarını zorlayacağı düşünülerek Ülgener'in bu konudaki yaklaşımını belirtmek konu için daha aydınlatıcı olabilir. Ülgener (1981b:73)'e göre tasavvuf, ne İslâm'ın özü, ne de ondan tamamen kopuk bir harekettir. Şöyle ki,

ilk ve öz İslâm'dan geniş bir kavisle İslâm mistisizmine sapan yol kavşağındayız. Bir bakıma içe ve derine kapanışın uzun ve zahmetli yolu demek de mümkün. Hareketin başını çeken güçlü akım ise Tasavvuf: Orta Asya ve kısmen Hind ve İran karışımı inançların (arada belki ilk Yunan ve Hristiyan etkileri de eksik değil) İslâmî unsurlarla yoğruluşundan vücut bulmuş bir gövde akımı (Ülgener 1981b:75).

Ülgener'in kendi ifadelerinde de açıkça belirtildiği gibi tasavvuf ne tamamen İslâm'ın ilk ve öz hali demek, ne de tamamen İslâm'la hiç bir alakası olmayan bir hareket. Yunan, Hind, Hristiyan, İran inançlarının İslâmî unsurlarla karışımı sonucu ortaya çıkmış bir hareket. Ülgener'in anlatmaya çalıştığı; âtıl, kanaatkâr ve durağan dediği zihniyeti oluşturan âmil de İslâm'ın ilk ve öz hali değil, İslâm'ın diğer unsurlarla yol boyu etkileşimi sonucu oluşan tasavvuf ahlâkıdır. Bu hareket (tasavvuf),

yerden bitercesine üretip peşine taktığı tarikatlarla beraber 12. ve 13. yüzyıllardan bu yana Anadolu insanının çilesi ile içli dışlı olmuş! Moğol istilalarının, ardı arkası kesilmeyen sürgün ve baskınların yerinden yurdundan ettiği perişan kütleler karşısında bir huzur ve güven köşesi (s.73)

oluşturmuştur. Osmanlının toplumsal yapısının merkez ve taşra olarak ikiye ayrıldığını söyleyen Ülgener, (1981a-1983) merkezde tabakalaşma pramidinin yukarılarına doğru tırmanmanın yolunu saraya yaklaşmakta görürken, taşrada ise yukarı doğru tırmanmanın yolunu bâtinî tasavvufta görmektedir. Tasavvuf hiyerarşik bir yapılanma ortaya koyarak üst kademedekilere yeme alt kademedekilere de yaklaşma imkanı sunmaktadır (Ülgener 1981a).

İnsanımızın davranış normlarını etkileyen, eşyaya, çevreye ve zamana yeni ölçülerde yaklaşım getiren tasavvuf nedir? Nasıl tanımlanabilir? Tasavvuf konusunda şimdiye kadar yapılmış tariflerin olduğunu ve tasavvufun homojen bir hareket olmadığını belirterek, bu tariflerden birini burada anmak mümkündür. Tasavvuf, yaratıcı kudretin hakîkatine ulaşabilmek için nefsi ve bedeni bu yolda hazırlamaya yönelik ve bu anlayışı gerçekleştirmeye yarayan ritüel uygulamalar (Ocak 1997:6) olarak tarif edilebilir.

Tasavvuf ile yakın olan, onunla zaman zaman karıştırılan bir başka kavram “zühhd” dür. Zühhd kavramının İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren bilinmesine karşılık, tasavvuf kavramı IX. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Zühhd kavramıyla alakalı tarihsel bir veri olarak; bu kavramın daha İslâm’ın ilk yıllarında ve Hicaz bölgesinde ortaya çıktığını, tasavvufun ise İslâm’ın beşiği olan Hicaz’da değil de, Münbit Hilâl denilen Mısır, Suriye, Irak, İran gibi, yüzlerce yıllık eski mistik kültürlerin izlerini hâlâ canlı bir biçimde koruyan ülkelerde ortaya çıktığı ileri sürülebilir. Tasavvuf cereyanının ilk temsilcileri Mâ’ruf-i Kerhî (öl. 815), Zünnûn-ı Mısırî (öl. 860), Seriyî-i Sakatî (öl. 865), Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 874), Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 910), Hallâc-ı Mansur (öl. 922) köken olarak Hicaz’lı değil, Irak-İran-Mısır veya Suriye’lidirler (Ocak 1997:8).

Zühhd hareketinin merkezi ise Hicaz bölgesi ve İslâm’ın yayıldığı yerlerdir. Ocak (1997:7)’a göre zühhd hareketi siyasî ve sosyal değişimlere pasif bir tepki olarak, çok zaman geçmeden bir çeşit “İslâmî asetizm”e dönüşmesi bir bakıma kaçınılmaz bir gelişmedir. Zira, Hz. Muhammed’in hayatta olduğu bir dönemin sonlarını bizzat yaşayan veya bir sonraki nesle mensup bulunan bu kişiler (zühhâd), içinde yaşadıkları toplumun değişen siyasal ve sosyal şartların sevkiyle kendilerinininkinden farklı bir takım dünyevî değerlere yönelişin yarattığı yeni düzeni kabullenememişler ve dünya nimetlerine ihtirasla bağlı toplum hayatının kötülüklerinden kaçmak için inzivaya çekilmek ve kendilerini olabildiğince koyu bir dinî yaşantıya adanmak suretiyle, değişimleri, toplumdan kendilerini soyutlayarak protesto etmişlerdir. İşte toplumdan dünyaya ihtirasla bağlı kişileri protesto edenler (zâhidler) bunlardı. Zâhidler hareketi organize olmadığı gibi mistik bir temeli de yoktu (Ocak 1997:7). Bir protesto olarak doğan zâhidlerin hareketi Emevîler dönemi boyunca sürdü. Tasavvuf denilen hareketse, mistik bir takım teoriler temelinde gelişen asıl sûfilik akımı ise, Abbasîler’in ilk yüz yılını takiben bu alt yapı üstünde eski, İslâm öncesi (Yunan, Hristiyanlık, Hind, İran, Irak, Mısır) çevre mistik kültürlerle temas sonucu, çok tabîî bir şekilde kendiliğinden oluşan bir sentez olarak doğdu. Tarihsel perspektif içinde tasavvufun, bizzat teorik çerçevede İslâm’ın içinden doğan bir mistik vâkıa olmaktan ziyade, zühhd hareketinin, İslâm’ın ilk

yüzyılından itibaren, önce Emevî, sonra Abbâsî İmparatorluğu'nun alabildiğince geniş toprakları üzerinde, İran ve eski Mezopotamya'daki özellikle Budizm, Maniheizm gibi dinlere dayalı Hind-İran mistik kültürleriyle, Hellenistik dönemin yeni Eflatuncu felsefenin etkileriyle, ve nihayet köklü bir Yahudi ve Hıristiyan mistik geleneğinin kalıntılarını taşıyan Mısır ve Suriye bölgelerindeki mistik kültürlerle etkileşime girerek bir sentezin ürünü olduğu ileri sürülmektedir (Ocak 1997:7).

Tasavvufun kendini kabul ettirme mücadelesi XI. yüzyıla kadar sürmüştür. Tasavvuf mensubu kişiler silsilelerini ashâb-suffe denilen, Hz. Muhammed döneminin bekâr ve zâhid bir grup sahabesine ve hem maddî hem manevî silsile olarak özellikle de Hz. Muhammed'in damadı Hz. Ali'ye bağlanarak, onun vasıtasıyla da bizzat Hz. Muhammed'in kendisine dayandırmak suretiyle kendilerini meşrulaştırmaya çalışmışlardır (s.9).

Tasavvuf geniş bir coğrafyada teşkilâtlanmaya başlamıştır. Bu teşkilâtların başında bulunan kişilere şeyh veya mürşid denilmekteydi. Bu şeyhlerin temel sayıltıları (tasavvufi tecrübenin en mühim rükünlerinden biri) yola kılavuzsuz çıkılamayacağıdır (Alkan 1997:13). Şeyh denilen mistik önderlerin mutlak otoriteleri yönetimindeki bu mistik teşkilâtlanmalara "tarikât" denmiştir.

Tarikatlar dönemi bir bakıma artık, tasavvufî nazariyeler döneminin sona eriş, münhasıran resmî âyin ve erkân (ritüeller) hakimiyeti devrinin başlayış dönemi sayılabilir. Dolayısıyla tasavvufun tarikatlar haline dönüşümü, bir anlamda İslâm düşüncesine derin mistik boyutlar katan teorik tasavvufun sonunu hazırlamış sayılabilir ki, İslâm dünyasındaki tasavvufun bugünkü manzarası da, tarikatlar hâkimiyetindeki bu ikinci dönemin bir uzantısından başka bir şey değildir (Ocak 1997:9).

Ülgener, zihniyet analizinde özellikle Osmanlı'yı konu edinmiştir. Osmanlı coğrafyasında da tarikatların etkin olduğu gözlenmektedir. Tarikatlar Osmanlı'da siyasilerin de ilgisini çekmiştir. Hatta padişahların hemen hepsi belli tarikatların üyesi olmuş, kamuoyu oluşturma, desteği artırma, muhalefeti bastırma vs. de onların nüfuzundan yararlanmışlardır (Küçük 1997:81). Özellikle II. Mahmud dönemine

kadar tarikatlara belirli ödenekler de ayrılmıştır. Osmanlı padişahlarından II. Abdülhamid tarikatlara karşı mesafeli durmuş ve onları hükümet için şüpheli mütalâa etmiştir (Barnes 1997:121). Bu dönemde dervişlerin kendi kendilerine yettiklerini söylemek daha doğrudur, saraydan herhangi bir destek sadece söz idi.

Tarihi süreç içerisinde Osmanlı coğrafyasında tarikat şeyhleri devlet adamlarıyla iyi geçinmişler, onlara hayır duada bulunmuşlarsa da, kendileriyle içli dışlı olmamaya, günlük politikaya karışmamaya özen göstermişlerdir (Demirci 1997:20). Ancak Osmanlı'da ve onun mirascısı olan Türkiye'de siyasetçiler tarikatlarla ilişkilerini sürdürmüşler ve onların nüfuzundan yararlanmak istemişlerdir. Nitekim Anadolu'da 1919'da başlayan milli hareketin önderi Mustafa Kemal Paşa, çevresinde nüfuz ve tesir gücü olan bazı şeyhlere mektuplar yazarak, bu harekete katılmalarını istemiştir. Daha sonra bir kaç tekkeyi de bizzat ziyaret etmiştir (s.18). Tasavvufî hareketlerin rasyonel bir toplumsal örgütlenme önünde, âtıl ve durağan bir zihniyet oluşturarak engel teşkil ettiğini bilen Mustafa Kemal Paşa'nın bu davranışı tarikatların toplum içindeki etkinliklerine (güç) işâret etmektedir.

IX-XII. asırlardan itibaren İslâm coğrafyasında (özellikle Osmanlı-Türk) etkisini hissettiren tarikatlar, insanların çeşitli ihtiyaçlarına cevap vermişlerdir. Moğol istilâsının etkisiyle ve özellikle de Moğolların 1243 yılında Anadolu Selçukluları devletini hakimiyetleri altına almalarından sonra, Anadolu Selçukluları zamanındaki fikrî ve ilmî gelişmelerin tedricen zayıfladığı, bu devrede daha çok dinî-tasavvufî faaliyetlerin bir huzur ve güven köşesi olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Buna müvazî olarak pozitif ilimlere ilginin ve himayenin de azaldığı görülmektedir (Bayram 1996:21; Ülgener 1981b:73; Küçük 1997:81). Bunun yanı sıra,

tarikatlar tarafından temsil edilen cemaatin iç yapısı garip bir diyalektik ihtiva eder: Bir taraftan ferdin iradesi ve bilinci üzerine kurulmuş ve ferdin bütün hayatını ona tahsis etmeye hazır olduğu tarikatlarda, diğer taraftan bu ferdiyetçi dindarlık geniş ölçüde ferdin ortadan kalkması durumu mevcuttur. Bir tarafta ferdiyetçi ve aşırı asosyal bir keşişlik, diğer tarafta tarikat büyüğüne karşı tamamlanmış bir itaat içinde, kişiliğin ve ona has iradenin tamamen yok olmasıyla sonuçlanan iman dünyasında teslimiyet... Gayr-i müşahhas bir birlik içinde ferdin yok olması (Menschins 1994:205)

da tarikatların toplumsal düzlemdeki fonksiyonları arasında sayılabilir. Diğer taraftan Anadolu'nun İslâmlaşmasında tasavvuf şeyhleri önemli rol oynamışlardır. Onlar İslâm adına, Batı'da küçük gruplar halinde yaşamış ve murabıtlık yapmışlardır. Anadolu ve Balkanlar'ın yerleşiminde şeyhler tekkelerini ve ikametgahlarını yeni yerleşim bölgelerine kurmuşlar, misafirhaneler ve değirmenler, okullar kurmuş, tarımsal üretimi geliştirmiş, yolcuların yol güvenliğini sağlamış ve çeşitli kabileler arasında aracılık yapmışlardır. Bundan dolayı sufiler parçalanmış, savaşçı ve fatih toplumlara düzen getirmişlerdir (Lapidus 1997:112).

Onaltıncı yüzyılda tasavvuf, Osmanlı toplumunun temel unsuru olarak tanınmıştır. Sufî kardeşliği, vakıf gibi hayır ve eğitim faaliyetlerinin odaklandığı kırsal kesimlerin, kasabaların organizasyonunda önemli olmuştur. Kırsal alanlar, özellikle folklorik dinî pratiklerin ve velîlere saygının kültür olduğu yerleri temsil etmişlerdir (Lapidus 1997:112).

Uzun yıllar Osmanlı coğrafyasında faaliyet gösteren tarikatlar (Barnes, 1997:122) 1925 yılında çıkarılan bir kanunla kapanmıştır. Resmen kapanmış ve yasaklanmış olan tarikatlar fiilen varlıklarını sürdürmekte ve insanların davranışlarını etkileme konusunda saik oluşturmaktadırlar.

Ülgener (1981b:74)'e göre böylesine yaygın ve bu derece içimize girmiş bir "kütle" hareketinin din ve sanat anlayışı ile beraber günlük davranış normlarımıza hiçbir şey katmamış olması düşünülemez. Tasavvuf hareketinin oluşturduğu davranış normlarını ve onlarla şekillenen çehreyi yeterince tanıdığımızı söyleyen Ülgener, bu durumu şöyle tasvir etmektedir.

Dünya hazlarına ve nimetine hiç bir zaman kayıtsız olmamakla beraber o uğurda acele telâş ve gelecek kaygısı ile ömür tüketmekten hoşlanmayan; otorite ve gelenek kayıtları ile çepçevre kuşatılmış (merkezden kırsal çevreye açıldıkça daha da yumuşak ve teslimiyetkâr) hesabında, yol ve yordamında götürü insan (Ülgener, 1981b:74).

Rasyonel bir toplumsallaşmanın ve rasyonelliğin gereği olan sayı ve hesaba uzak insan. Bununla birlikte, ağırlık, yavaşlık, bağımlılık ve teslimiyetin ön sıraya geçmiş olması. Böyle olunca Ülgener'e göre tasavvufla birlikte ölçüler de

değişmiştir. “Dünya” artık içten de dıştan da uzağında durulması gereken ölümlü bir varlık, daha doğrusu var görünen bir yokluktur. Tasavvufi birlikte İslâm’ın ilk ve öz kaynaklarındaki dünya anlayışının değiştiği görülmektedir. İslâm’ın ilk ve öz kaynaklarında dünya; madde ve eşya olarak mutlaka uzağında durulması gereken bir nesne değil, ancak gurur, kibir, azamet tarafı ile kulu Tanrı’dan uzaklaştırdığı ölçüde red ve inkârı gereken bir varlıktır. Tasavvuf ise bu anlayışı daha da keskinleştirerek dünyayı toptan reddetmeye yönelmiştir. Tasavvuf çevreye, eşyaya ve zamana getirdiği yeni yorumları ile içine kapalı, kapanma ihtiyacından doğmuş bir cemaatleşme olarak karşımıza çıkar (s.76-77).

Osmanlı da tasavvuf homojen değildir. Ayırımı Ülgener batınlık ve melâmîlik olarak yapmaktadır. Osmanlı’da atıl ve durağan zihniyetin oluşmasında ve Batı’nın yeni zamanları yaşarken Osmanlı’nın bunu gerçekleştiremeyişinin sebebi olarak Ülgener (1981b) temel de batınlığı görmektedir. Ülgener (1981b:90)’e göre fütüvvet’in aslında ve başlangıcında din ile fazla bir alıp vereceği yoktur. Fütüvvet el açıklığı, konuk severlik, yerine göre zulüm ve kahr görmüşlere sahip çıkma ve o yolda gözünü budaktan esirgememe manasında bir cesaret ve yiğitlik karşılığı olarak kullanılmıştır. Ancak zamanla (tasavvufun etkisiyle) bu anlam değişmiştir. Tasavvuf ve fütüvvet ilişkisine kısaca göz atılacak olursa; 12 ve 13. yüzyıllardan beri Anadolu şehirlerinin bir kısmında esnaf ve zenaatkâr topluluklarının fütüvvet ve yerine göre ahi teşkilâtı adı ile başlı başına birer tarikat havası sürdürdükleri söylenebilir. Fütüvvet, söz konusu toplulukların esaslarına verilen addır, mensuplarına da derece ve kademe farkları ile ahi ünvanı verilmiştir. Topluluğun davranış ve hareket kurallarının yazılı toplamına ise fütüvvetnâne denmiştir. Ülgener (1981b:89)’e göre,

fütüvvetler başından beri tarikat havasını sürdürdükleri için temsil ettikleri ahlâk anlayışı da tasavvufun ve geniş ölçüde batınlılaşmış haliyle tarikatların bir yan dalı ve belki tamamlayıcı bir cüz’ü görünümünü muhafaza etmiştir. Yapı ve kuruluş şartları iki taraf için de aynı özellikleri taşır. Dış dünyanın kahr ve zulmü karşısında saflarını sıklaştırarak tarikatlar halinde el ve gönül birliği etmek sahipsiz ve korumasız kütle için nasıl bir ihtiyaç halini almışsa, aynı sebepler hiç şaşmadan meslek kadroları için de aynı sonucu doğurmuş olacaktı.

Tarîkatlar gibi fütüvvetlerin de alttan üste sağlam bir hiyerarşik yapılanmaya sahip oldukları bilinmektedir. “Mürît ve yiğit; yol atası; şeyh ve pir... Şecerelerini geride bir pîr veya azîze ulaştırma noktasında da taraflar birleşirler” (Ülgener 1981:b:90). Pîrinden ve ustasından kaçan kişi bağışlanamaz bir suç işlemiş olur.

Fütüvvetlerin aslında dünyevî kuruluş olmalarına rağmen zamanla kurallarını dinî-mistik ifade kalıplarına sokarak daha güçlü kılmak ve varlıklarını bir süre daha devam ettirmek istemeleri gözlenmektedir.

Ülgener’e göre Osmanlı’da oluşan iktisat zihniyetinin kökenleri açısından tasavvuf ve fütüvvet yaklaşık olarak aynı saiklerin sonucu ortaya çıkmışlardır. Tasavvuf ve fütüvvet yapı ve işleyiş olarak ta birbirine çok benzemektedirler. Bunun için bu iki kavram burada birlikte ele alınmıştır. Tasavvufun yöneldiği toplumsal tabaka iktisadî hayatta orta tabaka olan esnaf ve san’at erbabıdır. Fütüvvet ise esnaf ve san’at erbabının çalışmalarında temel ahlakî ilkeleri temsil etmektedir. Bu ilkelerin yazılı olarak ifade edildiği kaynaklara ise “fütüvvetnâme” ler denilmiştir. Fütüvvet’in ilkelerini oluşturduğu; Anadolu Selçuklular zamanında Anadolu’da oluşan sosyal, kültürel, siyasî, ilmî, ticarî ve hatta dinî ve ahlakî ortamın tabî sonucu olarak ortaya çıkmış teşkilata ise “ahi teşkilâtı” denilmiştir (Bayram 1996:13). Bu teşkilâtın reisi durumunda olan gerçek kişilere ise Ahi denilmiştir. Ahi teşkilâtının kurucusu olup Ahi Evren diye bilinen kişi Şeyh Nasîrî’din Mahmud’dur (s.16).

Ahi teşkilâtının kurulduğu Anadolu Selçukluları döneminde (Moğolların Anadolu Selçukluları’nı istila ettiği döneme kadar) bu devrin ilk 150 yılında Anadolu’da yaşayan müsbet ilimler alanında tanınan bilim adamları, bilimden, iş hayatında ve san’at alanında faydalanılması gerektiği düşüncesini savunmuşlardır. Hatta bu bilim adamlarından birisi de Ahi Evren’dir. Bayram (1996:19)’a göre bu düşüncenin Anadolu’da bir süre gelişme gösterdiği ve uygulama alanı bulduğu görülmektedir. O devirde bu düşüncenin uygulayıcıları ahiler idi. Şeyh Nasîrî’-din Mahmud el-Hoyi (1261)’nin bu konuya özel bir önem verdiğini belirten Bayram, onun, eserlerinde sık sık ilmi, iş ve san’at alanında kullanmak gereğini vurguladığını belirtir. Ve bu zihniyetin Anadolu ahi teşkilâtı’nın kurulmasına vesile olduğunu söyler. Ahi teşkilâtı Bayram (1996:19)’a göre 1205 yılından itibaren ilk defa

Kayseri’de kurulmuş ve zamanla diğer Anadolu şehirlerine yayılmıştır. Ne var ki Moğolların 1243 yılında Anadolu Selçukluları devletini hakimiyetleri altına almaları sonucu bu gelişmeler gerilemiş ve bu devrede daha çok dinî-tasavvufî düşüncenin ön plâna çıktığı görülmektedir. Anadoludaki bu eğilim yüzyıllar boyu böyle devam ederek âtıl ve durağan bir zihniyetin oluşumunda baş âmil olmuştur. Anadolu’daki ahi teşkilâtlarının dinî-tasavvufî bir görünüm almasını Bayram maddeler halinde şöyle açıklamaktadır:

- I. XIII. asrın ilk çeyreğinden itibaren çok sayıda mutasavvıf ve dervişler, Moğol istilâsı önünden kaçıp, Anadolu’ya sığınmışlardır. Bu tasavvufî zümrelerin Anadolu’da faaliyet göstermeleri sonucu Anadolu’da fikrî denge tasavvuf lehine bir gelişme göstermiştir.
- II. Moğol iktidarının Anadolu halkı üzerinde yarattığı şiddetli fikrî ve siyasî baskı... Anadolu halkını bezginliğe ve ümitsizliğe sevk etmiştir. Bu durum, me’yus ve çaresiz insanlara umut ve huzur kaynağı olan tekke ve zaviyelere rağbeti arttırmıştır. Bu hızlı mistikleşme tabiatıyla pozitif ilimlere karşı ilgiyi azaltmıştır.
- III. Moğol iktidarı’nın himayesini kazanan Mevlâna Celâluddin-i Rumî ve etrafındakilerin Anadolu’da fikrî üstünlük kurmaları da aklî ilimlerin gerilemesine sebep teşkil etmiştir (Bayram 1996:21).

Hüsrev Hatemî (1996:25) Bayram’ın ahilik teşkilâtını Anadolu’da kurulan esnaf teşkilâtı olarak görmesinin sakıncalı olduğunu belirtir. Akdeniz çevresinde oluşmuş bilimler, uygarlık ve yaşama tarzı bütün aynı çevredeki ülke ve ulusların ortak eseri olduğu gibi, esnaf örgütleri de (ahilik teşkilâtı) aynı çevrenin ortak oluşturduğu bir kurumdur. “Ahilik veya esnaf örgütü için Abbasî kurumudur, Selçuklu kurumudur veya Osmanlı kurumudur demek” Hatemî için uygun olmaz. Bu kurum kaynaklarını Ortadoğu ve Akdeniz çevresinin İslâm dini hatta Hristiyanlıktan önceki devirden almaktadır.

Ahilik teşkilâtının Selçuklu’nun mu Osmanlı’nın mı yoksa Akdeniz kültür çevresinin mi kurumu olduğunu tartışmak konunun dışına çıkmayı gerektirir. Bunun tartışmasını ilgili araştırmacılara bırakarak şöyle denilebilir: Ahilik teşkilâtı özellikle Osmanlı Devleti’nde tasavvufî boyanarak iktisat zihniyetinin kökenlerinden birini oluşturmuştur.

Fütüvvetler için dinî-mistik ifade şeklinin sağladığı örtünme ve korunmadan bir müddet yararlandıktan sonra, tekrar din örtüsünden soyunup gerçeğin katı ve çıplak çehresi ile yüz yüze gelmek kaçınılmaz olacaktır. Osmanlı'da merkezî otorite yerleşip kuvvetlendikçe, ahiler siyasî fonksiyonlarını yitirerek daha çok sanat ve meslek faaliyetine yönelik birer iktisadî teşkilat halinde varlıklarını sürdürdükleri görülür. Böylece öz ve muhtevasını gerilerde bırakan fütüvvet sadece lonca kalıbından ibaret kalan varlığını çağdaş sanayi karşısında da kısmen de olsa sürdürmektedir. Loncalar bir kanunla 1912 yılında tamamen kaldırılmış olmalarına rağmen, aynen tarikatlarda olduğu gibi, fütüvvetlerde de bu yapının devamı olduğunu “Esnaf ve Küçük Sanatkârlar Kanunu”ndan ve çevremizde yaptığımız kaba gözlemlerimizden anlıyoruz (Yalkın 1996:7).



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MODERNLİK VE ZİHNİYET

4.1. YENİ ZAMANLAR OLARAK MODERNLİK

Rönesans ve Reform hareketlerinden bu yana Batı da ekonomik, toplumsal, zihinsel dönüşümlerin olduğunu söylemek, herkesin kabul edeceği bir husus olarak düşünülebilir.

Rönesans ve Reform hareketlerine, bir de aydınlanma ilave edilebilir. 15 ve 16. yüzyıllar özellikle Batı için değişim ve dönüşümün başladığı yıllar olarak görülebilir. 17 ve 18. yüzyıllar ise bu değişimin ve dönüşümün ivme kazandığı yıllardır. 18. yüzyıl denildiğinde akla ilk gelen sanayi devrimidir. Sanayi devrimi, gerek dinamikleri gerekse sonuçları açısından sadece ekonomik bir olay değildir. Sanayi devriminin dinamikleri ve sonuçları çeşitli disiplinlerin ilgisini çekmiş ve farklı yaklaşımların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Yine bu durum farklı perspektiflerden ele alınarak incelenmiştir. Farklı disiplinlerin konuya yaklaşımı farklı olduğu gibi aynı disiplin içinde de farklı yaklaşımlar sergilenmiştir.

Batı da başlayan bu “değişim şenliğinin” en önemli bileşenlerinden birisi sanayi devrimi ve onun ikiz kardeşi, hatta o olmadan sanayi devrimini de açıklamanın imkansız olduğu modern kapitalizmdir. Modern kapitalizm ve sanayi devrimi malum olduğu üzere önce 18. yüzyılda ve İngiltere’de gerçekleşmiştir. İngiltere’den sonra diğer Batı Avrupa ülkelerinin ardından Kuzey Amerika ve buranın ardından da Meiji reformu ile Japonya’da modern kapitalizm ve çağdaş sanayi görülmektedir. Daha sonraları, özellikle kalkınmanın ve refah içinde yaşamının bir ön şartı olarak kabul edilen sanayileşmeyi, diğer ülkeler kendilerine hedef olarak seçmişlerdir.

Türkiye Cumhuriyeti’nin şu anda varlığını devam ettirdiği coğrafya üzerinde (ve daha geniş bir coğrafya da) daha önce var olan Osmanlı Devleti de özellikle Batı karşısında askeri alanda başarısız sonuçlar almaya başlayınca, yönünü Batı’ya çevirmiş ve öncelikle askerî alanda olmak üzere batılılaşma (modernleşme) ve özellikle sanayileşme gayreti içerisinde bulunmuştur. Bu çabalar günümüz Türkiye’sinde de hala devam etmektedir.

Osmanlı Devleti, özellikle Tanzimatla birlikte bu çabalarına ivme kazandırmış hatta hukuken ortadan kalkıncaya kadar bu çabalar devam etmiştir. Osmanlı Devleti içinde gerek yöneticiler gerekse aydınlar diyebileceğimiz insanlar arasında batılılaşma konusunda fikir birliği olmadığını, bu konuda farklı eğilimlerin var olduğunu söylemekte yarar vardır. Herkesin ittifakla istediği, ülkelerinin ekonomik ve siyasî olarak güçlü ve kalkınmış bir ülke olmasıdır. Ancak, Osmanlı Devleti özellikle değişim ve dönüşüm çabalarını sürdürmesine rağmen tamamen çözülmekten ve siyasî olarak yok olmaktan kurtulamamıştır.

Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü toprakların bir kısmının üzerinde Türkiye Cumhuriyeti Devleti günümüzde varlığını sürdürmektedir. Türkiye Cumhuriyeti de var gücüyle bir dönüşüm ve değişim içinde görünmekte ve Batı'nın gerçekleştirmiş olduğu "değişimi" sağlayarak o düzeye ulaşmayı hedeflemektedir. Bu hedef sadece Türk toplumunun hedefi değildir. Günümüzde gelişmekte olan ülkeler diye tabir edilen ülkelerin hepsinin ortak hedefidir. Batının yaşamış olduğu değişimi yakın doğu, özellikle Osmanlı Devleti gerçekleştirememiştir. Veya en azından bu değişim ve dönüşümde Batı'dan geri veya farklı olduğu söylenebilir. Batı'nın yaşamış olduğu değişimin başında çağdaş kapitalizm gelmektedir. Çağdaş kapitalizm, sanayi devrimi, bireycilik, özgürlükler, örgütsellik vb. bunların tamamını anlatmak için kullanılan kavramı modernlik olarak önerebiliriz. Modernlik, batının özellikle son üç yüz yıldır yaşamakta olduğu radikal değişme ve gelişmelerin bir süreci ve bu sürecin sonunda varılan durumu ifadeye yöneliktir.

Batı'nın yaşamış olduğu bu dönüşümü Osmanlı Türkiye'si niçin gerçekleştirememiştir? Bu soru bütün yakın doğu için de sorulabilir. Başka bir ifadeyle neden toplumumuz çağdaş kapitalist uygulamayı gerçekleştirememiştir. Bu fark nereden kaynaklanmaktadır?

Olgu Batı'dan farkımızın olduğunu ortaya koymaktadır. Yukarıdaki soruya verilecek olan cevaplar farklı yaklaşımlara göre değişiklik göstermektedir. Bu konuya Marx'ın açısından verilecek cevapla, Weber'in açısından verilecek cevap, değişik açılardan dolayı farklılaşmaktadır.

Ülgener'in eserlerindeki ortak tema, yakın şarkın niçin rasyonel bir iş organizasyonunu (kapitalizmi) gerçekleştiremediği sorusuna cevap aramaktır. Ülgener, bu farkı temelde Osmanlı zihniyetinin ya da Doğu zihniyetinin Batı'nın zihniyetinden farklı olduğunu göstermiştir.

Ülgener'in zihniyet çözümlemesine geçmeden önce modernlik kavramı üzerinde anahatlarıyla durmanın aydınlatıcı olacağı düşünülmektedir. Köken itibariyle modern kavramının uzun bir tarihî geçmişi vardır. Zaman zaman popülerleşen bu kavramın tarih boyunca en karakteristik özelliği bir kopma durumunu yansıtmış olmasıdır. Bu kopma gelenekten kopmadır. Modern, Latince biçimi ile "modernus", ilk defa M.S. 5. yüzyılın sonuna doğru Roma'nın putperestlik geçmişini o sırada Hristiyanlığın resmen kabul edildiği dönemden ayırmak için kullanılan bir terimdir. Değişen bir içerikle modern terimi eskiden yeniye geçişi vurgulamak üzere kendini eski çağlara dayalı geçmişle kıyaslayan ve yeni bilinçliliğe sahip olduğunu ileri süren bir çağı belirlemek üzere kullanılmıştır (Unat 1990:6).

Modernliği tanımlamaya girişmek, aslında sorunlu bir alana girmek demektir. Çünkü ne bir harekettir modernlik, ne de bir akım. Belirli bir dönemde hakim olan özellikleri betimlemek için kullanılan bir terim de değildir. Her şeyden önce zamanla alakalı ve zamana ilişkin bir terimdir. Günümüze ait bir dönemi kendisinden kalkarak tanımlama çabasında olan bir bilinç durumudur. Ancak bu bilinç durumunun tarihî bir südeci de içinde bulundurduğunu kabul etmek gerekir. Bu bilinç içinde yaşanan zamanı teşhis etmeye yönelik bir hareket içindedir. Bu manada modernlik tarihsel olanın karşıtı olarak görülebilir (Demirhan 1992:11). Fransız aydınlanması sırasında, klasik sanat ile ilgili tartışmalarda, kendilerine "modernler" diyen bir grubun ortaya çıkması, "modern" bilincin ilk nüvesi olarak görülür. Unat'ın (Unat 1990) belirttiği gibi modern kelimesinin kökü 5. yüzyıla kadar gider. Unat, modern kelimesini modernizm veya çağcılık olarak değerlendirmektedir. Aslında Unat'ın belirttiği dönemlerde "modernle" kaydedilen anlam, artık Hristiyan olduğu kabul edilmiş olan dönemi, Romalı geçmişten ayırt etmektir. Hristiyan döneme geçildiğinde de Antik çağ, bir model olarak değerlendirilen dönemdir. Antik çağ başvurulması gereken temel bir mihenk taşıdır. Aynı zamanda kendisine ait bir büyü, dokunulmazlığı vardır. Değerlerin temelde tanımlanması ve toplum katında olumlanması Antik çağla

alakalı olup olmamasıyla ilgilidir. Bu bağlamda Antik çağ 18. yüzyıla kadar tartışmasız olarak taklit edilmiştir. 18. yüzyıldaki “modernus” adıyla (Demirhan 1992:12) meşhur olan tartışma, klasiklerin Antik Çağ’a yükledikleri büyüün bozulmasına neden olur. Sorun, Antik Çağ’ın taklit edilip edilmemesi gerektiği, estetik mükemmelliğin geçmişin değerleriyle yakalanıp yakalanamayacağı, noktasındadır. Böylece, mutlak ve zaman ötesi bir güzellik anlayışının yerine zamana bağımlı, izafî bir güzellik anlayışı ölçüt olmaya başlamıştır. Ortaya çıkan bu ilk modernlik bilincinin kronolojik olmaktan öte fazla bir değer taşımadığı söylenebilir. Bu noktada dikkate değer husus şimdiki zamanın kıymetlenmesidir.

Gündelik hayatın tartışmalarından sıyrılarak, henüz keşfedilmemiş olan bölgelere doğru yönelmeye çalışan bu hareketler, sonuçta, lekelenmemiş, saf ve durağan bir şimdiye duyulan özlemin ifade edilmesi olarak görülebilir (Demirhan 1992:17).

Aydınlanma filozofları tarafından ortaya atılan modernlik, insana kendi potansiyelini gösterdiği gibi, insanın kendi dışındaki otoritelerden (gelenek, Tanrı v.b) kurtulmasının da yolunu aramıştır. Bu minval üzere modernlik Giddens’in da değindiği gibi insan faaliyetini sadece kısıtlayarak yapılanmış kulvarlara yöneltmek bir yana, modern kurumlar aynı zamanda insanların bu modern kurumlardan ve bunların kaynaklarından yararlanmalarına izin vererek insanları faaliyette bulunmaya muktedir kılarlar (Wagner 1996:15). Böylece modernliğin insan eylemlerini hem özgürleştirici hem de kısıtlayan yanının olduğu iddia edilebilir.

Halbuki modern topluluklar üzerine yakın tarihlerde kaleme alınan yazılar ya Batı dünyasının başarılarını tamamen övmekte ve değerlerini tüm içtenliği ile kucaklamakta ya da Batı dünyasının eksikliklerini vurgulayarak ahlakî çözümler üzerinde durmaktadırlar (Wagner 1996:14). Öbür taraftan modernite her şeyle her taraftan meydan okumakta, fakat kendini iyi hissetmeyenlere -tehdit altında hisseden herkese- buna karşı da meydan okuma cesareti de vermektedir (Çiğdem 1997:108). O halde moderniteyi lanetlemek veya toplum ve bireyler üzerindeki otoritesini kutsamak bir etik meselesidir.

Modernlikle beraber insan adeta yeniden keşfedilmiş veya insana yeni payeler biçilmiştir. İnsan olgusu şu anda tekrar tanımlanmaya gidilmiştir. 18. yüzyılın sonuna kadar insan daha çok belirli görevleri yerine getirmek için varken, şimdi belirleyici unsur konumuna gelen, kendi rollerini ve kendi geleceğini kendisi oluşturan etkin bir güç durumuna gelmiş olmaktadır.

Daha önce de belirtildiği gibi, moderniteyi tanımlamaya girişmek aslında insanı hem kaypak bir zeminde bırakmakta, hem de ağır bir yükün altına itmektedir. Mantık ilmî açısından modernite üst cinsi olmayan bir kavramdır. Mantık açısından “tanımlama” bir üst cinse göre yapılır. Tam bir tanım, eski bir tabirle tanımlananın “efradını camî, ağyârını manî olmalıdır”. Eski Türkçe ifade aslında tanımın kurallarını özetlemektedir. Kaldı ki bir terimin üst cinsi olmadan yapılan tanımlar eksiktir. Ayrıca modernite tanımı bir “eşya tanımı” da değildir. Bunun için moderniteyi tanımlamadan öte onun mahiyetinin ne olduğunu açıklamaya çalışmak daha yararlı olacaktır. Modernite tanımı bir “kelime tanımı” olacaktır. Kelime tanımları üst cinsleri olmadıkları için daima eksik tanımlardır. Aynı zamanda bu çalışmanın konusunu oluşturan Ülgener’in kullandığı temel kavram “zihniyet” için de aynı şey söylenebilir. Bilimsel faaliyetlerle alakası olan kişilerin iyi bildikleri ve önemini vurguladıkları bir husus; çalışılan konu ile ilgili kavramların iyi tanımlanmış olmasının gereğidir. Bu durumun bilinmesine rağmen özellikle sosyoloji de kullanılan tanımların her zaman eksik tanımlar olduğunu ve bundan sonra da böyle olacağını mantık biliminin bize bildirdiğini dikkate alarak ve işin hassasiyetini göz önünde bulundurarak çalışmaların sürdürülmesi gereğidir. Kavramlar üzerine tartışmak dün olduğu kadar bugün de dikkate değer bir husustur.

Tarihi, dönemler olarak inceleyen anlayışa göre ortaçağ ve Rönesans’ın ardından modern zamanlar gelir. İster olumlu, ister olumsuz değerlendirilsinler, gündelik yaşamda ve kültürde modaya uygun tutumlara modern denir. Endüstriyel -teknik yapı, tek biçimleştirici bir sıra düzeni yaratır ve ekonomilerle devletler ardından, bunun bir sonucu olarak, bireyler arasında çözülemez karşılıklı bağımlılıklar yaratır. İşte Jeanniere (1990:79)’e göre modern budur. Modern denen kültürü ise Jeanniere, şöyle karakterize eder; düşünceyi derinden etkileyen ve en

yaygın söylemleri renklendiren, çoğunlukla medya temalarının basitleştirilmesinden (vulgarizasyonundan) başka bir şey değildir ve kolayca bir modayla karıştırılır. Kendinden söz edilen ve satılan bir şeydir o artık.

Böyle bir yaklaşım modernitenin analizinden önce farklı değer yargılarının devreye girmesine yol açar. Modernite üzerine bir tartışma çoğu zaman sayısız hayaletler bazı kısmi bilgiler ve temelsiz genellemeler arasında bir hesaplaşmadan öteye geçmez. Öyleyse önemli olan, modern sözcüğünün bir kaç asırlık tarihe yapııştırılan bir etiket mi olduğuna, yoksa tüm kültürün, yani doğayla, başka insanlarla ve bu arada dinsel kavrayışımızla ilişkilerimizin başkalaşmasını mı gösterdiğine karar vermektir. Modernite önce insanı, daha sonra insanın dünyasını etkiler. O halde modernite sözcüğüne bir anlam vermek mümkündür. Burada söz konusu olan, geçmişin bilinmedik semantik alanını yapılaştıran yeni bir mantık, yeni bir dünya görüşünün mantığıdır. Ülgener'in ifadesiyle Batı'nın yeni zihniyetidir. Modern olmak artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir (Jeanniere 1990:79).

Jeanniere, moderniteye geçişi belirleyen (Jeanniere 1990:80) dört devrimden söz eder. Bunlar; bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimlerdir. Jeanniere, bilimsel devrimi Newton'la başlatır. Siyasal devrim ise, modern demokrasinin önce İngiltere ve Amerika'da ardından da Fransa'da belirişiyile damgalanır. Buradaki yenilik, demokrasinin ötekiler arasında yalnızca bir yönetim biçimi olmayıp, (Platon ve Aristo'dan beri öyle olduğu düşünülerek) devletin tek rasyonel biçimi haline gelişidir. Modern devlet ancak demokratik olabilir. Artık iktidarın kaynağı, Tanrı gibi başka bir yerden değil, halktan gelmektedir. İktidar halk içindir. Ancak kaynağını halktan alan iktidarın sadece meşru olması yetmez, akla uygunda olmalıdır. Kültürel devrim ise, yeni fiziksel dünya görüşünün içine çok güçlü bir şekilde kök salan bir düşünce hareketidir. Düşüncenin laikleşmesi, her alanda tüm ölçütlerin rasyonelleşmesidir söz konusu olan. Laiklik kendisini zorunlulukla bir din eleştirisi, diğer bir ifadeyle, toplumun içinde yaşadığı ve kurumsallaşmış dinin eleştirisi olarak sunmuştur. Artık din toplumun temelinde yer alamaz. Endüstriyel devrim ise emeğin soyutlanmasıyla karakterize edilir. Bu devrimler esnek bir tarzda birbirleriyle bağlıdır (Jeanniere 1990:82).

Modernlikle ilgili olarak Kant'a yapılan atıflar en çok O'nun metafiziğe yeni yaklaşımıyla alakalıdır. Kant'la birlikte metafizik anlayışında önemli değişiklikler olmuştur. Metafizik, artık, evren, Tanrı, ölümsüzlük ya da insanın iradesi gibi konularda fikir yürütmemelidir. Hatta insanın bilgisini arttırıcı bir yanı yoktur. Çünkü insanın bilme yetisini aşan bir uğraşı görülmekte ve böylece bilgi adına uğraştığı alanlar hakkındaki çabası sonu gelmeyen mücadelelere sahne olmaktadır. Bu noktada Kant'a göre metafiziği bir çizgiye çekmek gerekmektedir. Kant'ın metafiziğe çektiği bu sınır, metafiziğin bilgi adına hiçbir şey bulamayacağı, yalnızca insanın yaşantısının mümkün olabilmesinin saf ve temel ilkelerini bulmak konusunda bir takım bilgiler verebileceği düşüncesiyle önemli ve ayırt edici bir vurgu taşır. Diğer bir ifadeyle, metafizik, artık rasyonel bir varlık olarak insanın ahlakî görevleri konusunda temel ve saf bilgiler ileri sürmelidir. Felsefenin temel görevi de başka hiçbir şey üzerinde değil, insanın dünyadaki yaşantısının mümkün olmasının temelini kurmak üzerinde yoğunlaşmalıdır (Demirhan 1992:29).

Bu hususta Kant, modern düşüncenin oluşumu açısından şu soruları sorar. "Neyi bilebilirim? Ne yapmalıyım? Neyi ümit edebilirim?" Aslında bu sorular insan nedir sorusunun bir sonucudur. Kant'a göre doğadaki diğer canlılardan insanı ayıran en önemli özellik onun akıllı olmasıdır. Başka bir deyişle onun aklıdır. İnsan aklıyla kendisinin varlığını ve özgürlüğünü kavrayabilmektedir.

Konuyu dağıtmadan şöyle bir çıkarsamada bulunulabilir. Modernitenin temelleri Aydınlanma felsefesine dayanmaktadır. Burada asıl amaç Kant'ın bir filozof olarak görüşlerini açıklamaktan öte konuyla alakalı olan yönleri üzerinde durmaktır. Yukarıda moderniteyle insanın keşfedildiği, çok edilgin (atıl) bir durumdan çok etkin (aktif, atılğan) bir duruma getirildiği, dünyanın büyülerinin (din, gelenek v.b) yerine insanın (ve bundan kasıt insan aklının) ve eleştirisinin ön plana çıktığı ifade edilmiştir. İşte bu yaklaşımın temeli Aydınlanma filozofları tarafından dile getirilmiştir.

Aydınlanmayı açıklayıcı yazısında Kant şöyle der:

Aydınlanma insanın kendi eliyle maruz kaldığı reşit olmama durumundan kurtulmasıdır. Reşit olmama, kişinin bir başkasının

rehberliği olmadan kendi aklını kullanmaya muktedir olmayıdır. Bu reşit olmama durumuna insan kendi eliyle düşmüştür. Bunun nedeni, aklın olmayışı değil, insanın başkasının rehberliğine başvurmadan aklını kullanma kararlılığının ve cesaretinin olmayışıdır. Öyleyse Aydınlanmanın parolası şudur: Sapere aude! “Kendi aklını kullanma cesaretini göster” (Kant 1959:85).

Kant’ın insanın mahiyetine ilişkin sorduğu sorular, onun üç eleştirisinin konusu olarak ortaya çıkar. Bunlar; “saf aklın”, “pratik aklın” ve “yargı gücünün” eleştirisidir. Kant’ın üzerinde durduğu eleştiri terimi kendine has özellikleri olan bir terimdir.

Eleştiri (critique) Grekçe krasis kelimesinden türetilmiş ve genelde yasal bir vurgu taşımaktadır. Ayırıştırmak, ayırmak, yargılamak, karar vermek, bir karara varmak gibi anlam çağrışımları olan kelimenin, hem anlaşmazlık ve uzlaşmazlık durumunun ortaya çıkardığı kriz halini ve hem de bu hali ortadan kaldırmak için alınan bir kararı ve üzerinde anlaşılmış bir yargıyı içeren vurgusu vardır. Başka bir ifadeyle, nesnel olarak ortaya çıkan bir kriz durumunun, üzerinde anlaşılmış ve bir karara varılmış özel bir yargı yoluyla giderilmesine, aşılmasına işaret etmektedir. Aristo bu kelimeyi, bir araştırmada ortaya çıkan uzlaşmazlığı ve anlaşmazlığı gidermek için alınmış olan hukukî karar anlamında kullanmıştır (Demirhan 1992:31).

Kant’ın kullandığı eleştiri terimi Aydınlanmanın ilk yıllarında kullanılan eleştiri teriminden farklılık arzeder. Hatta şöyle de söylemek mümkündür: Kant’ın eleştiri terimine yüklediği anlam çift yönlü, Aydınlanmanın ilk yıllarındaki eleştiriye yüklenen anlam ise tek yönlüdür. Aydınlanmanın ilk yıllarında daha çok akılcı (eleştirel bir gözle) bakmak anlayışı varken, buna Kant aynı zamanda aklın da eleştirilmesini ekleyerek eleştiri kavramına çift yönlü bir yaklaşım getirmiştir. Kant’a göre akıl eğer eleştiriye tâbi tutulmaz ise yanlış kullanılabilir. Aydınlanmanın ilk yıllarında eleştiren (özne) konumunda bulunan akıl Kant’la eleştirilen (nesne) olarak görülür.

Kant’ın tarihe yaklaşımı da akıl açınsındandır. Kant’a göre tarih, tarihi olayların silsilesi veya kronolojik açıklaması değil, aklın zorunlu kıldığı özgürlük açısından yorumlanmalıdır. Modernlik projesinin tarih anlayışı yine Aydınlanma

felsefesinde Hegel'e kadar götürülebilir. Modernlik projesindeki tarih anlayışı Eski Yunan ve Hıristiyanların tarih anlayışlarından temelde ayrılmaktadır. Hıristiyan tarih anlayışında Hz. İsa, merkezî bir konuma yerleştirilmiştir. Tarih Tanrı'nın takdiri çerçevesinde şekillenmektedir.

Aydınlanmanın ilk yıllarında ortaya çıkan akıl dini anlayışı, Hıristiyanlığın değerlerini akılcı kılarken tarihi de akılcı kılmaya başlar. Kant, tarihe özgürlük açısından bakılması gerektiğini vurgularken tarihin ilk seküler biçimlerinden birini ortaya koyar.

Hegel'in zamanı çağlara ayırması veya modernlik tanımlaması kronolojiktir. Rönesans ve Reform hareketleriyle başlayan çağ, Hegel'e göre modern çağdır. Tarihî olarak konumlandırılan bu modern çağı, Antik Çağ, Orta Çağ ve Modern Çağ olarak sıralanan bir kronolojiye dayanmaktadır. Hegel için, modern çağ, başlangıcını geçmişte bulan ve kendisini belirlemesine göre geleceğe doğru yavaş yavaş taşınan bir süreci ifade etmektedir. Artık Antik Çağ'ın model olması sona ermiştir. İçinde yaşanan dönem, modern çağ, kendi bilinçliliğinin farkında olan bir çağdır. Modern olmanın kendi dışında, hiç bir ölçütü yoktur. Modern olmak, içinde yaşanan çağın bilincinde olmak demektir. Böylece modernlik, kendi bilinçliliğini, yine kendi içinde kurabilmekte ve edindiği tüm anlamlar bütünü bu yolla edinmektedir. Hegel, insanların acı çekebileceklerini hatta tüm bir halkın gelecek için feda edilebileceğini düşünür. İnsanlık tarihî bir ilerlemedir, bu ilerleme insanın özgürlük bilincinin nihayetinde tüm dışsallıkları belirleyecek bir son amaca ulaşması olacaktır. Böylece Hegel modern çağın başlangıcı olarak özgürlüğün ilke olarak kendisini gerçekleştirmeye başlamasını gösterir. Öznenin özgür olduğunun tarihî olarak ilk kez kendisini gerçekleştirme imkanı buluşu, Reform hareketi, Aydınlanma ve Fransız devrimiyle gerçekleşmiştir. Reform hareketiyle birlikte din artık otoritenin bildirdiği bir takım hakikatlerin benimsenmesi olmaktan çıkarılmış ve öznenin kendisi otorite olmuştur. Özne kendi doğasında, dinin en derin hakikatlerinin bir gizli güç olarak bulunduğunu varsaymış ve din, düşünümsel kılınmıştır. Aydınlanma ise Kant'ın eleştirel felsefesinde doruğuna ulaşan ve geçmişten kökten bir kopuşu ifade eden evrensel tarih anlayışıyla insanı ya da başka bir ifadeyle insanlığı ön plana çıkaran bir dönem olmuştur (Demirhan 1992:52).

Modernite birçok bakımdan Aydınlanma felsefesinde temellendiği gibi yeni bir tarih anlayışı olarak da ifade edilebilmektedir. Bu itibarla Aydınlanmanın önemini bir kez daha vurgulamakta fayda vardır.

Modernitenin zamana ilişkin bir terim ve içinde yaşanan zamanı, başka bir deyişle günümüze ait bir dönemi kendisinden kalkarak tanımlama çabasında olan bir bilinç durumu (Ülgener'in yaklaşımı açısından bir zihniyet diyebileceğimiz) olduğundan yukarıda söz edildi. Tarihsel olanın karşıtı olan bu bilinç durumunun kendisine ait zaman ve mekan anlayışı getirmesi modernitenin tarihe yaklaşımının farklı olduğu yönlerden birisini oluşturur. Modernite de zamansal kavramların yerini mekansal kavramların alması, düşüncenin ve yaşamının mekansallaşması söz konusudur. Modernizmin felsefedeki öncüsü sayabileceğimiz Kant, hem zaman ve mekanı öznelleştirir, insanın öznel yaşantısının boyutları olduklarını söyler, hem de zamanı açıkça mekana üstün kılar. "Saf Aklın Eleştirisi"nde, yaşantı ve onunla birlikte bilgiyi mümkün kılanın zaman olduğunu söyler. Kant'a göre, zaman mekandan daha kapsayıcı bir kategoridir. Çünkü bazı şeylerin, örneğin düşüncenin ve ruhun mekansal bir varlığı yoktur, ama her şeyin zaman içinde bir varlığı vardır. Hegel'de ise zamanın üstün kılınması daha da belirginleşir. Hegel felsefesinde herşeyin aslı olan, öykünün asıl kahramanı olan idea, kendini iki boyutta gerçekleştirir, bir, mekan ya da doğadır, öteki zaman ya da tarihtir. Doğa, ideanın hareketsiz, donmuş, mekanda pıhtılaşmış halidir. Zaman ise idea'nın hareketidir, bu hareketten tarih doğar. Tarih, doğa'da uykuya yatmış idea'nın kendi kendinin bilincine varmasını sağlayacaktır. Bu yüzden, canlılığın, ruhsallığın ve tinselliğin asıl ilkesi, mekan değil zamandır. Modernizmde Hegel'de olduğu kadar güvenli, huzurlu ve problemsiz bir yeri yoktur zaman kategorisinin. Modernistler, gelecek zamandan çok kaçan zamanla, bizi her an boşlukla yüzyüze getiren zamanla büyülenmişlerdir (Koçak 1992:15). Modernizm tarihî olarak zamanı ele almadığı gibi tarihî olana karşı bir şeydir. Modernizmde dün bugün ve yarın üçlüsünde önemli olan bugündür. Çünkü, dün konusunda ve yarın konusunda yapacak bir şey yoktur. Bu düşüncenin temelleri yine felsefenin içindedir. Aslında çok da orijinal bir durum söz konusu değildir. Modernizmin bugünü, aynı zamanda iyi, güzel ve doğru olandır. Moderniteye göre bunun meşruluğu başka yerde aranmamalıdır. Zaten bugünü

meşrulaştıran modernitenin kendisidir. Bugün kendi mantığı içinde varolan ve üstün olandır. Aynı zamanda modernitede zamanın mekansallaşmasının bir sonucu olarak dün ve dünün gerçeklerini bir başka deyişle ölçülerini inkar ediş vardır. Kant'ın laiklik görüşünde bu durumu açık bir şekilde görmek mümkündür. Kant laiklikle, tamamen akılla ilgili olan değerlendirmeleri kasteder. Bu bakımdan akla uygun olmayanı laiklik karşıtı olarak değerlendirilmektedir. Hatta bunlara dünyanın büyüğü olarak bakılmaktadır. Dinin, geleneğin safdışı bırakılışına Aydınlanma öncesi otoritelerinin safdışı edilişine Weber "dünyanın büyüğünün bozulması" olarak bakar. Kısacası modernite bugünü kutsallaştırmakta (dinî anlamda değil) ve bütün iyi değerleri bugüne yüklemekte ve geçmişini inkar ederek (olumsuzlayarak) kendi değerlerini bugünün üzerine inşa etmektedir.

Weber, modernliği kültürel bir olgu olarak değerlendirir. Rasyonel bir yaklaşımla bu durumu meşrulaştırır veya meşrulaştırmaya çalışır. En önemlisi ise Weber, Batı'daki gelişmenin evrenselliğinden bahseder.

Weber'in bu konudaki asıl sorusu şudur: Batı'ya özgü ve yalnızca orada ortaya çıkmış kültür olgularının, yine de evrensel -en azından öyle olmasını içtenlikle var saydığımız- anlam ve geçerliliğe sahip bir gelişme çizgisi içinde yer almalarına, koşulların ne tür bir aradılığı yol açmıştır?. Aslında Weber, bu soruyla modernliği bir kültürel olgu olarak ele aldığını göstermektedir. Bu kültürel modernliğin meşruluğunu temellendirmeye yönelik bir soru olarak değerlendirilebilir. Yine Weber'e göre, "Bugün bilim geçerli saydığımız bir gelişme düzeyi içinde yalnızca Batı'da vardır" (Weber 1997:13).

Batı'daki bilimsel faaliyete bu meşruluğunu veren şey, yalnızca onun deneysel yönetime dayalı olarak işlevde bulunması değildir. Çünkü dünyanın başka yerlerinde ve kültürlerinde de, belirli bir eksikliği içermesine rağmen, hayli incelikli bilme ve gözlem yapma biçimleri ortaya çıkaran deneysel yöntem gelişebilmiştir. Sanat ta aynı durumdadır. Müzikten mimariye kadar tüm sanat dallarında, dünyanın başka yerlerinde belirli gelişmeler olmuşsa da, Batı'da ortaya çıkan gelişmeler ışığında değerlendirildiklerinde, belirli tarz ve üslupların yalnızca Batı'da çıkmış olduğunu görmek zor değildir. Bu farklılıklar alanı, basılı eserlerden üniversiteye

kadar tüm bir bilimsel ve sanatsal faaliyetin uzantılarının örgütlenme biçimine yayılabilir. Weber'e göre bu farklılıkların can alıcı noktası, iş bölümü açısından farklı görevlere sahip uzmanlaşmış memurların Batı'da yeni bir boyut kazanarak ortaya çıkmalarıdır. İnsani varoluşun temel siyasal, teknik ve ekonomik koşullarının bir görevliler örgütü tarafından yürütülmesi ve dahası hukuk eğitimi görmüş bir devlet görevliler ordusunun ortaya çıkması yalnızca Batı'ya özgü bir olgudur (Weber 1997).

Weber, Batı kültürüne verdiği ayrıcalıklı konumun kaynağı olan gelişme çizgisine ilişkin sorusunu bir başka soruyla cevaplandırmaya çalışır. Neden Avrupa dışında bilimsel, sanatsal ya da ekonomik gelişme Batı'ya özgü olan rasyonelleşme yolunu izlemedi? Halbu ki, Batı'nın diğer kültürler karşısındaki ayırt edici özelliğini oluşturan şey, ona evrensel bir önem ve geçerlilik atfeden husus, onun belirli bir rasyonelleşme içermesidir. Bu rasyonelleşme, bilimsel faaliyetten hukuka, sanattan idarî yapıların biçimlenmesine, kısacası tüm bu toplumsal faaliyet alanlarının örgütlenme tarzlarına hakim olmuş ve onları Batı gelişme çizgisine evrensellik atfedecek kadar belirleyici kılmıştır. Weber'in kendi ifadesiyle "... Batı kültürünün özü bir ussalık' dır (Weber 1997:24).

Bu açıdan bakıldığında rasyonelleşme, başka toplumların kültürlerinde de kendisini gösteren bir süreçtir. Sonuçta diğer kültürlerin rasyonelleşme çabası, Batı'nın kendisine özgü olan gelişmesi gibi bir gelişmeye yol açmamıştır. Başka kültürler için rasyonelleşme dünyaya uyum göstermek içindir, yalnızca bu anlama gelir. Weber bu tür rasyonelleşmeye kültürel rasyonelleşme adını verir.

Batı'daki rasyonelliğin diğer kültürlerin rasyonelliğinden farkı, onun toplumsal bir düzlemde tanımlanması ve bu yolla kültür dünyasını oluşturmasıdır. Weber, rasyonelleşmeyle, öncelikle, akla uygun (rasyonel) karar vermeye tâbi alanların artmasını ifade eder. Rasyonelleşme süreci akla uygun bir toplumsallaşmanın ortaya çıkmasıdır. Başka bir ifadeyle, rasyonelleşme, toplumların toplumsal oluşumlarında toplumun idarî ve ekonomik kurumları ile kültürel değer alanlarında, bilimsel ve teknik ilerlemenin oluşturduğu ölçütlerin hakim olmaya başlamasıdır. Teknoloji ile bilim, toplumun rasyonelleşmesiyle birlikte kurumsallaşmaya başlamıştır. Bunlar toplumsal kurumlara hakim olmaya başladıkça

ve onları rasyonellik açısından değiştirip dönüştürdükçe ve belirledikçe bu kurumların eski meşrulukları yıkılmakta ve yeni meşruluk ölçütleri oluşturulmaktadır (Demirhan 1992:60).

Weber açısından sonuçta Batı rasyonelleşme süreci iki neticeyle karşımıza çıkmaktadır. İlki; rasyonelleşme dünyayı büyülerinden arındırmış (disenchantment), diğer dünya görüşlerinin belirli bir bütün oluşturan kültürlerin tersine, Batı'daki rasyonelleşme, dünyayı, artık merkezi olmayan bir biçimde anlamaya çalışmaktadır. Her biri kendi iç mantığına sahip bilim, sanat, hukuk gibi değer alanları içeren bir çerçeveden bakmaktadır. Doğa da toplum da dinsel, siyasal ya da etik düşünce ya da değerlerin, belirli bir bütün içeren dünyaya uyum sağlamaya yarayan yaklaşım biçimlerinden arındırılmış ve rasyonelleştirilmiş birer gerçeklik kılınmıştır. Doğa, anlam taşımayan kaotik bir gerçeklik olarak algılanmış ve rasyonelliğin yardımıyla, bu kaotik gerçeklikten, kendisine hakim olunması gereken soğuk ampirik bir gerçekliğe dönüştürülmüştür. Toplum ise, rasyonelleşmiş değer alanlarının her birinin kendi iç mantığına göre ürettiği anlamların hem örgütlendiği ve hem de birbirlerinden bağımsız olarak var olabildikleri, hatta ürettikleri değerlerin birbirleriyle rekabet ettiği bir alan olmuştur; birbirleriyle ilişkili olmayan, hatta birbirlerine rakip olan bu değerlerin edindikleri amaçların elde edilmesine yönelik araçlar, toplumsal faaliyet alanlarının varlığını belirleyen bir örgütlenme ağı oluşturmuştur. İkinci sonucu ise, böyle bir toplumsallaşmanın ürettiği değerler ile bireye verilen değerler arasında bir uyumsuzluğun ortaya çıkmasıdır. Toplumsallaşmanın oluşturduğu değerlerin örgütlenme süreci, geri dönüşü olmayan bir süreçtir ve Weber ona "demir kafes" adını verir. Rasyonel karar verme açısından üretilmiş bu toplumsallaşma, bireyin rasyonel olmayan doğasını, yani arzularını, sevgilerini, tutkularını baskı altına almaktadır (Demirhan 1992:61).

Moderniteye farklı yaklaşan bir başka modern şahsiyet ise Berman'dır. Berman'a göre bugün dünyanın her köşesindeki insanlarca paylaşılan bir hayatî deneyim uzay veya zamana, ben ve ötekilere, yaşamın imkanları ve zorluklarına ilişkin deneyim tarzı vardır. İşte bu deneyim tarzı modernliktir. Yine Berman'a göre modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme vaat eden, bir yandan da sahip olduğumuz, bildiğimiz her şeyi yok

etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi. Modern ortamlar ve deneyimler coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırların ötesine geçer, modernliğin bu anlamda insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Ama, paradoksal bir birlikteliktir bu, bölünmüşlüğün birliğidir. Bizleri sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin, belirsizlik ve acının girdabına sürükler (Berman 1992:43). Marx'ın deyişiyle katı olan herşeyin buharlaşıp gittiği bir evrenin parçası olmaktır.

Bu ilişkiler ağı içine düşen kişilerin ilk defa kendilerinin bu durumu yaşadıklarını zannetmeleri, modernlik öncesi yitik cennet mitosunu oluşturan duygudur. Oysa Berman'a göre, (Berman 1992) aşağı yukarı beşyüz yıldır gitgide daha çok sayıdaki insan bu girdabı yaşamakta ve bu girdaptan geçmektedir. Modernlik bu insanların çoğu tarafından tarih ve geleneklerine yönelik kökten bir tehdit olarak algılanmış olsa da, beşyüz yıl boyunca kendi tarihini ve geleneğini oluşturagelmıştır.

Modernliğin kendine özgü bir tarihi olduğunu vurgulayan Berman, onu üç evreye ayırmaktadır (Berman 1992:44):

Kabaca 16. yüzyılın başlarından 18. yüzyılın başına dek uzanan ilk evrede insanlar modern hayatı algılamaya yeni başlamışlardır. Onlara neyin çarpmış olduğunu henüz anlayamazlar.

İkinci evre, 1789'ların büyük devrimci dalgasıyla başlar. Fransız Devrimi ve onun etkileri ile büyük, modern bir kamu bir anda dramatik bir biçimde doğuverir. Bu kamu, devrimci bir çağda, kişisel toplumsal ve siyasal yaşamın her boyutunda alt üst oluşlar ve patlamalar doğuran bir çağda yaşıyor olma duygusunu paylaşmaktadır.

Üçüncü evreyi oluşturan, 20. yüzyılda, modernleşme süreci neredeyse tüm dünyayı kaplayacak kadar yayılmış ve gelişmekte olan modernist dünya kültürü sanatta ve düşünce alanında gözcü başarılar sağlamıştır. Öte yandan, modern kamu, genişledikçe sayılamayacak kadar çok özel dillerde konuşan bir sürü parçaya ayrılır, sayısız bölük pörçük şekillerde ele alınan modernlik düşüncesi canlılığından ve derinliğinden çok şey kaybeder, örgütlenme ve insanların hayatlarına bir anlam verme yetisini yitirir. Berman'a göre bütün bunların sonucunda kendimizi modernliğin köklerinden kopmuş bir modern çağın ortasında buluruz.

Berman, 19. yüzyıl modernizminin karmaşıklığını ve zenginliğini ve onun ayrılıkları içinde iç içe geçmiş birlikleri biraz olsun anlayabilmek için en ayırt edici iki sese kulak vermemiz gerektiğini söyler. Genellikle çağımızın modernistlerinin çoğunun asıl kaynağı addedilen Nietzsche ve modernizmle pek bağdaştırılamayan Marx (Berman 1992:45).

Marx yazılarında Avrupa’da olup biten 1848 devrimlerini dünyanın yeni oluşumları karşısında devamlı küçüksemtedir. Bu devrimler Marx’a göre sadece şartları göstermekte ve uçurumlar hakkında haber vermektedir. 19. yüzyılı niteleyen olgu/çelişki, endüstri devrimi ve bilimsel güçlerin hayata geçirilmesidir. İnsanlık doğaya hükmettikçe, insan öteki insanlara köle olmaktadır. Bu durumlar bir çok modern umutsuzluğa sürükler. Kimileri modern çatışmalardan kurtulmak için modern sanatlardan kurtulmak ister, diğerleri sanayideki ilerlemeyi siyasette neo-feodal ve neo-mutlakîyetçi bir gerileme ile dengelemeye çalışır. Marx ise, toplumun iyi işletilmesi için yeni insanlar tarafından yönetilmesini ister ve söyler. Tabî ki bu yeni insanlar işçilerdir. Marx’a göre işçiler, en az makineler kadar modern zamanın icadıdır. Böylece yeni insanlar (işçiler) baştan aşağı modern olan insanlar sınıfı, modernliğin çelişkilerini çözebilecek, tüm modern insanların içinde yaşamaya zorlandığı ezici basınçların, depremlerin, büyülerin, kişisel ve toplumsal uçurumların üstesinden gelecektir.

Marx 1848’in devrimlerini küçümseyip bunları sadece uçurumları gösteren unsurlar olarak değerlendirirken, 19. yüzyılda çelişki diye gördüğü olgu ise, endüstriyel ve bilimsel güçlerin hayata geçirilmesidir. Bu çelişkiden kurtulmanın yolunu sadece yöneten sınıfın el değiştirmesine bağlamaktadır. Eşya (varolan maddi dünya) tabiatı gereği kendi kültürünü de beraberinde getirmektedir. Marx asıl önemli noktaya endüstriyel ve bilimsel devrimlerin hayata geçirilmesine ses çıkarmamaktadır. Acaba modern zamanların icabı olan işçiler yönetime geldiklerinde kendilerini nasıl algılayacaklar ve diğer unsurlarla ve doğayla olan ilişkileri ne olacaktır? Sadece bu yeni insanlar yönetimi ellerine geçince her şey süt liman mı olacak, yoksa yeni çelişkiler ve uçurumlar mı ortaya çıkacaktır. Yeni insanlar başa geldikleri zaman modern ortamlarda katı olan herşeyin buharlaşmasını ne alıkoyacaktır?

Nietzsche'ye gelince onun perspektifinden modern tarihin akımları ironik ve diyalektiktir. Bu sebeple ruhun saygınlığı ve hakikat istemine ilişkin Hristiyan idealleri sonuçta bizzat Hristiyanlığı çökertmiştir. Sonuçta ortaya çıkan Nietzsche'nin (Berman 1992) "Tanrının ölümü ve nihilizmin yükselişi" diye adlandırdığı travmatik olaylardır. Modern insan kendini büyük bir değer boşluğu ve yokluğunun, öte yandan da göze çarpar bir imkanlar bolluğunun (Wagner 1996) tam ortasında bulmuştur (Berman 1992:46).

Berman (1992:46-47)'a göre modernliğin zorluklarına karşı Nietzsche'nin tavrı hepsini coşkuyla kucaklamaktır.

Berman, Marx ve Nietzsche'den bu yana modern düşünüşün büyüdüğünü ve geliştiğini ancak 20. yüzyılda yaşayan modernistlerin ise modernizmi nasıl kullanacaklarını bilmediklerini bu sebeple kültürümüz ile hayatımız arasındaki bağlantıyı kuramadığımızı ve düşüncelerin yerinde saydığını ve gerilediğini söyler.

Berman, 19. ve 20. yüzyıl düşünürlerini bu konuda karşılaştırırken şu açıklamayı yapar:

20. yüzyıl yazarlarının ve düşünürlerinin modernlik hakkında söylediklerine kulak verecek ve bunları yüzyıl öncesi ile karşılaştıracak olursak, perspektiflerin köklü biçimde düzleştiğini ve imgelem menziline daraldığını görürüz. 19. yüzyıldaki düşünürlerimiz modern hayatın hem coşkun hayranları hem de düşmanlarıydı, yorulmak bilmeksizin belirsizlikleri ve çelişkileri ile boğuşuyorlardı, kendilerini alaya almaları ve iç gerilimleri yaratıcı güçlerinin en büyük kaynağıydı. 20. yüzyıldaki halefleri ise katı kutupsallıklara ve dümdüz bütünleştirmelere yönelir oldular. Modernlik, ya körü körüne ve eleştirisiz bir hayranlıkla kucaklandı ya da neo-olimpusvari tepeden bakışla ve horgörüyle aşağılandı. Her iki durumda da insanlarca biçimlendirilemez, değiştirilemez kapalı, yekpare bir yapı olarak algılandı. Modern hayata açık bakışların yerine kapalı bakışlar yerleştirildi. Hem o/ hem bu yerine ya o/ ya bu geldi (Berman 1992:47).

Berman, zamanımız modernlik anlayışından, daha doğrusu modernliğin sunuluşundan ve günümüz modern aydınlarının takındıkları tavırlardan kuşku duymaktadır. Modernliğin ya o/ ya bu şeklinde anlaşılması ve açıklanması olayın

izahı için Berman'a göre yeterli değildir. Bu yeni dünyada 20. yüzyıl modernistlerinin tasarımı dışında kalan pek çok şey vardır. Modernliği evetleyenlere örnek olarak Alex Inkeles'in fabrikaya yaklaşımını Berman şu şekilde vermektedir: Modern işletmecilik ve personel politikalarına göre yönlendirilen bir fabrika, rasyonel davranış, duygusal denge, açık iletişim ile çalışanların kanaatlerine, duygularına ve kişiliklerine saygı bakımından işçileri için bir örnek teşkil edecektir. Bu modern yaşantının ilke ve pratiklerinin güçlü bir örneği olabilir (Berman 1992:48). Modern insana, fişi takmaktan başka bir şey kalmamaktadır. Durumun bu kadar basit ve berrak olmadığını vurgulayan Berman 20. yüzyıl düşüncesinin, modern hayata kesinkes hayır diyen kutbunun bulunduğunu, hayır diyenlerin ise örneğin, Max Weber'de, modern ekonomik düzenin muazzam koruması tümüyle bir demir kafes (Berman 1992) olarak görülmektedir. Kapitalist, yasalıcı ve bürokratik olan bu kaskatı düzen bu mekanizma içine doğan tüm bireylerin yaşamlarını karşı konulmaz bir güçle belirler. Bu düzen en son ton fosilleşmiş kömür yanıp bitene dek insanın yazgısını belirlemeyi sürdürecektir. Peki bu durumda Marx'ın yeni kişiler dediği işçiler insanların, yeni toplumsal örgütlenmelerin, insanın yazgısını belirlemesini nasıl engelleyeceklerdir. Marx'ın bu soruya yanıtı Weber'de olduğu gibi karamsar değildir. Marx, modern bireylerin bu yazgıyı anlayacak ve onunla mücadele edecek yetide olduklarına inanmaktadır. Zaten Marx bürokratik oluşumları toplumların tarihi sürecinde geçici bir aşama olarak görmekte ve devleti de gölge bir kurum olarak değerlendirmektedir (Öncü 1982).

Tekrar Weber'e döndüğünde O'nun için modern toplum bir kafes olmakla kalmaz, içindeki insanlar da o kafesin parmaklıklarınca biçimlendirilir. Bizler ruhu, kalbi, cinsel ya da kişisel kimliği olmayan, hatta diyebiliriz ki, varlığı bile olmayan varlıklarız. Weber'e göre, sonuçta bu baskı altına alınmış duygular içinde rasyonel olarak düşünülmüş belirli boşalım yolları bulunabilecektir (Demirhan 1992:62).

Berman, modern hayat karşısındaki tavırları, kabaca üçe ayırmaktadır.

1960'ların çalkantılı atmosferi, modernliğin nihai anlamı üzerinde geniş çaplı ve hayati bir düşünce ve tartışmalar yığını oluşturdu. Bu düşünüş içinde en ilginç olanların çoğu modernizmin doğasına ilişkindi. 1960'lardaki modernizm bir bütün olarak modern hayat karşısındaki tavırlara göre kabaca

edilgenlik ve çaresizlik hissi karşısında bir dünya tarihsel mazeret sunuyor olmasındandır (Berman 1992:53). Asıl ilginç olan burada Berman'ın tutumudur. Yazısında modernlik konusunda son on yılda söyleyebilecek birşeyleri olan tek kişi olarak Foucault'yu gösteren Berman, entellektüellerin Foucault'la uğraşmak isteğini ise garip karşılamaktadır.

Kısacası Berman, mevcut modernizm anlayışını yerinde ve yeterli görmeyerek 19. yüzyılın dinamik ve diyalektik modernizmini yeniden hayata geçirmek istediğini söyler.

Bakarsınız böyle geriye gitmek ileri gitmek için bir yol olabilir; 19. yüzyıl modernizmini hatırlamak bizlere 21. yüzyılın modernizmini yaratacak görüş ve cesareti verebilir. Bu hatırlama eylemi modernizmi ayakları üstüne oturtmamıza yardım edebilir, böylece önümüzde uzanan serüven ve tehlikelere karşı durabilecek kendini güçlendirebilir ve yenileyebilir. Dünün modernliklerini kendimize mal etmek hem günümüzün modernliklerine yönelik bir eleştiri hem de yarının ve ertesi günün modernliklerine ve modern insanlara bir inanç tazeleme olabilir (Berman 1992:53).

Modernitenin özü diye bir şeyden söz etmemizi mümkün kılabilen bazı özellikler, ilkeler (bireysellik, akılcılık, dünyanın büyüünün bozulması, determinizm, nedensellik, ilerlemecilik, evrimcilik, Avrupa merkezlilik v.b) kökleri

Aydınlanma'da bulunan, orada, geçmişten bir kopuş ifade edecek şekilde işlenmiş ilkelere. Bundan dolayı modernlik kavramını daha iyi anlayabilmek için konunun sınırlarını fazla zorlamadan kısa da olsa Aydınlanmadan da bahsetmenin yararlı olacağı düşünülmektedir. Modernlikle şöyle veya böyle bir hesabı olan herkesin ilk uğraşısı, bir şekilde aydınlanma'nın mirasıyla bir yüzleşmek olmaktadır.

İnsanlık tarihinde ve özellikle Batı tarihinde Aydınlanma dönemiyle birlikte felsefi, sosyal ve kültürel alanda bir dönüşüm meydana gelmiştir. Aydınlanmayla beraber modern zamanla, daha önceki tarih arasında bir kopuş yaşandığı genel kabul görmektedir. Aydınlanma ile Batı toplumları yeniden toplumsal şekillenmeye başlamıştır. Sonuçta şu iddia edilebilir ki, modern toplum aydınlanmanın ürünüdür. Aydınlanmanın, toplumların mevcut durumları ve gelecekleri için insanın duyularını okşayan önermeleri vardır (eşitlik, hürriyet, evrensellik, v.b). Aydınlanmanın önermelerine zaman içinde çeşitli eleştiriler yöneltilmeye başlanmıştır. Arnold Guhlen'in belirttiği gibi (Habermas 1987:3) Aydınlanmanın önermeleri ölmüştür, sadece onun sonuçları devam etmektedir. Eğer gerçekte bu böyleyse modern çağı anlayabilmek için Aydınlanmaya yönelmek ve onun mantığını kavramak ihtiyacı ortaya çıkar.

Çoğu Aydınlanma düşünürünün de iddia ettiği gibi Aydınlanmanın en temel özelliği insan merkezli bir varlık ve bilgi anlayışını ortaya çıkarmasıdır. Böyle bir anlayışın oluşmasında uzun bir tarihsel sürecin varlığı ve etkinliği söz konusudur. Aydınlanma öncesi dönemde ki bilimsel aktiviteler yeni bir bilgi anlayışına hazırlık niteliği taşımış, yeni bir paradigmanın oluşumunun tamamlanmış nüvelerini meydana getirmiştir. Özellikle Kepler, Galileo ve Newton'un bilimsel çalışmaları yeni bir bilgi anlayışı ve varlık anlayışını da beraberinde getirmiştir.

Aydınlanmada ortak bir tema haline gelen rasyonel bilginin kendisinde somutlaştığı filozof Descartes ve onun Kartezyen felsefesi insan merkezli bilgi ve varlık anlayışının temelini oluşturur. Ortaçağ Avrupasında epistemolojik otorite Roma'nın aktardığı Tanrı söylemine aitti ve ondan esinlenmekteydi. Bu dönemde, gerçekten de kabul edilmiş bir ayrılık söz konusuydu. Doğal kanunlar ve ilahi kanunlar birbirinden farklıydı. Doğal kanunlar ikincisinden ayrı olarak nitelendirilmiş ve ayrıca akılla ulaşılabileneceği kabul edilmiş olsa bile genel olarak ilahi kanundan

tamamen ayrı olarak değerlendirilmemiştir. Kanunların, ikincisine gerek duyulmadan, insanın hayatını düzenleyebileceği anlayışı hakimdir (Geoffrey 1976:8).

Rönesans döneminde bu anlayışta özellikle doğal kanunlara daha fazla ağırlık verme şeklinde görülen bir takım değişmeler meydana gelmişse de, genelde Kilise otoritesi hala yetkeci olarak söz sahibidir.

Ortaçağ düşüncesinde tabiat, Tanrı'nın yarattığı bir gerçeklik olarak görülmüştür. Ancak bu yaratılan gerçekliği sadece kısmi olarak akılla anlayabilmek mümkündür. Gerçekliğin bütünü kavrama noktasında akıl yetkin olarak görülmemiştir. Anlama ise ancak Tanrı'nın yaratmadaki amacına ulaşmakla bütün olarak kavranabilir. Fakat Rönesans boyunca Tanrı'nın tabiatın yaratıcısı olduğu anlayışından kendisini tabiatla var ettiği anlayışına doğru bir dönüşüm söz konusu olmuştur. Tanrı'nın tabiatla özdeşleşmesi akla daha fazla önem verilmeye başlanmasının temel nedenlerinden biri sayılmıştır. Zira insan doğal gerçekliği kısmî de olsa akılla anlayabilir (Geoffrey 1976:8).

Aydınlanma felsefecileri eski dönemin iyi, doğru özdeşleştirmesini alıp buna tabii olanı eklerken, aşkın olanı ise hariç tutarlar. Şayet iddia ettikleri gibi, iyi olan doğruysa, biçimsel verilerin gösterdiği gibi ve doğru olan da tabii ise, tabii olan, gelişen anlayışa göre iyi olmak zorundadır. Böylece mantıksal çıkarım olarak Aydınlanma düşünürleri tabii olmayanı kötü olarak nitelemişlerdir. Ve aydınlanma ile güzel olanın çirkinden, yanlışın doğrudan ayrıştırılmasının ancak akıl ile gerçekleşeceği anlayışı ortaya çıkmıştır. Ne kilisenin ne de öğretilerin bu konuşmada yetkinliği bu anlayış karşısında varlığını sürdürebilmiştir. Ve akıl ile birlikte insan çemberin merkezine doğru yerleşmeye başlamış, gerçekliğin bütün insanların akli ve doğru deneyimleriyle mümkün olacağı anlayışı yerleşmiştir (Geoffrey 1976:8).

Bu dönemde mekanik felsefe, filozoflar arasında büyük bir kabul görmüştür. Burda önemli olan nokta, bu felsefenin iki önemli unsuru olan deney ve aklın dinin ve dinî öğretilerin karşısına alternatif olarak sunulmasıdır (Benton 1977:20).

Mekanik felsefe anlayışıyla birlikte genel olarak akıldan daha çok özellikle deney daha önemli rol oynadı. Çünkü Galileo'da olduğu gibi, Hristiyan öğretilerinin yanlışlanmasında deney daha etkindir. Sonuçta referans noktası artık sadece akıl ve deney olmuştur.

18. yüzyılda aklın evrenselliğine ve sürekliliğine olan inanç gelişmiş ve bütün insanlar için eşit ve aynı olduğu anlayışı hakim olmuştur. Fakat (Çiğdem 1992:13) akıl sadece ontolojik bir kategori olarak değerlendirilmekle kalmamış aynı zamanda fonksiyonel bir özne olarak da farzedilmiştir. Ve bu evrenselleşen özne bundan sonraki dönemde bütün gerçeklik üzerine iktidarını kurma mücadelesine girişmiş, otorite kiliseden alınmış ve akıl, gücün yeni kurucu merkezi haline gelmiştir.

Daha önce de değinildiği gibi Kant'ın anlayışı Aydınlanmanın bu genel ruhunu yansıtır. Kant'ta aydınlanma insanın kendi kendine empoze ettiği vesayetten kurtulması ve de bilme cesareti olarak nitelendirilir (Geoffrey 1976:18). Kant'a göre Aydınlanma insanın kendisini olgun ve sorumlu bir varlık olarak görmeye başlamasıdır. Kant, Rousseau'nun, insanın ahlakî olarak kendini belirleyebileceği şeklindeki anlayışının da etkisiyle, insanın Tanrıdan toplumdan ve tabiatıdan özgün bir varlık olarak aklının klavuzluğunda kurtulacağını ifade etmiştir (Geoffrey 1976:18).

Kant'ın bilgi teorisi bile tamamen bu anlayışla örtüşen, onun yansıması niteliğindedir. "Düşünüyorum o halde varım" önermesindeki özneye yansıyan bilme bilgisi, Descartes'ta Tanrı'dan ilham ile gerçekleşmişken, Kant'ta bu tamamen ne Tanrısal ne de metafizik bir ilhamla öznelleşmiş, insana atfedilmiş, fakat tamamen insanın zihin kategorilerine bahşedilmiştir. Bilginin bu zihnî kategorilerle mümkün olabileceği ve dış dünyaya yönelebileceği anlayışı insanı evrensel bir özne konumuna getirmiştir. Zira dış dünyamızın bu kategoriler olmaksızın bilinebilmesi mümkün değildir. Kant'la birlikte mekanik felsefe, dualistik evresinin nihai noktasına ulaşmıştır.

Aydınlanma filozofları baktıkları her şeyi kendilerinden öncekilere kıyasla farklı görmüşler, farklı yorumlamışlardır. Modernite için aydınlanmanın en önemli etkilerinden biri yeni bir tarih bilincinin yaratılmış olmasıdır. Zira aydınlanma öncesi dönemdeki tüm geleneksel toplumlarda zaman bilinci bu denli ilerlemeci değildi, hatta kayda değer, vurgulanan bir zaman bilincinin olmadığı da iddia edilebilir. Hiç bir Doğu ve Batı medeniyeti ve dinî geleneğinde, dinin sunduğu öğretilerden bağımsız bir gerçeklik ve zaman algısı yoktur. Hristiyanlık, cennetten atılışla başlattığı insanın tarihini hep işlenen günahın bedelinin ödenmesi olarak görmüştür.

Diğer Doğu toplumlarında da Guénon'un (Guénon 1991:8) bahsettiği gibi, tarih organik ve çevrimsel olarak nitelendirilmiştir. Doğu öğretilerinde tarih, yolun bozulmasıdır, altın çağdan düşüştür. Aydınlanma döneminde ortaya çıkan estetik anlayışa baktığımızda, önceye ait bütün evrensel estetik kategorilerin sona erip yerine, yeni olanı iyi, eski olanı da kötü olarak öngören anlayışın ortaya çıktığı görülür. İlerlemeci tarih anlayışı, aydınlanmanın bir projesi olarak tarihe malolurken, Max Weber'in ifadesiyle "dünyanın büyüğü bozulmuştur". Artık gerçeklik tamamen dinsel ve sembolik anlamlarından sıyrılmıştır. Bu durum geleneksel örtülerin tarihi terkedişinin bir sonucudur. Yeni iyidir, tarih doğrusal bir çizgidir, insan bu sürecin aktif öznesidir, anlayışı tarih içerisinde insanın aklıyla en mükemmeli yakalayacağı, veya Marx'taki ifadesiyle sınıfsız topluma ulaşacağı anlayışına temelde etki etmiştir.

Çağımızdaki tüm bilimsel disiplinlerin temelini oluşturan aydınlanma felsefesi, aynı zamanda, oluşan bürokratik yapıların temel noktasını oluştururken ona ruhunu vermiştir.

Aydınlanmanın kendi içinde pürüzsüz olduğunu varsaymak gerçekliğe gözlerimizi yummayı gerektirir. Aydınlanmanın muğlaklığı daha ilk bakışta hissedilebilir. Şöyle ki muğlaklığın bir yüzü oldukça nettir, kendi kendini yönetme düşüncesinde, insan eylemine kuralları dayatacak herhangi bir dışsal, üstün varlığın ya da ilkenin reddi söz konusudur. Özerklik olarak anlaşılan özgürlüğün tam temeli budur. Özerklik doğası gereği kısıtlanmaya ve tahditlere müsaade edemez. Kökten bir modern anlayış, hiçbir edimcinin ya da kertenin, kendi geleceğini tayin hakkına sınırlar koyacak ölçütler ya da kurallar sunmasına hoş bakmaz (Wagner 1996:29).

Diğer yandan, modernlik dünyasındaki toplum felsefecilerinin çoğu tamamen böyle bir anlayışa dayanmaz. Modernlik söylemi bir Tanrının mukadder kıldığı tözsel bir iyi ve doğru nosyonunun dayatılmasını reddeder, ama toplum felsefecilerinin bir çoğu bireyden önce ve bireyin ötesinde varolan, insanlar tarafından keşfedilecek, bilinecek ve izlenecek bu dünyaya ait değerlerin ve kuralların tanınması düşüncesini kabul eder (Wagner 1996:29).

Buraya kadar konuyla bağlantılı olduğu varsayılarak modernlik üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Aslında bu çalışmada modernlik ve modernizm kavramları

arasındaki fark ve farkların da dikkate alınmadan çalışmanın sürdürüldüğü dikkatlerden kaçmamıştır. Bu ayrımlara girmekten konudan daha da uzaklaştıracağı düşüncesiyle uzak durulmuştur.

Kısaca özetlemek gerekirse, modernlik onbeş ve yirminci yüzyıllar arasında yer alan entellektüel, kültürel, toplumsal ve estetik dönüşümün kendisi ve bu dönüşümün bir sonucudur. Bu, modernlik durumunun, bir süreç olduğunun da işareti sayılabilir (Çiğdem 1997:72).

Bütün bu oluşumlar ve dönüşümler öncelikle Batı'da ortaya çıkmıştır ve sonuçları tüm toplumları etkilemiştir. Bu dönüşümün etkileri hala tartışılmaktadır. Ayrıca bu dönüşümlerin dinamikleri üzerinde de bakış farklılıklarına göre farklı yorumlar yapılmaktadır. Örneğin Marx kapitalizmin ortaya çıkışını toplumların tarihi gelişim sürecinin bir evresi olarak görüp, üretim araçlarındaki değişikliklere dayalı olarak açıklarken, Weber ise, kapitalizmi yalnız Batı'ya ait bir kültürel olgu olarak görmekte ve kapitalizmin ortaya çıkışı ile püriten ahlak arasında birlikteliğin olduğunu vurgulamaktadır. Bu analizler yapılırken toplumlar genellikle doğu (geleneksel) ve batı diye ikiye ayrılmaktadır. Batı'da ne varsa Doğu'dakiler onun zıttıdır. Yani gerçeklik ak ve kara şeklinde dile getirilmektedir. Bu iki uçdaki (doğu-batı) doku ve desen farklılıkları gözardı edilmektedir. Bu yaklaşımlarda, modern toplum ve geleneksel toplum ayrımları yapılırken, modern toplumların özellikleri sayılıp dökülürken, gelenekselliğin izahı modernin izahı yanında fazla yer tutmamaktadır. Modern toplum veya batı izah edilmekte ve modern olmayanlar ise geleneksel şeklinde yorumlanmaktadır.

İşte Ülgener'in çalışmalarında dikkatimizi çeken husus modernin (Batı'nın) karşısında sadece bir geleneksel ifadesi olmayıp, bu geleneksel yapının bir çözümleme girişimi vardır. Bu nedenle bu çalışmanın konusu "Ülgener'de Zihniyet Analizi" şeklinde düşünülmüştür. O çalışmalarında, modernlik başlığı altında sıralanan dönüşümlerin tamamını konu edinmemiştir. Ülgener'in asıl üzerinde durduğu husus şu soruda düğümlenmektedir: Yakın şark (özellikle Osmanlı ve günümüz Türkiye'si) neden Batı'nın gerçekleştirmiş olduğu ekonomik dönüşümü

(kapitalizm) gerçekleştirememiştir. Bizim Batı'dan temel farkımız nereden ileri gelmektedir? Ülgener'in çalışmalarının ana temasını bu sorulara aranan cevaplar oluşturmaktadır.

Daha önce de kısaca değinildiği gibi Ülgener, Batı ile yakın Şarkın (özellikle Osmanlı-Türk toplumsal gerçeğinin) temel farklılığını zihniyette görmektedir. Ülgener kendi eserlerinde, konunun analizi için temel kavramların ve metodolojinin Weber ve Sombart'tan alındığını açıkça belirtmektedir (Ülgener 1981a). Max Weber'in batı için uygulamış olduğu analiz tarzını Ülgener, Osmanlı'ya ve yakın şarka uygulamaya çalışmıştır. Ancak bazı konularda Weber'den farklı görüş ve tesbitlerinin de olduğunu bildirmeden geçmemiştir.

Ülgener, yakın Şarkı Batı'dan farklı kılan temel husus olarak zihniyeti görmüş, daha sonra zihniyetin betimlemesini ve onun köklerine inerek analizini yapmaya çalışmıştır.

4.2. SABRİ F. ÜLGENER'DE ZİHNİYET ANALİZİ

Sabri Ülgener, Max Weber ve diğer din ve kültür sosyologlarından tedarik ettiği “ön-kavram ve araçlar” ile Osmanlı'nın duraklama devrindeki; dinî, iktisadî ve politik zihniyeti ve toplumsal tabakalaşmayı analiz eder. Ülgener, bu analizi ile Türk düşüncesini iki yüz yıldır meşgul eden bir soruya, “Batı karşısında niçin geri kaldık?” sorusuna tatminkâr bir cevap bulabilmeyi ümit eder. Fakat, somut belgelere dayanan müsbet tarih araştırmalarının doyurucu güvenini zihniyet araştırmalarından beklememek lazımdır” (Ülgener 1981b:123). Zihniyet araştırmaları, çoğu kez inşa edilen ideal tiplerin birbiriyle karşılaştırılmasından ibarettir. Bu açıdan geri kalmadan, dini sorumlu tutanlar kadar, dindarların “hamiyetperverlikle” birtakım zorlama ve yakıştırmalarla dini savunmaları da çoğunlukla yaşanan hayatın gerçekleriyle uyuşmaz. Bu noktada yapılması gereken şey, “şu veya bu dini herhangi bir andaki çehresine bakarak statik yollu değerlendirmek yerine, gövdesi içinde heterogen unsurların zaman zaman ve çevre çevre ağırlıklarını ileri geri değiştirmelerine hakkını verecek” (Ülgener 1981b:125) bir yaklaşım tarzı

geliştirmektir. Böyle bir yaklaşım tarzı, sosyolojik bir çaba olarak İslâm uygarlıklarının toplumsal, siyasal ve iktisadî özelliklerinin karmaşık bir analiziyle birlikte “Hıristiyanlığın ve İslâmiyetin tarihsel gelişimleri arasında benzerlikler ve farklılıklar” (Turner 1991:15) hakkındaki karşılaştırmalı sosyoloji alanında geliştirilebilir. Esasen Weber sosyolojisinin siyasal arka planının ve bağlamının “Alman gelişmesinin geriliği” olduğu (Giddens 1996:35) düşünülürse Ülgener ile Weber arasındaki gerek konu gerekse yöntem yaklaşmasının sebebi anlaşılabilir. Bu itibarla, Ülgener’in zihniyet analizi, Weber sosyolojisinin genel problematiği içinde düşünülebilir. Ülgener, Weber sosyolojisinin eksik bıraktığı bir alanda, İslâm toplumlarında rasyonel iş örgütlenmesinin ve modern kapitalizmin niçin gelişemediğini araştıran bir çalışma çerçevesinin içinde kendi zihniyet araştırmalarını sürdürmüştür.

Buraya kadar belirtilen hususların ışığında Ülgener’in zihniyet araştırmalarının yöneliminin niçin “Osmanlı ortaçağlaşmasına” doğru geliştiği açığa kavuşmuş olmalıdır. Osmanlı toplumu ile Batı’nın birbirinden ayrılış noktası Ülgener’e göre, “kazanma ihtirası” ya da “kabına sığmayan macera hevesi”nin birinde bulunup öbüründe bulunmaması değil, tarihsel zihniyet farklılaşmasıdır.

Biri temelde normal ve mutad kazanç imkânlarını kaybederek sonunda ister istemez loş ve sapa yollara yönelirken, öbürü kapitalist organizasyon ve hukuk formlarının kuruluşu ile dar ve eğri yollardan düzlüğe çıkmanın yönünü ve yönetimini bulmuş oluyordu (Ülgener 1981a:195-196).

Ülgener, zihniyet analizini bu iki farklı zihniyet tipolojisinin oluşumu çerçevesinde geliştirir. Zihniyetin oluşumu, değişimi, yol açtığı iktisadî-toplumsal olaylar ve kurumsal yapı, etkilendiği faktörler bu analizde karşılaştırmalı olarak yer alır. Bu yüzden, aşağıdaki bölümlerde önce Weber sosyolojisinin genel problematiği ele alınacak, daha sonra Ülgener’in zihniyet analizi bu genel problematik içinde çözümlenmeye çalışılacaktır.

4.2.1. MODERN KAPİTALİZM VE PROTESTANLIK

Ülgener, Weber'in protestanlık ahlakı ile kapitalizmin gelişimi arasında varolduğunu iddia ettiği “seçmeci yakınlaşma”nın, din ile iktisat arasındaki ilişkileri soruşturan zihniyet araştırmalarına yansıyan boyutunu şöyle dile getirir:

Max Weber'in ileri sürdüğü tez yirminci asır başlangıcında çok şaşırtıcı bir tesir hasıl etmiş ve birçok münakaşalara sebebiyet vermiştir; ilk intibâın bu derecede şaşırtıcı olmasını haklı görmek lazım gelir; zira kapitalizmin köklerini kimi teknik hususiyetlerde, kimi para ekonomisinin inkişafında, yahut umumiyetle kâr ve temettu teminine müsait bir sahada ararken o, kapitalizmi kâr ve temettu hırsına düşman “zûhdî-asketisk” bir muhitte aramak lüzumunu ileri sürdü (Ülgener 1984:28).

Weber, kapitalizmin, insanların bol para kazanma ihtirasıyla doğrudan bir alakasının olmadığını, para kazanma arzusu ve kazanç uğraşının her tür ve koşuldaki insan ve bütün çağ ve ülkelerde bulunduğunu söyleyerek, kapitalizmin olsa olsa bu “irrasyonel güdünün dizginlenmesi, en azından ussal olarak dengelenmesi ile özdeş” sayılabileceğini ileri sürer. Buna göre kapitalizm değiş-tokuş fırsatlarının kullanımından kazanç bekleme üzerine kurulu bir ekonomik sistemdir. Zora dayalı veya siyasal ya da hayal mahsulü kazanç biçimlerinden farklı olarak kapitalist kazanç uğraşısı süreklilik ve verimlilik peşindedir. Ganimet yoluyla sahip olma ile bir fabrikanın işletilmesi yoluyla sahip olmayı Weber, özenle birbirinden ayırır. O'na göre her para kazanma eğilimini kapitalizmle ilişkilendirmek kavramsal kesinliği ortadan kaldırır. Batı kapitalizminin özgüllüğü ve diğer biçimler ile arasındaki özel fark bu noktadan kaynaklanır (Weber 1997:17). Weber, kapitalist kazanç uğraşısının rasyonelleşmesinin, aynı zamanda sermaye hesabına dayandığını söyler. Bir girişimin sonunda, girişimin başlangıcındaki sermaye artmak durumundadır. Muhasebe, yani tahmini para girdisi ile tahmini para çıktısı arasındaki karşılaştırma kapitalist ekonomik eylemin belirleyici faktörüdür. Weber'in “ideal tip” olarak çizdiği bu kapitalizm O'na göre “dünyanın belirli kültürler geliştirmiş bütün ülkelerinde varolmuştur” (Weber 1997:19). Ancak, Batı, modern zamanlarda farklı bir tür kapitalizm üretti: “Biçimsel özgür emeğin ussal kapitalist işletme olarak örgütlenişi”

(Weber 1997:20). Bunun olabilmesi için, O'na göre, şu iki faktör de gerekliydi: Ev ile atelyenin birbirinden ayrılması ve rasyonel muhasebe. Weber, böylelikle, kapitalizmin ilk şekilleri ile modern kapitalizmi birbirinden ayırır.

Tamamen ekonomik açıdan bakıldığında, evrensel bir kültür tarihinde ana sorun, kapitalizmin kendini değişen biçimlerde ortaya koymasındır; yani maceraperest ya da ticari ya da savaş, siyaset, işletme ve kazanç biçimlerine dayalı kapitalizm olarak ortaya koyması değildir. Fark, daha çok, özgür emeğin ussal bir biçimde örgütlenmesini içeren ve burjuvaziye dayalı işletme kapitalizminin olmamasındadır.” (Weber 1997:22-23).

Yeni zamanlarda, Batı'da görülen yenilik, bu açıdan sadece bir ekonomik sistem (“kapitalizm”) değil, o da dahil olmak üzere modern bilim tarafından desteklenen rasyonel teknik, rasyonel hukuk ve bütünüyle yepyeni bir yaşam stilidir.

“Çünkü ekonomik ussallık, ussal teknik ve ussal hukuk tarafından belirlendiği gibi, belirli biçimlerde, pratik ve ussal bir yaşam tarzı olan insanların yeteneklerine ve konumlarına da tamamen bağımlıdır.” (Weber 1997:25).

Weber'in bütün yazılarında izlenebilecek “yeknesak bir teorik perspektife” (Schroeder, 1992:9) rastlanamayacağı; ya da O'nun yazılarından sistematik ve muğlaklıktan uzak bir teorik bütün anlamında bir Weberci ortodoksi türetilmeyeceği günümüz sosyoloji literatüründe yaygın bir kanaattir. Buna karşın, yine de Weberci problematiğin genel olarak iki temel yönelime sahip olduğu ileri sürülebilir: (i) *Ekonomi ve Toplum* adlı eserinde örneklenen “toplumsal eylem analizi” ve (ii) “Modern Dünyanın Oluşumu”. Esasen bu iki yönelim, çapraşık da olsa, Weber'in sosyolojik perspektifinde bir bütünlüğe sahiptir. Her iki yönelim açısından da Weber'deki teorik gerilimi; “mutlak ahlaki bir konsensusun olmadığı bir dünyada değerlerin göreceliği sorununu ve etik sorumluluk sorusunu içerir.” (Stauth; Turner 1997:147). Bu yüzden Weber'in ilk dönem eserleri arasında yer alan *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, “*kültür anlamlarının*” bakış açısı altında kavramsal bir bütün olarak birleştirdiğimiz ve tarihi gerçeklikte bulunan bağlantıların bir bileşimi” (Weber 1997:41) olan “kapitalizmin ruhunu”, ilk bakışta bu ruha zıt sayılabilecek olan bir unsurla, protestanlık ahlakıyla birleştirir. Weber'in bu kitapta işlediği tez son derece açıktır:

Kapitalizmin gelişimi gerek Ortaçağın sonunda sermaye birikimine, gerekse ev ve iş bütçelerinin ayrılmasına bağlı olarak, büyük çapta, ekonominin içsel bir dinamiğine bağlıdır. Ama bu açıklama sosyolojik olarak yetersizdir, çünkü kapitalizm kendini, kendi isteğiyle yeni, gelişimi bütünüyle tamamlanmış bir ekonomik sistem olarak ortaya koymamıştır. Bu, aynı zamanda, zaman içinde artan bir biçimde onu geliştiren cesur girişimcilerin de eseridir. Bu hâlâ ismi konmamış yeni ekonomik sistemin destekleyicilerinin zihniyeti tam olarak onun “kapitalizmin ruhu”yla söylemek istediği şeydir. Bu zihniyet ahlakî ve dinsel inançlarla doluydu, özellikle de yazgıya inançla. Bu savın ana hatları şöyle özetlenebilir: Yeni doğan kapitalizmin önde gelen kahramanları (hepsi değil) değişik protestan mezheplerine aittir; kazançlarını kutlamalarla, iyi yaşamla sanat koruyuculuğuyla harcayan Latin bankerlerin tersine, inançlarına uygun katı bir aile ve özel yaşamları vardır. Dahası, işte kazanılan başarı onların gözünde dinsel anlamda bir seçilmişliğe işaret ediyordu. Biriken kârlarının tadını kendi başarılarına çıkartamayacaklarına göre onları yeniden yatırıma dönüştürüp büyütmekten başka ne yapabilirlerdi ki? Böylelikle, kapitalizme temel riyazete, çileciliğe (ascetizm) doğru yön değiştirmek olacaktı: Çilecilik Ortaçağda manastırdaki keşişlerle sınırlıydı, öteki dünya’lıktı; şimdi bu dünyalık oldu; zira kapitalist girişimci, toplumsal ve ekonomik dünyanın göbeğinde keşiş gibi yaşıyordu (Freund 1990:189).

Ancak Weber, kapitalist ruhun Reform hareketlerinin ürünü olduğunu söylemez; tam tersine, bu ruhun dünyadaki niteliksel biçimlenişinde ve nicelik yönünden de büyümesinde dinî hareketlerin etkisini araştırır. Weber’e göre dünya ve din ilişkilerinde iki temel dinî tipoloji vardır: a) Kontemplatif-mistik b) Aktif-riyazetçi (asketik) (Ülgener 1981b:33). O’na göre püriten asketizm, yani aktif-riyazetçi dinî yaklaşım, insanların “değişmeyen güdü” lerine, “duygulara” karşı durabilmeyi ve saygıdeğer olmalarını sağlamaya uğraştı, asketizmin amacı, insanların uyanık, bilinçli ve aydınlık bir yaşam sürebilmeleriydi. Bu anlamda asketizmin birinci hedefi içgüdüsel yaşam zevkinden doğan vurdum duymazlığı ortadan kaldırmak olunca kullanacağı araç da bağlılarının yaşam tarzına bir metot ve düzenlilik kazandırmak olacaktı (Weber 1997:106). Bütün bu özellikler Katolik

asketizminde ve Protestan asketizminde ortaklaşa paylaşılmasına karşın yine de bu ikisi arasında bir karşıtlık vardır: Katoliklik metodik yaşamı manastır hücreleriyle sınırlı tutarken Kalvinizm bütünüyle dünyevî asketizme geçişi işaret eder.

Weber'e göre bu asketik yaşam biçiminin tüm anlamı, varlığın ussal biçimlenmesinin Tanrı'nın isteği doğrultusunda yönlendirilmiş olmasıdır. Azizlerin doğal yaşamdan farklı olan özel dini yaşamları -en önemli nokta budur- dünyanın dışında değil, dünyanın ve onun düzeninin içinde yer almıştır. (Weber 1997:135). Böylelikle Kalvinizm, işin meslek (beruff) olarak kavranmasının seçilmişlikten emin olmak için gerekli ve en mükemmel araç olduğu yolundaki psikolojik güdüyü oluşturdu. Aynı şekilde işverenin para kazanmasını da "meslek" olarak niteleyerek işçinin işe duyduğu bağlılığın sömürülmesini de meşrulaştırdı. Dolayısıyla, Weber'e göre "yalnız kapitalist ruhun değil, çağdaş kültüründe en temel öğelerinden olan meslek kavramı üzerine kurulu ussal yaşam biçimi Hristiyan asketizminin ruhundan doğmuştur." (Weber 1997:158). Weber, böylece, protestan ahlakının modernleşmeye ve kapitalizme yaptığı katkıyı disiplinli ve metodik bir yaşam stilinin, rasyonelleşmenin, ahlakın "pişmanlık" tan çok vicdanî suç duygusuna dayandırılmasının ve bilimsel gelişmelerin bir şartı olarak ele alır (Stauth; Turner 1997:172). Weber'e göre modern bireyciliğin en önemli tarihsel temellerinden biri asketik tarikat ve mezheplerdir (Weber 1993:276).

Reinhard Bendix'e (1998:192) göre Weber'in şu üç temel konusu "1. Dini fikirlerin ekonomik davranışa etkisini araştırmak; 2. Sosyal tabaka ile dini fikirler arasındaki ilişki; 3. Batı kültürünün kendine özgü özelliklerini tespit etmek ve açıklamak" tek bir hareket noktasına dayanır. Bu nokta da toplumsal grupların sosyal statüsü ile dini düşünceler arasındaki ilişkiler ve egemenlik yapılarıdır. Bu yüzden Weber (1993:228)'e göre,

hiç bir iktisadî ahlak biçimini yalnız din belirlememiştir. İnsanoğlunun dünyaya karşı tutum alışında -dinsel ya da diğer (bizim örneğimizde) "iç" faktörlerce belirlenen- herhangi bir iktisadi ahlak sistemi tabii ki büyük ölçüde bağımsız olacaktır. Bu bağımsızlığın derecesini de ekonomik coğrafya ve tarih verileri etkileyecektir.

Weber bu yaklaşımını Batı dışındaki uygarlıklarda (Çin, Hindistan, Antik Yahudilik ve İslâm) modern kapitalizmin oluşması için gerekli toplumsal ve dinî koşulların olup olmadığını araştırmak için geliştirir. O'na göre Batı'dan önce de diğer bir çok uygarlıkta kapitalist oluşumlara rastlanırsa da bunlar hep gelip geçici kalmıştır. Kendine özgü kâr anlayışı ve rasyonel çalışma disiplininin birleşimi sadece Batı'da 17. yy'da ortaya çıkmıştır (Aron 1986:515). Weber, bu bağlamda ortaya iki soru atar: “Batı uygarlığının dışında, protestan ahlakının tipik bir örneğini oluşturduğu dünyevi çileciliğin benzeri bulunabilir mi? Dinsel anlayışların değişik temel tipleri nasıl açıklanabilir ve dinsel anlayışlarla ekonomik davranışlar arasındaki ilişkilerin genel bir sosyolojisi nasıl geliştirilebilir?” (Aron 1986:520). Weber böylece yaptığı tarihsel karşılaştırmalarla Çin uygarlığı başta olmak üzere diğer bir çok uygarlıkta kapitalist ekonomik düzenin gelişebilmesi için zorunlu pek çok şartın varolmasına karşın protestan ahlakına benzer bir dünyevî asketizmin olmayışından dolayı bu uygarlıklarda kapitalizmin gelişemediğini gözlemler.

Weber, ekonomik ahlak ilkelerini etkilemiş dinlerin özelliklerini, ikinci soruya bir yanıt bulabilmek için ekonomik akılcılık ile ilişkilendirir. Weber'e göre “rasyonalizm” farklı anlamlara gelir. İlk anlamı, sistemli düşünüşün dünyanın algılanmasına getirdiği rasyonalizasyondur. Bu rasyonalizasyon biçimi gerçeklik üstünde soyut ve incelikli kavramlar aracılığıyla denetim kurmayı amaçlar. Rasyonalizmin ikinci anlamı, kesin olarak belirlenmiş bir hedef olarak pratik amaca ulaşabilmek için eldeki araçların metodik kullanımını içerir. Bu iki rasyonalizm biçimi, birbirinden ayırt edilemese de temelde farklıdırlar. Weber, buna örnek olarak, İngiliz fizik sistemi ile Kıta Avrupası fizik sistemi arasındaki farkları gösterir. O'na göre “rasyonel”, “sistemli düzenleme” anlamı da kazanabilir. Bu anlamda “genel olarak, sistemli ve açık biçimde, sabit kurtuluş hedeflerine yönelen bütün pratik ahlak ilkeleri “rasyonel”dir -kısmen şekilci yöntemler rasyonel olduğundan, kısmen de “geçerli” normlar ile verili gerçeği birbirinden ayırabildikleri için” (Weber 1993:251). Weber, ayrıca, hukukî rasyonalizmin “özlü” ve “biçimsel” tarzları arasında da bir ayırım yapar: İlki patrimonial prensin yürütme ve yargı unsurlarında

yaptığı rasyonalizasyondur. Weber, bunu “uyruklara faydacı ve sosyal ahlakçı ihsanlarda” bulunmak olarak tanımlar. İkincisi, hukukçuların devletin bütün yurttaşları için geçerli genel yasaları hakim kılmasıdır (Weber 1993:255). Biçimsel hukukî rasyonalizm yasal egemenlik tipinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Weber dinler sosyolojisi çalışmalarını akılcılığın tipolojisine ve sosyolojisine bir katkı olarak düşünür. Dünya karşısındaki dinsel tutumu iki tipolojiye ayırır: Asketizm ve mistisizm. Weber’e göre, kurtuluşçu dinler ile dünya arasında şiddetli ve sürekli bir gerginlik vardır. Dinler, kehanetçi tipolojiden kurtuluşçu tipolojiye kaydıkça gerginlik artar. Gerginliği artıran bir başka unsur da kurtuluşun anlamının ve dinsel öğretinin özünün bir ahlak sistemine dönüşmesidir (Weber 1993:282-283).

Kurtuluşçu dinlerin toplum içinde ilk çatıştıkları unsur “aile” olagelmıştır; bunu, sırası ile iktisadî alan ve siyasal alandaki çatışmalar izlemiştir. Bu yüzden kurtuluşçu-kardeşlik dinleri dünyanın kurulu düzeni ve değerleriyle sürekli çatışmışlar ve “... dinin buyrukları daha tutarlı biçimde uygulandıkça çatışma sertleşmiştir. Dünya değerleri kendi yasalarına göre rasyonel ve makbul hale getirildikçe de uçurum genişlemiştir.” (Weber 1993:284-285). Asketizm ile mistisizm bu gerilime verilen iki ayrı dinsel cevaptır. Weber, aktörün kendini “Tanrı’nın bir aleti” olarak gördüğü ve aktif ahlakî davranışını buna göre gerçekleştirdiği tutumu asketik olarak niteler. Bundan farklı olarak, mistisizm düşünce yoluyla kutsal varlıktan bir parça olma anlamına gelir (Weber 1978:541-542).

Mistisizmin amacı bir oluş halidir, eylem değil; birey ilahi gücün aleti değil “kabı”dır. Dolayısıyla, dünyada eylem, mistiklere göre, mutlak akıl-dışı ve öbür dünyaya ait iman halini tehlikeye düşürür. Aktif asketizmin işlem alanı dünya içerisidir; akılcı aktif asketizm, dünyaya sahip çıkarken, orada vahşî ve zalim ne varsa, dünyevî bir “iş”le uğraşarak, ehlileştirmeye çalışır (dünya içi asketizm). Bu asketizm ile dünyadan kaçışın (tefekür yoluyla dünyadan kaçış) tüm sonuçlarını benimseyen mistisizm arasında köklü bir karşıtlık vardır (Weber 1993:280-281).

Mistik kendini dünyaya karşı, dünyadaki eylemine karşı sınarken, asketik ise, kendini, eylemiyle kanıtlar (Weber 1993:281).

Weber'in belirttiğine göre aktif asketik tutum püriten ahlakın "iş" paradoksuna yol açmıştır. Kişinin kurtuluşunu Tanrı nezdindeki yerinde arayan püritanizm, "sevginin evrenselliğinden vazgeçmiş ve bu dünyadaki bütün işleri, Tanrı'nın iradesine hizmet eden ve kişinin Tanrı nazarındaki yerini sınayan bir süreç olarak rasyonalize etmiştir. Bu açıdan püritenlik, dünyaya ait herşey gibi kul işi ve kötü saydığı ekonomik evreni de kalıplaştırmayı kabullenmiştir. Bu durumu, Tanrı'nın iradesi ve kişinin görevini yerine getirmesinin hammaddesi gibi göstermiştir. Son olarak da, kurtuluşun insanın, yani herkesin erişebileceği bir hedef olduğunu inkârdır. Bu, temelsiz ve belirlenmiş ilahi yardım için kurtuluştan feragat etmek demektir. Gerçekte, din kardeşliğinin böylece terkedilmesi, dini bir "kurtuluş dini" olmaktan çıkarmıştır (Weber 1993:286).

Bu paradoks, netice itibariyle, modern dünyanın demir kafesinin oluşmasına hizmet etmiştir. Weber'e göre, asketizm dünyayı yeniden kurmayı ve kendi ideallerini dünyada gerçekleştirmeyi üstüne aldıktan sonra, tarihte daha önce hiç görülmediği biçimde bu dünyanın malları insanlar üzerinde artan ve nihayet kaçınılmaz bir güç kazanmıştır. Bugün, onun ruhu (asketizmin ruhu) -kimbilir, belki de en sonunda- bu kafesten kaçmıştır. Artık mekanik temele dayanan muzaffer kapitalizmin bu desteğe ihtiyacı yoktur (Weber 1997:159).

Bu anlamda Weber'in protestan ahlakı tezi Batı rasyonalizmi ve dünyanın büyüünün bozulması süreçlerine ilişkin kültürel değişme analizlerinin merkezinde yer alan bir metin olarak okunabilir (Schroeder 1996:141). Konuyla ilgili iki boyut vardır: Bunlardan ilki, dini düşüncelerin gücünün bütün toplumsal hayatı kucaklayan rutin bir yaşama stili oluşturduğu karizma ile rutinleşme arasındaki mücadeledir. İkincisi, bizzat aşkın bir kutsal varlığa (tek Tanrı inancına) dayanan bir dinî anlayışın yardımıyla dünyanın büyüünün giderilişidir. Bu, aynı zamanda, protestan ahlakının içerdiği paradoksal bir durumdur. Sekülerleşme (dünyevileşme) ve laikliğin

tohumlarının Batı'daki dinî gelenekte nasıl yer aldığını tartışan Berger (1993) bu noktadaki görüşlerini büyük ölçüde Weber'e dayandırmıştır. O'na göre Protestanlığın, kutsalın en eski ve en güçlü üç bileşeni olan -sır, mucize ve büyüden kendini alabildiğine tecrit ettiği söylenebilir. Bu süreç, "dünyanın büyüünün bozulması" (disenchantment of the world) ifadesinde uygun bir biçimde dile getirilmiştir (Berger 1993:167). Netice itibarıyla Weber sosyolojisinin temel problemiği *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı kitabın önsözünde şu soruyla dile gelir:

Çağdaş Avrupa kültür dünyasının bir üyesi, evrensel tarihin herhangi bir sorununu, kaçınılmazcasına ve haklı olarak şu soru çerçevesinde ele alacaktır; Batı'ya özgü ve yalnızca orada ortaya çıkmış kültür olgularının yine de evrensel -en azından öyle olmasını içtenlikle varsaydığımız- anlam ve geçerliliğe sahip bir gelişme çizgisi içinde yer almalarına, koşulların ne tür bir biraradalığı yol açmıştır? (Weber:1997).

Weber'in bu soruya bulduğu yanıtın geçerliliğini tehdit eden esas unsurun "İslâm dini" olduğu (Turner 1997; Schroeder 1996) gözönüne alınırsa Ülgener'in çalışmalarının Weberci sosyoloji açısından önemi açıklığa kavuşur.

4.2.2. ÜLGENER VE ÇÖZÜLME DEVRİ ZİHNİYET DÜNYASI

Batı'da hayatın her alanında başlayan yenileşme, kapitalizm vb. nin gerçekleştiği dönem ile Osmanlı-Türk toplumunun tedricen duraklayıp gerilediği dönem hemen hemen aynı zaman dilimine tekâbüller eder. Batı, ortaçağdan modern zamanlar olarak adlandırılan bir döneme geçerken Osmanlı-Türk toplumu bu dönüşümü niçin gerçekleştirememiş, dahası en azından eşit konumunu niçin sürdürememiştir? Farkedilebileceği gibi bu soruları sormak, "geri kalış"ın salt tarihsel bir panoramasıyla yetinmeyecek; onun sebep ve saiklerini sorgulayacak bir zihni çabayı talep eder.

Ülgener'in entellektüel yaşamının kırk yılını alan zihniyet araştırmaları Batı ile Osmanlı-Türk toplumu arasında oluşan ve etkisi günümüze dek süren bu nitel

kopuşun sebep ve saiklerini soruşturur. Weber ve Sombart'ın geliştirdiği araştırma planı Batı'nın özgüllüklerini kavramaya döndükten, Ülgener aynı planı “yeni zamanları ve kapitalist çağı” biraz geri plana itip Osmanlı “ortaçağlaşmasını” bütün boyutlarıyla kavrayabilmek için kullanır (Ülgener 1981a:15). Ülgener'in yukarıdaki sorulara verdiği cevap nihai tahlilde Batı ile Osmanlı arasında bir zihniyet farkı olduğu tesbitine dayanır. Ülgener, bu tesbiti yaparken “Osmanlı ortaçağlaşmasının” zihniyet kavramı açısından tarihsel ve toplumsal bir analizini dener. Bu analiz bünyesinde Osmanlı toplumunun sosyal yapısı ve toplumsal tabakalaşması da ele alınır. Söz konusu zihniyetin kökleri tasavvufun özellikle ibahî ve batınî kollarında müşahade edilir. Ülgener, bu münasebetle, Weberci sosyolojinin İslâm konusunda bıraktığı boşluğu doldurmaya gayret eder. Yeri geldikçe de Weber'in İslâm konusundaki yanılgılarını serinkanlı bir biçimde yargılar (Sayar 1998:307).

4.2.3. ORTAÇAĞ İKTİSAT AHLAKI VE ZİHNİYETİ

Bu çalışmanın, Ülgener'in “Analizinde Kullandığı Temel Kavramlar” başlıklı bölümünde de açıklandığı üzere, Ülgener iktisat ahlakı ile iktisat zihniyeti arasında bir ayırım yapar. İlki “olması gereken”i norm işaretlerken ikincisi “olan”ı reel gösterir. İlkinde olması gerekene doğru insanın neler yapması gerektiği, ondan neleri yapmamasının istendiği açıklanır. İkincisi ise, kişinin tam da eylemini motive eden reel inanç ve düşüncelerin toplamını içerir. Bu anlamda olan ile olması gereken arasında, her çağ ve dönemde olduğu gibi Osmanlı ortaçağında da bir aralık, bir boşluk, hatta bir zıtlık vardır. Kognitif düzeyde (Dikeçliçil 1994:37) ahlak-zihniyet zıtlığı olarak belirir. Osmanlı ortaçağında ahlakçılar küçük şehirlerin esnaf ve küçük memurlarına seslenirken bütün toplumu kendi telkinleri doğrultusunda toplamayı başardıklarını düşünmek yanlış olur (Ülgener 1981a:51).

Yolunu ve kolayını bulanlar normatif değerlerin üstüne ve dışına taşma ve tırmanmayı bilmişler, başarmışlardır. Çözülme devrinin iktisat ahlakı ile iktisat zihniyeti arasındaki uyumsuzluk, hatta birbirine ters düşme buradan geliyor. Bir yanı zaptedilmez bir hırsla önünü açmaya çalışırken, öbür yanın kendi içinde o derece katı bir müsamahasızlığa gömülüyor olduğu gözlenir. Bu tesbit, ahlak ile zihniyet

arasındaki zıtlığın devrin sosyal yapısı ile toplumsal tabakalaşmasıyla dolaylı yollardan ilişkili olduğunu göstermektedir. Ahlak ile zihniyetin farklı toplumsal tabakalarda farklı şekillerde tezahür edişi bu zıtlığın en önemli sebepleri arasındadır. Zihniyet ile sosyal yapı ve toplumsal tabakalaşma arasındaki ilişkiler bu çalışmanın bir sonraki kısmında ele alınacaktır. Ancak şimdiden şu söylenebilir ki, ahlakî çağrılar alt tabakalara sert ve müsamahasız bir biçimde yöneltilirken, üst tabakalar bu çağrılardan genellikle azade tutulmaktadırlar:

İçtimaî hayatta muhtelif sınıflar kendilerine göre hakları ve külfetleri ile aşağıdan yukarıya kademelendiği gibi, ahlak normları da kanaat ve tevazu ölçüsü ile aynı şekilde alttan üste bölünmüş ve kademelenmiştir. Üste çıktıkça bol müsamaha ve imtiyaz; alta düştükçe o nisette sert ve mutaassıp bir kayıtlama! Aşağıda kalan veya aşağıya düşen aynı zamanda tevekkül, kanaat ve itidal cihetinden en sert müsamahasızlığa çarpılmakta, üste ve yukarıya tırmanabilen ise o yoldaki tenbih ve telkinlere muhatap tutulmaktan kurtulmuş olmaktadır (Ülgener 1981a:103).

Bu ahlakî tavizler, Ülgener (s.103-104)'e göre aristokrat tabakayı oluşturan iki kanada; dünyevî cepheden “hakim ve muharip sınıfa”, dinî cepheden “manevî nüfuz ve iktidar sahiplerine” verilmiştir.

Ortaçağ ahlakı bütün büyük ahlak sistemleri gibi insan hayatına şekil ve düzen veren normların alt alta sıralandığı homojen bir bütündür. Bu bütün içerisinde birbirinden ayrı unsurlar bir ahenkte toparlanmıştır. Bu ahengi oluşturan ve ona asıl yönünü kazandıran din ve ilahiyattır (s.51-52). Esasen ahlak sistemindeki bütünlük ve düşünce ahengi ortaçağın genel anlayışına uygundur. Ortaçağ insanına göre, hayat tamamen, sınırları belli, ölçülü ve kapalı bir evren tasavvuru içindedir. Bu evren tasavvurunun merkezinde, tıpkı kilisenin ortaçağ şehirlerinin bütün mimarî manzarasının üstüne sivrilip görünmesi gibi, din ve ilahiyat da aynı şekilde yükselerek yer alır.

Ülgener, her ahlak sistemi gibi ortaçağ ahlak sisteminin de uzun bir “oluş ve yoğruluş”tan sonra asıl kıvamını bulduğunu söyler. İlk bakışta kapalı ve kendi içine

dönük bir düşünce sistemi gibi görünmesine karşın yüzyıllar boyunca süren kapalı hayat formları bu ahlak telakkisi için “alt yapı” vazifesi görmüştür. Bu tür formlardan, bilhassa sınıf ve tabaka düzeninden kaynaklanan ahlakî eğilimlerin çoğu skolastik düşünceden çok daha eskidir. Ülgener, bu eğilimlere kısaca “temel kıymetler” ismini verir (s.53).

Ortaçağ hayat anlayışı Ülgener’ (s.53) in deyimiyle “maddeleşmemiş”, yani iktisadî düşünceden farklı saiklere göre ayarlanmış bir toplum anlayışıdır. Bu saikler yerine göre değişir, fakat hepsi de iktisadî düşünceye ve onun icaplarına uymamakta ve onu hesaba katmamaktadır. Sosyal yapının üst ve alt tabakaları hayatın renkli ve eğlenceli tarafını “kuru iktisadi mülâhazalar üstünde tutan bir görüş ve anlayış” (s.53) etrafında birleşirler ⁽¹⁾. Üst tabaka, asırlardan beri süregelen “ağalık ve efendilik şuuru” ile gündelik iktisadî kaygıların dışında nam ve nişan peşindedirler. Üst tabakalardaki “mal ve servete düşkünlüğün hakiki saiki, mutad iktisadî faaliyetlerden biri ile zenginleşmek, sermayesini ve onun getirdiği geliri artırmak değildir. Mal ve para bilhassa paye, asalet ve gösteriş teminine vasıta oldukları nispette değerlidir” (s.54). Ülgener, halkın mal ve servete sadece gösteriş ve göze görünme yönünden değer ve önem verdiğini Nabi’nin şu istihza dolu beytini alıntıyla belirir:

Kendi vücuduna bile kıymazdı mali halk
Kasd-ı nûmayşi-î şeref ve şevket olmasa (s.54).

Ülgener, bu anlayışın günümüzde bile etkilerinin sürdüğünü iddia eder;

hükümdarı ve mensuplarını iktisadî faaliyetten uzak tutan bu düşünce Garpta Merkantilizmle beraber yavaş yavaş ortadan kalkarken, bizde devletin bir nev’i resmî zihniyeti halinde yerleşip kalmıştır. Bir Osmanlı vezirinin ağzından “Devlet-i Âliyye ticaretin vücud ve ademini müsavi addeder ve yalnız menâfi-i ticarete nef’-i mülkî edemez” şeklinde sadır olan söz o zihniyetin örneklerinden biridir (s.55).

⁽¹⁾ Avrupa ortaçağının son yüzyıllarını, Fransa ve Alçak Ülkeler coğrafyasında, Burgonya sarayının çerçevesi ve dekoru bağlamında inceleyen Hollandalı ünlü kültür tarihçisi Johan Huizinga benzeri bir tutumu gözlemlemektedir. O (1997)’na göre, Avrupa’da çökmekte olan şövalyelik, geçmişin şanını yaşatma kaygısıyla kendini kahramanlık ve aşk düşleriyle ortaya koymaktadır. Bunun yanında zenginlere duyulan kin, din formunda kendini dışa vurur.

Bu açıdan Osmanlı ortaçağında yüksek tabakaların tuttuğu yol maddî endişelerden uzaktır. Benzer şekillerde, bu tür maddî endişelere en çok sahip olması gereken -başta ticaret ve sanat erbabı olmak üzere- orta ve aşağı tabakalar dahi uzun bir süre iktisadî rasyonel olmayan bir takım kıymet ve idealleri benimsemişlerdir. Meselâ, tacirler rasyonel olarak para kazanma saiki ile değil, macera hevesi, yeni yerler görmek, umulmadık servetlere kavuşmak, vurgun ve baskın arzusu vb. daha renkli amaçlarla ticaret yapıyorlardı. Öyle olduğu içindir ki, gerek deniz aşırı seferler ve gerek uzun kervan yolculukları normal vasıtalarından ziyade zorlu ve haşin tedbirlerle, çok kere ulu-orta baskın ve soygunlarla beraber yürümüşdür. Yine o sebeple, tüccarı yalnız Şarkta değil, Garb dünyasında da (hatta bilhassa orada!) uzun zaman istilacı ve yağmacıdan ayırt etmek zor olmuştur (s.56).

Aynı “iktisat-dışı” karakter, esnafta ve “ahîlar” da da dikkat çeker. Özellikle ahîlar bir sanat ve meslek teşkilatı olmalarına karşın iktisadî niteliklerinden daha çok dinî, toplumsal ve siyasal vasıflarıyla tanınmışlardır. Ahî teşkilatları Anadolu’da 12. ve 13. yüzyıllarda yaşanan siyasal çalkantıların neticesinde zenaat erbabının korunma insiyakıyla biraraya gelmesinden oluşmuş bir “cemaat” ⁽¹⁾ görünümü arzeder.

Bu hal yalnız esnaf topluluklarına münhasır değildir. Fütüvvetler yanında tarikatların da aynı suretle kapanma ve cemaatleşme ihtiyacından doğduklarını biliyoruz. Netice hepsinde birdir: Uzun zaman ve belki de bir ömür boyunca bir arada yaşamak, toplu ve beraber çalışmak ve aynı imânı gütmek alışkanlığına, dış muhitin şu veya bu ölçüde baskısı katılınca, o toplulukların her biri selâmeti büsbütün kendi içine çevrilmek ve kapanmakta arayacaktı. Bu bakımdan tarikatlar gibi esnaf teşkilatının da bir nevi korunma insiyakından doğdukları düşünülebilir (s.57).

Bu açıdan iktisadî-sosyal teşkilatın taşıdığı kıymet ve idealler, Ülgener (s.58)’e göre, “disiplinli bir topluluk ruhunun taşıdığı kıymetlerdir”. Bu topluluk şuuru ve birbirini kollama ihtiyacı bu teşkilatlara mücadelecî bir ruh ve karakter

⁽¹⁾ Ülgener, cemaat kavramını Tönnies’in işaret ettiği bağlamda değil, bizatihi fütüvvet ve tasavvuf edebiyatında kullanılan şekliyle kullanır. Tönnies ise, toplumdan (gesellschaft) ayırt ederek cemaati (gemeinschaft), “hayat ve mukadderat ortaklığının doğurduğu toplulukları” tanımlamak için kullanır (Ülgener, 1981a:57 ve Freund 1990:167-172)..

kazandırmıştır. Bu anlamda ahilik ve fütüvvet ideali dinî-zühdî değerlere dönüşüncüye dek esas anlamını bu mücadelecî ve siyasî ruh oluşturmuştur.

Bütün kıymet ve ideallerin ortak noktası maddî endişelerden uzaklık ve iktisadî hayatın icaplarının dışında kalabilme olanaklarını araştırmadır. Bütün bu kıymet ve idealler ortaçağ ahlakının altyapısını oluşturmuştur. Ancak oluş ve yoğruluş süreci içinde ahlak doktrinleri bu altyapı içerisinde eğer kendi haline bırakılırsa topluluk hayatı ve düzen için tehlikeli olabilecek bazı unsurları ortadan kaldırmaya uğraşmıştır. Elbette bu unsurlar içinde desteklenip kuvvetlendirilen başka eğilimler de vardır. Bu münasebetle, meselâ sonu düzene isyana varabilecek yavuzluk bahadırılık kıymetleri bastırılmaya, yumuşatılmaya çalışılırken dünyaya ilgisiz kalmayı öğütleyen unsurlar desteklenmiş, gürbüzleştirilmiştir.

Ortaçağ ahlakı, önceki dönemlerden ya da dış dünyadan aldığı fikirleri dinî-teolojik ifade kalıpları içerisinde dönüştürmeye meyilli olmuştur. Bu tür fikirler, yüzyılların gelenek ve alışkanlıklarıyla halkın zihninde etkili olduğu için onların sökülüp atılması mümkün olmasa bile çeşitli işlemlerle dönüştürülmeleri mümkündür. Bu işlemlerden en önemlisi, Ülgener'e göre, klişeleşmiş tabirleri aynen muhafaza ederek etrafında geniş daireler çizmek ve kelimeyi, belki maddesini örselemeden, değişik mânâlara çekip yormaktan ibaret kalır. Bu taktirde, mevcut kelime kalıpları içine bir müddet sonra ahlak normlarının zorile eskisinden büsbütün farklı mânâların doldurulduğu gözden kaçmaz (s.61) ⁽¹⁾.

Bu işlem, ortaçağ ahlakında da görülmüştür. Toplumsal hayatın icaplarından doğan kıymet ve idealler din ve tasavvuf dünyasında kelime yapılarını korumalarına karşın anlam değişikliğine uğramışlardır. Bu değişiklik, Ülgener (s.61)'e göre “renk ve ışık bolluğu”ndan “kuru, renksiz bir dogmatizme, kapalı bir tevekkül felsefesine” doğrudur. Ülgener, bu dönüşüme fütüvvet ile şîr kelimelerini örnek olarak verir. Fütüvvet; alışılmış, alelâde anlamıyla yiğit bir delikanlıda bulunması gereken övgüye

⁽¹⁾ Ülgener, bu işleme günümüzden de bir örnek vermektedir: “İçtimai ve siyasî hayatta vazgeçilmez bir fazilet örneği gibi tutunmuş ve yerleşmiş kelimelere yol üstünde rastladıkça, hoş gitmeseler bile kalıp halinde atılmadıkları için, manalarına inmek ve değiştirmek, bu günkü rejim kavgalarının dahi tuttuğu dikenli ve dolambaçlı yolu teşkil etmektedir. “Demokrasi” ile en küçük ilişkisi olmayan rejimlerin “halk demokrasileri ve cumhuriyetleri” sözünü kullanmaktan vazgeçememeleri, yukarıda anlatılan halin ibret verici misallerinden biri olsa gerektir” (Ülgener 1981a: s.61, dp.12).

layık niteliklerin toplamı ve özellikle de cömertlik, kerem, sehâ anlamlarındadır. Ancak tasavvuf edebiyatında, meselâ, “Nefehat al-Üns” de “fütüvvet nefsi hakir tutmaktır”, “Minhac al-Fıkara” da “fütüvvetin aslı nefsanî hazlardan uzaklaşmaktır” vb. tariflerle karşılaşılr (s.62). Benzer bir değişikliğe “şîr” ile “pîr” kelimeleri arasında da rastlanır. Şîr (arşlan) masal dünyasının kahramanı iken tasavvuf edebiyatı onu şöyle yorumlamıştır: “Şîr’den murad şariat ve tarikatta cehd ve kisb kılan... alimler ve pîrlerdir” (s.64).

Bu itibarla toplumsal hayatın gruplaşma eğiliminden, farklı gelenek ve alışkanlıklardan kaynaklanan ölçü ve değerlerin üstünde “dinî-mistik ibâre ve timsallerle örölü bir ahlak binası” kurulmuştur. Bu ahlak binası, elbette, tek boyutlu değildir (s.64). Değişik renkler bu yapıda yer etmişlerdir. Ancak bu renk alacalığı bir uyumsuzluk içinde değil, bir tamamlayıcılık ilişkisi içindedir. Bu ahlak sisteminin en temel niteliği ideal-yaşanılmaya değer- hayat anlayışında yatar. Bu hayat anlayışı, temelde yer alan kıymet ve ideallerin pekiştirilmiş bir görünümünü sunar: Maddî-iktisadî hayatın ötesinde ve dışında “madde âlemine karşı ferdin vicdanında daima geniş mesafeleri şart koşan, kendi içine kapalı, sakın, kanaatkâr bir yaşayış tarzı!” (s.66).

Bu ahlak anlayışı kısaca “mesafe bilinci” olarak tanımlanabilir. Mesafe bilincini Ülgener şu özellikleriyle yorumlar:

Madde, çevre ve zaman boyutlarına yakın veya uzak ölçüleri ile, bir çeşit mesafe alış! Söz konusu olan yalnız maddî objektif ölçülerle dıştan değil, fakat subjektif değer ölçüleri ve tercihleri ile içten doğru mesafe tayinidir. Dünya malına, çevre bağlarına ve gelecek hesabına ya adamakıllı ısınmış bir yaklaşım; veya her birine gerektiği kadarının üstünde soğuk bir mesafe alış! (1981b:30).

Ortaçağ ahlakı bu bilinci ikinci şıkta benimser. Bu ahlak, bireyle maddî eşya arasında bireyin kolay kolay aşamayacağı ve aşılması da asla istenmeyen bir mesafe koyar.

Bu mesafe bilinci mekân boyutuyla yakın komşuluk haricindeki toplumsal ilişkilerin çözölmesine yol açar. Yakın komşuluk ilişkileri ise aile, zenaat veya mensup olunan tarikat ilişkileriyle kısıtlıdır. Bu topluluklar içindeki ilişkiler ne kadar

sık ve yoğunsa, onun haricinde kalan toplumsal temaslar o derece gevşek ve dağınıktır. Ortaçağ ahlakçılarının gözünde “selamete çıkan tek yol, fütüvvet edebiyatının dili ile, halktan yana kapusunu bağlaya haktan yana aç” düsturuna uymaktan başka bir şey olamazdı” (Ülgener 1981a:66).

Ülgener (s.66)’e göre bu toplumsal “ürkeklik” bizatihi toplumsal hayatın taşıdığı olumsuzluklardan kaynaklanır. En yakın komşuluk münasebetlerini aşan temasların hüsranlı neticelerini çeşitli örnekleri ile (soygunculuk, mürabahacılık ^(*), ihtikar vs.) müşahade etmekte bir nev’i alışkanlık peydahlayan ahlakçı; “nas ile istinas alâmet-i nas”, yahut kısaca “ihtilât-ı nas afettir” demekten kendini alamamakta haklı idi. Olgun ve aklı başında insan, bu anlayışa göre ancak “cem’a ve cemaate gider!” (s.66-67).

Ülgener, bu cümleleriyle, “cemaatleşme” hareketlerinin saiklerini de açıklamış olmaktadır. Bu cemaatleşme arzusu, cemaate dahil olan bireylerin cemaat-içi ilişkileri ve kaza ve kader ortaklığını pekiştirerek toplumsal kötülüklerden korunma amacına matuftur. Hatta Mevlânâ, bu cemaat arzusu ve tarikat ahlakını, insan suretinde dostun yoksa bâri taştan bir dost yont kendine demeğe kadar götürür (s.67, dp.17).

Mesafe bilinci zaman boyutuyla da bu ahlak sistemi içerisindeki insanı gelecek kaygısızlığına götürür. Bu kaygısızlık içerisinde iktisadî faaliyetler “gündelik maişet” derdine dönüşür ⁽¹⁾. Bu, aynı zamanda, yarınını düşünmemek anlamına gelir. Fakat, bu durum, Ülgener’in belirttiğine göre sadece ortaçağ ahlakçısının sezgilerinin bir tezahürü sayılamaz; bilakis, “ortaçağ insanının ruh yapısına, teknik imkanlarına ve hukuk nizamına tıpatıp uygundur” (s.68). Bu açıdan ortaçağ ahlakçısına göre, insanı,

asıl lüzumlu ve faydalı meşguliyet nevilerinden (bilhassa ibadetten) alıkoymamak için, iktisadî faaliyeti içinde yaşanan anın -“bugün”ün- ihtiyaç ölçüsüne uydurmak şarttır. O, meşguliyetlerin hakkını çalarcasına, ömrünü daima ertesi günleri düşünmekle geçirmek,

(*) tefecilik

(1) Ülgener, “rızk”ın ekseriya ruzî (gündelik) olarak anıldığını belirtir. Bu anlamda, “yevmiye” usulü bugünkü Türk toplumunda bile geçerlidir.

ortaçağ ahlakçısına, hoş görülmez bir ruh sapıklığından ileri gidemezdi (s.68).

Fakat, gelecek kaygısızlığının farklı toplumsal tabakalara yansımasının saik ve etkileri de farklı olmuştur. Zühd ve takvaya meyli olmayan halkta veya lâdinî edebiyatta gelecek kaygısızlığı, yâni yarını düşünmemek, ânın zevkini çıkarma maksadını güderken, zühdî-asketik anlayış, uhrevî hizmet ve ibadet yolunda bugünün her dakikasını kullanmak ister ve sırf bunun için yarını düşünmeyi günah sayar (s.68).

Ülgener'e göre ortaçağ ahlak sisteminin mesafe bilincinin arka planında "durgun-atıl hayat anlayışı" vardır. Mesafe bilincini oluşturan unsurlar -en yakın komşuluk ilişkilerinden öteye geçmemek, yarını düşünmemek- bu durgun-atıl hayat anlayışının dışa yansıyan görünümleridir. Bu durgun-atıl hayat anlayışının düşünce tarihindeki iki kökenden kaynaklandığı gösterilebilir. İlki, Ülgener'in deyimiyle, "Şark fatalizmi" dir (s.60). Şarklı ruhunda hudutsuz kaza ve kader imanı, yani herşeyi ferdin irade ve arzusuna hacet bırakmadan en mükemmel surette tanzim eden kaadir ve mutlak bir kuvvete bağlanış, sây ve faaliyeti dahi bir kıymet olarak en düşük seviyesine kadar alçaltmaktan geri kalmamıştır. Bu yüzden mal ve servet gibi emek de ortaçağ ahlakçısının gözünde "hiçbir zaman kendi başına ve kendi cevherinde mutlak bir kıymet taşıyamaz; ancak kendinden üstün bir gayenin gerçekleşmesine vasıta olduğu nisbette değerli sayılır". Ülgener, farklı bakış açılarına göre söz konusu üstün gayenin değiştiğini vurgular. O'na göre, bu gaye, din ve şariat noktasından: Nefsi ibadete ve kulluğa hasretmek üzere bedeni ayak üstü tutabilmek; yahut daha mutedil ve insanî bir kaygı ile başkalarına yük olmadan kendini ve yakınlarını geçindirebilmek; rind gözüle: Huzur ve rahat içinde ömür sürmek! (s.69-71).

Ancak hangi anlayışla davranılırsa davranılsın ortaçağ ahlak sistemine göre yaşamaktan murat, huzur ve selamet içinde ömür sürmek olduğuna göre, iktisadî faaliyet o gayenin emrine lüzumlu vasıtaları -geçim imkânlarını- hazır tutmakla

mükellef demektir. Bu madûn mevkii aşarak, başlı başına bir gaye olmak iddiası ile diğer kıymetler üstüne sivrilen kazanç faaliyeti anormal, marazî bir bünye gelişmesinden (hypertrophie'den) farksızdır (s.71).

Bu durgun-atıl hayat anlayışı, aynı şekilde “fazla çalışmayı” ve “aceleciliği” hor görür. Nabî'nin şu mısrası bu ahlak anlayışının en güzel örneklerinden biridir: “Devlet aheste gerektir câri” (s.73).

Bu anlayışın ideal insan tanımını Ülgener (s.73) şöyle özetlemektedir: “Madde dünyası ile devamlı temasların doğuracağı her türlü ihtiras taşkınlığından, hatta gelecek kaygısından uzak, iç âlemine çekilmiş, telaşsız ve rızkından emin bir insan! ... kendi içine kapalı, dar ve statik yaşayış tarzı; gündelik ihtiyaç miktarile hudutlanmış basit, organik geçim seviyesi!”.

Bu basit geçim seviyesini işaretleyen kavramlar, “itidal” ve “kanaat” kelimeleridir. Bu kelimeler, anlam itibariyle, Türk-İslam düşüncesine Aristo ahlakıyla tebarüz eden antik ahlakın bıraktığı bir mirastır. Farklı köklere sahip ahlak anlayışlarının aynı ölçüde ve değerlerde birleşmeleri, onların hedeflerinin ortak oluşundan kaynaklanmıştır. Ülgener (s.75)'e göre bu ortak hedef:

Her şeyden evvel, ilk göçebe devirlerinden kalma büyük tip aile ile feodal yaşayışın ihtilâtından doğan konak ve malikâneler; büyük merkezlerin boydan boya ihtişam ve debdebe hevesi üzerine kurulu cemiyet hayatı; ağılık ve efendilik şuuru; bol yaşama ve bol harcama hevesi; Kur'an'a akseden taraflarile: “Kadınlardan, oğullardan, kantarlarla altın ve gümüşten, at ve davarlardan, ekinlerden” nasibini almak... Aynı emeller peşinde koşanların savletine, hile ve tuzaklarına göğüs germek; bitip tükenmeyen bu gaye ve maksatlar uğruna “masrafı endâze ve ölçüden taşra etmek”, kaldırabildiğinden fazla borç altına girmek

olarak bilinir. Ortaçağ ahlakının mücadele ettiği hayat anlayışı genel çizgileriyle budur. Bu bakımdan, meselâ çiftlik ve büyük işletmeler ibadetten alıkoymaları nedeniyle hor görülmüş; onlara şüpheli gözlerle bakılmıştır. Aynı şekilde, para ve malın kanaat ölçüsünden daha fazla yığılmasına yol açan büyük, haris ve istismarcı

ticaret de kötülenmiştir. Gazalî saadetin sebeplerini mal çokluğunda görüp kazanma ve biriktirme uğruna ömürlerini tüketen ticaret erbabından acınarak bahsediyordu. O'na göre, insanı ancak ulvî gaye ve maksat uğruna (bilhassa ahiret hizmetlerine) hazırlıklı tutmaya yetecek kadar ticaret meşru görülebilirdi; binaen-aleyh, çarşı esnaflığının ölçülerini aşmayacak bir ticarete taraftardı (s.77-78).

Gazalî'nin bu anlayışı Osmanlı ortaçağının büyük ahlakçısı Kınalızade'de, yine divan şiirinin ünlü ismi Nabî'de de devam etmiştir. Kınalızade Ali Efendi tüccarın kâr peşinde uzun ve meşakkatli yolculuklara çıkmasını ruhî bir sapıtma olarak nitelerken, Nabî de aynı konuda şu mısrayı yazmıştır:

Addeylemezdi faide nakd-i ticaretin
Gafil bileydi mâye-i ömrün hasaretin (s.78).

Bu itibarla, ortaçağ ahlakçısı ticarete nazaran zenaati övmeyi yeğlemiştir. Ortaçağın durgun-atıl hayat anlayışı, zenaatin malî-teknik yapısıyla da büyük bir uyum içerisindedir. Ortaçağ şehirlerinin asıl iktisadî faaliyet yükünü esnafın üstlenmesi sebebiyle de ortaçağ iktisat ahlakı en kuvvetli tesirlerini esnaf ve lonca ahlakında göstermiştir.

Ülgener (s.79)'e göre tasavvuf ahlakı hakikatta basit el işçiliğine has dünya görüşünün biraz daha kuvvetli çizgilerle ifadesinden başka bir şey değildi. Büyük sofilerden çoğunun el işçiliği ile hayatını kazandığı düşünülürse, din ve san'at şuurunun bidayetten beri birbirlerine bu derece yakınlık göstermelerinin sebebi kolayca anlaşılır ⁽¹⁾.

Tasavvuf ile esnafılık arasındaki yakınlık hemşehrilik duygusunun bir ürünüdür. Ortaçağ ahlakı, ortaçağ şehirlerinin bir parçası olduğu için bu şehirlerin kurumları olan esnaf teşkilatına öz malları olarak bakmış, gezgin tüccar ve sermayecilere karşı onları kayırmışlardır. Aynı zamanda el işçiliği ortaçağ ahlakının benimsediği kanaat, sabır ve tevekkül besleyici bir fonksiyona da sahiptir. Bu

⁽¹⁾ Weber'e göre ilk Hristiyanlık, ekmeğini el emeğiyle kazanan basit bir zenaatkâr ruhunun ifadesidir. İslâm ise doğuşundan itibaren daha çok tüccara ve ticarete önem vermiştir. İslâm, ilk Hristiyanlığa benzeyen karakterini tasavvuf ile kazanmıştır (s.79, dp.45). Bu bağlamda, İslâm ile Hristiyanlığın köken ve geleneklerinin Weberci analizinin bir eleştirisi için Turner' (1993:56-75)'e bakılabilir.

terbiyecî işlev, gayrimeşru kazanç yollarına (gasb ve yağma, riya, gömülü hazineler peşinde koşma, altın arama vb.) nazaran el işçiliğinin ortaçağ ahlakçısının gözündeki değerini artırır. El işçiliği, Kınalızade'nin dediği gibi, sahibini soygun ve vurgun peşinde koşturmayan, dilencilikle yüzünü yere getirmeyen, ifrattan da tefritten de uzak olduğu için “vasat ve itidal” ölçüsüne en fazla yaklaşan ve o yüzden de en çok övülmeye hak kazanan geçinme tarzıdır (s.80).

Ülgener, bu meyanda, ortaçağın iş ahlakının ortaçağın genel hayat anlayışından en çok etkilenen alan olduğunu öne sürer. O'na göre, ortaçağ iş ahlakının en bariz özellikleri, esnaf ahlakında “durgunluk” ve “kapalılık” olarak belirir. Durgunluk iş hayatındaki atâletin “derinliğini”; kapalılık ise “genişliğini” ifade eder (s.82). Durgunluk, kendini gerek dinî saiklerle olsun gerekse toplumsal adalet ve denge saikiyle olsun çalışma saatlerinin kısa tutulmasında belli eder. Bu iş hayatının kapalılığı ise kendini iş ve meslek değiştirmeyi kötüleyen ahlak kurallarında gösterir. Ahlakçılar, herhangi bir yerde karar kılmayarak iş ve meslek değiştirmeyi sebatsız ve istikrarsız bir ruh perişanlığı olarak görmüşlerdir. İş ve meslek değiştirmek, pratik açıdan da içtimâî nizamın “olagelmiş” tertibine, bhusus meslek kadrolarının tıkanmaya başladığı son çağlarda iş ahengine ve düzenine zararlıdır. Üstelik, insan gücü doğuştan kifayetsiz olduğu için, onu bir yerde karar kılmadan olur olmaz harcayıp tüketmektense, her şahsın istidad ve kabiliyetine en uygun düşen mesleğe hasretmek ve orada geliştirmek fertçe de cemiyetçe de olgunluğun temel şartlarından sayılmak lazım gelir (s.82).

Bu yüzden ortaçağdaki işbölümü yeni zamanlardakinin aksine meslek kollarının birbirine bitişmesini değil ayrışmasını öngörür: “Sanat erbabı, alışılmış meslek çevresinden ve geleneklerinden kıl kadar ayrılmalara göz yummayan bir taassupla ayrı ayrı ihtisas kollarına bölünmüş, her zümre kendi hücreleri içine kapatılmıştır” (s.83). Bir üretim kolundan diğerine geçişi zorlaştıran bu organik bağlılık ortaçağın en belirgin özelliklerindendir. Siyasal ve toplumsal hayattaki sınıflaşma ve tabakalaşmaya paralel olarak iktisat hayatında da benzer sınıflaşmalar oluşmuştur. Zaten “esnaf” kelimesi de sınıf kelimesinin çoğuludur. Meslek ve sanat kollarının birbirlerinden ayrılmasının en önemli saiklerinden biri de, Ülgener'in

belirttiğine göre “meslek gururu ve kollektif şuur”dur. Bu meslek gururu ve kollektif sanat şuurunun tezahürlerinden biri de olgunluk ve akranına üstün gelme gayretidir. Mazisi ve gelenekleri dinî-hamasî kıymetlerle hâlelenen bir sanat topluluğuna mensup olmanın tattıracağı şeref ve itibar (meslek gururu), müstahsili sanatında en yüksek olgunluk seviyesine teşvik eden amillerin başında gelir. Sanatkâr, maddî ve manevî varlığı ile katıldığı, adeta ferdiyetini içinde erittiği sanatın şerefini herşeye üstün tutmakla mükelleftir. Dolayısıyla, meydana koyduğu eser her bakımdan mesleğin yüzünü ağartacak bir mükemmellikte olmalıdır (s.85).

Bundan dolayı standartlaştırılmış, tek tip ve tek kalıp bir eşya üretiminden ziyade “ortaya konulan eser... üretilen mal... kişiliğe o derece bağlı, onunla öylesine iç içe girmiştir ki, kendisi ile beraber sanatkâr dehasının bir parçasını adeta kristalleşmiş şekilde yeryüzüne çıkardığını” (s.85) söylemek bile mümkündür. Yeni zamanların “sayı ve miktara” önem veren anlayışına zıt olarak ortaçağ sanat ahlakı kaliteye değer verir.

Ortaçağ ahlakçısına göre sanatçı ruhu ve dehası fevrî, aniden ortaya çıkan bir şey değil ağır, uzun bir olgunlaşma süreci sonunda ulaşılan bir şeydir. Sanatçı, bu yüzden, bu sürede kendi sanatının bütün kademelerini aşağıdan yukarıya yavaş yavaş ve sabırla geçer. Bundan ötürü ortaçağ zenaatı bütünüyle zamana dayalıdır. Nitekim, ortaçağ ahlakçısının ve zenaatkârının çarçabuk yapılan işlerden duyduğu tiksinti, hep bu ana şartın -sabır ve temkinli çalışmanın- yerine getirilmemesinden doğar. Şeyh Sadi Şirazî, doğu illerinde bir çini kâsenin kırk senede yapılmasına karşılık Bağdat’ta günde yüz tanesinin bir çırpıda (o devrin ölçüsü ile: seri halde) yapıldığını şikayet yollu anlatıyor ve arkasından da ilave ediyordu: “Ama kıymetinin ne olduğunu da işte görüyorsun” (s.86). Ortaçağ ahlakçısı maddî eşyaya kıymet biçerken onun mübadele (değiş-tokuş) değerinden çok istimal (kullanım) değerine önem verir. Bu durum maddî eşyanın kalitesine verilen değer bir yansımasıdır.

Ortaçağın durgun ve kapalı sanat anlayışı, bir meslekten bir diğerine ya da bir meslek içinde bir alt kademeden bir üst kademeye geçişi zorlaştırdığı kadar aynı ölçüde bu mesleğin kaide ve usullerine de sıkı sıkıya sarılmayı öğütler. Sanatkâr, üst kademelere geçebilmek için mesleğin örf ve adetlerine, merasimine, ortak davranış ve kurallarına harfiyyen uymak zorundadır. “İşte uzun asırların yığp biriktirdiği örf

ve adetler, usul ve kaideler, aynı zamanda dinî-mistik kaynaklardan edindikleri telkin kuvvetile bir kat daha pekleştirilerek, ihatalı bir ahlak disiplininde, kısaca tradisyonizm (gelenekçilik) diyebileceğimiz hayat ve meslek anlayışında toplu ifadelerini bulurlar” (s.87).

Gelenekçilik, Ülgener’e göre, üretim tarzı ve tekniği açısından katı bir muhafazakarlıkla tezahür eder. Bu muhafazakarlık geriye ve göreneğe bağlılıkta en yetkin ifadesini bulur. Buna göre, “sanat ve meslek adabı yüzyıllar boyunca aynı kaldığı gibi, o usullerin tatbikine yarayan teknik vasıta ve ameliyelerde de “olagelmış”den en küçük inhirafa göz yummak imkânsızdı” (s.88).

Gelenekselciliğin ikinci tezahür alanı sosyal yapıdır. Üretim tarzı ve tekniği açısından görenekçilik (ampirizm) ve pir ve ustalara bağlılık söz konusuysen, sosyal yapı ve hiyerarşi açısından rütbe ve kademece alttan üste bağlılık ve teslimiyet esastır. İlkinde muhafazakârlık mesleği bilindiği ve öğretildiği gibi (yani, öncekilerden devralındığı ⁽¹⁾ gibi) korumak olarak yansırken sosyal yapı ve hiyerarşi bağlamında ikincisi öğreticiye hürmet ve riayet anlamına gelir. Böylelikle görenekçi-ampirik meslek ve üretim tarzı disiplin altına alınmış ve otorite aracılığıyla söz konusu bu disiplin korunmuştur. Ülgener, otorite ve hiyerarşinin ortaçağ toplumsal hayatı ve düzeninin vazgeçilmez şartlarından olduğunu vurgular. Bu açıdan tarikat ahlakı ile esnaf ahlakı arasında bir paralellik vardır.

Araya vasıta (şeyh, mürşid) koymadan hakka ve hakikata varmak tarikat ahlakınca ne kadar imkânsızsa, pîr ve ustaya bağlanmadan sanatta olgunluğa ermek de o kadar imkânsızdır. Bunun içindir ki, sanat ve meslekler de tıpkı tarikatlar gibi alttan üste muntazam bir mertebeler silsilesi halinde kurulmuş ve tertiplenmiştir. Çırak, kalfa ve usta (yahut fütüvvetnamelerde denildiği gibi yiğit, ahı ve şeyh) (s.90).

Fakat bu farklar, Ülgener’in belirttiği gibi, yeni zamanların iş hayatındaki sınıf ayrılığı değil, yaşa ve tecrübeye göre belirlenmiş farklardır. Bu yüzden bu farklı kademeler, her birinin görevi ve yükümlülüğü inceden inceye belirlenmiş patriyarkal

⁽¹⁾ Bilindiği gibi, tradition (gelenek) kelimesi Latince tradere’den türetilmiştir. Tradere ise devretmek anlamına gelir.

bir ailenin üyeleri gibi birbirlerine “hürmet ve tesanüt disipliniyle” (s.90) bağlanmışlardır ⁽¹⁾.

Esnaf hiyerarşisi, aynı zamanda dinî değerlere de dayanır. Hiyerarşideki mertebeler silsilesine dinî bir renk ve kimlik verilmiştir: “Fütüvvet silsilesi yalnız “evvel gelen” pirlere dayanmakla kalmaz; geriye uzandıkça sıra ile Peygambere, Ceبراile ve oradan da nihayet Allah’a varmış olur.” (s.91).

Zenaat, aynı zamanda bütün kademeleri birbirine sımsıkı bağlanmış, kapalı ve disiplinli bu zümrelere ait bir “sır” dır. Zenaatteki ustalık ve maharet bu sır perdesini açıp oraya girebilenlere nasip olur. Ancak, sır edinildikten sonra yabancılara açılmaz. Ülgener’e göre, ortaçağ sonlarında sırrı saklama eğilimlerinin artışında “sanat kıskançlığı” önemli bir etkindir. “Sanat, yorucu bir terbiye neticesinde “mahrem-i esrar-ı hüda” olmaya ehliyetli, kâmil kimseler elinde değer ve mânâ kazanabileceği için, onu ehliyetsiz ellere vermek bağışlanmaz bir suç, hattâ düpedüz zulüm sayılmak iktiza eder.” (s.91-92).

Ülgener, böylelikle, ortaçağda sanat ve marifetin rasyonel yollarla, yâni akıl ve zekâyı kullanarak öğrenilmediğini tesbit eder. Ortaçağ sanatkârı pir ve ustanın emrinde uzun yıllar boyunca çalışıp zenaatı öğrenir. Fütüvvetnâmelerde bu durum şöyle anlatılır: “Okumakla yazmakla olmaz tâ üstaddan görmeyince!” (s.93). Şahsî irade ve teşebbüsün geri planda tutulması sadece fütüvvet ve esnaf teşkilatlarında geçerli değildir; bütün ortaçağ insanı için geçerlidir. Alt tabaka, tepki verme yeteneğinden yoksun, boyun eğmeğe alıştırılmışlardır:

Teslimlik” ve “namuradlık” yolundaki öğütlerle yalnız tarikat ve esnaf teşekküllerinin alt kademeleri değil, aynı zamanda manevî nüfuz ve iktidar sahiplerinin diledikleri tarzda-hatta imkân buldukları zaman siyasî kıyamlar ve ihtiraslar uğruna -kolayca işleyip yoğuracakları bol, uysal bir insan malzemesi hazırlanmış ve önlerine serilmiş bulunuyor (s.94).

⁽¹⁾ Ülgener, esnaf teşkilatının patriyarkal aile gibi örgütlenişine sadece Doğu ortaçağında değil Batı ortaçağında da rastlandığını belirtir (s.90, dp.64).

Ülgener esnaf ve lonca ahlakını, ortaçağ ahlak anlayışları içerisinde ele almasının sebeplerini şöyle açıklamaktadır:

Lonca ahlakı ve siyaseti, tahakkukuna çalışıldığı iddia ve icaplarile, hiçbir zaman dar bir zümre ahlakı gibi kalmamış, belki geniş ve umumî bir fikir bütününün -ortaçağ ahlakının- kalıpları içine ustalıkla yerleştirilmiş ve sindirilmiştir. Dayandığı prensipler (meselâ durgun-kapalı sanat kavrayışı ve onu tamamlayan ikinci kaide; görenekçilik... ağır ve atıl hayat görüşünün devamından ve belki esnaf şuurunda inikasından başka şeyler değildir (s.95).

Ülgener'e göre alt ve üst tabakaların ahlak anlayışlarında olması muhtemel farklar bu anlayışların köken ve saikinden kaynaklanır. Ancak bu ahlak anlayışlarının sonucu aynıdır. Bu sonucun ortak oluşundan dolayı ortaçağ ahlakı bütüncül ve tezatsız bir ahlak sistemidir. Saiklerdeki farklılığa Ülgener kanaatkârlık ve geleneğe bağlılık hususlarını örnek olarak gösterir. Bilindiği gibi kanaatkârlık, gelecek günlerin rızkı için tasalanmayı yeren, eldekiyle yetinmeyi öğütleyen, kendinden emin ve sakin bir halet-i ruhiyeyi doğurur. Bu hayat anlayışı çeşitli zümre, tabaka ve sınıflarda ortak olmasına karşın saikler farklıdır. Din ve tasavvuf ahlakının dayandığı saik ibadete ve taate bol vakit ayırmak iken, seküler-profane kanaatkârlığın saiki "kısmetinden emin bir kayıtsızlık içinde ömür sürmek"tir (s.96). Aynı şekilde, geleneğe bağlılık hususunda da tarikat ve esnaf ahlakı ile imtiyazlı sınıfların yanında yer alan klasik ahlak arasında hareket noktaları açısından farklılıklar vardır. Tarikat ahlakında geleneğe riayet kuralları "cemaat ruhu"ndan destek bulur. Bu konuda da tarikat ahlakı ile fütüvvet ahlakı arasında paralellikler mevcuttur. İkisi de yarı dinî, yarı destansı bir cezbenin kutsallaştırdığı geçmişe ait değerleri ön planda tutarlar. Ortaçağın başlarında yaşanan siyasî çalkantıların doğurduğu cemaat ruhu bu çağın sonlarına doğru -bu çalkantıların durulmasıyla birlikte- yerini zenaat kıskançlığına bırakmıştır; ancak geleneğe bağlılık değişmemiş, sadece geleneğe bağlılığın saiki değişmiştir.

İmtiyazlı sınıfların geleneğe bağlılığının ana saiki, Ülgener'in belirttiğine göre, "iktidar mevkiini dışarıya ve bilhassa aşağıya doğru tıkamak" tır (s.97).

Ülgener, değişik topluluk, tabaka ve sınıfların taşıdığı bu ortak ahlak anlayışının ana hatlarını şöyle özetler: “Kısmetine razı olmak; halinden ve mevkiinden şikayetçi görünmemek; alışılmış “routin”den ⁽¹⁾ dışarıya taşmamak” (s.97).

Bütün bunlarla birlikte, lonca ahlakı, skolastik ahlak ve üst tabakaların kendilerine özgü ahlak anlayışları arasında köken ve saik olarak ne tür farklılıklar olursa olsun bu üçü de hemen her zaman birbirlerini bütünleyen, insicamlı bir tür “kaza ve kader ortaklığı” içinde ortaçağ sonlarına kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Buna rağmen, gerçek hayatta da aynı düşünce ve iddiaların hüküm sürdüğü sonucuna varmak noktasında Ülgener temkinli davranır. O’na göre ahlak ile zihniyet arasında uyum olduğu kadar derin ayrılıklar ve zıtlıklarda bulunabilir. Ülgener’in ahlak ile zihniyet arasındaki bu ayrılık ve zıtlıkları çözümleyiş tarzı aşağıdaki bölümün konusunu oluşturacaktır. Ama, şimdiden söylenmesi gereken bir şey varsa o da bu ayrılık ve zıtlıklardaki en önemli faktörün çözülme devri Osmanlı-Türk toplumunun sosyal yapı ve dokusu ile toplumsal tabakalaşması olduğudur.

4.2.4. ÇÖZÜLME DEVRİ OSMANLI–TÜRK TOPLUMUNDA SOSYAL YAPI, ZİHNİYET VE TOPLUMSAL TABAKALAŞMA

4.2.4.1. TOPLUMSAL TABAKALAŞMA VE ZİHNİYET

Ülgener’in Weber sosyolojisine bağlılığı en açık biçimde iktisat ahlakı ile toplumsal tabakalaşma arasındaki ilişkileri çözümleme tarzında gözlemlenebilir. Bu yüzden, öncelikle Weber’in iktisat ahlakı ile toplumsal tabakalaşma arasında kurduğu bağıntıları gözden geçirmek gereklidir.

Weber, ünlü “demiryolu makasçısı” metaforunda düşünceler, çıkarlar ve davranışlar arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar: “İnsanların davranışlarını fikirler değil, maddî ve manevî çıkarlar yönetir. Yine de “fikirler”in yarattığı “dünya

⁽¹⁾ “Routin, Weberci bir kavramdır. Weber, bu kavramı bilhassa karizma ve “bürokrasi” kavramlarıyla ilişkili olarak kullanır (Scroeder 1996:205-206). Weber’in kullanımında “karizma” ile “rutinleşme” arasında şiddetli bir mücadele söz konusuysa “rutinleşme” modern dünyada “bürokratikleşme”yle örtüşmüştür.

imajları”, makasçıların yaptığı gibi, çıkarlar dinamiğinin eylemi sürüklediği yolları belirler” (Weber 1993:239). Turner, Weber’in düşünceler (güdüler, dünya imajları, ideolojiler) ile toplumsal eylemleri ele alış biçiminin basit bir etkileşimcilikten çok “ikili nedenselliğe” dayandığını ileri sürer (Turner 1997:50). Turner’ın yorumuna göre Weber eylem üzerinde etkili olan dünya imajlarının, onların tarihsel taşıyıcıları haline gelen toplumsal tabakaların çıkarları tarafından şekillendirildiğini ileri sürer.

Böylece Weber, eylemleri açıklamak için, toplumsal eylemlerin öznel anlamlarını ve öznel güdülerini anlamamız gerektiğini; fakat eylemleri açıklamak ve betimlemek için mevcut olan dillerin, toplumsal ve ekonomik koşullar tarafından belirlendiğini savunuyor olarak yorumlanabilir (Turner 1997:51).

Başka bir açıdan Weber’in bu konudaki görüşleri, dünya görüşlerinin anlamına ilişkin bir yorumun yalnızca onların dönüşümünü açıklamakla yetinmeyip inançların toplumsal hayat üzerindeki etkisini de kavramaya çalışması gerektiği şeklinde anlaşılabilir (Schroeder 1996:205).

Ülgener, iktisat ahlakının oluşumunda toplumsal tabakalaşmanın rolüne dair Weber’in yaptığı analizi şu şekilde özetler:

Hemen her dinde ... yaşama türünü ve iktisat ahlakını belirleyen ve bir çeşit sözcülüğünü yapan tabakalar vardır. Çağın ahlak anlayışı her şeyden önce onlarda şekillenmiş görünür: Yahudilikte yurtlarından sürülmüş, daha çok orta sınıftan kurulu bir ‘parya’ halkının din ve ahlak anlayışı; Hristiyanlığın kuruluşunda gezginci esnaf ve zenaatkâr diyaneti; İslâm’da ilk zamanlar cihad erlerinin ve arkasından tasavvufu beraber tekke ve tarikat mensubu küçük burjuva topluluklarının (esnaf başta) yaydığı ve yaşattığı inançlar! (Ülgener 1981b:28-29) ⁽¹⁾.

Buna karşın, Weber bir iktisadi ahlak sistemine en belirgin özelliklerini kazandıran tabakaların tarihsel süreç içerisinde değişebildiğine işaret eder. O’na göre bir tabakanın etkisi hiçbir zaman tek başına yeterli değildir (Weber 1993:228).

⁽¹⁾ Weber’in İslâm’ın tarihsel taşıyıcılarını “savaşçılar” olarak belirlemesine hem Ülgener hem de Turner itiraz ederler. Ülgener’in itirazları “Weber Ülgener ve İslâm” bölümünde ele alınacaktır. Turner’ın itirazları ise özet olarak şöyledir: Weber’in İslâm’daki savaşçı tabaka hakkında yaptığı vurgu olgusal açıdan sorunludur. Weber, ayrıca, bu konuda Müslümanların ve Kur’an’ın yaptığı değerlendirmeleri ihmal ederek kendi sosyolojisinin ilkelerini ihlal etmektedir (Turner 1997:75; 1993:60-61).

Weber, din sosyolojisinde üst ve alt ayırımı yapar. Weber, bu ayırım aracılığıyla dinin gerçek hayata etkisinin belirlenmesinde şöyle bir prosedür öngörür:

Önce resmi dogmaları ile pratikte belki de kendi isteği hilafına ... sürdürülen fiili davranış türünü ayırmamız, sonra da zirvede (virtuose) çevrenin (üstün vasıf ve yetenek sahiplerinin) sürdürdüğü inançlarla tabanda kütle inançlarını ayırt etmemiz gerekir. Üsttekilerin din anlayışı ve inançları gündelik yaşayış için ancak bir örnek vazifesini görür; iddiaları üst perdede talep ve iddialardır ve o halleriyle gündelik ahlaka ölçü alınamazlar. İkisi arasındaki ilişki bir dinden öbürüne değişir (Ülgener 1981b:35).

Weber, bir dinin yayılmasında etkili olan tabakaların gündelik hayattaki faaliyetlerine göre farklılıklar gösteren durumları tek tek analiz eder. Hiyerokrasi (din adamları sınıfı) her yerde dinî değerleri tekellerine almaya uğraşmışlardır. Onların akılcılığı put ve mit ile uğraşmaktan, ruhları tedavi etmekten, günah çıkarma yoluyla günahkârlara öğüt vermekten doğmuştur. Aynı şekilde dinî hasletler, sadece din adamlarının sahip olabileceği ve bireylerin tek başlarına ulaşamayacakları “kutluluk” ya da “lütuflar” olarak görülmüştür. Siyasal makam sahipleri bireysel kurtuluş arayışlarına, devlet baskısından uzak özgür dernekler kurulmasına hep kuşkuyla bakmışlar; din adamlarının rekabetçi tutumunu ve dünyevî pragmatik amaçları aşan soyut değer arayışlarını güvensizlikle karşılamışlardır. Şövalyeler tabakası için doğal olan mistisizmden uzak kalmak ve tümüyle dünyevi çıkarları gözetmektir. Köylüler ise büyüye meyillidirler. Zenaatkâr, tüccar vb. topluluklardan oluşan kentli tabakaların inançlarındaki dinî çeşitlilik ise dikkat çekicidir. Ancak bunların davranışlarında pratik akılcılık ortaktır. Bunun sebebi de Weber’e göre onların “hayat tarzlarının niteliğinin doğaya ekonomik bağımlılıktan sıyrılmış olmasıdır” (Weber 1993:241-243).

Weber, yönetici tabakaların çıkar konumlarının, sosyal tabakalaşmanın kabul edilen dinî değer yargılarını etkilediğini varsayar. Ama O’na göre bunun tersi de söz konusu olabilir. Weber’e göre:

Koyu dindarlığın genel eğilimi, karizmatik yetenek farklarına göre, bir çeşit statü tabakalaşması yaratmaktır. ‘Kahramanca’ ya da ‘ustaca’ dindarlık, kitle dindarlığının karşıtıdır. ‘Kitle’den kasdettiğimiz, dinsel ‘müzikalite’ye sahip olmayanlardır; yoksa dünyevî statü sıralamasında altta yer alanları kasdetmediğimiz açıktır (Weber 1993:245).

Ülgener’e göre, Weber’in din sosyolojisinin ağırlık noktası bu ayırımda yer almaktadır. Bu tabakalaşma, tabii bir biçimde, bir takım sürtüşme ve tartışmalara da yol açmıştır:

Üstte zirveyi tutanlar,.. zamanla din ve tarikat uluları halinde bir çeşit aristokrat zümreyi meydana getirirken kütle de aynı şekilde toplumun alt katlarına itilmiş olacaktır... Şeyhliği kolayından şahlığa çevirme heveslilerine karşı merkezi otoritenin sert tepkisi bir yana, resmi dinin bir çeşit memur safında ve sıfatında olan din ulemasının çok sivri ve iddialı tarikat kurucuları karşısında kütleye kendileri sahip çıkma gayreti ile şiddetli bir mücadeleye koyulmuşlardır (Ülgener 1981b:37).

Bu durum, bir bakıma karizma ile bürokrasi karşıtlığının Weber’in din sosyolojisindeki bir izdüşümüdür. “Karizma” batınî yollarla kütleye nüfuz ettikçe, ulema sınıfının temsil ettiği dinî bürokrasi ve merkezi otoritenin tepkisi o kadar şiddetli olmuştur (Ülgener 1981b:38).

Dinî hiyerarşideki üst ve alt ilişkisi toprak ağası ile köylü arasındaki ilişkinin bir benzeridir. Veli (ermiş) olarak kendisine tam bir teslimiyet ile bağlanılacak ve yerine göre dünya ve ahiret mâmurluğu -gerekiyorsa- bedeli ödenerek kendisinden satın alınacak bir üstün kuvvet. Din feodalitesi karşısında haraca bağlanmış bir tabanla karşı karşıyayız. ‘Elit tabaka’, yüksek düzeydeki misyonunu bu kaynakların güvenliği içinde sürdürmüş olacaktır (Ülgener 1981b:38) ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Ülgener’in bu tesbitleri hâlen geçerliliğini somut dünyada sürdürmektedir. Sayar (1998:336), bu konuda bir gazetecinin şu gözlemini aktarmaktadır: “... çoğu holdingleşmiş durumdaki cemaatlerin başındaki şeyh efendiler ise hiç şüphe yok ki, bu fiili durumdan dolayı ‘icazet aldıkları’ mürşitleri gibi, tarikat adabına uygun şekilde halife bırakıp göçemiyorlar. Trilyonluk servetlerin kontrolü söz konusu olduğu için, şeyhlik, yakın aile efradı arasında el değiştiriyor.”

Kontemplatif-mistik inançlarda durum böyleyken riyazete dayanan dinlerde “zirvenin (‘virtuose’ çevrenin) tutumu ve değer anlayışı farklıdır. Pasif haliyle ‘dünyadan kaçış’ yerini burada dünya ile dışedış bir hesaplaşmaya ve onu yerine göre aktif olarak yoğurup işlemeye bırakmıştır.” (Ülgener 1981b:38).

4.2.4.2. ÜLGENER, İKTİSAT ZİHNİYETİ VE TOPLUMSAL

TABAKALAŞMA:

Ülgener, Weber’in dinî ve dünyevî (profan) sosyal yapıyla ilişkili olarak yaptığı kavramsal analizi ve geliştirdiği çerçeveyi bazı önemsiz değişikliklerle Osmanlı ortaçağ iktisat ahlakının çözülme devri zihniyetiyle buluşma ve ayrılma noktalarını analiz etmek için kullanır. Ülgener, bunun için öncelikle iktisat ahlakı ile iktisat zihniyetinin birleştiği ve ayrıldığı hususları genel olarak ele alır. Toplum değerlerinin bütünüyle ortaçağlaştığı çözülme devrinde ahlak ile zihniyet bir çok ana prensipte birleşmişlerdir. Ülgener, buna pasif hayat anlayışını örnek olarak gösterir:

Adı ve tarifi ne olursa olsun, bu anlayış sadece ahlak kitapları içinde mücerret bir iddiadan ibaret kalmamıştır... Denebilir ki, içinde yaşanan dar sosyal kadrolardan ötesi ile (aile, semt veya meslek ölçüsündeki ‘cemaat’ topluluklarından fazlasıyla) ilişkisi olmak basit esnaf ve şehirli ruhuna ne kadar uygunsa, ‘bugün’den ilerisi ile tasalanmamak da aynı ruh ve mizaç yapısı ile o derece uygunluk içindedir. Onun gibi, gereğinden fazla aceleyi kötölemek noktasında da ortaçağ ahlakı pre-kapitalist insanın hergünkü yaşayışına, gördüğü işlerin cinsine... bir kelime ile ruh ve beden yapısına tıpatıp uygundur (Ülgener 1981a:99).

Ülgener, buna karşın, ahlak ile zihniyet arasındaki farkları “kanaatkârlık” konusunda arar. Ülgener’e göre ortaçağ ahlakının öngördüğü “kayıtsız ve kaygısız insan” bir gerçek değil, ancak bir idealdir. Bu idealden sapmalar, gündelik hayatta sıklıkla rastlanan bir şeydir. Hatta, bazen bu sapmalar bazı ahlak normlarını da değiştirebilmiştir. Bu düzeltme ve değişimler genellikle üst tabakalar lehine gelişmiştir.

Ülgener üst tabakaları coğrafi ve dinî olarak ikiye ayırır: Taşra-merkez ve profan-ruhanî. Üst tabaka taşrada büyük toprak mülkiyetinin verdiği nüfuz ve iktidarı kullanan “feodal” sınıflardan, yâni eşraf ve ayan’dan ⁽¹⁾; merkezde ise yüksek pâye ve mansıp sahibi memurlardan oluşur. Ruhanî üst tabakaya hem merkezde hem de taşrada rastlanır:

Bütün bu sınıflar, aralarında ve kendi içinde ne kadar değişiklik gösterirlerse gösterebilirler, iddialarının sert ve keskin çizgilerle sivrilişinde birbirlerine az çok yakınlık ve muvazilik taşırlar. Ağalık ve efendilik şuurunun izlerine hepsinde rastlayabiliriz: Konak hayatı ve onun etrafında -sahibinin siyasî veya manevî nüfuz ile mütenasip- bir yaşama veya mürit halkası; ruhanî aristokraside belki üstü örtülü kalmakla beraber, hepsinde mal mülk, bol tüketim ve gösteriş hevesi, altın ve gümüş tutkusu! (Ülgener 1981a:101-102).

Üst tabakaların bu yaşayış tarzı çoğu kez ahlak doktrinlerince de “haklı” görülmüş ve gösterilmiştir. Ülgener’e göre bu durumun çeşitli sebepleri vardır. Öncelikle üst tabakanın dizginlenemeyen iddiaları karşısında ahlakçı, yalancı durumuna düşmemek için kanaat ve tevazu ölçütlerinden kısmen feragat etmiştir. Ahlak kaynaklarının çoğu kadim çağlardan beri zaten imtiyazlı tabakaların lehine yorum ve öğütlerde bulunmuşlardır. Bu açıdan, toplumsal hayatta farklı sınıflar nasıl birbirlerinden ayrılmışsa, aynı şekilde ahlak kuralları da kademelenmiştir (s.103).

Üst tabakalara verilen ahlakî tavizler iki açıdan ele alınabilir: a)Dünyevî b)Dinî.

a) Dünyevî-profan üst tabaka: Siyasî otoriteyi ellerinde tutanlar ve onların yakınlarından ibarettir. Bu tabaka yüksek toplumsal durumlarının gerektirdiği servet ve tüketim payını haklı çıkaracak “ideolojik” unsur olarak antik çağlardan beri kendi yanlarında yer alan ahlak doktrinlerini kullanmışlardır. Bu münasebetle üst tabakada yer alanlar ahlaken geniş bir tüketim hakkına sahiptirler. Ülgener’in aktardığına göre, bu hak ortaçağ ahlakçısının nazarında “düzgün ve nizamlı bir topluluk hayatının vazgeçilmez şartlarından” (s.104) biridir. Bundan dolayı, ahlakçı sadece bu tüketim hirsının alt tabakalara sızmasını önlemeye uğraşır.

⁽¹⁾ Osmanlı’da eşraf ve âyân’ın işlevleriyle ilgili olarak Özkaya (1994)’nın doçentlik tezine bakılabilir.

b) Dinî-mistik üst tabaka: Ülgener, tasavvufun toplum düzenine getirdiği en önemli katkıyı bir din ve mana aristokrasisini meydana çıkarmasında aramak lazım geldiğini ileri sürer (Ülgener 1981b:100). Özellikle tasavvufun batınî ve ibahî ⁽¹⁾ kanadı ağırlık kazandıkça “alttan (tabandan) gelen yardımla geçimini sürdürmenin yanı sıra, kendilerini her türlü moral sınırlamanın üstünde gören bir zirve vücut buluyordu” (Ülgener 1981b:102).

Ülgener’e göre, tasavvuf ve tarikatların tüketime ve bol yaşama tutkusuna profan siyaset ahlakından daha fazla katkısı söz konusudur (Ülgener 1981b:103).

Esasen, üst tabaka zihniyetinin yalnız dünyevî ahlak doktrinlerinden değil, tasavvuftan da taviz ve imtiyaz koparmayı başarması Ülgener açısından anlamlıdır:

Bu sayede, ahlak telakkilerinin daralttığı maişet seviyesinden ferahlamak ve sivrilmek isteyenler önüne alabildiğine geniş imkanlar açılmış olmaktadır... Dinî-tasavvufî cereyanlar... yerleşik bir temeli olmadan sivrilmek isteyenlere âyin ve telkin yolundan kazandırdığı geniş imkanlarla daha ferah ve seyyal, hatta o yüzden dinamik bir karakter taşır (1981a:105).

Buna göre çözülme devri Osmanlı toplumunda daha üst bir statüye erişebilmenin tek yolu din ve tasavvuf olarak belirmektedir.

Üst tabakalara hoşgörülü davranan ortaçağ ahlak sistemi orta ve alt tabakalara karşı müsamahasızdır. Bu müsamahasızlık, orta ve alt tabakaların konulan kurallara uymamalarıyla daha da sertleşen ve sinirlilik kazanan bir üzüntüye sebep olur. Bu noktada Ülgener, orta ve alt tabakalarda rastlanan zihniyet tezahür biçimlerini asıl ve neseb iddiası, dünya talebi ve altın ve gümüş iptilası olarak belirler (1981a:109).

Ağalık ve efendilik şuuru, gerçi üst tabakalara ait bir zihniyeti gösterir; ancak, bu şuur en azından asıl ve neseb iddiası olarak orta ve alt tabakalara kadar sızmıştır. Bu sızmaların ölçüsü, Ülgener’in de belirttiği gibi (s.109), ele alınan çevrenin sosyal yapısına ve siyasî kimliğine bağlı olarak değişir. Ağalık gayret ve hevesi öncelikle

⁽¹⁾ İbahilik: Alışılmış kurallara ve şariat bağlarına sırtlarını çeviren bir tasavvuf kolu (Ülgener 1981b:81). Bu tasavvuf anlayışının Osmanlı çözülme devri zihniyetine olan etkileri bu çalışmanın “Çözülme Devri İktisat Zihniyetinin Kökleri ve Tasavvuf” başlıklı bölümünde ele alınacaktır.

toprak hakimiyetinin ve derebeyliğin ağırlıkta olduğu çevrelerde yaygındır. Ancak bu gayret ve hevese şehirlerde ve bürokratik teşkilatlarda da rastlanır. Bu gayret ve heves toprak ağalığından doğduğu için Ülgener bir ayırım gözetmeksizin hepsine birden “feodal kıymetler” demektedir. Ülgener (s.110)’e göre soyluluk hevesinin yaygınlığı gibi derinliği, yani şiddeti de toplumsal sınıfların terkibine ve her şeyden evvel alt ve üst münasebetlerinin şekline göre değişir. Umumiyetle büyük konaklar ve begler etrafındaki yanaşma halkasını dışardan içeriye doğru takip ettikçe asıl ve neseb gayretinin kesafet kazandığı, o halkanın nisbeten dışında ve uzağında kalan sınıflarda, meselâ “esnaf” arasında ise bir miktar zayıfladığı düşünülebilir.

Fakat, yine de, esnafın da kendi çevre ve anlayışlarına uygun bir asıl ve neseb iddiaları vardır. Ülgener, esnafın asıl ve neseble övünüşünün “şeceresi geçmiş asırların pir ve azizlerine kadar indirilen hakları ve imtiyazları asırlık geleneklerle tayin edilmiş bir meslek veya san’ata mensup olmanın tattırdığı gurur” şeklinde ortaya çıktığını söyler. 13. yüzyılın tanınmış Türk ahlakçısı Ahmed Bin Mahmud Yükenaki’nin ahiliğe atfettiği “şeref, cah ve cemal” (s.110) ortaçağ esnafının sahip çıktığı değerlerdendir. Aynı şey, Ülgener’e göre fütüvvete getirilen tanımda da görülebilir.

“Fütüvvet, bir insanın hayatı boyunca erişebileceği mertebelerin en yükseği, hatta daha da ileri gidilebilir, diğer beşerî müesseseler gibi fanî bir kul yapısı değil, özenilerek yaratılmış bir hak yapısı, zeval bulmaz kutlu ve ulu bir makam” (s.111) olarak anlaşılmaktadır. Bundan dolayı, ahlakçıların, orta ve aşağı tabakaya da sirayet eden feodal zihniyeti ve onun tezahürlerinden biri olan ululuk ve soyluluk iddiasını şu şekilde hırpalamaya çalışmaları doğaldır: “Cennete giremez ol kimse ki kalbinde arpa ağırlığı ululuk ola!” (s.112).

Soyluluk gayret ve hevesi, asıl ve neseb iddiası sadece dünyevî (profan) çevrelerde değil, aynı zamanda ruhanî sınıflarda da görülmektedir. Bundan dolayı Ülgener (s.113) “Osmanlı Devleti’nin kuruluş çağından beri feodal rejimin çatısını tamamlayacak şekilde ruhanî aristokrasinin ve tevabiinin (vassal’lerinin) bütün erkânı ile teşekkül etmiş olduğuna” dair hiçbir şüphenin kalmadığını iddia eder.

Bütün bu değerlendirmelerin ışığında Ülgener, Batı'da yeni zamanlarda rastlanan "burjuva zihniyetinin" ⁽¹⁾ Osmanlı devletinde ortaya çıkamayışının en önemli saikini Osmanlı iktisat ve toplum anlayışının idarî ve askerî alanda yükselişin en üst düzeye ulaştığı bir çağda bile hâlâ "feodal zihniyete dayalı" kalması olduğunu söyler (s.115). Bu feodal zihniyet; toprağa dayalı, ağır ve hantal bir zihniyettir. Servete dahi unvan, asalet ve gösteriş uğruna bir değer verir. Bu yüzden Osmanlı'da çalışma zahmeti büyük ölçüde gayrı müslim azınlıkların inhisarına terkedilmiştir.

Alt ve orta tabakaların zihniyeti ile ortaçağ ahlak sistemi arasındaki farkların bir başka belirme noktası kazanma ve kazancı sınırlayan kurallardan ferahlama gayretidir. Ahlakçıların kazanç arzusundan uzak, kanaatkâr insanına gerçek hayatta çok az rastlanır. Nitekim, ahlakçıların sık sık itidal ve kanaatten bahsetmelerinin sebebini Ülgener, ahlak eserlerinden yaptığı şu alıntıyla açıklar: "Niceler sây ve taleb ve zahmet ve taab tarikin ihtiyar idüb enva-ı tarih ile tahsil-i dünyaya salık [olmuşlardır]" (s.115).

Ülgener, ortaçağda kazanç hevesinin tezahürlerini ilk kapitalist (früh kapitalistisch) zihniyet olarak adlandırır. Bu heves ve "tahsil-i dünya gayreti:

Bazan en sert ve haşin vasıtalarla, ulu orta baskın ve soygunlarla hızını boşaltmış, bazan uzun ticaret seferlerinin açtığı yolda, fakat yine soyguncu karakterini bütün bütün terketmeyerek, tatmin imkanlarını aramış, peşine düşenlerin muhayyile ve cesaretine göre kâh define kazıcılığı, kâh inci avcılığı gibi şekillere girmiş, fırsat buldukça çiftlik ve malikhânelerle sinsi ve sürekli şekillerine bürünmüş ve daha sayılması bile mümkün olmayan yığınla vasıta ve imkânlar arkasında koşmuştur (s.116).

Fakat bu kazanç arama yolları; her ne kadar ilk kapitalist zihniyetin Osmanlı ortaçağındaki tezahürlerinden ise de, irrasyonel karakterlerini korumuşlardır. Ülgener bu irrasyonel kazanç yollarını Doğulu düşünürlerin "eğri ve kirli kazanç yolları" olarak nitelediklerini söyler. Bu kazanç yollarından kaba ve zorlu olanları, devlet otoritesini ellerinde tutanlarla bu otoritenin dışında kalanların ortaklaşa kullandıkları

⁽¹⁾ Ülgener, burjuva zihniyetinin en önemli özelliklerini şöyle özetler: "ticarî-mobil kıymetleri ön plana alan hareketli ve cevval bir iktisat anlayışı" (s.115).

bir yoldur. Bazen yağma, yol kesme, soygun vb. gibi açık biçimlerde; bazen de çiftçiye ve rant kaynaklarını azar azar soyma ve sömürme, devlet mansıplarını para ile alıp satma, para ayarını bozup düşürme gibi üstü örtük biçimlerde görünür (s.159-160). Zengin tüketim merkezlerindeki saray ve konaklar etrafında göze girme, yanaşma, kapılanma vb. vasıtalarla geçim yollarını zorlayanlar da vardır. Bu kimseler, “iş hayatının ancak sabırlı ve temkinli bir çalışma ile verebileceği mütevazî kâr haddine razı olmayanlar, yahut öylesini kendilerine yakışsız bulanlar” dan (s.160-161) oluşur. Çözülme tarihi boyunca ahlakçı ve edebiyatçılar genellikle hep bu tipleri eleştirmişlerdir. Bu kazanç yollarının yanında bütünüyle irrasyonel olan hayal ve hile mahsulü kazanç yolları da vardır: Define merakı, simya, astroloji, dua, keramet vb. (s.162-166).

Bunların yanısıra, Ülgener, esnaf zümrelerinin kazanç hırsının tezahür şekillerini şöyle özetlemektedir: “Narhı yükseltmek için eldeki malı hemen sürmeyip istif etmek, sürüm ve satış mahalli lonca mevzuatı ile sıkı sıkı tahdid edilmişken, onun dışında daha kârlı satış imkanları aramak; daha kötüsü ve kirlisi; eksik tartmak, hileli satmak!” (s.117). Ülgener’e göre esnaf hakkında şikayete yol açan bu türlü hallere günümüzde bile rastlanır ⁽¹⁾.

Önce üst tabakalarda görünüp oradan orta ve alt tabakalara sızan iktisat zihniyetinin en önemli, belki de başta gelen tezahürlerinden birini Ülgener “altın ve gümüş tutkusu” olarak niteler. Ülgener, modern kapitalizmin en önemli saiklerinden birini “para hırsı” olarak görenleri (başta Sombart’ı), Weber’e dayanarak eleştirmiştir. O’na göre (s.121) “altın iptilası... kapitalizmden çok eskidir; hatta tarihte köklerinin nerelere kadar indiğini kestirmek bile kolay değildir. Altına kul olmak töhmeti, onun içindir ki büyük dinlerle en azından Tevrat’la yaşıttır”. Bununla birlikte altın ve gümüş tutkunluğunun biçimi her zaman ve her yerde aynı olmamıştır. Ülgener, onlara sadece “ziynet eşyası” olarak bir değer biçen anlayışlar üzerinde durmaz. O’nu ilgilendiren altın ve gümüşün “mübadele aracı” olarak kullanıldığı durumlardır. Ülgener’e göre Osmanlı iktisat zihniyetinde altın ve gümüş iptilası henüz normal iktisadî faaliyetlerin dışında ve ötesindedir... Para da, mal gibi, henüz iktisadî-rasyonel zihniyetin değil, içtimaî-politik kıymetlerin, bilhassa gösteriş ve

⁽¹⁾ Ülgener, bu durumun 14. yüzyıldan bu yana sürdüğünü söylemektedir. Bkz. Ülgener, 1984:151-159.

ihtişam hevesinin emrindedir. Başka bir tabirle mutad mânâda emtia ve hizmet alışverişine vasıta olmaktan ziyade, pâye ve itibarın (sosyal prestij'in) tedavülünü kolaylaştıran bir aletten ibarettir (s.122-124).

Bu yüzden altın ve gümüş iktisadî bir işlev ifa etmekten çok siyasî-politik işlevleriyle kullanılmışlardır. Ülgener, bu durumun en önemli sebebini ortaçağın müesseselerinin politik karakterinin uzun bir müddet o müesseselerin iktisadî vechesini arka planda bırakmasında arar:

Altın ve gümüş... yerine göre, tahakküm veya intisap vasıtası olarak siyasetin emrinde yer almışlardır. Bahusus, ticaretle ilişkisini kestikten sonra kıymet ölçülerini sadece politik hayatın câh ve mansıp kademelerine göre ayarlayan İmparatorluk dünyasında altın ve gümüşün, bugün anladığımız mânâda, mal ve hizmetten ziyade, izzet ve ikbal alım satımına alet olmasını, rüşvet, atıyye veya hediye şeklinde elden ele geçmesini tabii görmek lazım gelir. O kadar tabii ki sayılan şekiller (hediye, rüşvet vs..) paranın her günkü fonksiyonları arasında yer almış, adeta onlarla beraber sayılır hale gelmiştir (s.124).

Ülgener'e göre asıl ve neseb iddiası gibi altın ve gümüş iptilas da üst tabakalardan (saray ve konak hayatından) başlayıp geniş halk tabakalarına kadar inmiştir.

Ülgener, bu analizlerden sonra ortaçağ Osmanlı-Türk toplumunun sosyal yapısını panoramik bir biçimde şöyle özetler: "Üstte ve zirvede cezbe ve keramet ile ağa ve mütegalibe sıfatlarının karışımından vücud bulmuş bir rantıye sınıfı ve etrafında uysal, uyumlu ve öyle olduğu kadar da kayırılma ve sivrilme şansına sahip bir yaşama halkası" (Ülgener 1981b:103-104).

Bu sosyal yapıda üç sınıf göze çarpar: Umera, ulema ve fukara! ⁽¹⁾. Bu sosyal yapıda sayılanlar haricinde tüccar, esnaf ve çiftçi diye,

umera ve ulema'dan müstakil olarak, onlardan ilişkisini koparmış halde sanatını icra edecek bir tacir veya işadamını düşünmek dahi mümkün değildir. İster asker, ister bürokrat-yönetici kesiminden olsun umera

⁽¹⁾ Ülgener, bu tasnifi Nefehat-el Üns'den iktibas eder. Osmanlı toplumunun sosyal yapısına Devlet Teşkilatı ve Hukuk Tarihi açısından yaklaşan bir çalışma için bkz. Halaçoğlu (1996).

ticaret ve sanat erbabına en azından sermaye verip etrafında geniş bir halka meydana getirmekle üste ve yukarıya tırmanmanın yolunu bulmuştur. Ulema da sermayecilik ve o yoldan çarşı pazarla kader ortaklığı kurmada umera'dan daha gerilerde değildir... görünüşe bakılırsa, iş adamı diyebileceğimiz bir tabaka nüfuz ve iktidar sahiplerinin (ümerâ ve ülemâ'nın) kâh kayırcı kâh kahredici davranışı karşısında ufala ufala istiklâline hiçbir zaman kavuşmadan sinsî ve sığıntı halini daha uzun zaman sürdürecektir (Ülgener 1981a:198).

Bu sosyal yapı, otorite ve geleneğe sınımsız bağlı feodal-göçebe bir zihniyetle desteklenmiştir. Bu feodal-göçebe zihniyet, yalnız üst tabakalarda yer etmemiş; orta ve alt tabakaların, üst tabakaları taklidi yoluyla halka da sirayet etmiştir. Ülgener'e göre dış yüzeydeki bütün değişimlere karşın sosyal yapının derinlerine nüfuz eden bu anlayış Cumhuriyet'e kadar süregelmiştir. Asırlık toprak rejimlerinin ve çiftlik ağalığının doğurduğu ruh, bürokrat merkezlerde feodal dayanağını kaybettikçe, başka bir zümrede -memur sınıfında- yeniden hayata kavuşmanın sırrını elde etmiştir! Onun içindir ki, idare eden sınıf ruh ve zihniyetçe feodal tabakadan kıl kadar farklı değildir; hayatı bol ve gösterişli tarafı ile tatmakta olduğu gibi, iktisadî faaliyeti, hatta düşüncesini bile, kendine ve mevkisine yakışıksız görmekte devlet adamı ve çiftlik ağası bir hizada gelir (s.200).

Sosyal yapıda varolan otorite ve gelenek bağlılığı cemaatleşme eğilimlerini güçlendirmiştir. Cemaatleşme eğilimleri özellikle esnaf loncalarında, tasavvuf topluluklarında yaygındır. Osmanlı devletinin sosyal yapısı bu unsurlarla birlikte şu şekilde özetlenebilir: "Miri toprak rejimi, millet sistemi, esnaf örgütlenme tipi, vakıfları... belirli bir iktisadî dünya görüşü ve nihayet bütün bu unsurları bir orkestra gibi yönetmek üzere oluşturulmuş ırsî olmayan, meritokratik bir seçkinler kadrosu [ile] Osmanlı düzeninin belirgin yapı unsurları bunlardır" (Genç 1995:129).

4.2.4.3. İKTİSADÎ ZİHNİYET VE GERİLEMENİN SEBEPLERİ

Ülgener, Osmanlı'nın iktisaden gerileme sebeplerini iki kısımda ele alır. Bu sebepler grubunda ilki "müzmin sebepler" den oluşurken, ikincisi gerileyişi hızlandırıcı ve tamamlayıcı bir rol oynamıştır.

Osmanlı Devleti'nin iktisadî gerileyişinin müzmin sebeplerini Ülgener kâr ve teşebbüs zihniyetinin rasyonelleşmemesi olarak belirler. Kâr ve teşebbüs, kazanç hevesinden daha dar bir anlamda ele alınmalıdır. Kazanç hevesi, herhangi bir biçimde kazanıp zenginleşmeyi ifade ederken, kâr ve teşebbüs alışılmış üretim ve ticaret yollarını kullanarak para kazanmayı ifade eder. Dolayısıyla kâr ve teşebbüs zihniyetinin varlığından bahsedebilmek için kazanç hevesinin normal üretim ve ticaret yollarına yöneltilip yöneltilmediğine bakmak gerekir (Ülgener 1981a:129). Batı'da kazanma arzu ve hevesi 16. yüzyıldan itibaren muntazam bir ticarete ve 19. yüzyılda da endüstri devrimine doğru bir rasyonel teşebbüs zihniyetine dönüşürken Osmanlı'da bunun tam tersi olmuştur: Ülgener'in sözleriyle:

Şark ticaretinin ve arkasından iç pazarların tıkanma ve kapanması; içerde ve dışarda emniyet noksanı (zaten deminkinin sebepleri arasında); normal yollarla servet ve kapital birikimini zorlaştıran bu dış sebeplere manevî faktörü katmayı da unutmayalım; her şeyden evvel, Türk-Müslüman çoğunluğuna gündelik ticaret hayatını tıkayan feodal zihniyet (ağalık ve efendilik şuuru) ile, onun hemen yanı başında, mazbut bir iş hayatına zaten yar olmayacak bir ruh ve asap gevşekliği istikametinde müessir olan ahlak ve tasavvuf terbiyesi! Bütün bu sebeplerin altlı üstlü tesirleri -aralarında öncelik (priorite) davası şimdilik bir kenara bırakılarak- topluca dikkate alınsın; neticenin nereye vardığı kendiliğinden anlaşılmış olur (s.131).

i) Müzmin Sebepler:

Orta ve Doğu Anadolu'nun işlek transit yollarında yer alan bir alan üzerinde bir ticaret kapitalizminin oluştuğunu söyleyen Ülgener, onun ortaçağ sonlarından itibaren gelişimini sürdüremeyip çöktüğünü belirtir. Herşeyden önce bu ticaret kapitalizmini yürüten tüccar sınıfı ortaçağ dünyasının şurasında burasında küçük bir azınlık olarak kalmıştır. Yeniden ortaçağlaşmayla beraber, çoğu kez, bu tüccar sınıf da esnaflaşmıştır. İkinci olarak, ticaretin alanı daraldıkça rasyonelleşme imkânları ortadan kalkmıştır.

Ortaçağda, ticaretin her zaman iktisadî-rasyonel yollardan, normal piyasa şanslarına dayalı olarak geliştiğini düşünmek yanıltıcıdır. Ülgener'e göre: “deniz ve

kervan ticareti asırlarca akla hayale gelmedik maceralarla yanyana yürümüş ve bu hal ilk ve ortaçağ tüccarına temkinli, hesabını bilir bir iş adamından ziyade, maceraperest bir kabadayı (Garpteki tabir ile; merchant adventurers) karakterini vermiştir” (s.134). Batı’da ticaret istilâ ve sömürü karakterini korumakla birlikte zamanla rasyonel mübadele şekline dönüşmüştür. Akdeniz ve Yakın Doğu’daki transit yollarının eski önemlerini yitirmeleri ise Doğu’lu tüccarın, uğradığı kayıpları telafi etmek için biraz daha karanlık ve bulanık yollara başvurmasına yol açmıştır. Üstelik bu istismar, Ülgener’e göre,

Garptaki gibi müstemleke soygunculuğu ile dışarıya boşalacak yerde, ister istemez içeriye çevrilmek ve kendi bekası için lüzumlu vasıta ve kaynakları tüketmek zaruretinde idi. İhtikarın kaba ve haşin çeşitleriyle müstehlike biraz daha yükleniş; mahsulünü ve el emeğini ucuza kapatarak yerli müstahsili biraz daha hırpalayıp. Bütün bunlar dış ve uzak pazarlarda katlanılan kayıplar nisbetinde artmış ve belki büsbütün soysuzlaşmıştır (s.135).

Dış pazarlardaki daralmanın en önemli etkeni, elbette ticaret yollarının değişmesi; bir iç deniz olarak Akdeniz’in ve bu denizde yer alan limanların eski önemlerini Atlantik limanlarına kaptırmalarıdır ⁽¹⁾. Bu açıdan Ülgener, Batı ticaretinin Doğu’ya üstün gelmesini “açık denizin iktisadî şartları ve imkanlarıyla kervan yollarına ve iç deniz nakliyatına galebe çalmasından” (s.141) ibaret olduğunu söylemektedir. Bu durum iki önemli sonuç doğurmuştur. Batı’daki ticaret açık denizin getirdiği maliyetlerdeki düşüş ve kâr oranlarındaki yükseklik sebebiyle verimliliğini artırırken Doğu’daki ticaret bu açıdan gerilemiştir. Aynı şekilde Batı ve Kuzey Avrupa’da ticaret, kapital ortaklıkları sayesinde hızla müesseseseleşirken Doğu’daki ticaret dağınık ve teşkilatsız bir hâle düşmüştür (Ülgener 1981a:142-143).

⁽¹⁾ Heaton (1995:217) coğrafi keşiflerin Batı’daki altı ekonomik etkisini şöyle sıralar: (1) Bilinen ve yeni malların büyük çapta artan arzı dış kıtalardan Avrupa’ya akmaya başlamasıdır, (2) Avrupa malları, özellikle mamuller, daha geniş pazarlar bulmaya başlamışlardır, (3) Avrupalılar, Amerika’ya nisbi olarak büyük miktarlarda göç ederek yerleşmişler, kendi emeklerine Afrika’dan getirilen köle emeğini ilave etmişlerdir. Afrika ise çok az Avrupa’nın yerleşmesine tanık olmuştur, (4) Ticaret ve iskân, sermaye yatırımı için yeni alanlar sunmuştur, (5) Okyanus taşımacılığı ve kıtalararası ticaret, kâr sağlamak, gemi inşa etmek ve çalıştırmak için ve kolonilerin hammaddelerini işlemek için yeni olanaklar sunmuştur, (6) Vatanda veya denizaşırı ülkelerde hükümetin veya ticaret şirketinin yönetsel makamları alt düzeylerden, geliri yüksek ve saygın yerlere gelmişlerdir”.

Bunun neticesi Ülgener açısından açıktır:

Dünya pazarlarını paylaşma iddiasile karşı karşıya gelen iki büyük ticaret yolundan biri rantabilite şartlarını asırdan asıra düzeltir ve teşkilatlı bir istismar organı halinde hammadde kaynaklarını boydan boya kontrolü altına alırken, diğeri aksi yolu tutarak gerilemiş ve mukavemet imkanlarını kaybetmiştir. Şark ticareti, denebilir ki, yol üstünde başka hiç bir engele rastlamamış olsa, sade şu anlatılan sebeplerle (rantabilite darlığı ve teşkilat geriliği dolayısıyla) Okyanus ticareti için Orta Avrupa pazarlarında hesaba katılmaya değer bir rakip olmaktan çıkacaktı (s.145).

ii) Hızlandırıcı ve Tamamlayıcı Sebepler:

Bu sebepler büyük ölçüde siyasî niteliklidir. Ülgener, bu sebepleri kısaca şu şekilde ele almaktadır: “Sayıları bütün bir yol boyu çoğalıp giden dağınık feodal kuvvetler; yine o nisbette dağınık ve güvensiz para rejimleri; önceden hesaplanması bile mümkün olmayan harç, vergi ve sair kararsız, ittiradsız masraf ve maliyet unsurları...” (s.145).

Bu sebeplerin yanısıra esnaf kadrolarının ortaçağ sonlarından itibaren dolmaya başlamasıyla birlikte iç pazarlarda ve üretimde de bir daralış yaşanmıştır. Lonca gelenekçiliği sebebiyle esnaf hayatında iş ve üretime dair görülebilir bir yenilik olmamıştır. Esnaf zümrelerinin dışında kalan zümreler de beklenen olumlu gelişmeyi sağlayamamışlardır (s.149-150). Ülgener bu zümrelerden müteşebbis ve sermayedar bir sınıfın ortaya çıkıp kısa bir sürede silinmesi sürecini şöyle anlatır:

Kapitalist inkişafın gerek teknik, gerek hukukî, gerek manevî unsurlarından hiçbiri meydanda olmadığı için sermayeci sınıf bizdeki şekliyle: 1. İş ve istihsal sahasında herhangi bir değişme ve yenilenmeye yol açmadan daha fazla istirmarcı ve ihtikârcı bir zümre olarak kalmış ve kısmen bunun neticesi olarak: 2. Gittikçe sertleşen lonca kayıtlarının ve hiçbir suretle merkantil politikaya meyiletmeyen dar ve çerçeveli bir iktisat politikasının baskısı altında eriyip ufalmıştı (s.151).

Ülgener bu noktada Batı'da sermayeciliğin gelişimini Weber'e dayanarak, Osmanlı sermayeciliğiyle karşılaştırır:

Max Weber'e göre, beş safhanın ayırt edilmesi lazımdır. 1. Sermayeci, ilk adımda, mamullerin yalnız kendisine satılması için fiilî bir inhisar hali tesis etmiş bulunmaktadır; bu hal müstahsilin bermutad fazla borç altına girmesinden ileri gelmiştir. 2. Hammedde müstahsile sermayeci tarafından verilmeye başlanmıştır; bu safha Batı Avrupa memleketlerinde tamamile tahakkuk etmiş olup Avrupa dışında pek nadir hallerde görülebilmektedir. 3. İstihsal ameliyesi sermayeci tarafından mürakabe altına alınmaktadır. 4. Alât ve edavat dahi, bazı hallerde, müstahsile sermayeci tarafından temin edilmeye başlanmıştır. 5. Nihayet sermayeci, muhtelif istihsal ameliyelerini birleştirerek toplu ve disiplinli bir sevk ve idare sistemine doğru yol almış bulunmaktadır. Şu tafsilata göre, şark memleketlerinde sermayecilik en fazla ikinci kademeye kadar varmış ve ondan ileriye gidememiştir (s.151).

Ülgener'e göre esnafa dışarıdan katılan zümreler bazında da durum bundan farklı değildir. Hatta bu zümreler, (köyden şehre göçenler ve ordu gibi diğer mesleklerden esnaflığa geçenler) esnaflardan daha bilgili ve daha uyanık olmadıkları gibi "meslek ve sanat kadrolarının haddinden fazla dolup taşması" na yol açmış ve esnaflığın daha kötüye gitmesine sebebiyet vermişlerdir (s.152-154).

Bütün bunların neticesi çözülme devri Osmanlı toplumunda dış ve iç pazarlarda geçim imkanlarının birbiri ardından daralması ve küçülmesi olmuştur. Normal yollardan tatmin edilemeyen kazanç arzu ve hevesi de irrasyonel ve doğal olmayan kazanç şekillerinin artmasıyla neticelenmiştir. Ülgener, kazanç arzu ve hevesinin normal, iktisadî yollarla tatmininin toplumsal dinamizme yol açarken; gayrı meşru kazanç şekillerinin durgun ve atıl bir dünya görüşünü oluşturduğunu ifade eder (s.129).

Bu durgun ve atıl hayat anlayışı en iyi çözülme devri servetinin kökeni ve mahiyetinde görülebilir. Ülgener'e göre servet birikiminin sadece modern kapitalizm döneminde ortaya çıktığını iddia etmek hatalıdır. Doğu ortaçağında gerek özel şahıslar gerekse resmi şahıslar elinde önemli bir servet birikimine rastlandığı bir olgudur.

Ülgener, dış ve iç ticaretin, esnaflığın getirdiği kazançlar haricindeki servetin devamlı ve hesaplı bir emek neticesinde ortaya çıkmadığını belirtir. O'na göre çoğu kez ticaretten elde edilen servet bile hesaplı-rasyonel bir faaliyet sonucunda oluşmuş sayılamaz. Çözülme devri serveti, düzgün bir işletme çerçevesinde az çok muntazam aralarla kendini yenileyen ve artıran bir sermaye olmaktan çok bazı siyasî yollarla bir defa için elde edilmiş ve yine bazı siyasî sebeplerle bir defada tükenebilecek bir tüketim fonundan ibarettir. Ülgener'e göre, "çözülme devri serveti... elde edilmesi gibi tüketilmesi de hiçbir zaman tipik bir tekrarlama göstermeyen vak'adan vak'aya değişik şekillerle daima *bir defaya münhasır kalan tarihî-ferdî bir kategori* olmaktan ileri varmamıştır." (s.182).

Bu açıdan çözülme devri toplumu, taşraya açıldıkça daha da belirgin olarak, "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*" (Ülgener 1981b:93) manzarası arzeder. Bu toplumda tüketim tarafı emek ve üretim tarafından öndedir. Tüketim tutkusu alt ve üst tabakaları eşit bir biçimde sarmalamış olmasa da bu tüketim için alt tabakaların gerekli fırsatlardan uzak kalması dolayısıyla gerçekleşmiş bir durumdadır. Fırsat elverdikçe alt tabakalar da tüketim tutkusunu tatmin etme yolları aramışlardır (s.98). Dolayısıyla çözülme devri zihniyeti bir tüketim ve "tüketici zihniyet" olarak da ele alınabilir.

Ülgener'e göre tüketim ile üretim arasındaki dengesizlik donuk ve durgun zihniyet ile onun arkasındaki iktisadî gerçekliğin farklı bir boyutunu anlamaya imkân tanımaktadır. Tüketimin üretimden fazla oluşuyla açığa çıkan bu dengesizlik bütün prekapitalist devirlerin ortak özelliğidir, ancak, çözülme devri bu dengesizliği daha ileriye götürmüş, ölçüsünü artırmıştır. Bu dengesizliğin izleri toplum hayatının hem iç örgüsünde, yâni değer anlayışında; hem de dış yapısında, yani iktisadî, malî bünyede takip edilebilir.

Tüketime dayalı zihniyet biçiminde, eşya, taşıdığı emek ve zahmete göre değil, tüketimi esnasında tattıracağı zevke göre -iktisadî terimlerle ifade edilirse mübadele değeriyle değil kullanım değerleriyle- bir anlam kazanır. Çalışma ve kazanmanın getireceği iş zevkinin yerine tüketime dayalı zihniyette harcama ve tüketmenin verdiği "ağız tadı" önemlidir. Bu anlayış "dünyanın nimetlerine fazla

didinip uğraşmadan kavuşabilmek ve onları yine hayatın öz ve gerçek kıymetlerini örselemeyecek bir huzur ve sükûn aleminde harcayıp tüketmek!” (Ülgener 1981a:189) ister. Tüketime dayalı iktisat rejiminde ise tüketim ve masraf hep ön plandadır ⁽¹⁾. Bu rejimde büyük merkezlerin tüketim hacmi, üretim ve taşıma gücünün epey üstündedir. Bu yüzden sık sık “iaşe buhranları”na rastlanır ⁽²⁾. Malî açıdan da masraflar daima gelirlerden fazladır. Bu anlayışta tüketime ve masrafa öncelik tanınır; buna göre, gelir elde edilmeye uğraşılır.

4.2.5.ÇÖZÜLME DEVRİ İKTİSAT ZİHNİYETİNİN KÖKLERİ VE TASAVVUF

Ülgener, bir önceki kısımda anahatlarıyla verilen Osmanlı çözülme devri iktisat zihniyetinin analizini, bu zihniyetin köklerini soruşturduğu *Zihniyet ve Din* adlı kitapla teorik bir temele oturtur. Bu teorik temel, Weberci din ve iktisat sosyolojisidir. Weber’e ilişkin eleştirel bir değerlendirmenin yedeğinde Ülgener’in çıkış noktası şu sorudur: “Üniversel dinler arasında ‘dünya’ya bakış açısı ile İslâm’ın yeri nerededir?” Ülgener, bu soru eşliğinde Weber’in İslâm hakkındaki görüşlerini eleştirir (Bu eleştirinin ayrıntılı analizi bu çalışmanın bundan sonraki bölümünün konusudur). Ülgener, Osmanlı iktisat zihniyetinin oluşumunda İslâm’ın “ilk yıllarına ait saf ve öz çehresi” ile değil “ertesi yüzyılların yer yer mistisizme açılmış (ve yerine göre arkaik inanç unsurları ile karışmış) mahallî-vülger çehresi”nin etkili olduğu kanaatindedir. Ülgener’in bu zihniyetin köklerini sergileyebilmek maksadıyla tasavvufu ele alışı, onun durgun ve atıl bir hayat anlayışına yol açan unsurlarını belirlemeye dönüktür. Bu yüzden, bu bölümde, bu incelemeye bir hazırlık olması bakımından tasavvufun doğuşu, mahiyeti ve Osmanlı ortaçağına intikali kısaca ele alınacak, daha sonra Ülgener’in meseleye bakışı incelenecektir.

⁽¹⁾ Genç (1995:130-134), Osmanlı ekonomi politikasını şu üç ilkede özetlemenin mümkün olacağını ileri sürer: Provizyonizm, tradisyonizm ve fiskalizm. O’na göre “provizyonizm iç pazarda mal arzını yüksek tutmak üzere, ihracatı engeller, ithalatı serbest bırakır”. Osmanlı fiskalizminin özü ise “toplumda ihtiyaçlar sıkalasının en üst noktasına yerleştir [ilen] devlet ve temsilcilerinin, toplumun diğer katmanlarda olduğu gibi, sadece yaşamasını değil, aynı zamanda çok güçlü ve etkili olmasını sağlayacak bir ayrıcalıklı kaynak tahsisini içeri[r]”. Tradisyonizm, Ülgener’in gelenekçilik dediği ilke ile hemen hemen aynıdır.

⁽²⁾ Bu konuda Ülgener (1984:33-115)’e bakılabilir.

4.2.5.1. TASAVVUFUN DOĞUŞU, MAHİYETİ VE OSMANLI TOPLUMUNA İNTİKALİ

İslâm tarihinde “tasavvuf” kavramı 9. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Bu tarihten önce “zühhad” veya “nüssak” adıyla anılan ve aralarında Üveys el-Karanî, Herem b. Heyyam, Hasan el-Basrî gibi sonradan tasavvufi geleneğin “ilk sufiler” olarak sahip çıktığı, İslamiyetin Peygamber’den sonra yaşadığı olumsuz değişimleri protesto eden bir grup vardı (Ocak 1997:7). Bu gruptan farklı olarak Ocak (s.7)’a göre tasavvuf, yâni,

mistik bir takım teoriler temelinde gelişen asıl sufilik akımı ise, Abbasiler’in ilk yüz yılını takiben bu alt yapı üstünde eski İslâm öncesi çevre mistik kültürlerle temas sonucu, çok tabii bir şekilde kendiliğinden oluşan bir sentez olarak doğdu. Bu sentezin oluşmasında Kur’an-ı Kerim’in pek çok ayeti ve pek çok kavramı kullanıldı; bu kavramların içi, bu mistik kültürlerden ödünç alınan mistik muhtevalarla dolduruldu; ayrıca, başta Peygamber’in bizzat kendisi olmak üzere, Ashab-ı suffe tabir edilen bir kısım sahabî ile, bazı ilk dönem İslâm büyüklerinin tarihsel hayatları deforme edilerek bu yeni kavramlara uygun hale getirildi ⁽¹⁾.

Tasavvufu doğuran dışsal etkiler, İran ve Mezopotamya’daki Maniheist ve Budist mistik kültürler ile Hristiyan Gnostisizmi ve Neoplatoncu felsefedir. Tasavvufun kendini İslâm medeniyetine kabul ettirme mücadelesi 11. yüzyıla kadar sürdü. Bu yüzyılda özellikle Gazâlî’nin etkisiyle, önceleri sufileri zındık ve mülhid olarak gören müslüman kamuoyu yavaş yavaş tasavvufu meşru olarak görmeye başladı (Ocak 1997:9). Bu meşrulaşmayla birlikte tasavvuf; yahudi, hristiyan ve budist tarikatlara benzer bir biçimde teşkilatlanmaya başladı. “Şeyh denilen mistik önderlerin mutlak otoriteleri yönetimindeki bu mistik teşekküllere tarikat (çoğulu turuk, yahut taraik) veya taife (çoğulu tavaf) denildi” (Ocak 1997:9). Tasavvufun tarikatlara dönüşümü bir bakıma teorik tasavvufun sona erişti demektir; zira bu devirde tasavvuf, teorik mülahazalardan çok “resmî ayin ve erkân”a önem vermeye başladı (Ocak 1997:9).

⁽¹⁾ Kavramların içeriğinin değiştirilmesine Ülgener, fütüvvet kelimesini örnek gösterir. Kelimenin alelade anlamı “yiğit bir delikanlıda bulunan sitayişe layık vasıfların mecmuu ve hususile cömertlik ve kerem” iken (1981a:62) sonradan tasavvuf sözlüğüne “fütüvvetin aslı nefsanî hazzlardan uzaklaşmaktır” anlamıyla maledilmiştir (1981a:62; 1981b:90-91).

Lapidus (1997:104)'a göre, bazı zahidler dünyanın (onları) yoldan çıkarmasından önce köşeye çekilmeyi, benliği feda etmeyi ve fakirliği, aşırı şekilde münzeviliği seçtiler. Aşırı zahidler, Tanrı'ya güvensizliği gösterdiği veya ifsad ettiği için çalışmayı reddettiler. Onların hayat tarzı, geleneksel toplumu reddedişin ve feragat formunun bir sembolü oldu. Diğer zahidler fiziki feragatten çok duygusal ayrımlar üzerine bina edilen daha ılımlı bir yolu seçtiler. Onlar dünyanın kendisinden çok onun vazgeçilemezliğinden kaçan muttaki kimselerdi.

Bu yaklaşımlardan ilki, Weber'in kontemplatif-mistik ideal tipini andıracak bir biçimde “dünyevî fiilcil değil bilakis vecdî müşahade ve metafizik kavrama” yı (Lapidus 1997:107) ön plana çıkaran arifâne ve felsefî müşahade ekolünün köklerini oluşturur. İkinci yaklaşım ise genellikle “Bağdat Okulu” adıyla anılır ve “dengeli dünyevî” riyazeti ile dikkat çeker. Teosofik-felsefî ekolün öncüsü Muhyiddin Arabî iken, Bağdat okulu geleneğinde Hasan el-Basrî, Haris el Muhasibî, Gazzalî gibi isimler yer alır (Lapidus 1997:105-109). Bu iki yaklaşım, birlikte teorik tasavvufu oluştururlar.

Tasavvufun Türkler'e geçişinin büyük oranda Kalenderiyye Tarikatı aracılığıyla olduğu düşünülebilir. “Kalenderiler, şehir ve kasabalarda yardım alarak hayatlarını sürdürüyorlar, genelde varışlarını bayrak çekerek, şarkı söyleyerek, flüt, davul ve tambur çalarak belirtiyorlardı. Avare tipli aziz insanlar, kısa zamanda Türk kabile ve köy cemaatlerinin dinî hayatında şamanların rolünü aldılar” (Barnes 1997:114).

Kalenderiyye tarikatı, sonraki dönemlerde, bir çok mücadelelerden sonra, daha ılımlı bir çizgide Bektaşilik olarak Osmanlı Devleti'nde Mevlevîlik, Halvetîlik ve Nakşibendîlik gibi sünni tarikatlar arasında önemli bir yer teşkil ettiler. “Her şeye rağmen Bektaşilik ve Alevilik Türkiye’de *kırsal kesimde folklorik din* olarak mevcut kaldı” (Barnes 1997:116).

4.2.5.2. ÜLGENER, TASAVVUF VE ÖTESİ

Ülgener, çözülme devri insanını dünya hazlarına ve nimetine hiç bir zaman kayıtsız olmamakla beraber o uğurda acele, telâş ve gelecek kaygısı ile tüketmekten hoşlanmayan; otorite ve gelenek kayıtları ile çepçevre kuşatılmış (merkezden “kırsal”

çevreye açıldıkça daha da yumuşak ve teslimiyetkâr); hesabında, yol ve yordamında götürü insan (Ülgener 1981a:206; 1981b:74) olarak değerlendirir. Bu Weberci bir ideal-tip belirlemesi olarak görülmelidir. Bu sebeplerden dolayı Ülgener, bu ideal-tipin gerçek hayata yansıyış biçiminde tezahür eden zihniyete tasavvufi unsurların etkilerini ve bu etkilerin şiddet derecesini soruşturur. O'na göre tasavvufun özü,

temel ilkesi ve ilk adımı [şudur]: Ayrılık gayrılığı kaldırarak Tanrı katında nefsinin yok etmek ve o yoklukta varlığı bulmak... Kişi... kendine ait olmayan bir alemde yaşamının bilinci içindedir. Nefsinde yokluk ve hiçlik unsurunu (unsur-u ademîyi)yenip tekrar 'vatanına rücû' etmenin sabırsızlığını sürdürür. Tanrı katına varmayı engelleyen ayak bağı ise, her türlü maddî-nefsanî ilişki ile beraber, olup bitende kendi fiilini görmek ve ona itibar etmek olduğuna göre, yolun ucu bir yerde -önünü boş ve açık bulduğu kadar- fiil ve iradeyi inkara varacak demektir. Kul -yine ileri ve sivri uçlarına göre konuşulacaksa- Tanrı iradesinin yeryüzünde aleti ve icrası değil, kaza ve kaderin pasif taşıyıcı ve belki seyircisi hükmündedir (Ülgener 1981b:75).

Ülgener'in ilgilendiği husus bu "öz" ve "ilke" nin teorik sonuçları değil, pratik sonuçları, yâni iktisadî faaliyetin öznesi olan insanın "kişiliğini ve ortam şartlarını" etkileyiş biçimidir (s.75).

Ülgener'e göre göze ilk çarpan husus "ağırlık ve yavaşlıkla beraber, bağımlılık ve teslimliğin ön sıraya geçmiş olmasıdır". Tanrı aşkın bir varlık olarak konumlandığı müddetçe, yani mü'minden "ayrı ve erişilmesi imkansız" bir varlık olarak algılandıkça O'na ulaşmak için bir aracıya ("yol ve iz gösterene") ihtiyaç duymayan mü'min, tasavvufun getirdiği anlayışla birlikte bir rehberle muhtaç duruma düşer (s.75). Tarikatlar, Ülgener'in analizine göre, tasavvuf böylesi bir ihtiyacın etkisiyle ortaya çıkan gövdeleşme ve cemaatleşme hareketidir. Bu cemaatleşme içerisinde "ben" duygusu silinip yerini "biz" duygusuna bırakır. "Biz" anlayışının kişiliğe iki yönden etkide bulunduğu düşünülebilir: a) İrade b) Bilinç (s.76). Ülgener, iradesini bu "biz de asıl ifadesini bulan tek renkli bir bütün" içinde eritmiş insanın teşebbüs gücünün de bu bütünü ya da bu bütünü temsil eden iradenin lehine asgari seviyeye indirdiğini vurgular: "Tarikatların ve onlarla aynı kaderi ve karakteri

paylaşan esnaf topluluklarının geniş tabanı için selamete varmanın başka yolu ve yöntemi olamazdı. Pir ve şeyhe, usta ve yol atasına, bir kelime ile üstün iradeye gözü kapalı teslimiyet!” (s.76) ⁽¹⁾.

Ülgener açısından zihin ve bilinç yönünden de durum pek farklı değildir. Sufi hakikate erişme yolunda, eşyayı kuru ve düz bir mantıkla incelemeyi bir engel sayar. O’na göre, eşyaya içten ve derinlemesine bir bakış insanı hakikate ulaştırır. Ülgener’e göre, bu iki açıdan da Şark mistisizmi fert ve evren arasında bütün mesafeleri silen, ikisini mutlak bir vahdet âleminde eritip birleştiren düşünce tarzı ile dış alemin ne kadar içinde ise, biçim verilebilir ve ölçülebilir unsurlarını zihnen yoğurup işlemek cihetinden o kadar uzağında ve ötesindedir (s.76).

Ülgener, “mesafe bilinci” açısından İslâm’ın ilk ve öz kaynaklarında görülen “dünya” anlayışı ile tasavvufun “dünya” anlayışını mukayese ederek tasavvufla beraber bütün ölçülerin değiştiği hükmüne varır.

İslâm’ın ilk ve öz biçiminde madde ve eşya olarak dünya her halûkârda terkedilmesi gerekmeyen bir varlıktır. Ne zaman gurur, kibir ve ululanmaya yol açan yanlarıyla kulu Tanrı’dan uzaklaştırırsa o zaman red ve inkâr edilmesi elzem bir durumu işaretler. Kısaca, dünya, ilk ve öz İslâm’da kulun dışında değil içinde (ilgi tarafında) dır. İlk ve öz İslâm, dünyayı bu anlamıyla olumsuzlar. Tasavvufta ise “‘dünya’, içten de dıştan da uzağında durulması gereken ölümlü bir varlık”tır (s.77).

Doğuşundan beri şehirli bir din olarak ilk ve öz İslâm çevre ilişkisini basit cemaat ve aşiret bağlarının ve bağlılıklarının “üstünde ve ilerisinde” kurmuştur (s.76). Tasavvuf, bunun tersine, içine kapanmayı bir tavır olarak benimser. “Dışa ve uzağa ne kadar mesafeli ise içerdeki ile o derece sıkı ve yoğun kader ortaklığı içinde! Dışa yabancılaştığı kadar huzur ve güveni içte aynı kaderi paylaşanlarla saflarını sıklaştırma ve bir çatı altında bütünleşmede (tarikatlarda) aramış” (s.77) tır.

Tarihsel haliyle ilk ve öz İslâm ile tasavvuf arasındaki farklılık “zaman”a bakış açısından da değişmez. Ülgener’e göre “en azından bir yılın ihtiyacını karşılamaya yeterli bir kaynağı el altında bulunduracak şekilde gelecek hesabı ve

⁽¹⁾ Alkan (1997:12), tasavvufi anlayıştaki bu teslimiyetçiliği dinin özüne aykırı bunur. O’na göre “kendisine akıl, irade ve hürriyet gibi nimetler verilmiş insan, fiillerinden ötürü Allah nezdinde tek başına sorumludur. Bu sorumluluğun bir başka beşeri iradeye kısmen veya tamamen devredilmesi “hesap günü” hakkında verilen haberlerin niteliğine aykırıdır.”

düşüncesi İslâm'da... daima destek bulmuş" ken tasavvuf ne geçmişi ne de geleceği önemser ve anlamlı bulur: "Tek manalı olan 'bugün'!" (s.77) dır.

Ancak ilk ve öz İslâm'dan tasavvufa ölçülerin değişimi birden bire, aniden olmamış; daha önceden de ele alındığı gibi ⁽¹⁾ uzun bir tarihsel süreçte gerçekleşmiştir. Bu süreç zarfında, tasavvuf hiç bir zaman ne teoride ne de uygulamada yekpâre ve türdeş (homogen) bir bütün olarak görünmemiştir. Hatta, bu yüzden, Ülgener'e göre, tasavvufun herkes tarafından kabul edilebilir ve açık bir tanımına bile ulaşmak kolay değildir. Yine de gerek teoride gerekse pratikte karşılaşılan çeşitlilik içinde bir "kümelenme ve kutuplaşma" nın varolduğu gösterilebilir: "Bir ucu sünni merkezlerde İslâmî tradisyonu az çok muhafaza eden tarikatlardan başlayıp öbür uçta köy ve kasabalara kadar yaygın bir satıh üzerinde İslâmî unsurla İslâm-öncesi düşünce ve inançların karma bütünü vereren tarikatlar!" (s.79).

Bu iki tavidan ilki melamilik ikincisi batınilik ve ibahilik adlarıyla anılabilir. Batıniligi, Ülgener, "gidişi içe ve derine dönük bir "batın" huzuruna çekip götürmenin ve din kurallarını dahi aynı suretle içe dönük bir yorum süzgecinde eğip bükerek sırasında politik ihtiraslara kılıf uydurma" hesabı güden bir taife olarak tarif eder. Bu anlamda batınilik, İslâm tasavvufunun pasif kontemplatif-mistik yanını oluşturmaktadır. Bu anlayışın karşısında ise melamî kutup yer alır. Melamilik, tek bir tarikat olmaktan çok değişik tarikatlara etkide bulunmuş bir "zevk ve meşrep" halidir (s.81). Bu yanlarıyla melamîler, aktif-riyazetçi bir tutumla ısrarla boş durmayıp aralıksız çalışma ve çabalamanın öncüsü ve takipçisi olmuşlardır. Bu yönleriyle Weber'in kapitalizmin ruhunun biçimlenmesinde büyük önem atfettiği kalvinistlere benzerler:

Melamî, Hakk'a yakınlığı halkın dışında belli bir davranış ve özel kıyafetle sergilemeyi asla düşünmeyerek, herkesle beraber ve herkes gibi işi gücü peşinde; kulluğunu ise arada sessiz sedasız yerine getirmekle meşgul! daha kısacası: Görünürde halk'la, gönülde Hakk'la beraber! Sade ve son derece gösterişsiz yaşantısı içerisinde çalışma ve üretmenin-kalvinist çizgiden geri kalmayan! ısrarlı takipçisi! (s.81).

⁽¹⁾ Bu çalışmanın kavramlar bölümündeki "tasavvuf" başlıklı kısmında ve "Tasavvufun Doğuşu, Mahiyeti ve Osmanlı'ya İntikali" başlıklı bölümde bu konuyla ilgili bilgi verilmiştir.

Melamîler, bu halleriyle, herhangi bir kılavuza ihtiyaç duymaksızın değer hükümlerini kendi vicdanlarında bulan, yollarını kendi mantıklarıyla çizen bir insan modelinin -"self made man" örneğinin- prototiplerini oluştururlar. Fakat, görünmeleriyle kaybolmaları arasında çok kısa bir süre geçmiştir.

Melamîliğin iş ve meslek ahlakındaki en belirgin izleri ikinci dönem melamîliği ⁽¹⁾ olarak anılan ve Hacı Bayram Veli'nin kurduğu Bayramiyye tarikatında görülmektedir. Bu izler kısaca şöyledir:

Dünya, melami için, bir haz ve zevk ortamı olmadığı gibi günah ve kusurlarına bulaşmamak için uzağında durulması ve kaçınılması gereken bir "ölümlü dünya"... değildir; tam tersine, işlenmek, şekil ve düzen verilmek üzere mü'minin önüne serili bir madde ve malzeme yığıdır... o halde dışında ve uzağında değil, [Tanrı'nın] rıza ve hoşnutluğunu celbedecek işlerle dosdoğru içinde ve ortasında olmak lazımdır... Dünya diğer yanı ile de beşerî ihtirasların birikim ve odak noktası olarak aldedilecek bir düşman, bir hasım kuvvet... Ama o haliyle de önünden kaçarak değil, içinde kalıp zararlı tesirleri ile savaşılarak aldedilecek bir hasım! (s.82).

Bu yüzden melamilikte çile, zühd ve diğer yollarla dünyaya boşvermek söz konusu değildir. Melamîliğe gönül vermiş olanlar "dünya işlerinden bir meşrû kâra meşgul" olurlar. Bunların sonucunda melamilik, iş ve çalışmayı göz yumulacak bir dünya zaafı olarak değil, tam tersine bir "vazife bilinci" çerçevesinde algılar (s.83-84). Bu haliyle de ilk ve öz İslâm'da olduğu gibi melamilikte de iş ve çalışma ibadet olarak görülmüştür (s.84).

Atıl durmayıp sebeplere bizzat el atmak tam ve katıksız kulluk (ubudiyyet-i mahza) demek olduğuna, hatta 'mescit haricinde hüdâyı daha artuk zikrelemek' kaabil olduğuna bakılırsa, ibadeti rızık ve maişet tedarikinden ayrı ve onun zıddı olarak görmek için bir sebep kalmaz. İbadet kışb'in dışında değil, içinde ve ortasındadır... 'Kışb'in (her iki manasıyla: gerek dünyalık peşinde koşmanın, gerek sevap

⁽¹⁾ Ülgener ilk dönem melamîliğinin hicretin ikinci yüzyıl sonlarından başlayıp Horasan ve Türkistan'a kadar yayıldığını belirtir. Bu dönem melamîliği, Mevlâna aracılığı ile Mevlevîliğe dek etkilerini göstermiştir (s.82).

peşinde hayırlı işlerle uğraşmanın adı olarak) büyük sufilerce daima el üstünde tutulması bundandır. Kâr ve kisbsiz rızık da tıpkı ibadetsiz sevap gibi bir ham hayalden öteye geçmez (s.85).

Ülgener, ekmeğini alınteri ile kazanan melamî büyüklerinin sayısının bir hayli fazla olduğunu söyler. Meselâ melamî şeyhlerinden Ankaralı Hüsameddin ziraatle uğraşırdı ve cami yaptıracak kadar da zengindi. İdris-i Muhtefi lakabıyla bilinen Şeyh Ali Rumi ticaretle uğraşırdı; müritleri peştemalcılar hanında dokumacılıkla geçinirdi. Aynı şekilde ikinci dönem melamilîğin başlatıcısı Hacı Bayram Veli de ziraatle uğraşır, burçak ekip biçerdi; halifesi (ölümünden sonra yerine geçen kişi) Akbıyık da çalışıp çabalamayı överdi (s.85-86).

Bütün bunlara rağmen Melamîlik, oldukça sınırlı ve dar bir alanda etki göstermiş; çoğu kez üstü örtük ve dağınık bir biçimde kalmıştır. Melamîliğin etkisi büyük kültür şehirlerinde yer edebilmiş; oralarda da sınırlı bir azınlığa hitap edebilmiş; hiç bir zaman geniş kitlelerde kalıcı izler bırakamamıştır (s.86). Batınîlik ise, bunun tersine,

bir ucu küçük şehir ve kasabaların esnaf topluluklarına, bir kısmı yeniçeri ortalarına, geri kalanı irili ufaklı şehirlerin orta sınıf halkına kadar uzanmıştır. Etki sahipleri, köy ve kasabalara kadar kalabalık yığınlar içine nüfuz etmeyi başarmış, cezbe ve telkin (yerine göre tahrik) sahipleri ki hemen hepsi de din ve toplum kurallarında alışılmışın uzağın da düştükleri nisbette sünni-şer'î çevrelerin ve merkezî otoritenin devamlı takibine uğramışlar. Massignon'un dediği gibi, moral ve entellektüel çapları ilk büyük sufilerin bir hayli gerisinde... Buna karşın geniş ve yaygın toplum katlarının ve özellikle alt tabakanın yaşayışındaki payları inkâr edilemeyecek kadar açıktır (s.86).

Bu biçimiyle batınîlik-ibahîlik, tasavvufun kontemplatif-mistik kanadını oluşturur.

Ülgener, tasavvufun etkilerinin iş ve meslek çevrelerinde özellikle alt ve orta sınıflarda (küçük burjuvazi kesimlerinde) gözlemlenebileceği üzerinde durur. Dönemin bir çok siyasi çalkantı ve tesirlerini tasavvufla ve onun geniş bir parçasını

oluşturan batını hareketlerle ilişkilendirmeden anlamak nasıl mümkün değilse, esnaf teşkilatları da bu tasavvufî etki ve izlerden soyutlanarak anlaşılamaz. İktisadî teşkilatlar ile dinî-mistik akımlar, Ülgener (s.87)'e göre “aynı kuruluş presibinde ve aynı temel çizgi etrafında buluş”urlar. Tarikatların ilgilendiği asıl kitle, orta kesimler, yâni çarşı esnafı olmuştur. Tasavvuf onlarla iç içe yaşamış ve gelişmiştir. Weberci bir ifadeyle, tasavvufu taşıyan toplumsal tabaka esnaf ve zenaatkârlardır. Lapidus’a göre,

ahi adıyla adlandırılan dinî topluluklar kasabaların -oluşmasında... önemli idi. Ahiler (ahlakiliğe ve içtenliğe kendini adanmış evlenmemiş erkekler) esnaf ve tüccar sınıfını oluşturmuş, ibadetlerini organize etmiş, bozuk hükümet görevlilerinden halkı korumuş, fakir ve gariblere şefkat göstermişlerdir (Lapidus 1997:112).

Ülgener, ilk ve öz İslâm ile tasavvuf arasındaki farklardan birini de burada tesbit eder.

Genel hatlarına bakarak İslâm’ın doğuştan şehirler arası ticaretin ve büyük tacirin dini olduğunu, tasavvufun ise yine geniş hatları ile esnaf ve zenaatkârın dünya görüşünü aksettirdiğini söylemekte bizce sakınca yoktur. Ortaçağ sonlarından bu yana Yakın Doğu şehirlerinden pek çoğunun -büyükçe transit merkezleri bir yana- eski parlak ticaret devrine kıyasla, küçük, basık birimler halinde ufalıp durgunlaştıklarını biliyoruz. Çarşı ve pazar boyutlarının basıklaşması ile birlikte üretim birimlerinin de sıcak ve samimi bir topluluk -cemaat- şuuru etrafında halkalanmaları da hemen hemen bir zamana rastlar; ve o noktada tasavvufun payı inkâr edilemeyecek derecede açık ve ortadadır (s.88-89).

Ülgener, tarikatların, tasavvufun halk arasındaki genel teşkilatlanma ve cemaat biçimi olduğunu; onun esnaf arasındaki yansımalarının da “fütüvvet” ya da “ahî teşkilatı” adı altında teşkilatlandıklarını belirtir. Bu itibarla fütüvvet ve ahî teşkilatları esnaf ve zenaatkâr topluluklarından oluşur. Fütüvvet ve tarikatlar yapı ve kuruluş koşulları bakımından benzer özellikler taşırlar:

Dış yapının kahr ve zulmü karşısında saflarını sıklaştırarak tarikatlar halinde el ve gönül birliği etmek sahipsiz ve korunmasız kütle için

nasıl bir ihtiyaç halini almışsa, aynı sebebler hiç şaşmadan meslek kadroları için de aynı sonucu doğurmuş olacaktı... Kader ortaklığı dokunun altı kadar üstünde de gözle seçilecek boyutlara varır. Tarikatlar gibi fütüvvetlerin de alttan üste sağlam bir mertebeler silsilesine sahip oldukları bilinmektedir: Mürit ve yiğit; yol atası; şeyh ve pir... Şecerelerini geride bir pir veya azize ulaştırma noktasında da taraflar birleşir. Yol büyüğünün sözünden ve izinden çıkmak iki taraf için de bağışlanmaz bir suçtur (s.89-90).

Bu benzerlikleriyle fütüvvetler tasavvufun ve batınıleşmiş biçimleriyle tarikatların bir uzantısı, bir yan kolu olarak da görülebilirler. Bu yüzden bir çok ilke ve uygulama tarikatlar ile fütüvvetler arasında ortaktır. Fütüvvet teşkilatları, ancak, ilk kuruluş aşamalarında el açıklığı, konuk severlik, zulüm ve kahr görmüşlere sahip çıkma ve bu yolda gözünü budaktan esirgememe gibi ahlakî niteliklere sahip cesaretli ve yiğit kişileri bir araya getiren ve bu aşamada tasavvufla, dinle fazla alakadar sayılamayacak zenaatkârlar topluluğudur. Ülgener (s.91)'e göre, “zenaatkâr, türlü baskı ve zorlamaların yanı sıra, geçim kaynaklarının daralması ile birlikte yabancı unsurun dıştan içe -esnaf saflarına- sızma ve birikmeleri karşısında varlığını muhafaza için dinî bir kast havası içinde birleşme ve bütünleşmeye mecburdu” ve böyle de olmuştur.

Melamiliğin halk içinde kimlik belirtici kılık kıyafet, zikir ve ayin gibi ritüellerden uzak sessiz sedasız bir biçimde iş gücü uğraşmayı öğütleyen anlayışına karşı sıkı bir cemaat şuurunu “dirlik ve güven yoksuluna” aşıl原因 ve onun böylece korunma ihtiyacına cevap veren batınî tarikatların modeli fütüvvetlerce benimsenmiştir (s.91). Böylelikle, “tarikatlar, çekim merkezini eti ve kemiği ile kütle içine çekip indirmişlerdir. Kendileri de uzun zaman birer tekke (zaviye) görünümünü sürdüren esnaf topluluklarının tarikatlarla aynı imajı, aynı kıssa ve temsilleri paylaşımlarından daha tabii bir şey olamazdı” (s.92). Fakat, merkezî yönetim güçlendikçe fütüvvet ve ahî teşkilatları siyasî fonksiyonlarını yavaş yavaş yitirmiş ve birer iktisadî teşkilat olarak sade bir lonca haline dönüşmüşlerdir (s.93).

...Orta Anadolu kasaba ve şehirlerinin konak ve imaretlerinin savruk, derbeder konuklarına yabancı olmadığı gibi, vezir konaklarının hadsiz hesapsız nimetleri ile doyurulmuş okur yazar takımına da ters

düşmeyecek bir benzetiş! Ve sanırız hepsi de tüketim tarafının emek ve üretim önünde geldiği bir toplum modelini -tüketim toplumunu- doğrulamaya yeterli (s.98).

Tasavvuf, özellikle batinî tarikatlar, böylece farkında olmadan “tüketim tarafının emek ve üretim” in önünde seyrettiği bir tüketim toplumunun serpilmesine katkıda bulunmuştur. Ancak, bu tüketim toplumunda herkesin, tüm toplumsal tabaka ve sınıfların aynı ve eşit miktarda tüketimde bulunduklarından söz edilemez. Alt tabaka ve sınıflar, üst tabaka ve sınıflara nazaran daha az tüketmektedirler. Bu açıdan, üst tabakalara ve zirveye tırmanmak isteyen alt tabaka mensupları katı statü şartları aramayan tasavvuf ve tarikatlar yoluyla bunu başarmaktadırlar. Ülgener, tarikatların bu fonksiyonunun, yâni başka türlü toplum içinde yükselme fırsatı bulamayanlara bu fırsatı sağlayan bir kurum olmasının prekapitalist ve ortaçağlaşmış sosyal yapıyı desteklemeye yaradığını tesbit eder. Çözülme devri toplumunun iç çelişkisi “orta ve ortadan aşağı esnaf ve zenaatkârın başını çektiği küçük burjuvazi ile onun üstüne tırmanan türlü kuvvet ve tahakküm mihrakları” (s.99) arasında odaklanır. Buna göre,

tasavvuf gerçekten bir yanı ile tabana indirilmiş bir tevekkül ve teslimiyet felsefesi içinde her an hizmete hazır kaderci bir kütleyi eğitip yoğururken, öbür yandan tarikat basamaklarını üste ve yukarıya tırmandıkça kendini geçim gaalesinin üstüne çıkaran ve işin külfetini altta o yumuşak tabanın sırtına vuracak olan bir nüfuz ve tahakküm mihrakını oluşturmaktan geri kalmamıştır. Tasavvuftan gelen etkiye bu açıdan toplumun feodal temeli üstüne bindirilmiş ikinci bir bağımlılık katı gözüyle bakmak yanlış olmayacaktır (s.99).

4.2.5.3. TASAVVUF VE TÜKETİM TOPLUMUNUN ZİHNİYETİ

Ülgener çözülme devri toplumunu gövdesi ve genel hatları itibariyle değer ve tercih ölçüleri tüketime dönük, otorite ve geleneğe dayalı bir sınıflı toplum olarak tanımlar. Bu topluma zihniyet açısından tüketim toplumu da denebilir (s.93). Bu toplumun hal ve tavrını, çevreye ve dünyaya bakış açısını yoğurup şekillendiren inanç biçimi de tasavvuftur.

Tüketim toplumu insanı, zihniyet itibariyle tüketime yatkın bir karakterdedir. “Bir lokma bir hırka” anlayışı sadece ahlak kitaplarında ve kağıtlara yazılı bir biçimdedir. Gerçek hayatta tüketim ve gösteriş tutkusu ön plana çıkar.

Ortaçağ ve çözülme devri düşünürü israfa daima karşı olmakla beraber hesaplı yaşama ve tasarrufa hemen hiçbir zaman bir burjuva fazileti gözüyle bakmamıştır. O kadar ki, aynı sembolün batıda ve doğuda bambaşka, hatta biri öbürüne taban tabana zıt manalar taşımasına hayret etmemek gerekir. Kışlık geçimliğini durup dinlenmeden yuvasına taşıyan karınca birinde çalışkanlığın ve uzak görüşlülüğün timsali, öbüründe hırs ve aç gözlülüğün örneğidir... Yıpranıp hırpalanmadan rahat, sıkıntısız bir ömür, gücü yettiğince bol harcama ve tüketme insan davranışımızın neredeyse dokusu altına işlemiş, onun ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir (s.95).

Yine de Ülgener, çözülme devri toplumunda, yaygın olan çalışıp çabalamadan, üretmeden tüketme ve harcama tutkusuna yol açan saiklerin, asıl suçlunun tek bir akım olarak belirlenmesi noktasında ihtiyatlı davranmayı önerir (s.95). O’na göre üst tabakalarda zaten varolan rahat yaşama ve gösteriş tutkusunu tasavvuf olsa olsa meşrulaştırmıştır denebilir. Dünyevî ahlak ve siyaset anlayışı üst tabakalara tüketim ve harcama kapılarını açarken alt tabakalara kapar. Buna karşın alt tabakalar, gereken meşruiyet ve desteği başka bir kaynakta “kademe ve mesafe almayı sert, katı statü şartları ile bağlı görmeyen bir akımdan” (s.96), yâni tasavvuftan edindi. Tarikatlar, cezbe ve telkin konusunda yeteneği olan herkese açıktır. Tarikatlar, tabana açıldıkça tüketime yatkın bir yaşama felsefesine kapılarını açtı:

Bütün o karışıklık ve kısmetsizlik yıllarında fakr ve fenâ, aza kanaat tarafı ile beraber kütleye yine de iyi kötü tokluk sağlayan tek yolun tarikatlardan geçtiğini kabul etmek lazımdır. Özellikle taşraya -“kırsal” çevreye- açıldıkça tekke ve zaviyeler aç ve savruk yığınlar için geceli gündüzlü kazanların kaynadığı, gelip geçenlerin eksik olmadığı güvenli bir doyum ve kısmet kapısı halini almış: “Kûdâde dili ehl-i himmet gibi - Açık baht-ı erbab-ı devlet gibi” (s.96).

Ülgener'e göre, mal ve mülkün varlık sebebini onların Allah'la insanlar arasında bir perde durumundan çıkıp yok oluşunda arayan bir felsefe, rahatlıkla tüketim felsefesine dönüşebilir. Herşeyin aslında "ölümlü" ve geçici olduğu inancı O' (s.96) na göre "düz ve ham zihinlerde dünya nimetlerinin de aynı şekilde çoğaltılıp elden çıkarılmakla görevini tamamlamış olacağı düşüncesini" oluşturur. Gerçi, Ülgener, bu dönüşümün yaygınlığı ve derecesini ölçmenin mümkün olmadığını belirtir; ancak, büyük mutasavvıf ve ahlakçıların eleştirdiği hususlardan ilki bu konu olunca toplum katında güçlü bir eğilimle yüzleşildiğine hükmetmek mümkündür. Başta Mevlâna olmak üzere, bir çok mutasavvıf "kisb" den önce "harc"ı düşünen bu eğilimi sertçe eleştirmişlerdir; fakat onların bu eleştiri ve gayreti de gidişatı değiştirmeye muvaffak olamamıştır: Bu setleri aşarak oluşan "tüketici-atıl zihniyet" yayılmış ve genişlemiştir.

Ülgener'e göre, 'dünya' artık kişinin önünde irade ve enerjisini üzerine boşaltacağı, işleyip şekil vereceği bir madde yığını değil, sadece nimetlerinden bol bol istifadeye koyulacağı bir 'imaret' yahut -çizgiler üzerine biraz daha yüklenerek söyleyelim- önüne serili bir 'hak-sofrası' (Ülgener 1981a) dır.

Ortaçağ feodal düzeninin toplumun alt tabakalarına yüklediği zihniyet bilindiği gibi otorite ve geleneğe teslimiyettir. Dünyevî (profan) siyasî düzenin dinî-mistik cepheden aldığı destek, bu toplumda "dünya beylerin yanında, hatta üstünde bir din ve mana aristokrasisi" oluşmasına katkıda bulunmuştur. Bu aristokrasinin iş ve meslek ahlakına etkilerinden Ülgener şöylece bahseder:

Sözünden ve izinden çıkılmayacak bir kuvvet ve iktidar merkezi ki, en yaygın haliyle tarikatlardan başlayıp bir adım ötede kendileri de birer tarikat demek olan (veya hiç değilse uzun bir süre o görünümü muhafaza eden) esnaf topluluklarının pîr ve şeyh çevresine ve nihayet farklı etnik gruplardan kurulu taşra köy ve kasabaların şeyhlikle şahılgı bir çizgiye oturtmuş mütegalibe takımına kadar uzatmak mümkün (s.101) ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Ülgener, bu mütegalibe takımın kitle üzerinde etkisini günümüzde bile kaybetmediğini söyler. Bu kimselerin etkileri Türkiye'de genel seçim dönemlerinde sezilmektedir (s.101).

Özellikle Anadolu'da 13. ve 14. yüzyıllarda patlak veren batınî isyan ve ayaklanmalarda otoriteye bu körü körüne bağlanışın siyasî istismar boyutu ön plana çıkar (s.101). Ülgener'e göre,

tasavvuf, öyle olacağını hayal dahi etmeden, üst kata tırmanmayı başaranlar için taşkın bir tüketim ve gösteriş tutkusuna kapıyı araladığının, hatta onun da ötesinde ardına kadar açtığının farkında değildir... Bey ve ağalık katına ve onun şanından olan tüketim standardına tırmanmak için gerekli statü şartları (asıl, neseb vs.) yerinde olmayınca, din ve telkin tarafı istenilen sıçramayı gerçekleştirmeye fazlasıyla yeterli olabiliyor (s.103).

Bu sebeplerden dolayı, tasavvuf ve tarikatların tüketim zihniyetine sağladıkları motivasyon ilk ve ortaçağların dünyevî (profan) siyaset ahlakının sağladığı motivasyondan daha kapsamlı ve köklü olmuştur. İkinci olarak ahlak anlayışı, tüketimi sadece gerekli statü şartlarına sahip olanlar için meşru görüp bu şartlara sahip olmayanların tüketim tutkusu ile kıyasıya mücadele ederken tasavvuf - batınilik şekliyle- bir yanda üst tabakaya bol ve ferah yaşama şansını cömertçe tanımak (hatta onun da ilersinde 'irşad görevinin ayrılmaz bir parçası haline getirmek) yoluyla çağın siyaset anlayışına destek sağlarken, orta ve ortadan aşağısına da şans kapılarını açık tutmaktan geri durmamıştır. Dünya nimetleri baht ve istidatları yettiğince onlara da açıktır (s.103).

Bütün bunların sonucunda çözülme devri Osmanlı toplumunda yarı dinî-feodal bir rant kapitalizminin hüküm sürdüğü söylenebilir. Tasavvufun halk yığınlarına ve esnaf ve zenaatkâr çevrelerine batınî bir yorumla karışması bu düzene uygun bir anlam dünyası oluşturmuştur. Her ne kadar, çözülme devri ahlak ve zihniyet dünyasının bir çok inancı ifade tarafı ile tasavvuf gövdesinde şekillenmişse de Ülgener bu inançların davranış yönünden de aynı kökten kaynaklandığını ileri sürmekte acele etmez. Tek yanlı basit bir sebep-sonuç zinciri kurmak yerine,

tasavvufun bir an için hadiselerin sebebi olmayıp onlar içinde -daha birçokları gibi- yoğrulup şekillendiğini kabul etsek bile, kuruluşu ile beraber onun da bu kez başka unsurlara yüklenerek onlar üzerinde itici kuvvet ile bizzat etken sıfatını almış olacağını kimse inkâr edemez. Sebebe değil ille sonuçtur diye direndiğimiz unsur bir yerde aralık kapı

bularak sebep ve illet zincirine yeni bir halka olarak katılmakta gecikmiyor. O halde en doğrusu zincirin ilk halkasını bulmak ve her şeyi oradan başlatmak gibi bir imkansızın peşinden koşmaktan mümkün olduğu kadar uzak durmaktır (s.109).

der. Bu metodolojik yaklaşımı doğrultusunda da zihniyetteki bağımlılık ve teslimiyeti doğrudan tasavvufun ürünü olarak nitelemenin zor olacağını söyler. Fakat, O (s.105)'na göre “bağımlılığı zihinlere söz ve deyim olarak perçinlemede en etkin rolü yine de tasavvufun oynadığına şüphe yoktur”. Aynı metodolojik ilke, “yavaşlık ve ağırlık” için de geçerlidir: O noktada iklim şartlarından bölge özelliğine, araç ve aletlerin cinsine kadar uzanan bir etken zinciri ile karşılaşılır. Öyle olmakla beraber yarınından ve rızkından emin bir güven ve telaşsızlık içinde işleri ağırdan almanın yine kolay silinmeyecek ifade ve deyimler halinde zihinlere yerleştirilmesinde en büyük payın -sade ve naif haliyle- tasavvufa ait olduğunu söylemekte hata yoktur (s.106). Ülgener, tasavvufu kültür tarihi ve sosyolojisi bağlamında “oluşum süreci ve sonuçlarına” göre şöyle değerlendirmektedir:

Esasında folklor, sanat ve iktisat açısından tasavvuf ve tarikatlar tarihi, bir bakıma, üst düzeydeki fikir ve itikatların sade ve kolay sindirilebilir ifade kalıpları içinde alta, halk inançları katına yayılma ve öylece kütlenin gündelik hayatını ve zevklerini biçimlendirecek bir etkinlik kazanmasının tarihidir denebilir. Kazanılan etkinlik ne var ki, öz ve muhteva cihetinde yer yer basitleşme ve bazen aslı tanınmayacak kadar değişik mana kalıplarına boşalma bahasına mümkün olmuştur ve olmaktadır. O suretle ki, mistik derinlikten süzülüp gelen fikirlerin, halk idrakine aktarıldıkça, asılları ile ilişkisini kesmiş ezbere, monoton kalıp ve klişeler halinde sığ ve yavan bir düzlüğe gelip oturmalarına hayret etmemek lazımdır (s.107).

Bu boşalma ve sığlaşmanın neticesini Ülgener şu satırlarla özetler: “Tavandan aşağıya süzüldükçe öz ve mana tarafı gide gide sığ, monoton bir düzlüğe gelip oturmuş bir kültür dünyası ve onunla birlikte her türlü manadan soyunmuş olarak boşta yüzen bir yığın kuru, cansız kalıplar ve şemalar!” (s.112).

4.2.6. WEBER, ÜLGENER VE İSLÂM

Max Weber, Batı Avrupa tarihi için bulguladığı protestanlık ahlakı ile kapitalizmin ruhu arasındaki seçmeci yakınlaşmayı başka bir açıdan kanıtlamak ve Batı'nın dünyanın diğer bölgelerine nazaran sahip olduğu özgüllükleri daha iyi gösterebilmek için tezini genelleştirmiştir. Weber, Hindistan, Çin ve Ortadoğu toplumlarında rasyonel kapitalizm için belirli önkoşulların varolduğundan hareketle bu değişkenleri sabit tutarak din olgusunun etkili olup olmadığını sınımayı amaçlıyordu. Ancak bu toplumları incelemeye başladığında söz konusu kurumsal önkoşulların olmadığını görür. Bu durumda kurumsal değişkenleri sabit tutarak sadece çileciliği sınamazdı. Nitekim onun İslâm sosyolojisine ilişkin görüşlerinde bu nokta açıklığa kavuşmaktadır (Canatan 1993:37).

Weber'in İslâm sosyolojisi, Brian S. Turner ve Ülgener'in de gösterdikleri gibi 19. yüzyıl oryantalizminin bir çok varsayımını eleştirmeksizin devralmıştır (Turner 1997; Turner 1991; Ülgener 1981b). Bu kısmen Weber'in diğer dünya dinleri incelemelerinden farklı olarak, İslâma dağınık bir takım yorumlarla değinmesinden kaynaklanır. Weber tüm dünya dinleri üzerine kapsamlı bir özet sunmayı amaçlıyordu, fakat bu çalışmayı yapamadan öldü (Schroeder 1996:97; Turner 1997:28). Bu yüzden, öncelikle bu dağınık yorumlardan Weber'in İslâm sosyolojisinin anahatları bir sonraki bölümde tesbit edilecek ve Ülgener'in bu sosyolojiye yaptığı eleştiriler bundan sonra ele alınacaktır. Bu, aynı zamanda, Ülgener'in Weber'i hemen her konuda izleyen bir "taklitçi" olmadığını göstermek açısından da önemlidir.

4.2.6.1. WEBER'İN İSLÂM SOSYOLOJİSİ

Weber, İslâm toplumunda kapitalizmin gelişmemesine iki temel etken gösterir: 1) İslâm ahlakının anti-kapitalist niteliği 2) Siyasal etkenler, yâni İslâm toplumlarında gelişen prebendal feodalizm ve patrimonyal yönetim (Canatan 1993:37; Turner 1991:94-97).

Weber (1993:229)'e göre ilk döneminde İslâmiyet, dünya fatihi savaşçıların dini ve disiplinli mücahitlerin şövalye örgütüydü. Tek eksiği, Haçlı seferleri

devrindeki Hristiyan benzerlerinde görülen cinsel yasaklamalardı. Fakat İslâmi ortaçağda tasavvufi ve mistik Sufilik’de halktan gelen ifrat ustaları sayesinde en az bu mertebeye yükseldi. Hristiyan Tertiaryenler’inkine benzeyen ama çok daha yaygın küçük burjuva tekkeleri doğdu tasavvuftan.

Weber, İslâm’ın ilk taşıyıcı tabakalarının savaşçılar olduğunu iddia eder. O’na göre, İslâm kentli tabakalara (1978:473-4), yani etik kurtuluş öğretilerine temayüllü toplumsal tabakalara (1978:482-3) sesleniyordu. Ancak, hicretle birlikte (peygamberin Mekke’den, Mekke’nin ticari rakibi Medine’ye göçmesiyle birlikte) kısa bir zaman içinde savaşçı bir feodal aristokrasinin yaydığı “savaşçı bir din” halini aldı. Weber’in ilk ve öz İslâm’ı bu şekilde ele alışı Allah’ın rolünün öte dünyada ulaşılacak bir kurtuluş vaadetmekten çok mü’minlerin bu dünyadaki kaderlerini belirlemeye yönelik olduğunu ima eder (Schroeder 1996:98). Bu yüzden Weber Kalvinizmin iç endişesinin İslâm’da hiçbir zaman tamamen bulunmadığını düşünür (Turner 1991:109):

Weber, böylece “İslâm dinindeki ideal kişilik tipinin bilgin edip (Literat) değil, savaşçı” olduğunu düşünür. Bu ideal, Protestan etiğine güçlü bir şekilde ters düşen iktisadi bir etik doğurur. Bu, politik ya da askeri araçlarla zenginlik elde edilmesine ve bu zenginliğin bir statü ve dünyevi inayet işareti olarak sergilenmesine olumlu bir anlam atfeden bir etiktir. Zenginlik, statü ve lüks üzerindeki bu vurgunun ışığında Weber bu iktisadi etiğin “arı bir feodal” etik olduğunu düşünür. Bu etik öte dünyadaki dinsel kurtuluş yerine dünyevi zenginlik ve lüksü değersizleştiren Protestan etiğine “taban tabana zıttır” (Schroeder 1996:99-100).

Weber, böylece, İslâm’ın hakim ve muharip bir senyör sınıfının tipik dini olduğunu iddia eder. Weber’in iddiasına göre ilk kuşaktan itibaren gözde müslümanlar genellikle savaş yoluyla servet sahibi olanlardır. Zenginlik, güç ve zafer beklentisi İslâm savaşçılarının beklentisidir. Hatta, İslâm’ın cenneti bile bir askerin duyulur (sensual) cenneti olarak resmedilmiştir (Weber 1978:625).

Weber’e göre İslâm belirli bir sınıfın basit bir savaşçı dinidir ve İslâm’ın başarısı, toprağın askerî bakımdan fethine dayanmaktadır. Buna ek olarak, Weber,

aile ve evliliğe ilişkin İslâm öğretisinin ve Kur'an'ın şekillenmesinde önemli bir etken olarak, Hz. Muhammed'in cinselliğine yapılan ondokuzuncu yüzyılın bütün tanıdık atıflarını da yapmaktadır (Turner 1997:75).

Buna göre Weber, İslâm ekonomisinin iki temel özelliğini şöyle belirler:

- a. Kazanma (iktisap) yolları, basit ve mütevazi kazançlardan normal üretim yollarının dışında zor ve cebir üzerine kuruludur (savaş ganimeti, cizye vs.).
- b. Kullanım ve tüketim, tarafı da aynı suretle feodal-politik karakter taşır. Servet, üretime devamın şartı ve ön basamağı olduğu için değil iyi yaşamının, iyi giyinmenin aracı olduğu için ve olduğu nisbette aranır... Bu demektir ki: Zengin mensup olduğu statünün şanına uygun yaşamasını bilmeli ve bunun izlerini de gözler önüne sermelidir (Ülgener 1981b:52-53).

İslâm, Weber'e göre, kalvinist-püriten ahlakın tam zıddı bir konumdur. Kalvinizm, disiplinli çalışma ve yaratma etiği ile beraber ve onun dolayımında gösterişçi tüketimi yasaklarken, "İslâm rasyonel bir iş ve üretim felsefesinin dışında, ... dünya nimetlerinin tam içinde ve ortasındadır" (Ülgener 1981b:53).

Weber (1978:625-626)'e göre ortodoks İslâm'da günahın orijinal feodal kavramışı baskındır, şöyle ki günah ritüel bir pislik karışımı, ritüel saygısızlık (sihirle, yani putperestlik), peygamberin olumlu buyruklarına itaatsizliktir. İslâm diğer karakteristikleriyle de belirgin bir feodal ruh sergiler: Köleliğin, poligaminin herhangi bir şüphe ve sorgulamaya yer vermeksizin kabulü; kadının alt sıralarda yer alışı; özsel olarak dinî yükümlülüklerin ritüel karakteri; ve sonuçta dinî gerekliliklerin büyük basitliği ve mütevazi ahlakî gerekliliklerin daha büyük basitliği.

Weber, zamanla İslâm'ın sosyal yapısında kimi değişikliklerin vuku bulduğunu kabul eder; ama O'na göre tarihin gidişatı "orta sınıfın (burjuvazinin) başını çektiği ve yürüttüğü şehirli yaşama biçiminin ve riyazetçi (ascetik) disiplinin dışında ve uzağındadır" (Ülgener 1981b:53-54).

Weber, İslâm'da şehrin askerî bir kamp ve politik bir merkez olduğunu ileri sürer. İslâm şehri bu özelliğini yüzyıllar boyu korumuştur (Ülgener 1981b:54; Turner 1997:177):

Hristiyanlık tarafından harekete geçirilmiş olmasına karşın, özerk Batılı şehir, katı, keskin bir patrimonyal düzen içinde kurulmamış olduğu için gelişmiştir. Şehir dindarlığı, yasal özerklik, meslekî topluluklar ve politik ilginin geliştiği yer şehirdi; bu yüzden özerk şehrin Avrupa kapitalizminin gelişmesiyle çok önemli bağlantıları vardı. İslâm'da ise, Weber'e göre, özerk şehirlerin gelişmesini sınırlayan ve sonuçta düşük orta sınıflarda şehir dindarlığının gelişmesini engelleyen şey, savaşı bir dindarlık ile patrimonyalizmin birleşimiydi (Turner 1997:177).

Weber, benzeri görüşlerini İslâm'da rasyonel hukukun gelişmemesi tezinde de tekrarlar. Weber hukuk sosyolojisinde keyfi (ad hoc) kanun yapma ile genel yasalardan çıkarsanan yasal yargılar arasında bir ayırım yapar. Weber'in rasyonel ve irrasyonel hukuk arasında yaptığı bu ayırım, biçimsel ve bağımsız hukuk arasında yapılan başka bir ayırımla birleştirilir. Buna göre Weber müslüman kadı'nın hukukî faaliyetini, bağımsız irrasyonel hukuka örnek olarak gösterir. O'na göre kadıların yargıları, "somut ahlakî veya diğer pratik değerlendirmelere bakılarak verilen gayri-resmî hükümlerdir... Kadı-adaleti ne türden olursa olsun "karar ilkelerini (urteilsgründe) bilmez" (Turner 1997:199). Buradan yola çıkarak, Weber, İslâm'da modern rasyonel kapitalist sistemin ortaya çıkışını engelleyen koşulların patrimonyal egemenlik ile kutsal bir hukuk geleneği ve kadı-adaletinin yanyana varolması sonucu oluştuğunu iddia eder.

İslâm hukukuna ilişkin tartışmasında Weber, iki önemli konuyu ortaya koyar: Şeriat'ın (kutsal hukuk) esnemeyen içeriği ve kadı'nın yasal kararlarının bağımsız istikrarsızlığı. Weber doğru olarak ne Kur'an'ın ne de Sünnetin kendi başlarına hukukun temelleri olduğunu kabul eder. Şeriat en iyi şekliyle fakihlerin (nihayetinde dört hukuk okulunu şekillendiren hukuk uzmanlarının) "spekülatif çabalarının ürünü" olarak anlaşılabilir. Bu nedenden dolayı, Weber buna uygun olarak kutsal hukuku bir "özel olarak hukukçuların hukuku" şeklinde isimlendirir. Hukukun ayrıntıları hukukçular tarafından işlenirken, aynı zamanda Şeriat'ın sabit ve mükemmel olduğu düşünülüyordu ve kanun çıkarma sona ermiş bulunuyordu. Sonuç, bir ideal olarak hukuk ile toplumsal gerçeklik arasında oluşan bir gedikti (Turner 1997:196).

Weber, bu gedğin keyfi (ad hoc) yöntemlerle kapatıldığını ve bu arada yenilikler yapmanın zorunlu olduğunu iddia eder. Bu yenilikler “ya, özel bir duruma her zaman için, bazan samimi bir inançla, bazen de hileyle, bulunabilen bir fetva ile ya da birbirleriyle çelişen bir çok ortodoks okulun kıyasçı mantıklarıyla desteklenmek zorundaydılar” (Weber 1978:821).

Weber’e göre Şeriat ihmal edilememesine karşın yapılan uyarlamalara rağmen de pratikte hakiki anlamıyla uygulanamamaktaydı (Weber 1978:821). Weber açısından İslâm hukukunun belirsizliği patrimonyal egemenliğin genel belirsizliğinin bir vechesidir (Turner 1997:198). Bu belirsizlik sebebiyle Weber, İslâm hukukunun hem içeriği hem de toplumsal bağlamının sert kurallaştırmayla biçimsel rasyonel bir sistemin oluşumunu engellediğini göstermeye çalışmıştır. Ulaştığı sonuç, rasyonel hukukun yokluğunun, İslâm ülkelerini çağdaş çizgilerdeki kapitalist gelişme için gerekli bir ön koşuldan yoksun bıraktığı şeklinde olmuştur (Turner 1997:209).

Esasen İslâm toplumlarında Batılı anlamda “özerk şehirlerin” ve “rasyonel hukuk”un gelişmemesi bu toplumlardaki siyasal yapıların (feodalizm ve patrimonyalizmin) bir sonucudur. Bendix, Weber’in İslâm feodalizmi hakkında ileri sürdüğü görüşleri şu şekilde özetlemiştir:

İslâm feodalizmi, feodal bir ideolojiye sahip olmayan toprak sahiplerinin (landlords) elindeki bir bölgesel (territorial) haklar örneğidir. İslâm feodalizminin özgül niteliği, onun paralı askerlerden oluşan bir ordudaki ve tımar (tax-forming) kurumundaki kökeniyle bağlantılıdır. Gerekli kaynakları olmayan patrimonyal idareciler (rulers), kendilerini siyasî tebanın vergilerini paralı askerlerine tahsis ederek onları ödüllendirmeye mecbur hissetmişlerdi... Sonuç olarak idareciler, vergi artı-değerine (tax surplus) dair taleplerinden vazgeçmeye ve toprağı memur ve askerlere askerî hizmetlerine karşılık olarak hibe etmeyi kararlaştırdılar (Bendix 1962:371-372).

Bendix’in belirttiğine göre Weber’in İslâm feodalizmi ile ilgili yorumları Becker’in çalışmasına dayanmaktadır (Bendix 1962:372). Weber’in egemenlik sosyolojisinde geliştirdiği iki ideal-tip (feodalizm ve patrimonyalizm) İslâmî sosyal yapıda birbirine geçmiştir. Orduda kölelerle paralı askerlerin istihdamı, gözde

olanlarının vezirliğe ve diğer saray mevkilerine terfi oluşları, tutarlı bir toprak sahibi aristokrasinin, bağımsız hukuk sisteminin ve özerk şehirlerin yokluğu, öncelikle patrimonyal sayılmıştır (Turner 1997:151).

Bu patrimonyal sosyal yapıya feodal öğeleri sokan unsur, paralı ordunun siyasi taleplerini kontrol etmedeki başarısızlıktır. Ordunun beslenmesinde malî kaynaklar tükenince patrimonyal bir yönetici (Turner 1997:151) topraklarını hibe etmeye mecbur kalmaktadır. İslâm'da karizmatik liderlikten patrimonyal-bürokratik bir istibdada ilerleyiş Muaviye'yle birlikte başlamıştır. Turner (1997:168)'a göre yalnızca çok az halifenin yatağında sessizce ölmek gibi iyi bir şansa sahip olduğu Patrimonyal sarayın belirsizlikleri ve tuhaflıkları, İslâm toplumundaki daha geniş, kentsel, yasal ve siyasal ilişkilerin bir karakteristiği olmaya başlamış ve rasyonel, hesapçı bir kapitalist ahlakın gelişmesine engel olmuştur.

Böylece Weber'in İslâm toplumlarında kapitalizmin gelişmemesinin sebeplerini ele alan yaklaşımı iki noktada özetlenebilir: 1) İslâm, tektanrıci bir din olarak Hz. Muhammed'in peygamberliği altında ortaya çıkmışsa da, başlıca toplumsal taşıyıcılar savaşçılar olduğundan asketik-dünyevî bir din olarak gelişmedi. İslâm, bunun tersine, bir dönüştürüm dini olmak yerine bir uyum sağlama dini olarak gelişti. Aynı zamanda tektanrıci mesajın aslî hüviyeti tasavvufun gelişmesiyle birlikte bozuldu. 2) İslâm toplumlarının ekonomik ve siyasal yapısı prebendal feodalizm ve patrimonyalizmden ibaretti.

Hem Weber'in hem de Becker'in belirttiği gibi, Avrupa feodalizmi ile İslâm feodalizmi arasında, ikincisinin prebendal olması gibi önemli farklılıklar vardı. Osmanlı tımarları, her ne kadar değişik isimlerle tanımlanmışsa da, çoğunlukla sipahileri desteklemek üzere kurulmuştu ki, bunlara tımar ve zeamet deniliyordu (Turner 1997:223).

Weber, İslâm patrimonyalizmini sultanizm olarak adlandırır: "Patrimonyal otoritenin, geleneksel sınıflandırmalardan uzak kaldığı keyfî irade alanına temel bir vurgu yaptığı yerde, ona sultanizm denecektir" (Weber 1978:232). Buna göre sultanizm başlıca tüm kararların, hükümdarın keyfî kararlarına dayandığı bir siyasal

sistemdir. Weber, tımarı “bir yaşam boyu süren, miras bırakılmayan, sahip olanın yaptığı ya da yapması beklenen hizmetlere bir karşılık” olarak tanımlayarak Sultanizmin tımarların dağıtımını veya tımar taleblerini prebendal ve keyfi hallerini sürdürdüğünü ileri sürer (Weber 1978:1073; Turner 1997:217).

Weber’in İslâm toplumlarına ilişkin yaptığı bu değerlendirmelere özellikle Ülgener ve Turner tarafından bir çok eleştiri yöneltmiştir. Turner, *Max Weber ve İslâm* adlı kitabını tamamen Weber’in İslâm toplumları hakkındaki tezlerine ayırır. Ancak, bu eserin asıl vurgusu “Marx’a karşı olarak görülen Weber yorumunu zayıflatmak, Marx’la mutabık bir Weber yorumunu ise desteklemektir” (Aktay 1997:12). Ülgener’in Weber eleştirileri ise yine Weber sosyolojisinin sınırları içinde kalır. Bu açıdan Ülgener, Weber’in İslâm sosyolojisinde ileri sürdüğü tezlerin özellikle İslâm’ın püriten bir ahlaka sahip olmadığı iddialarına mesnet teşkil eden bölümlerini eleştirir. Gerek Turner, gerekse Ülgener Weber’in İslâm sosyolojisinde, onun kendi sosyolojik yönteminin (verstehen sosyolojisinin) önemli bazı ilkelerini ihlal ettiği hususunda aynı görüşe sahiptirler. Ülgener’in, Weber’e yönelttiği eleştiriler bundan sonraki bölümün konusunu teşkil edecektir.

4.2.6.2. ÜLGENER’İN WEBER ELEŞTİRİSİ

Yukarıda da belirtildiği üzere Weber İslâm toplumlarında kapitalizmin gelişmemesine iki ana sebep gösterir: 1) İslâm’ın ilk taşıyıcılarının savaşçılar olması, onun protestan ahlakına benzer püriten bir ahlak geliştirmesine engel olmuştur. Daha sonraki sufi hareketler de dünyevî-asketik bir riyazet yerine batınî-mistik bir zihniyet üretmiştir. 2) İslâm, patrimonyalizm ve prebendam feodalizm yüzünden bağımsız rasyonel hukuk ve özerk şehirlerin oluşumuna imkan tanımamıştır. Bunun sonucunda, Batı’da modern rasyonel kapitalizmin gelişiminde etkin olan orta sınıf (burjuva) dindarlığı yerleşmemiştir. Weber, bu açıdan, İslâm’da kapitalizmin gelişmemesinin saikleri arasında siyasal-hukukî yapıyı ön plana çıkarır. Öyle ki Turner, Weber’in savlarının ilk bölümünü (İslâm’ın taşıyıcı gruplarının savaşçılar olduğu fikrini) reddederken, ikinci bölümünün geçerliliğini kabullenmeye meyillidir (Turner 1997:295). Ancak yine de Turner (1997:300)’a göre asıl sorun

Weber'in bu iki bölümü birbirine bağlamak için gerçek bir girişimde bulunmadığıdır. İslâm ahlakı, yedinci yüzyılda Mekke ve Medine'de İslâm üzerine bir incelemeyle resmedilir; Weber'in patrimonyalizm çözümlemesi (ise) askerî bir bürokrasinin Emevî yönetimi altında ortaya çıkıp Osmanlı yönetimi altında mükemmelleşmesiyle ilgilenir.

Bu sorun Turner'a göre (s.300) Weber'in İslâm'ın ilk dönem tarihi tarafından silinmez bir şekilde damgalandığını düşündüğünü söylemekle ancak çözülebilir. Oysa bu yüzeysel bir açıklamadır. Turner, bu sorunu Weber'in biyografisi aracılığıyla çözümlemeye uğraşır (Aktay 1997:12).

Turner'ın Weber'e yönelttiği eleştirileri bilhassa "İslâm ve Muhammed hakkındaki gözlemleriyle Weber'in, kendi felsefî ilkelerini bir kenara bırakan ilk sosyologlardan birisi olduğu" (1997:22) noktasında toparlanabilir. Ülgener'in Weber eleştirisi de tam bu noktada başlamaktadır. Ülgener (1981b:49)'e göre, "İslâm, Weber'in tahlilinde zincirin en zayıf halkası veya halkalarından biri olarak kalmıştır. Varılan sonuçların çoğu -dağınıklığı bir yana- acele ve tek yanlı hükümlerden öteye gitmiş sayılamaz". Ülgener, Weber'in tek yanlılık esasında batılı bir çok tarihçi ve araştırmacı ile ortak olduğunu ancak Weber'de tek yanlılığın politik, ırkî saplantılardan kaynaklanmadığını iddia eder. O'na (s.50) göre "tek yanlılık... Weber'in metod anlayışından, daha doğrusu o anlayışa bizzat kedisinin ters düşmesinden ileri gelmiş olmalıdır". Weber'in "hareket noktası" batı medeniyeti ve onu besleyen, oluşturan kaynaklar olduğu için Ülgener'e göre,

o arada İslâm'a ve uzak doğu dinlerine kadar el atılması onları öz varlığı ile tanımak değil, daima batıyı kontrast halinde daha iyi tanıtabilmek gibi -kendi deyimi ile- "sınırlı bir maksat"a bağlanıp kalmaktan dolaydır. Her şey bir tarafta oluşmuş; öbür taraf bunun tamamiyle dışında ve uzağında kalmış! Rasyonel hayat, rasyonel bilim, rasyonel musiki, disiplinli iş ve meslek ahlakı... Hepsi yalnız ve yalnız batı dünyasına mahsus ve diğerlerine yabancı! Hedef bu olunca, farklı kültür çevrelerini birinden öbürüne su sızdırmaz duvarlar arasında sert ve koyu renklerle göstermek bir ölçüde kaçınılmaz olacaktı... Max Weber'de de seçilen tipler bizi hemen zıt uçlara götürüp orada bırakıyor. Kontrastı belirgin hale getirmek için bir taraf

hangi renklere boyanmışsa karşı taraf tam tersi renklerle takdim ediyor. Bütün bunların gerçeği fazla zorlamak bahasına mümkün olacağını söylemeye hacet yoktur (s.50).

Ülgener, Weber'in İslâm'ın ilk yıllarına damgasını vuran "saf ve öz çehresi ile ertesi yüzyılların mahallî-vülger çehresi" arasındaki ayırma yeterince dikkat etmediğini vurgular. Üstelik, Weber, Ülgener'e göre, mukayese ettiği taraf ve tarihleri de tam olarak ortaya koymamıştır. Mukayesenin bir ucuna Hristiyanlığın ne de olsa belli bir tarih kesiminde (reformasyon-sonrası) kanatlarından biri -kalvinizm ve ona yakın mezhep ve tarikatlar- oluşturulurken, karşı uca kontrast'ı diye neredeyse tarih dışına sürülmüş bir İslâm imajı getirilip oturtulmuştur. Biri kaba hatları ile de olsa başı sonu bilinen bir tarih diliminde ve az çok belli bir bölge içinde; öbürü başı sonu olmayan, yaygın, belirsiz bir platform üzerinde (s.51) dir.

Ülgener, Weber'in metodolojisini, ayrıca, karmaşık sosyal gövdeleri ideal-tipler halinde model olarak yontup sivrilittikten sonra gerçekmiş gibi ele alıp başka ideal-tiplerle karşılaştırmak ve pratiğe dönük bir takım sonuçlar çıkarmak noktasında da eleştirir. Weber'in metodolojisinde,

incelenen olayı... saf ve ideal çizgileri içinde görüp tanıdıktan sonra onu ikinci bir adımla yaşanan gerçeğe yaklaştırmak, aradaki mesafeyi kapamak gerekirdi. Modeli pür ve ideal çizgileri ile gerçeğin dışına taşıran sebepleri gün ışığına çıkarmakla ayağımız bir yerde sağlam bir zemine bastırılmış olacaktı. Max Weber'in metot bahsinde büyük bir açıklık ve ustalıkla sürdürdüğü bu ikili işlemin, ayrı din ve kültür çevreleri söz konusu olunca, ilk etaptan ileri götürülmediği, yarım bırakıldığı gözden kaçmıyor. Yapılan iş, model inşasına ait pür ve ideal çizgileri gerçeğin kendisi imiş gibi görmek ve göstermekten pek de ileri gitmiştir denemez (s.50-51).

Ülgener, İslâm söz konusu olduğunda Weber'in genellikle "katı ve dörtköşe tesbitler" de bulunduğunu iddia eder. Ülgener'e göre, İslâm kirli ve günahkâr bir varlık olarak "dünya" yı dışta, yani eşyanın maddesinde değil içte (ilgi tarafında) arar. Uzağında durulması gereken bir sufî varlık -"dünya"- varsa o içimizde aranacak

demektir. İlgi tarafı ile arada gerektiği kadar bir temas boşluğu bırakmaya özen gösterdikten sonra, dış görüntüleri olarak mal mülk tarafı ile ilişki kurmanın herhangi bir sakıncası olduğu söylenemez. İç dünyamıza hükmetmeye kalkmadıkça, yiyecek, içecek, giyecek v.s. olarak madde tarafının haram kılınması için bir sebep yoktur (s.55).

Ülgener, İslâm'ın mala mal varlığından dolayı değil, kibir ve gurur yarışına sebebiyet vermesinden dolayı karşı çıktığını söyler. Weber'in İslâm'ı feodal bir din olarak görürken düştüğü hata Ülgener'e göre bu noktadadır: "İslâm'ın karşısında olduğunu yanında imiş gibi görme ve gösterme..." (s.57). Ülgener, İslâm'ın dünya ile uzlaşan bir din olduğu noktasında Weber'le aynı görüşe sahiptir. Fakat, dünya ile İslâm'ın uzlaşma biçimini; Weber gibi İslâm'ın toplumsal taşıyıcılarının savaşçılar olduğu ve bu yüzden İslâm'ın dünya nimetlerine kılıç zoru ile yanaşmış sayılmanın gerektiği şeklinde bir görüşe dayandırarak açıklamanın yanlış olacağını düşünür. Ülgener'e göre de "İslâm'ın, dışa ve dünyaya açılmaya kararlı bir din olarak, Tanrı adını yüceltme uğruna (i'lâyi kelimetullah için) kılıç kuşanmışlardan büyük destek gördüğü bir hakikattir" (s.59).

Fakat, bu yüzden İslâm dinini sadece savaşçılar dini olarak adlandırmak yanlıştır. Dahası, Hristiyanlığın doğuşunu maddî-iktisadî çıkar ilişkisine bağlayan Kautsky gibi marksist düşünürleri eleştiren Weber'in (Turner 1997:75) bu kez İslâm'ın doğuşunu savaşçıların mal ve ganimet edinme motivasyonuna dayanarak açıklamaya çalışması düşündürücüdür ⁽¹⁾. Weber'in argümantasyonunun yanlışlığını Ülgener şu sözleriyle ortaya koymaktadır:

Savaşçı dininden yola çıkıp sözü feodal toplum yapısına ve oradan politik bir merkez olarak şehire getirdiğimiz anda gerçeğe ters düşmenin ölçüsü de büsbütün göze batar boyutlara varmış olmaktadır. İslâm'ı, hristiyan batı'nın orta tabakaya (burjuvaziye) dayalı kapitalist sivilizasyonundan ayırmak için, feodal-politik tabana oturtmayı ve hele göçebeliğin başını çektiği bir çöl dini olarak tanıtmayı haklı

⁽¹⁾ Brian S. Turner (1993) Weber'in İslâm ve Hristiyanlığın kökenleri ve gelenekleri hakkındaki görüşlerini genişçe tartışır. Turner'de İslâm'ın bazı feodal-askerî karakteristikler taşıdığını gözlemler; ancak O'na göre bu öğelerin sebepleri Weber'in ortaya koyduklarından farklıdır (1992:59).

çıkarmak belgelere sahip değiliz. Eldeki belgeler bilakis İslâm'ın ülkelerarası ticaretin adamakıllı geliştiği şehirleşmiş bir çevrede gözlerini dünyaya açtığını gösteriyor (Ülgener 1981b:60).

Ülgener'in görüşüne göre bu durumun doğrudan bir delili Kur'an'ın kelime ve cümle yapısından çıkarılabilir. O (s.60-61)'na göre bir çok Kur'an ayeti basit zenaatkar ve esnaftan oluşan bir küçük burjuvazinin ötesine taşan şehirli bir çevreye hitap eder. Bu noktada tüccarların mı savaşçıların mı İslâm'ın toplumsal taşıyıcıları olduğunu tartışmanın Ülgener açısından tartışılabilir bir tarafı yoktur. Ülgener, İslâm'ın toplumsal taşıyıcılarının tüccarlar olduğu noktasında ısrar eder. Aynı şekilde Turner, Weber'in İslâm'daki savaşçı grup hakkında yaptığı vurgunun olgusal açıdan yanlış olduğunu iddia eder. Turner (1997:75-77)'a göre İslâm, Mekke'nin esas itibarıyla kentsel olan bir çevresinde doğdu ve Medine vahasında gelişti. Hz. Muhammed'in öğretisinin teolojik temelini çoğu ticaretin sorunlarına ilişkindir ve Kur'an terminolojisi de ticarî terimler açısından zengindir. İlk dönem İslâm'ı, yerleşiklerin normlarının göçebe normları üzerine, şehrin de çöl üzerine kazandığı kısmî bir zaferi temsil eder. Dahası, yani İslâm toplumunun (ümme) kandan ziyade inanca dayanan evrenselciliği, kabile sisteminin yerelliğini ve buna eşlik eden kan davasını ve geleneklerini yıkmıştır.

Ülgener'e göre, İslâm ile Hristiyanlık arasında kökenler bakımından yapılabilecek bir ayırımın temel çizgisi benzer süreçlerin farklı yaşanmasındadır. Hristiyanlık gerçekten, Weber'in dediği gibi, başlangıçta gezginci bir zenaatkâr ve esnaf dini olarak vücut bulmuş, aradan epey zaman geçtikten sonra küçük burjuvaziden hali vakti yerinde orta sınıf halkına (burjuvaziye) doğru yol ve yön değiştirmiştir. İslâm'da ise gelişme bunun tersinedir: Şehrin hali vakti yerinde orta sınıf halkından başlayıp tasavvuf ve tarikatlarla beraber esnaf ve zenaatkâr çevrelerine, bugünkü deyişle ile küçük burjuvazi'ye doğru yol alan bir gelişme çizgisi ile karşı karşıyayız (Ülgener 1981b).

Ülgener, Weber'in "statik, tek boyutlu ve tek aktörlü" bir İslam tablosunu okurlara sunduğunu tesbit eder. Bu İslâm imajı, İslâm'ı "gelişme süreci içinde yayıldığı coğrafi alandan, mensuplarının mahalli etnik karakterinden ayrı olarak

düşünülebilecek bir soyut varlık (bir ‘abstraktum’))” olarak algılar (s.61-62). Weber, İslâm kültür ve toplum yapısının, başlangıcından beri “mürüvvet” ve “diyanet” arasındaki diyalektiğin ya da diyalogun etkisinde kaldığını göremez. Ülgener’e göre mürüvvet, feodal-cengâver ruhun dışı; diyânet, inziva ve itikâfın içe dönük biçimleridir (s.63-64). Bunlar, İslâm kültür ve toplum yapısına karşılıklı olarak egemen olmaya çalışan iki zıt kuvvet, iki sivri uçtur:

Kâh mürüvvet ve hamaset tarafı ile eşraf, ağalık ve gösteriş tutkusu; kâh o yolda ölçünün taşırıldığını hissettiği an ölüm, ecel ve ahret hatırlatması ile önlerine dikilen diyânet duygusu! Aşiret ve asabiyyet gayreti kendine üstün bir varlığı ve ona teslimiyeti (İslâm’da o demeye gelir) kolay kabullenmeyen inatçı bir kasılma ve sivrilmeye vardığı an, ikincisi ecel, ahret, hesap günü tehdidi ile devreye girmekte gecikmiyor (s.64).

Bu bağlamda, ilk dönem İslâm toplumunda üç temel toplumsal tabakadan bahsedilebilir: 1) İslâm’ın dinsel ruhunu gönüllüce kabullenen ilk müslümanlar 2) Zengin ve soylu Mekke’li tüccarlar 3) Ya ganimet beklentisinden yahut da fetihle İslâm’a bağlanan bedevi savaşçılar (Ülgener 1981b:62; Turner 1997:76). Weber, bu tabakalaşmanın ve tabaka değişimlerinin din üzerine etkisini ilk gündeme getiren sosyolog olmasına karşın İslâm örneğinde bu hususu yeterince dikkatle ele almamıştır (Ülgener 1981b: 64). O, savaşçı tabakaya ağırlık verirken kentli tüccar tabakanın etkinliğini gözönüne almamıştır. Oysa İslâm, bütün çağ ve çevre değişikliklerine karşın bir şehirli dinidir.” O haliyle de çöle ve göçebeliğe -uygulama cihetinde kaçınılmaz olan tavizlerle beraber- teslim olmayı hiç bir zaman düşünmemiştir. Olsa olsa, o da gerçeği sonuna kadar zorlamak bahasına, şehirin ve çölün üstün taraflarını bir çeşit fusion (geçişme) halinde bir araya getirip kaynaştırdığı söylenebilir: Şehirlerin zekâ ve organizasyon gücü ile çölün vurucu kuvvetinin kaynaşımı” (Ülgener 1981b:65).

Bütün bunların ışığında Ülgener, İslâm’ın feodal ve savruk yaşam taraftarı olmaktan çok feodalizme ve feodal değerlere karşı mücadeleciliğe dikkat çektiğini söyler (s.65).

Ülgener'e göre Weber, İslâm'da birbirini dengede tutan zıt kuvetlere hiç yer vermeksizin "bütün bir gövdeyi hiç bir iç çelişkisi yokmuş gibi tek bir ayak üstüne (savaşçı-feodal temele) oturtu" vermiştir. Oysa söz konusu bu iç çelişkiyi, diyalektiği ya da gerilimi dikkate alan bir çalışmada şu hususlara değinilecektir:

İlk yıllardan öteye ağırlık merkezi bir gruptan öbürüne kaydıkça dinin itikat veya en azından uygulama tarafında da ona uygun değişmeler gözden kaçmayacaktır... İlk Mekke ayetlerinin derin vecd ve uluhiyeti yanında; işlek bir ticaret dünyasına -bizzat peygamber ağzından- hakkını vermek üzere özenle çizilmiş liberal bir piyasa düzeni ve üstelik dünya malını hem de bol tarafından yiyip içmeyi helal kılan ayetler! Medine devri ile beraber manzara değişir: Meydan şan ve şeref yolunda mü'mine fetih kapılarının çaldığını müjdeleyen ayetlerindir... İslâmiyet tekrar Mekke'ye ayak bastığı zaman artık kapalı bir zühd ve takva dini değildir (s.62-63).

Ülgener, Weber de dahil olmak üzere batılı tarihçilerin İslâm'da servet birikiminin savaş ganimeti ve feodal düzenin sağladığı rant kaynaklarından ortaya çıktığı iddiasına ortaçağda her çevre ve toplumda söz konusu feodal-politik güçlerin ürünü olan kazançların varolduğunu söyleyerek cevap verir: Ülgener'e göre asıl mesele bu tür kazançların varlığı ya da yokluğu değil, "dinin: 1. O tür kazançlara arka çıkıp çıkmadığı veya 2. Emeğe ve alınterine değer ölçüsü ile köle (veya "plebeyen") harcı bir külfet gözüyle bakıp bakmadığıdır. İslâm, hemen söyleyelim ki, her iki noktadan kolay isabet alır bir boy hedefi değildir" (s.66).

Çünkü, Ülgener'e göre, İslâm'ın ilk ve öz kaynaklarında cizye ve savaş ganimeti haricinde kalan kazanç yolu " tarafların serbest rızasına dayalı ve her haliyle 'batıl'a kapalı bir alışveriş çizgisi ısrarla vurgulanır. Bu durumda kişinin üretim gücü ve takati üstünde veya tarafların rızası dışında rızık ve kısmet aramayı İslâm daima şüphe ile karşılamıştır. Başkasından -serbest rıza dışında- rızık aramayıp her şeyi kendi alın terinden beklemek, doğru yol budur! Rızkın elde edilişinde mutlaka kendi benliği dışında üstün bir kuvvete bağlanmak lazımsa onu kendininki gibi bir beşer kuvvetinde değil, şahsî irade ve gayretinin aracılığı ile Allah'ın fazlında aramak ve ummak gerekir (s.66).

Ülgener, ayrıca, İslâm'ın savaş ganimeti teşvikinin iki saiki olduğunu belirtir: Bunlardan ilki, mü'minleri “gaza'ya teşvik” iken, ikincisi ganimet bölüşümünün “soysop ayırımından gelen farkları telafi edici bir sosyal adalet fon'u” işlevi görmesidir (s.66, dp.21). İslâm, aynı zamanda çalışma ve emeği de övmüştür. Buna göre İslâm'da “yarın ölecekmiş gibi ibadetle beraber hiç ölmeyecekmiş gibi çalışıp kazanmak” söz konusudur (s.67). İslâm, bu açılardan kalvinizmi aratmaz. Bütün bu sebeblerden dolayı Ülgener, “Şarkta piyasa ekonomisinin modern anlamıyla yerleşip gelişmesine engel olan sebebler peşpeşe sıralanacak olsa, İslâm her halde serinin en sonunda yer alacaktır” der (s.67-68). Buna rağmen İslâm mal ve mülk edinmeyi şu iki şart dahilinde meşru görür: a. Batıl olmayan yollardan elde edilmek; b. Elde edilenin makbul ve anlaşılabilir bir maksada (kendini ve yakınlarını başkalarına el açmadan geçindirmeye, sadaka, yardım vs. yükümlülöklere) hizmet etmekle kalıp onun dışında yalnızca biriktirmek ve sayılmak üzere kişinin benliği üzerine sivriliptırmanmamak! İslâm'ın asıl karşı olduğu da budur (s.68).

Bu bağlamda Ülgener kapitalizm öncesi servet anlayışı ile sonraki anlayış arasında bir ayırım yapar. O' (s.68) na göre kapitalizm öncesinin serveti organik ve sınırlı ihtiyaçları ile canlı varlığı -insanı- ölçü aldığı kadar meşrûluk kazanır. Her şey o canlının günlük ihtiyaçları ile sınırlıdır. İslâm olsa olsa bu sınırlara biraz daha esneklik getirmiş olabilir. Ancak kapitalist çağın servetidir ki organik sınırlarla ilişkisini keserek mücerret sayı dizileri halinde boşluğa uzanır ve o haliyle benliğimize hükmetmeye başlar. O bizim hizmetimizde değil, biz onun emrinde ve buyruğundayız (s.68).

Bu durumda prekapitalist servet, insanla ve onun ihtiyaçlarıyla alakalı ve sınırlı iken modern kapitalist servet gayrı şahsî bir hüviyete büründür. Bu anlamıyla kapitalist servet salt insanın ihtiyaçlarını karşılamaktan öteye gider ve insan için ve insana göre olmaktan çıkar. Bu durumda kapitalist servet ve onun kurumları Weberci anlamda insanı kendi “demir kafes” ine kapatır. Ülgener de bu noktada Weber'in taşıdığı kötümserliği paylaşır. Ülgener'in Weber eleştirisi bu noktada Weber'in ilk ve öz İslâm'dan farklı bir İslâm'ın sonraki çağlarda ortaya çıkışını yeterince

kavrayamamış olduğu hususunda toplanır. İlk ve öz İslâm'ın ekonomi modeli “ne sadece cebir ve kahır, ne de serbest irade ve rıza tarafının ağır bastığı karma bir model” dir (s.69). Bu model içerisinde meşru kazanç usul ve yolları şunlardır:

I.İrade ve ihtiyar dışı (miras);

II.İrade ve ihtayara bağlı; ona göre;

1.Başkasından alınmış olmayarak (bizzat) istihsal edilerek;

2.Başkasından alınmak suretiyle; o takdirde

A.Cebren: Harp ganimeti (o durumda mülkün dokunulmazlığı -ismet-i mülk- ortadan kalkıyor demektir); ya da alanın meşru bir istihkakını tahsil (zekat ve nafaka borcunu ödemekten kaçınma hali).

B.Rızâ yoluyla; orada da:

a.Bedeli ödenerek (alım satım halinde fiyat, hizmet halinde ücret);
veya

b.Karşılıksız olarak; bağış ve vasiyet (s.68-69).

Bu şekliyle İslâm ekonomi sistemi bir taraftan piyasa ekonomisinin ve onun serbest rızaya dayalı işleyişinin yanında, diğer taraftan insan ve toplum varlığımız üstüne sivrılme istidadını taşıdığı hallerde tam karşısında yer alıyor demektir. Ağırlık, duruma göre kâh birine, kâh öbürüne kayar. Katı ve dümdüz bir gelişme çizgisi söz konusu değildir (s.69). Weber bu sistemin gelişimini “katı ve dümdüz” görmekle, yâni sadece savaşçı etiğine indirgemekle İslâm'ın sosyal yapısında varolan gerilimi ve “denge” yi tam olarak değerlendirememiştir. Ülgener, İslâm ekonomi sistemindeki bu “denge” haline özellikle “narh” tartışmalarından bir örnek getirir. Narh tartışmalarında “bir yanda piyasaya müdahale etmeyerek her şeyi tabii cereyanına bırakmak isteyen mutlak serbestî tarafları, diğer yanda her şeye el koymak, tanzim etmek lüzumunu ileri süren müdahaleciler” (Ülgener 1984:120) vardır. İslâm hukukunun ilk kaynaklarında serbestlik taraftarlarının etkisi görülürken, değişen tarihsel, toplumsal ve ekonomik koşullar altında müdahalecilik taraftarları giderek ağır basmıştır. Bu, sosyal yapıdaki dengenin bir yandan öbür yana nasıl kaydığını gösteren bir örnektir. Aynı şekilde iktisadî faaliyetin esas saiki olan irade ve teşebbüs hususunda da benzer bir durumla karşılaşılabilir. Sırası gelir, “kimseye sây ve gayretinden fazlası yok” denir. Ama bir başka yerde yine sırası gelir “Allah kullarını

dilediğince rızklandırır” yollu ayetlerle karşılaşılır. Birinde emeğe ve çalışmaya, öbüründe takdire yer veren ayetler (Ülgener 1981b:69).

Bu durumda İslâm’ın ilk kaynaklarına, meselelerin çözümünde bütün çatıyı kapamış ve bir yana “angaje olmuş bir din”in kaynakları olarak bakmak yanlış olacaktır (s.69, dp.24).

Dengenin bir yandan öbür yana (iradeci-aktif yandan âtıl-passif yana) doğru kaymasının başka bir örneği “kader” ve “tevekkül” kavramlarında görülebilir. İlk dönem İslâm’ında kader ve takdir kavramları irade ve eylemin önünü tıkayan kavramlar değillerdir: Tevekkül her şeyden elini çekip başa geleceklere pasif bir teslimiyet değil, gereken tedbirleri alıp sıkıca azmettikten sonra gerisini ilahî takdirin tecellisine bırakarak neticeyi güven ve huzur içinde beklemekten ibarettir (s.70).

Ancak, İslâm yayıldıkça ve yayıldığı çevrelerdeki düşünce ve inançlardan işe yarar olanlarını içine aldıkça denge atıl-pasif yana kaymıştır. İslâm-öncesi, arkaik inanç ve düşüncelerin İslâmî inançlarla yoğruluşu neticesinde ortaya “skolastik-ortodoks din anlayışından ayrı bir İslâm imajı” (s.70-71) çıkmıştır. İslâm dininin ilk ve öz kaynaklarındaki dışa açık, aktif ve rizayetçi unsurlar bu süreç zarfında toplumsal etkinliğini yitirmiş ve toplum belki de bambaşka köklerden sürüp gelen sebatlı (adeta sabit boyalı) eğilimlere, o arada su katılmamış haliyle kaderciliğe, din katında destek ve dayanak bulmak için hepsini devşirip toparlayıp öbürleri arasına katmış, hatta önlerine geçirmiş olabilir. İslâmî inançların aslında aktif -iradeci tarafına rağmen kaderci görünümünü bunca zaman sürdürüp götürmeleri de bu noktaya bağlanabilir (s.71).

İslâm’da içe dönüş ve kapanış, Emevîlerin dünya saltanatına karşı bir tepki ve protesto hareketi olarak başlamıştır. İslâmî inançlara Suriye, Babil ve Mısır’daki Hristiyanlık, Budizm, Yahudi etkiler sonucunda tasavvufi-mistik unsurlar karışmıştır. Bu içe kapanış “ayin ve ibadet” ile “tavır ve davranış” boyutlarında önemli değişikliklere yol açmıştır. “Zikir” İslâm’da günün belli saatlerinde yapıldığı halde, ona tasavvuf konulan süreyi günün tamamına yaymış ve hücre ve çile dünyasına kapı aralamıştır (s.71). Tevekkülle alakalı tavır ve davranış boyutunda da durum bundan farklı değildir.

İslâm'ın tevekkül kavramını büyük sufiler de alışılmış çizgide sürdürmekle beraber, çoğunlukla tabanı muhatap alan basit sofiyane telkinler kelimeyi İslâm'ın bıraktığı noktadan öteye, tam ve katıksız teslimiyete çekip götürmekten geri durmayacaktır. Tevekkül artık her türlü tedbire başvuru sonunda sebep ve vesilelerin halikı (yaratıcısı) sayılan Allah'ın iradesine rıza göstermek şeklinde içten bağlanışın ifadesi olmaktan uzaklaşmış, olup bitene seyirci olmaktan ibaret pasif bir teslimiyete bağlanmıştır (s.71).

Tevekkülün; atalet ve kayıtsızlığın savunucusu bir kavram haline dönüştürülmesinin önemli sonuçları olmuştur. Bunun sonucunda emek ve çalışma “gerektiği kadarına katlanılacak bir külfet” anlamı kazanmıştır (s.71). Aynı şekilde “gelecek kaygısı” da ortadan kalkmıştır. Aynı dönüşüm “fakr” kavramında da yaşanmıştır. Tevekkül kişiyi her türlü tedbirin dışına ve uzağına çekmekle fakr dahi dünya gairesine bulaşmamayı hedef tutan manevî doygunculuk yerine gerçek ve katı anlamına, yani tam yokluk ve yoksulluk düzeyine indirilmiştir (s.72).

Görüldüğü üzere Ülgener İslâmiyeti değerlendirirken “bir din sosyoloğu, bir tarih filozofu” hassasiyetini taşımaktadır (Sayar 1998:307). O'na göre İslâm, Weber'in de benimsediği “idealist ve özcü epistemolojiye” (Turner 1991:18) dayanan oryantalist perspektifle açıklanamayacak kadar geniş alanlarda yayılmış, tarihle birlikte değişik formlar almıştır. Oysa İslâmiyet hakkındaki Oryantalist sosyoloji, temelde idealist ve özcü olan belirli bir epistemoloji üzerine kurulmuştu. İslâmiyet'in Batılı tarihi çizgide akılcı, demokratik ve sanayileşmiş bir topluma doğru gelişmesinde başarısız olması, İslâm'ın kendi iç özüne başvurularak açıklanmıştı. Bu dini öz, toplumsal yapılar düzeyinde kendini gösteriyordu ve İslâmiyet'e değişmez özelliklerini vermişti (Turner 1991:18-19).

Ülgener, İslâmiyet'i ele alırken, onun farklı tarih ve coğrafyalarda farklı şekiller alabileceğini vurgular. Bu değişim ve dönüşümleri hesaba katmayan İslâm araştırmaları “tek yanlı” kalmaya eğilimlidir. Weber'in İslâm sosyolojisinin en önemli eksikliği de buradan kaynaklanmaktadır. Weber'in İslâmiyet'in iç diyalektiğine gereken önemi vermediğini belirten Ülgener, ayrıca onun kendi

metodolojik anlayışına da sadık kalmadığını vurgular. Esasen Weber'in (sürekli olarak etkileşimcilik, verstehende sosyoloji ve determinizm biçimleri arasında gidip gelerek) tutarlı bir konum benimsemeye başarısız olması nedeniyle, kendisine tutarlı bir sosyoloji isnad eden yetkin bir Weber yorumu varolamamaktadır (Turner 1997:51).

Bu açıdan Ülgener, Weber'in ilk İslâm'la ilgili iddialarını reddederken, onun İslâm'da Batı rasyonalizminin ekonomik düzlemde ortaya çıkamamasının sebeplerini içeren argümanının (kanıtlar göstererek tartışma) ikinci kısmını benimser görünmektedir. Bilindiği gibi bu ikinci kısım İslâmiyet'te, Emevîlerle birlikte patrimonyalizmin gelişmesiyle ilgilidir. Ancak, Ülgener, kendi zihniyet araştırmaları doğrultusunda politik kürenin ekonomiye olan etkilerini incelemiş, sadece İslâm'da kaderciliğin ve tevekkülün içeriğinin değişmesinde Emevî saltanatına karşı duyulan tepki ve protesto hareketinin yerine işaret etmiştir (Ülgener 1981b:71). Turner'a göre de "Weber, İslâm tarihinin doğru bir değerlendirmesini yapamamıştır". Ancak, yine de "İslâm'ın patrimonyal hakimiyet sisteminden dolayı kapitalist çizgilerde gelişmediğine inanmak için iyi gerekçeler vardır" (Turner 1997:295). Ülgener ise bu konuda nihai bir sebep bulma noktasında çekimserdir ve a causal bir bakış açısını benimser. Yine de O'na göre tasavvuf ve tarikat ahlakı İslâm'ın geri kalışında önemli bir rol oynamıştır:

Manevî unsurun hadiselerle başlı başına sebep olmaktan çok maddî-reel etkene gerekçe hazırlamak cihetinden olsa olsa bir gölge faktör sayılabileceği iddiasına dün olduğu kadar bugün de rastlanır. İddiaya ilk bakışta haklılık kazandıran durumlar az değildir. İrade ve teşebbüsü, söz gelişi, dar bir çember içine hapsetmenin gerek iktisadî, gerek politik yönü ilk planda maddî-reel etkenle alakalıdır. Ekonomik açıdan gelenek ve otorite, her türlü yeniliği daha başında bastıran ve bastırmakta çıkar sahibi olan çevrelerin (loncalar) ürünü; politik yönü ile kulluk ve teslimlik, geri toprak rejimlerinin ve genellikle ortaçağa has feodal tahakkümün sonucu! Her iki etkinin izleri elle tutulacak derecede açık ve gözler önündedir. Ancak, bütün bu etki ve izleri yıllar boyu sürüp gidecek olan söz ve ifade kalıpları ile zihinlere

işleyip perçinlemede en mühim rolü tasavvuf ve tarikat ahlakının oynadığına şüphe yoktur. Hem de sadece bir üst-yapı kurumu değil, gerçek anlamı ile bir etken olarak! (Ülgener 1981b:105).

Ülgener, bu sebeple, Weber'in din-iktisat-politika kürelerinin birbiriyle olan ilişkilerini inceleyen sosyolojik çözümlemesinin din ve iktisat kürelerini odak noktası olarak seçer. Ülgener (1981b:51)'in tutumunu şu alıntı açıklığa kavuşturmaktadır.

Tarih boyu karmaşık sosyal gövdeleri (çoğunun peşine birer de "izm" takılmış halde) ideal-tip çizgileri ile model olarak yontup sivrilttikten sonra her birine gerçeklik sıfatı vermek ve hele kendileri gibi yine model olarak inşa edilmiş başka tiplerle karşılaştırarak pratiğe dönük bir takım sonuçlar çıkarmak batılı tarihçi ve araştırmacılar tarafından da haklı olarak tenkit edilmiştir.

Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi Ülgener, Weber'in patrimonyalizm ve feodalizm tartışmalarına itibar eder görünmemektedir. Ülgener, sadece Weber'in Protestan Ahlakı'nda taslağını çizdiği yeterli şarta ağırlık verip Webergil diğer yöntemleri, bu arada, Osmanlı'da kapitalizmi mümkün kılacak gerekli şartlarla birlikte bağımsız şehirlerin olmayışı ile patrimonyal politik topluma hiç itibar etmemiştir. Osmanlı gerçeğine eğilirken riyazî tipolojinin olmayışını esas alan Ülgener'in bu yolla Weber'in diğer tezlerinin yetersizliğini ima ettiği söylenebilir (Sayar 1998:300).

Bütün bu değerlendirmeler sonucunda, Ülgener'in Weber'in İslâm yorumlarına yönelttiği eleştiriler şu iki noktada toparlanabilir: 1) Metodolojik eleştiriler 2) Olgusal eleştiriler. Ülgener'e göre, Weber, İslam'a ayırdığı yorumlarda kendi metodolojik ilkelerine riayet etmemiştir. Weber'e aynı eleştiriyi yönelten Turner (1991:26)'da bunun sebeplerini Weber'de de etkileri görülen oryantalist epistemolojinin önyargılarına ve Weber'in İslâmî bilgisinin Yahudilik ve Hristiyanlık hakkındaki bilgisine nazaran yetersiz oluşuna bağlar. Buna göre Weber, bir yandan İslâmî gelişmeye ilişkin önemli teorik konuların ortaya atılabileceği teşvik edici bir çerçeve sağlamıştır. Diğer yandan ise, uygun bir sosyolojik yaklaşım için kaçınılmaz olduğunu ilan ettiği yöntem bilimsel ve felsefi ilkeleri tutarsız bir şekilde uygulamıştır (Turner 1997:22).

Bu yüzden Ülgener, İslâm iktisat ahlakı ve bu ahlakın eşliğinde gelişen, bazen bu ahlakla çatışan çözülüş devri Osmanlı iktisat zihniyetini inceleyebilmek için Weberci çalışma çerçevesini kullanmıştır. Fakat, Weber'in yöntem bilimsel ve felsefî ilkelerini yer yer ihmal etmesinden ve İslâm konusundaki kısmî bilgisizliğinden kaynaklanan olgusal yanlışlıkları ve eksik değerlendirmeleri eleştirerek Weberci çerçevenin İslâm söz konusu olunca göze batan zayıflığını gidermeye uğraşmıştır.

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 hiçbir 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 1981b:5-6).

Bu tutum doğrultusunda Ülgener kendi çalışmalarının da Weber'in dileği ve alinyazısını paylaşacak olmasını umar! “ergeç aşılmış olmak! (1981b:126).

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Türkiye’de sosyolojik düşüncenin gelişiminde, özellikle iktisat ve din sosyolojisi alanlarında, Sabri F. Ülgener’in zihniyet araştırmalarının önemli bir yeri vardır. Erol Güngör’ün ifadesiyle “iki elin parmakları kadar az sayıdaki ilim adamlarından biri” (Sayar 1998:189) olan Ülgener, Türk sosyolojisine gerek saha gerekse metodoloji noktasında önemli katkılarda bulunmuştur. Bu katkıların başında elbette Alman sosyal bilimleri geleneğinin Türk sosyolojisine aktarılması gelir (Uğur 1983).

Ülgener’in çalışmalarında kendine seçtiği ana eksen din ve iktisat, zihniyet ve din arasındaki ilişkilerdir. Alman sosyoloji geleneğinin, bilhassa Max Weber’in yöntem anlayışını (verstehen sosyolojiyi) benimseyen Ülgener, anlayıcı yöntem aracılığıyla çözülme devri Osmanlı-Türk toplumu’nun iktisadî zihniyetini, sosyal yapısını, sınıf ve toplumsal tabakalaşmayı analiz eder. Zihniyet kavramını çözümlemelerinin merkezî kavramı olarak seçen Ülgener böylece dünya ticaret yollarının Akdeniz’i terkedip Atlantik kıyılarına doğru yer değiştirmesinin çözülme devri Osmanlı iktisat zihniyeti’nde bıraktığı izleri soruştururken temel amacı o zihniyetin bugün dahi devam eden etkilerini açığa çıkarmaktır.

Ülgener’e göre zihniyet; başta din olmak üzere iklim, coğrafya, tarih vb. bir çok farklı değişkenin etkisine açık bir kültürel bileşimdir. Bu yüzden, kolay kolay değişmez ve çoğu kez bir çok nesil boyunca toplumsal eylemlerin önemli saiklerinden biri olarak görünür (Aydın 1997). Çözülme devri Osmanlı toplumunun iktisadî hayat anlayışı bakımından “yeni zamanlar” a ayak uyduramayıp “ortaçağlaşması” ve Yakın Doğu ticaret kapitalizminin gerek dış pazarlarda gerek iç pazarlarda yaşadığı daralmayla birlikte ortaya çıkan “esnaflaşma” süreci durgun-atıl bir hayat anlayışı ve zihniyetinin bütün toplumsal tabakalara yayılmasını getirmiştir. Bu zihniyetin, her tabakada farklı tezahürlerle kendini göstermesi farklı saikler sebebiyledir; ancak, sonuç her tabakada aynıdır; tüketim toplumu ve tüketim zihniyeti. Osmanlı-Türk toplumunda rasyonel iş örgütlenmesinin ortaya çıkamamasının en önemli engelini bu açıdan zihniyet engeli olarak tasvir eden Ülgener Batı ile Osmanlı arasında oluşan farklılığın kökenlerini de burada teşhis eder.

Zihniyet araştırmalarına başlangıç olarak Weber'in Batı kapitalizminin oluşum sürecine yönelik analizlerini teyid eden (Sayar 1998:325) Ülgener Weber'inkine benzer bir analizi Osmanlı sosyal yapısına uygular. Weber'in din sosyolojisinin "en zayıf halkası" (Ülgener 1981b) olan İslâm konusunda Ülgener'in incelemelerinin değeri "tutum ahlakını bütünüyle bir din faktörüne indirgememesidir" (Aydın 1998:327).

Son yıllarda Türkiye'de Protestan ahlakı, İslâm ve kapitalizm tartışmaları yeniden güncelleşmiştir ⁽¹⁾. Bu güncelleşme içerisinde Ülgener'in zihniyet çözümlemelerinin katkısı sadece Webergil çerçevenin uyarlanmasıyla sınırlı kalmamış; onun sınırlarının zorlanması da kapı açmıştır. Bilindiği gibi Weber din ve dünya arasındaki uyumsuzluğın sonuçlarını irdelerken dinlerin iktisat ahlakına etkilerini göz önünde tutar. Bu anlamda, Weber dinlerin genel ahlak anlayışlarını (teolojik ahlak) salt bilgi ögesi sayarken iktisat ahlakını ön plana çıkarır. O'na göre "iktisat ahlakı... dinlerin psikolojik ve pragmatik temellerindeki eylem içgüdüsüne işaret eder" (Aydın 1993:44). İktisat ahlakı, bu nitelikleriyle Weber'de kapitalizmin doğuşuyla iktisat zihniyetiyle örtüşmektedir. Ancak Ülgener ise bu ikisi arasında Osmanlı-Türk gerçeğinde fark gözetmektedir: Demek oluyor ki ahlak ile zihniyet bazı durumlarda örtüşürken çoğu kez birbirlerinden ayrılmaktadırlar. İktisat ahlakı, insanların iktisadî eylemlerinde uymaları gereken normlar bütünü iken, iktisat zihniyeti gerçekte insanların -bunun farkında olsunlar ya da olmasınlar- iktisadî davranışlarını güdüleyen ilkelerden oluşur. Bu yüzden iktisat ahlakı ile iktisat zihniyeti arasında sadece uyumsuzluklar değil bazen çatışmalar da görülebilmektedir. Bu ayrışmanın en iyi gözlemlenebildiği dinlerden biri, belki de birincisi İslâm'dır. İlk ve öz haliyle İslâm çalışma ve emeğe, mala ve dünyaya önem veren; toplumsal taşıyıcılarının (social carriers) bir kısmı tacirlerden oluşan bir din iken tarihsel gelişim süreci içerisinde durgun ve atıl bir zihniyete yol açmıştır.

Ülgener'in iktisat ahlakı ile iktisat zihniyeti arasında yaptığı bu ayrım "olan" ve "olması gereken" (is/ought to) ayrımına tekabül eder. İktisat ahlakı olması gerekeni (norm) gösterirken, iktisat zihniyeti, iktisadî davranışlarda sosyal aktörün

(1) "İslâm ve Protestanlık" arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerine güncel tartışmalar için bkz. *Bilgi ve Hikmet*, Bahar-1993, sayı:2 ("İslâm ve Protestanlık" özel sayısı). İslâm ve Kapitalizm arasındaki ilişkiler için ayrıca bkz. Sayar (1998).

harekete geçmesini sağlayan değerler bütünüdür (reel). Bir başka deyişle, ahlak sosyal aktörün eylemlerinde uyması gereken ilkeler bütününe verilen bir ad iken, zihniyet o aktörün eylemlerinde uyduğu reel ilkelerdir. Bu açıdan Ülgener, kapitalizmi sadece bir kapital yığını, özel mülkiyetin ve serbest rekabetin geçerli olduğu bir hukuk düzeni olarak görmez; bu unsurlarla beraber kapitalizmin asıl önemli yanı “düşünen ve irade sahibi olan insanın zihniyetidir” (Ülgener 1984:6-7). Bu zihniyetin oluşumu modern kapitalizmin oluşumuyla eş zamanlıdır. Aynı oluşumun Osmanlı’da üretilemeyişinin asıl saiki Ülgener’e göre İslâm tasavvufunun batınî tesirleridir. Bu tesirler, eşyaya ve dünyaya bakışta aktif asketik bir tutum ahlakının benimsenmesinden çok pasif-teslimiyetçi ve sonu tüketime varan bir zihniyet oluşumuna yol açmıştır. Osmanlı’da kapitalizmin gelişmemesinin sebepleri salt maddî sebepler değildir. Bu bağlamda “ekonomik zihniyetin belirlenmesinde maddî unsurlar kadar manevî unsurların da önemli bir rol oynadığı” (Kaçmazoğlu 1995:35) düşünülebilir.

Aynı şekilde sosyal yapı ve toplumsal tabakalaşma ile zihniyet oluşumları arasında içsel bir bağ vardır. Bu noktada din, zihniyet ve ekonomi alanları arasındaki ilişkileri tek yanlı bir indirgemecilikle ele almanın analitik açıdan kolaycılığa kaçmak olduğu düşünülebilir. Bu nedenle iktisat ve din sosyolojisi bu ilişkileri araştırırken diğer kültür bilimleriyle “yakın bir işbirliğine” ihtiyaç duyar (Ülgener 1984:7). Netice itibarıyla, bu işbirliği ekonomi ve din arasındaki ilişkileri tek taraflı bir indirgemecilikle açıklamak isteyen yaklaşımlardaki zaafılara karşı gereklidir.

Ülgener, Weber’e dayanarak, dini bir “üst yapı” kurumu olarak algılayan marksist yaklaşımı eleştirir: Din sadece ekonomik alanın ve faaliyetlerin bir eseri değil; aynı zamanda, çoğu kez bu alanda ve faaliyetlerde müessirdir (Ülgener 1984:29). Ülgener’e göre “Ortaçağ ekonomi zihniyetine has olan rehavet ve durgunluğu izah ederken... sırf haricî hukukî amiller yanında basit halk itikatlarını da” gözönünde tutmak gerekir. Bütün ekonomik faaliyetleri izah etmede dinî-tasavvufî inançlar tek âmil olarak gösterilemese de bu inançların “halk arasında öteden beri mevcut temayüllere vasıta olmak ve dolayısıyla onlara meşruiyet imkânı” kazandırmak gibi bir işlevi ve etkisi vardır (Ülgener 1984:31).

Ülgener, İslâm ekonomi sistemini karma bir ekonomik model olarak niteler (Türkdoğan 1996). Sayar'ın değerlendirmelerine göre İslâm kazanmaya teşvik ettiği insanı başıboş da bırakmaz; onu kimi sınırlar dahilinde tutmaya uğraşır. İslâm bu açıdan “modern iktisadın normatif boyutu ile” benzerlikler gösterir. Ancak bu benzerlikler, bir noktadan sonra farklılıklara dönüşür. İlk İslâm'da kaderciliğin yanısıra, onun karşısında rasyonellik de bulunur. Rasyonelliğin yansıması ise riyazete dönük bir dünyevileşmedir (Sayar 1998:307). Bununla beraber, uygulamada bu denge durumu bozuldu ve

şehirler arası kervan yollarının kesiştiği bir yerde tacirlerin de dini olan İslâmiyet, giderek batınî tasavvufun etkisi ile esnaf ve zenaatkârlara farklı bir dünya görüşü yansıtmıştır. Çevreye akan tasavvuf burada hizmete hazır, kaderci bir kütleyi eğip büktü. Ancak bu haliyle tasavvuf rasyonalizm yönünde, fonksiyonel aklı işleterek bu dünyaya dönük bir dürtü vermek yerine tarikat ahlakı pasif ve uysal bir alt tabaka ruhiyatını işledi, onu canlı tuttu (Sayar 1998:307-308).

Ülgener, bunun sonucunda, Avrupa ile Osmanlı arasında ortaya çıkan ekonomik farklılaşmayı şu satırlarla dile getirir:

Batı'da iş ve meslek adamı için en duyarlı ve can alıcı kesime -Kuzey Batı Avrupa ve Kuzey Amerika- dinî reformasyonun metodik-disiplinli kanadı (Kalvinizm) ile yanaşması endüstriyel kapitalizm için gerekli tavır ve düşünce iklimini yaratmaya yardımcı olurken, tasavvufun beri yanda kalabalık yığınlar ve iş çevrelerine daha çok batınî bir yorum çizgisinde hulûl etmesi ayrı bir davranış türüne ve onun da ötesinde değişik bir düzene -rant kapitalizmine- yatkın bir mana iklimini yaratmaktan geri kalmamıştır (Ülgener 1981b:104).

Zihniyet düzleminde, Osmanlı'nın siyasî devirlerinde (15. ve 16. yüzyıllarda) oluşan bu rant kapitalizminin belli başlı tesir çizgilerinin bugünkü Türkiye'de de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bir çok büyük şirketin ve sanayi kuruluşunun malî bilançolarında üretim kârlarının rant kârlarına nazaran düşük düzeylerde seyretmesinden (Özel 1995), dayanışmacı-cemaatçi saiklerle yerden mantar biter gibi ardı sıra kurulan holdinglere kadar bir çok olgu çözülme devri iktisadî zihniyetinin

bugünkü Türk ekonomisine etkilerinin devam ettiğini göstermektedir. Ülgener, bu etkileri bilhassa “gösteriş maksadıyla istihlak” meselesinde dile getirir. O’na göre Türkiye’de tüketim ve sermaye yatırımlarının büyük bir kısmının gösteriş maksadıyla yapılması zihniyet dünyasında yüzyıllardır değişmemiş bir kıymet anlayışının bugünkü etkilerini işaret eder (Ülgener 1953:160). Maddî-reel hayatta az gelişmiş ülkelerde gözlemlenen teknik inkılabın manevî-ideal cephede ona eşit bir zihniyet devrimiyle beslenememesinin bir sonucu olarak, gelişmiş ülkelerde gelir seviyesi yükseldikçe tasarruf eğiliminin artmasına karşın, iktisaden geri ülkelerde tüketim eğilimi genişlemekte ve o ülkenin “iktisadî ilerleme gücünü sakatlayabilecek bir bünye hatası” olarak gözükmemektedir (Ülgener 1953:163). Bu meyanda,

yeni gelişen ekonomilerin en büyük eksikliği, kabul etmek lazımdır ki, yalnız madde ve malzeme tarafı değildir. Dış yardımlarla, borçlanmalarla işin bu tarafı az veya çok kapanabilmektedir. Eksikliği en fazla hissedilen, teşebbüste olsun, sevk ve idarede olsun batı ölçüleri ile rasyonel davranan insandır. Dış yardım veya borçlanma ile bugünden yarına “ithal”i mümkün olmayan gelişme faktörünü burada aramak lazımdır (Ülgener 1983:39).

Ülgener’e göre, az gelişmiş ülkelerde zihniyet bakımından eksik olan unsur teşebbüs gücü ya da para kazanma arzusu değildir. O’na göre, asıl eksikliği hissedilen şey, bu çıkarıcı ve maceracı kuvvetin metodik-disiplinli bir çalışma ahlakı içerisinde verimli kılınamayışdır (Ülgener 1983:45). Ancak, Cumhuriyetle beraber Türkiye’nin giriştiği iktisadî yenilenme hamlesi Batı ile Türkiye arasında varolan zihniyet farkını gözle görülecek biçimlerde azaltmıştır. Ülgener’e göre Tanzimattan itibaren bazı düşünce hareketlerinin aydınlar tabakasında başlattığı fakat başaramadığı zihniyet dönüşümünü Cumhuriyet Türkiye’sinde yol, tarım ve sanayi devrimi üstlenmiş bulunmaktadır. Bütün bu hercümerc içerisinde dikkat çekici asıl unsur “profesyonel iş adamı” ile “işgücünün” ortaya çıkışıdır (1983:53). Ancak, Ülgener’in de belirttiği gibi diğer sınıf ve tabakalardan bağımsız, ayrı ve özerk bir statüye sahip iş adamı sınıfının ortaya çıkışı kolay olmamıştır. Çözülme devrinde yeniçeri mütegalibesi ve ilmiye mensupları sermaye ve arpalık dağıtımında diğer unsurlarla yarışmışlardı. Bu yüzden kimin esas itibarıyla tüccar ve iş adamı, kimin

ordu ve ilmiye mensubu, kimin mütegalibe olduğunu belirlemek çoğu kez mümkün değildir. Aynı şey, Cumhuriyet Türkiye'sinde de “göstermelik tüccar (başta ithalatçı olarak) iş adamı ve politikacı karışımının taze örneğidir” (Ülgener 1983:54). Buna rağmen Cumhuriyet Türkiye'si “savruk ve yakıştırma iş adamından kurucu ve sanayici iş adamına geçiş”in başarılı örneklerini de verebilmiştir (s.54). Profesyonel iş adamı ve profesyonel işgücünün ortaya çıkışı rasyonel iş örgütlenmesinin müjdecisi olarak görülebilse de tam olarak yeterli değildir. Bu unsurlarla birlikte, kapitalizmin gelişebilmesi hesapçı bir zihniyetin de yerleşmesine bağlıdır. Bu alanda

sayı ve rakamın, gösterişe yarayacak bol ve kabarık diziler veya olsa olsa “hesap verme” (temize çıkma) gereğinin kaçınılmaz kıldığı hesaplar dışında ciddi bir kârlılık ölçüsü olarak kullanımına Türk işletmeciliği kendini yeni yeni uyduruyor olmalıdır... Maliyet muhasebe ve tekniğinin hakkıyla uygulanabildiği kalbur üstü firmalar bir yana, orta halli iş adamı gözüyle hesap ve muhasebe ayak üstü ve göz kararı halledilip geçilecek bir dava olmaktan pek de öteye geçmiş sayılamaz (s.56).

Tavır ve davranış bakımından da Türkiye'deki işadamlığı Batı'daki benzerleri ile karşılaştırılınca şu tipte ifade edilecek bir boyuttadır:

a. Kararsız ve karpisli; b. Ani ve çabuk kâr peşinde; c. Plasman olarak, sermaye piyasası ile pek de yeni sayılamayacak olan ilgi ve ilişkisi ile beraber, mal varlığını büyük kısmı ile hâlâ arsa ve emlak (gayri menkule) ve yerine göre altına yöneltmekte çıkış noktası arayan sermayedar tipi (s.56).

Akılcı ve mobil servete yönelişin en önemli göstergelerinden biri olan menkul kıymetler borsasının Ülgener'in ölümünden epey sonra, seksenli yılların sonunda nihayet kurulabilmiş olması; ancak, borsanın en küçük krizlerden bile önemli ölçülerde etkilenebilecek bir hassas bünye durumunu koruması, dün ile bugünün, gelenekçi zihniyet ile modern zihniyetin birbirine karıştığı bir geçiş zihniyetiyle karşı karşıya olunduğu izlenimini vermektedir.

Ülgener, Türk iktisadî varlığının kaderinin yüzeydeki şekil ve kalıplarla beraber altta ve derinde yaşanan bu zihni dönüşümün niteliğine bağlı olduğunu tesbit eder (s.59).

Ülgener'in, çözölme devri iktisat zihniyetini ele alma ve analiz etme yöntemi onun "tarihle ilişki kurmayı, bugünle ilişki kurma; bugünün, bugüne ait şeylerin ve süreçlerin olmuş olma ve olacak olma biçimlerinin tarihselliğini tekrar kurma" (Çiğdem 1997:12) anlamındaki tarihsellikte dirsek teması içerisinde olduğunu düşündürmektedir. Bu bakımdan Ülgener'in iktisat zihniyeti analizi gelenekçi toplumlardan modern toplumlara geçişi tarihsel bağlamlarda soruşturan bir perspektife sahiptir. Gelenekçi toplumlar; değişmelerden, özellikle teknik ilerleme, yer ve meslek değiştirmelerden hoşlanmayan bir zihniyete sahiptir. Ülgener'e göre, bu anlamda gelenekçiliğin iktisadî görünümüleri biri pozitif diğeri negatif iki boyuttan beslenir. Pozitif boyutta, geleneksel iş ve mesleklerde olgunluk, sabırla ve zamanla ulaşılan bir meziyettir. Yer ve işi sık sık değiştirme iş ve meslekte olgunlaşmayı engelleyici işlevler görür. Bu sebeble hoş karşılanmazlar. Negatif boyutta ise nüfusun artışı, geçim ve maişet imkanlarının daralmasıyla beraber geleneksel meslek ve zenaatlarda bir içe kapanma temayülünün ortaya çıkışı toplumu hareketsizliğe sürükler. Gerek pozitif unsur, gerekse negatif unsur neticede aynı etkiyi toplumsal hareketsizliği ve durgun ve atıl bir zihniyeti doğurur. Buna karşın bugünkü toplumlarda gelenekçiliğin sürmesini sağlayan kuvvet, negatif unsurdur. İlki, mekanik üretim tekniklerinin hızlı gelişimi altında bütün etkisini yitirmiştir (Ülgener 1983:40). Buna göre, iktisadî bakımdan geleneksel bir toplumdan modern bir topluma geçebilmenin başlıca şartı insan-eşya ilişkilerinde görülen geleneksel kıymet anlayışını değiştirebilecek bir zihniyet ortamına varabilmekte yatar (s.46). Bunun yolu ise

- a) serveti ve parayı şahsa bağlı, onunla adeta içli dışlı bir varlık gibi görmekten vazgeçip ferah ve açık yürekle piyasa ekonomisine çıkmayı her türlü eğri ve kuytu kazanç şekillerine üstün sayabilmek; b) kazancını yine şahsa ve statüye bağlı olarak göstermelik tüketim veya verimsiz yatırıma harcayacak yerde profesyonel iş adamı olarak prodüktif yol ve şekillerde verimlendirebilmek; ve nihayet c) bütün bu faaliyetlerde disiplinli, kontrollü bir hesap ve muhasebe şuurunu tesis edebilmek! (s.46).

ile yakından alakalıdır. Ülgener'e göre Türkiye'nin iktisadî modernleşmesi bu üç adımın başında değilse bile henüz ortalarında (s.47). Weber gibi Ülgener de modernliği tarihsel bir süreç olarak görür. Bilindiği gibi Weber, dinî modernite sosyolojisi'nde modernliği rasyonalizasyonun bir sonucu olarak değerlendirmeye yatkındır. Weber, dinî davranış ve düşüncelerin rasyonalizasyonunun, dünyanın büyüünün giderilmesi, kapitalizm, bürokrasi, şehir vb. unsurlar ve güçlerle beraber modern yaşama stilinin oluşumuna katkıda bulunduğunu iddia eder. Weber'e göre modernlik, farklı rasyonalite türlerinin tersine çevrilemez bir sonucudur.

Çiğdem (1997:14)'e göre “dinî modernite kavramı, Weber'in modernite anlayışının temelinde yatar ve bu kavram, Türk modernleşmesini de anlamlandıracak bir kavramdır”. Ülgener ise iktisadî modernleşme ile, bilhassa Türk modernleşmesinin iktisadî yönleri ile ilgilenir. Zihniyet kavramı çerçevesinde asıl eğildiği mesele Türk modernleşmesinin iktisadî durumudur. Ülgener (1983:48)'e göre “iktisadî gelişme -eğer planlanarak yürütülecekse- geniş kütlelerin plana hakikaten inanmaları, destek olmaları şartıyla gerçekleşir”. İktisadî modernleşmenin tepeden inmece tedbirlerle gerçekleşeceğine inanmak, bu yüzden onun en büyük düşmanıdır (Ülgener 1983:48). Türkdoğan (1996:255-256), Ülgener'in “Batının tarihi gelişimi ve değerler düzeninin bir yansıması olan kapitalist sistemin “dolu-dizgin” Türk toplum yapısına uygulanması karşısında, “tasavvuf ve tarikat ahlakına” dayalı bir İslâmî Pietizm anlayışının sentezini” gerçekleştirmeye çalıştığını iddia eder. Ancak Ülgener'in genel perspektifi içerisinde böyle bir iddiaya delil olarak sunulabilecek unsurlar hemen hemen hiç yer almamaktadır. Yukarıda da bahsedildiği gibi Ülgener, bu iddianın aksine, tarihsel bir yaklaşımla Osmanlı'da kapitalist dönüşümün gerçekleşememesinin en önemli sebepleri arasında, köklerini “tasavvuf ve tarikat ahlakının” oluşturduğu durgun ve atıl bir iktisat zihniyetinin varlığını gösterir. O'na göre kapitalizm sadece ekonomik bir düzen değil, “iktisadî verilerin üstünde ve ilerisinde bir yaşama stili, çevre ve evrene karşı *bir tavır ve davranış*; daha doğrusu o davranış bütününden ekonomik-sosyal hayata dönük tarafı ile alınmış bir kesit demek” tir (Ülgener 1983:159). Bu noktada Ülgener de Weber'le aynı kötümserliği paylaşmaktadır. Weber'e göre kapitalizm bir kez yerleştikten, modern hayat “demir kafes”ini oluşturduktan sonra manevî desteğe artık ihtiyaç

duymaz. Ülgener (1981b:113)'e göre “gelişmiş ülkelerin çoktan vardıkları çizgiye yeni gelişenlerin de hızla yol aldıklarını söylemek bir kehanet sayılmamalıdır”.

Sayar (1998:325-26)'ın da belirttiği gibi, Ülgener'de ekonomik düzlemde kapitalizm harici, bir alternatif model arayışı yoktur. Üstelik, Ülgener çeşitli yazılarında eleştirdiği bir tutumun, “slogan çağı ve izmler, kavgasının” doğuş şartlarını tam da bu noktada şöyle izah etmektedir:

... iş ve çalışma hayatı ile beraber bütün bir kültür dünyasının geleceği üzerinde düşündürücü bir gidişin izlerini sürüyor olmalıyız: Öz ve mana tarafı ile ilişkisini hemen tamamıyla koparmış; yerine konacak başka türden bir mana, bir başka “iksir” ise henüz görünürlerde yok! Ama bir yandan da “mana” sız edemiyor olmalıyız ki çağımız insanı boş kalıpları bambaşka inanç ve ideolojilerle doldurma çabasından, o hırçın ve öfkeli aranıştan bir türlü yakasını kurtaramıyor (Ülgener 1981b:114).

Bu itibarla Ülgener “Cumhuriyet Türkiye'sinin nereye gittiğinden çok nereden geldiği” (Sayar 1998:369)'yle ilgilenir. Bu nokta Ülgener'in tarihselci bakışını, tarihsicilikten ⁽¹⁾ ayırt eden bir husustur. Onun bakış açısıyla tarihin hiçbir noktasında anî bir kesiliş ve hiçbir yerinde de anî bir başlangıç yoktur (Ülgener 1981a:23). Tarih, bu anlamıyla “zamanın yekpare bütünlüğü” (Sayar 1998:369) içerisinde ortaya çıkan olgu ve olayların sürekliliğini içerir. Bu bakımdan, Cumhuriyet Türkiye'sinin iktisadî modernleşmesi, Osmanlı iktisat zihniyetinden bağımsız bir biçimde ele alınamaz. Sayar (1998:370)'a göre “Osmanlı'yı etki ve itaati altına alan irrasyonelliği herhalde Ülgener kadar derinliğine kuşatabilmiş bir sosyal bilimcimiz yoktur”. O'nun Osmanlı iktisat zihniyetinin köklerine dair yaptığı analiz, bir çok bakımdan etkileyici olsa da ampirik tarihî araştırmalarla desteklenmek ve derinleştirilmek durumundadır. Ülgener'in gerek araştırmalarında kullandığı yöntem, gerek kaynaklarına, gerekse çözümlemelerine ve araştırma alanının tarihsel belirsizliğine yönelik bir çok eleştiri yapılmıştır (Sayar 1998:372). Buna karşın, Ülgener, kendi çalışmalarındaki eksik ve boşlukların farkındadır:

⁽¹⁾ Tarihselcilik, kültür bilimlerinde çokcu (pluralist) bir yöntem anlayışına dayalı bir bilgi ve bilim görüşü iken tarihperestlik (tarihsicilik), toplumsal-tarihsel olayların bağlı olduğu evrensel yasaları keşfetmeye çalışan ve bu yasalar aracılığıyla gelecek hakkında kehanetlerde bulunabileceğini savunan bir tarih metafiziğidir (Özlem 1986:39).

Ne çare ki, ilk denemeler ince hususiyetlerden ve farklardan ziyade kaba ve müşterek çizgileri gözönüne koyabiliyor. Temenni edelim ki, mesele ilerde daha bol ve zengin vesikalara dayanılarak tekrar kurcalanırken, bizim buraya kadar umumî taslağını verebildiğimiz zihniyet daha ince farklarına, renk ve ton özelliklerine kadar derinleştirilmiş olsun (Ülgener 1981a:208).

Ülgener’de ustası Weber gibi ergeç aşılmış olmayı amaçladığını ve umduğunu dile getirmektedir (1981b:126). Zihniyet araştırmaları gibi bir konuyu Türk sosyal bilimleri geleneği içerisinde ilk kez ele alan bir bilim adamı oluşu Ülgener’in bu konuda karşılaştığı sıkıntıların büyük bir kısmının sebebini teşkil eder. Bu bakımdan Ülgener “pozitif tarih tetkiklerinin tamamıyla dışında değilse bile, onların daha ziyade sosyolojik toplu bir görüşe ve geniş bir tarih felsefesi planına bittiği ortak problem ülkelerinde... fikir ve kalem yürütmek durumunda” kalır (s.19). Buna rağmen Ülgener’in pozitivist yöntemi bütünüyle dışladığını düşünmek yanlış olur. Ülgener (1981a:19)’e göre zihniyet araştırmalarının sağlıklı bir biçimde yürütülebilmesi için bu tür pozitivist-morfolojik araştırmaların önceden başlamış ve bir hayli ilerlemiş olması gerekir. Bu türden araştırmalar olmadıkça zihniyet araştırmaları “bir mes’ele vaz’ından veya izah denemesinden öteye gitmez”.

Aynı şekilde Ülgener’in hemen her alanda kayıtsız şartsız Weber’i takip ettiğini düşünmek hatalı olacaktır. Kaçmazoğlu’nun da tesbit ettiği gibi, Ülgener Osmanlı sosyal yapısını ve iktisadî hayatı ve zihniyetini tahlil ederken “Marksist yorumların çekiciliğinden kurtulamamıştır” (Kaçmazoğlu, 1995:34). Kaçmazoğlu’na göre, “Ülgener, kendisini Weberci olarak sunmasına karşılık, araştırmalarında alt-üst yapı unsurlarının çift yönlü etkileşimini ortaya koymuştur” (1995:34).

Sırası geldikçe, Ülgener Weber’in görüşlerini, bilhassa İslâm söz konusu olunca eleştirmekten kaçınmaz. Yer yer, Weberci ideal tip yöntemini kullanırken bu tür tipolojilere olan sıkıntısını dile getirir (Sayar 1998:375). Fakat nihai tahlilde Ülgener’i Türk sosyal bilimleri geleneğinin önde gelen Webercilerinden biri saymak gereklidir (Kaçmazoğlu 1995:34). Bu bağlamda Weber’in Batı modernleşmesine ilişkin yaptığı analizler Ülgener vasıtasıyla Türkiye’nin iktisadî modernleşmesinin zihniyet kavramı çerçevesinde Türk sosyal bilimleri geleneğine dahil olmuştur. Türk

sosyal bilimleri geleneğine yapılan bu katkı Türk modernleşmesinin gelişim seyrini ele alma ve analiz etmede de işlevseldir. Bu katkı, Batı toplumlarında yaşanan değişim olgusu ile Türkiye’de yaşanan değişim olgusunun farklı niteliklerini kavramsallaştırmaya dönük bir katkı olarak anlaşılabilir. Çünkü “adı modernite olarak konulsa bile her iki değişim, yön ve yoğunluk bakımından birbirinden çok farklıdır” (Dikeçligil 1993:46). Bilindiği gibi Türk modernleşmesi; Osmanlı sosyal yapısının, iktisadî zihniyetinin, yaşama stilinin içsel bir dönüşümü neticesinde oluşmaktan çok, Batı modernliğinin dışsal baskısı dolayısıyla, bu baskıya bir cevap olarak doğmuş ve gelişmiştir. Bu noktada kapitalist Batı ile pre-kapitalist Doğu arasındaki en önemli ayırım çizgisi rasyonellik kavramı olarak gözükmektedir (Sayar 1998:301). Brian S. Turner, ilerlemeci Batı ve durağan Doğu arasında ikili bir karşıtlık varsayan klasik oryantalist problematikten kaçınan bir teorik stratejinin Avrupa kapitalizminin ortaya çıkışı ve sömürgeciliğin gelişimiyle birlikte “dünya düzeyinde ekonomik bağımlılık sistemi yaratarak herhangi bir yerdeki bağımsız kapitalist gelişmeye” engel olduğunu iddia ettiğini belirtir (Turner 1991:115-116). Ancak Turner (1991:37)’in de belirttiği gibi bu türden dışsalıcı (externalist) açıklamalar gelişmemiş toplumların sosyal yapısını ve kültürünün analizini bilinçli olarak önemsemez ve bu da önemli teorik sorunlara yol açar. Bu yüzden Turner’a göre;

kapitalist gelişmeyle ilgili olarak toplumlar arasındaki farklılıkların uygun bir açıklaması uluslararası işbölümüyle ilgili olarak toplumların konumu üzerinde çalışmak ve toplumların iç yapısı ve kültürel özelliklerinin bir analizini sunmak zorundadır. İç yapı dış ekonomik şartların önemsiz bir etkisi değildir ve iç yapının incelenmesi (din, ahlak ve değerler de dahil olmak üzere) sınıf yapısı, üretim tarzı ve ideolojik yapı hakkında kanıtlar içerebilir (1991:37).

Bu bakımdan, Batı modernliği ile Türk modernleşmesi arasındaki benzerlik, farklılık ve karşılıklı etkileşim hem içselci hem de dışsalıcı açıklama modellerinin beraber kullanılmasını gerektirir. Buna göre Weber’in Doğu toplumlarındaki ekonomik durağanlığı dini değerlere dayanarak açıklama çabası tipik bir içselci açıklama modelidir (Turner 1991:31). Yukarıda kısmen bahsedilen neo-marksist

dışsalcı ekol ise gelişme sosyolojisindeki Weberci geleneği eleştirir. Ancak gelişme sosyolojisindeki bu iki farklı bakış açısı birbirinden farklı araştırma nesnesine sahiptirler (Turner 1991:36).

Ülgener, gelişme sosyolojisi alanında da, genel Weberci tutumunu sürdürür ve içselci bir açıklama modelini benimser. Ancak, yeri geldikçe, dışsalcı açıklama modeline de başvurduğu görülmektedir. Özellikle Akdeniz limanları aracılığıyla sürdürülen ticaret faaliyetinin coğrafi keşifler ve siyasî saiklerle Atlantik kıyılarına doğru yön değiştirmesinin Yakın-Doğu ticaret ve finans kapitalizmini dünya-ekonomisi içerisinde çevre (periferi) konumuna ittiğini tesbit ederken bu açıklama modeline yaklaşmaktadır. Aşağıdaki satırlar bu yakınlığın derecesini aydınlatmaktadır:

... Sermaye kaynaklarına, istihlak ve sürüm şanslarına hakim olmak iddiasile Orta Avrupa pazarlarında yüz yüze gelen iki büyük ticaret yolunun bu ölüm kalım mücadelesinde uzun zaman eğilmez bir muvazene ibresile başa baş durabilmeleri beklenemezdi. Hakimiyet ergeç birinden diğerine geçecekti; nitekim öyle olmuştur: Şark ticareti asırdan asıra gerilerken, garb denizciliği ve müstemleke ticareti hakimiyeti adım adım ele geçirmiştir. Kuvvet muvazenesinin bu suretle devamlı olarak şarkın aleyhine dönmesinde siyasî sebeplerin (iç karışıklığın, hudut nizalarının vs.) payı inkâr edilemezse de, bunların hiç biri hadiseyi olanca derinliğiyle izaha yetmez. Hakiki sebep bizce ticaret yollarının bünyesinde ve rekabet şartlarında aranmak lazım gelir (Ülgener 1981a:141).

Bu açıdan, açık deniz ve okyanus ticaretine karşın kervan yollarının niteliğinden doğan iktisadî gerileyişin sebeplerini Ülgener çözülmenin “müzmin sebepleri” olarak nitelerken siyasî engellere “hızlandırıcı ve tamamlayıcı faktör” adını vermektedir (1981a:146). Doğu ticaretinin ve finans kapitalizminin çöküşü beraberinde “dış ve iç pazarlarda geçim imkanlarının birbiri peşinden daralma ve ufalması” olur (s.157). Batı Avrupa, 16. yüzyıldan itibaren her insanda görülen kazanma ve zenginleşme arzusunu düzenli ticarete ve 19. yüzyılda da endüstri teşebbüslerine kanalize ederek rasyonalize ederken Osmanlı’da bunun tersi olmuştur (s.131). Avrupa’da sermaye

birikiminin sebepleri arasında, ticaret ve sanayide geniş bir faaliyet ve hareket alanı, “mazbut hukuk ve devlet nizamı (hususile himayeci ve müteşebbis devlet; merkantilizm) ... devamlı bir nefis murakabesi : Calvinisme ve puritanisme!” (s.131) yer alır.

Osmanlı’da ise bunun tersine feodal zihniyet ile ahlak ve tasavvuf terbiyesi geçerlidir. Müzmin sebepler ile hızlandırıcı sebepler arasında bir öncelik-sonralık meselesi, ister gözetilsin ister gözetilmesin, ortaya çıkan tablonun niteliği neticede durgun ve atıl bir hayat anlayışıdır.

Ülgener’in zihniyet araştırmalarını dayandırdığı teorik zemin esas itibariyle gelişme sosyolojisindeki içselci bakış açısıdır.

İçselci (internalist) perspektifte, sosyologlar, inceleme yapmak için, münferit toplumsal birimler olarak ele aldıkları iç (internal) yapının değerleri ve kurumları üzerinde yoğunlaşırlar. Bir ekonominin büyümesi ya da durağan olduğunun açıklanması, sonuç olarak, uluslararası işbölümü içinde toplumun evrensel konumundan ziyade, şahsi inançlar, aile yapıları, veraset biçimleri ve benzeri şeylere dayanılarak yapılır (Turner 1991:31).

Ülgener, bu yaklaşım çerçevesi içinde, iktisadî gelişmenin her yerde ve her toplumda iktisadî olmayan unsurlarla örülü bir yapıda kendini gösterdiğini vurgular. Bu iktisadî olmayan unsurlar “yerine göre dinî, estetik, kültürel, sosyal kıymetlerle dokunmuş bir örgü” de yer alır. Buna göre gelişmekte olan ülkelerin en büyük eksikliği, madde ve malzeme, formel-hukukî düzenlemeler değil; rasyonel davranan insan eksikliğidir. Gelişmiş ülkelerle azgelişmiş ülkeler, geleneksel toplumlarla modern toplumlar arasındaki en önemli fark bu noktadadır (Ülgener 1983:39).

Neo-marksist bağımlılık teorisyenlerine göre ise “Avrupa kapitalizmi, dünya düzeyinde ekonomik bağımlılık sistemi yaratarak herhangi bir yerdeki bağımsız kapitalist gelişmeye” (Turner 1991:116) engel olur. Bu yaklaşıma göre Batı’da kapitalizmin varlığı Doğu’da kapitalizmin niçin oluşmadığını açıklar. Ancak Turner (1991:116)’a göre bu yaklaşımın hâlâ yanıtlayamadığı bir soru vardır: Niçin kapitalizm sadece Batı’da ortaya çıkmıştır. Weberci sosyoloji, bu soruyu farklı

kültürel bağlamlarda kapitalist birikimin iç şartlarıyla ilgili karşılaştırmalı araştırmalar aracılığıyla yanıtlamaya çalışır (Turner 1991:36). Ülgener'in Osmanlı iktisat zihniyetine yönelik çalışmaları da bu çerçevede değerlendirilebilir. Ateş (1983:2)'e göre

Almanya'da Sombart ve Weber'in, İngiltere'de Towney'in, Fransa'da Hauser'in ve İtalya'da Fanfani'nin "iktisat zihniyeti" konusundaki çalışmaları, ancak Ülgener'in Türk-İslam dünyasına ait çalışmalarıyla bütünleştikten sonra, daha derin bir anlam kazanmışlardır. Yani Ülgener salt kimi yöntemleri kendi bünyesi konusundaki çalışmalara uygulamakla kalmamış, aynı zamanda bu yöntemlerin ustalarının kuramlarının bir bütünlük kazanmalarına büyük bir ölçüde katkıda bulunmuştur.

Özellikle İslâm'ın, Weber'in din ve iktisat arasındaki ilişkileri incelerken benimsediği bütün bir yaklaşım için bazı önemli sorunlar doğurduğu (Schroeder 1996:105) gözönünde tutulursa, Ülgener'in Weberci sosyoloji içerisinde yürüttüğü Osmanlı iktisat zihniyetine yönelik analizlerin önemi bir kat daha artar. Ancak, bizzat Ülgener'in kendisinin de belirttiği gibi, onun zihniyet araştırmaları, iktisat tarihi araştırmalarıyla derinleştirilmeye, geliştirilmeye müsait bir konumdadır. Bunun için ise yeni araştırmaların, farklı bakış açılarının geliştirilebilmesi gereklidir. Ülgener'in tesbit ettiği hususların kabulü ya da reddi için yeni çalışmalar gerekli olduğu gibi, Türk modernleşmesinin zihniyet meselelerini ele almak için de aynı kavramsal çerçeve ve çalışmalar bir örnek olarak seçilebilir.

KAYNAKÇA

AKTAY, Yasin

1992

“Tarihler İçinde Tarihsiz Olmak.”

Tezkire, 4: 81-93.

1997

“Çevirenin Önsözü.”

B.S. TURNER, *Max Weber ve İslâm*.

Ankara: Vadi Yayınları.

ALKAN, Ahmet Turan

1997

“Hürriyet ve Akıl Kavramları Etrafında Tarikat Vakıasına Yeniden Bakmak.”

Türkiye Günlüğü, 45, Mart-Nisan: 11-24.

ARON, Raymond

1986

Sosyolojik Düşüncenin Evreleri

(Çev. Korkmaz Alemdar), Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

ATEŞ, Toktamış

1983

“Son Büyük Hocalardandı.”

İktisat Dergisi, 224-225: 1-3.

AYDIN, Mustafa

1997

“Zihniyet Sorunu: Mahiyeti, Oluşumu, Türleri ve Günümüzdeki Bazı Problemleri.”

Tezkire: Üç Aylık Derleme, II, 11-12: 123-152.

BARNES, John Robert

1997

“Osmanlı İmparatorluğu’nda Tarikatlar.”

(Çev. Celal Türer)

Türkiye Günlüğü, 45, Mart-Nisan: 113-122.

BAYRAM, Mikail

1996

“Anadolu Selçukluları Zamanında Bilimsel Zihniyet ve Bilimin İşe (Üretime) Dönüştürülmesi Anlayışı ve Uygulaması.”

Ahilik Kültürü Haftası.

1995 Yılı İstanbul Paneli

İstanbul: Yeni Karar Matbaası

BENDIX, Reinhard

1962

Max Weber: An Intellectual Portrait.

New York: Anchor Books.

1998

“Max Weber’in Din Sosyolojisi” (Çev. M.E. Köktaş)

Din Sosyolojisi (ed. Y. Aktay - M.E. Köktaş)

BENTON, Ted

1997

Philosophical Foundations of the Three Sociologies.

London: Routledge and Kegan Paul.

BERGER, Peter L.

1993

Dinin Sosyal Gerçekliği. (Çev. Ali Coşkun),

İstanbul: İnsan Yayınları

BERMAN, Marshall

1992

“Modernlik - Dün, Bugün ve Yarın.”

(Çev. Ümit Altuğ).

Birikim, 34:43-53.

CELMAN, Hikmet Y.

1991

“Ziya Gökalp’in Milli Sosyoloji Anlayışı”

75. Yılında Türkiye’de Sosyoloji (ed. İsmail Coşkun)

İstanbul: Bağlam

ÇELEBİ, Nilgün

1996

Sosyal Bilimlerde Yöntem

Konya: Sebat

- ÇİĞDEM, Ahmet
1997 *Bir İmkan Olarak Modernite*
İstanbul: İletişim Yayınları.
- DEMİRCİ, Mehmet
1997 “Türkiye’nin Çağdaşlaşma Sürecinde Tarikatlar.”
Türkiye Günlüğü, 45, Mart-Nisan: 15-20.
- DEMİRHAN, Ahmet
1992 *Modernlik*. İstanbul: Ağaç Yay.
- DIKEÇLİGİL, Beylül
1993 “Batı’da Değişen Bilim Anlayışı ve Türkiye’de Sosyal Araştırmalar.”
Sosyolojide Son Gelişmeler ve Türkiye’deki Etkileri. Unesco Türkiye Milli Komisyonu Toplantısı. Ankara.
- 1994 “Kültür Kavramının Analizi veya Sosyo-Kültürel Gerçekliğin Yapısı Üzerine Bir İnceleme.”
Dünya’da ve Türkiye’de Güncel Sosyolojik Gelişmeler.
(1. Ulusal Sosyoloji Kongresi, 3-4-5 Kasım 1993, İzmir Sosyoloji Derneği Yayınları III, Ankara)
- DURKHEİM, Emile
1986 *Sosyolojik Metodun Kuralları*
(Çev. Enver Aytekin), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- ERTÜZÜN, Tevfik
1987 “Prof. Ülgener’in İktisadî Kalkınma Yaklaşımı.”
İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, 43, 1-4: 13-25.
- FREUND, Julien
1990 “Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi.”
(Çev. Kubilay Tuncer)
T. BOTTOMORE ve R. NISBET (ed.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (Türkçe ed. M. Tuncay ve A. Uğur), Ankara: V Yayınları.

GENÇ, Mehmet

1995

“Osmanlıda Zanaat, ahlak, İktisat İlişkisi.”

Anatomi Dersleri: Osmanlı Kültürü.

Salı Toplantıları, No:4, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

GEOFFREY, Hawton

1976

Enlightenment and Despair. Cambridge Cambridge University Press.

GERTH, H.H. ve C.W. MILLS

1993

“Giriş: Yazar ve Yapıtı”

M. WEBER, *Sosyoloji Yazıları* (Çev. Taha Parla)

İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 3-75.

GIDDENS, Anthony

1990

“Pozitivizm ve Eleştiricileri” (Çev. Levent Köker)

T.BOTTOMORE ve R.NISBET (ed.) *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (Türkçe ed. Mete Tuncay ve Aydın Uğur), Ankara: V Yayınları.

1996

Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji.

(Çev. Ahmet Çiğdem), Ankara. Vadi Yayınları

GÖKALP, Ziya

1331

“Bir Kavmin Tetkikinde Takip Olunacak Usul.”

Milli Tettebular Mecmuası, 1, 2, Mayıs-Haziran: 193-205.

HABERMAS, Jorgen

1987

The Philosophical Discourse of Modernity.

(Trans Frederick Lawrence), Cambridge: The MIT Press.

HALAÇOĞLU, Yusuf

1996

Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı

Ankara: Türk Tarih Kurumu.

HATEMÎ, Hüsrev

1995

“Ahîlik ve Esnaf Örgütleri.”

Ahîlik Kültür Haftası 1995 Yılı İstanbul Paneli.

İstanbul Esnaf ve Sanatkarlar Odaları Birliği Yay.,
No:3

HEATON, Herbert

1995

Avrupa İktisat Tarihi (Çev. M.A. Kılıçbay)

Ankara: İmge.

HUIZINGA, Johan

1997

Ortaçağın Günbatımı.

(Çev. Mehmet Ali Kılıçbayş), Antaç: İmge
Kitabevi.

İLKİN, Akın

1987

“Hocam’a.”

İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, 43, 1-4: XIII-XIV.

JEANNIERE, Ebel

1990

“Modernizm-Postmodernizm”

(Çev. Nilgün Tural Küçük)

Birikim 40

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram

1995

“İktisadî Düşünce Tarihimize Ülgener’in Katkıları”

Türkiye Günlüğü, Mayıs-Haziran: 34-36.

KANT, Immanuel

1959

*What is Enlightenment? Foundations of the
Metaphysics of Morals* (trans. Lewis White Beck).

New York: Macmillan Publishing Company.

KEAT, Urry ve J. Urry

1994

Bilim Olarak Sosyal Teori

(Çev. Nilgün Çelebi), Ankara: İmge Kitabevi.

KESSLER, Gustow

1937

“Sosyal Siyaset ve Ekonomi Siyaseti.”

(Çev. S.F. Ülgener),

İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, Yıl:3, 9:2-5.

1941

“Werner Sombart ve İktisat Tarihi”

İktisat Fakültesi Mecmuası, III, 1-2: 71-78.

KOÇAK, Orhan

1992

“Modernizm ve Postmodernizm.”

Deftir Dergisi, 18:7-16.

KÜÇÜK, Hülya

1997

“Osmanlılarda Tarikatların Fonksiyonları.”

Türkiye Günlüğü, 45, Mart-Nisan: 81-85.

LAPIDUS, Ira M.

1997

“Tasavvuf ve Osmanlı İslâm Toplumu.”

Türkiye Günlüğü, 45, Mart-Nisan: 102-112.

LÖWITH, Karl

1991

Max Weber ve Karl Marx.

Ankara: Doruk Yayıncılık.

MARDİN, Şerif

1982

İdeoloji

Ankara: Turhan Kitabevi.

1988

Türkiye’de Din ve Siyaset

İstanbul: İletişim

MENSCHINE, Güstav

1994

Dinî Sosyoloji.

(Çev. Mehmet Aydın), Konya.

OCAK, Ahmet Yaşar

1997

“İslâm, Tasavvuf ve Tarikatlar.”

Türkiye Günlüğü, 45, Mart-Nisan:5-10.

- ÖNCÜ, Ayşe
1982 *Örgüt Sosyolojisi*. Ankara: Turhan Kitabevi
- ÖZEL, Mustafa
1995 *Piyasa Düşmanı Kapitalizm*.
İstanbul: İz Yayıncılık.
- ÖZKAYA, Yücel
1994 *Osmanlı İmparatorluğunda Âyânlık*.
Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- ÖZLEM, Doğan
1986 *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*
İstanbul: Remzi Kitabevi
- 1990 *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*.
İstanbul: Ara Yayıncılık.
- 1998 “Doğa bilimleri ve “sosyal bilimler” ayırımının
dönü ve bugünü üzerine.”
Toplum ve Bilim, 76, Bahar: 7-39.
- ÖZÖNDER, M. Cihat
1984 “Türkiye ve Kore Halk İnançları Arasındaki
Benzerlikler.”
*III. Milletlerarası Türk Folkrol Kongresi
Bildirileri. IV. Cilt: Gelenek, Görenek ve İnançlar*,
Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- 1987 “Kültür Bütünleşmesi ve Alt-Kültür Grupları
Hakkında Düşünceler.”
Türk Kültürü Araştırmaları, XXII, 1-2: 132-152.
Ankara

PALAMUT, Mehmet E.

1987

“Ülgener Hoca’yı Nasıl Tanıdım?”

İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, 43, 1-4: 35-37.

POLOMA, Margaret

1993

Çağdaş Sosyoloji Kuramları.

(Çev. Hayriye Erbaş)

Ankara: Gündoğan Yayınları.

RÜSTOW, Alexander

1941

“Sombart’ın Kapitalizm Telakkisi ve Tarihçi Mektebin İlmi Hedefleri.”

(çev. Sabri F. Ülgener)

İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, III, 1-2: 79-94.

SAN, Coşkun

1970

“Max Weber’de Hukukun ve Meşru Otorite’nin Sosyolojik Analizi.” (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi.

SAYAR, Ahmet Güner

1998

Bir İktisatçının Entellektüel Portresi

Sabri F. Ülgener. İstanbul: Eren Yayıncılık.

SCHROEDER, Ralph

1996

Max Weber ve Kültür Sosyolojisi.

(Çev. Mehmet Küçük), Ankara: Bilim ve Sanat.

STAUTH, G. ve B.S. TURNER

1997

Nietzsche’nin Dansı (Çev. Mehmet Küçük), İstanbul: Ark.

TUNA, Orhan

1987

“Prof. Dr. Sabri Ülgener ve İki Eseri.”

İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, 43, 1-4: 3-12.

TÜRKDOĞAN, Orhan

1996

İslâm Ekonomik Sistemi ve Weberci Görüşler

İstanbul: Turan

TURNER, Brian S.

1991

Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm.

(Çev. Ahmet Demirhan), İstanbul: İnsan Yayınları.

1993

Max Weber: From History To Modernity.

London: Routledge.

1997

Max Weber ve İslâm

(Çev. Y. Aktay), Ankara: Vadi Yayınları

UĞUR, Aydın

1983

“XIX. Yüzyıl Alman Tarih Felsefesi Geleneği ve Bir Türk Bilim Adamı: Prof. Sabri Ülgener.”

Toplum ve Bilim, 23: 127-132.

ÜLGENER, F. Sabri

1940

“Prof. G. KESSLER: İçtimaiyata Başlangıç.”

İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, I, 2: 277-289.

1941

“İktisat Felsefesi Tarihinde Werner Sombart’ın Yeri ve Şahsiyeti”

İktisat Fakültesi Mecmuası, III, 1-2: 95-115.

1945

“Bugünün İktisat Felsefesi Yönünden

Descartes Rasyonalizmine Bir Bakış.”

İş Aylık Felsefe Ahlak ve İçtimaiyat Mecmuası, XII, 54-56:23-27.

1947

“Ahmet Cevdet Paşa’nın Devlete ve İktisada Dair Düşünceleri.”

İş Aylık Felsefe Ahlak ve İçtimaiyat Mecmuası, XIII, 76:5-23.

- 1953 “Gösteriş Maksudıyla İstihlak Meselesi ve Türkiye’nin İktisadî Gelişme ve Kalkınmasındaki Zararlı Tesirleri.”
Siyasi İlimler Mecmuası, XXIII: 160-163.
- 1963 “Alexander Rüstow: Bir Fikir ve Aksiyon İnsanın Arkasından.”
İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, XXIII, 3-4:24-32.
- 1973 “İdeoloji.”
AK İktisat Ansiklopedisi, I: 405.
- 1981a *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*.
İstanbul: Der Yayınları.
- 1981b *Zihniyet ve Din*. İstanbul: Der Yayınları.
- 1983 *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*. Ankara: Mayaş.
- 1984 *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*.
Ankara: Mayaş.
- UNAT, N. Abadan
1990 “Sosyal Bilimlerde Yeni gelişmeler: Modernizm-Postmodernizm.”
Toplum ve Bilim Dergisi.
- WAGNER, Peter
1996 *Modernliğin Sosyolojisi*.
(Çev. Mehmet Küçük). İstanbul: Sarmal Yay.

WEBER, Max

1978

Economy and Society (ed. G. Roth and C. Wittich),
London: University of California Press.

1993

Sosyoloji Yazıları (Çev. Taha Parla),
İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

1997

Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu.
(Çev. Zeynep Aruoba), İstanbul: Hit Yayınları.

YALKIN, Suat

1995

“Önsöz”

Ahîlik Kültür Haftası 1995 Yılı İstanbul Paneli.
İstanbul Esnaf ve Sanatkarlar Odaları Birliği Yay.,
No:3

YÖRÜK, Ahmet

1987

“Prof. Dr. Sabri Ülgener.”

İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, 43, 1-4: XIV-XIX.

EK 1

Sabri F. Ülgener Bibliyografyası (*)

A-KİTAPLAR

1. *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri*, (İstanbul 1951). [Aynı kitap bazı değişikliklerle: *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, (İstanbul 1981)].
2. *Tarihte Darlık Buhranları*, (İstanbul 1951) [Aynı kitap: *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*, (Ankara 1984), s.33-115].
3. *İktisat Dersleri*, I, (İstanbul 1952); II/1 (İstanbul [1952]).
4. *Milli Gelir, İstihdam ve İktisadi Büyüme*, (İstanbul 1962; 1966; 1974; 1976, 1980).
5. *Zihniyet ve Din*, (İstanbul 1981).
6. *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, (Ankara 1983).
7. *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*, (Ankara 1984).

B-MAKALELER

1. "İktisadi Hayatta Zihniyetin Rolü ve Tezahürleri" *İFM*, Cilt 2, No: 3-4, (1940-41), s.351-380 [Aynı yazı: SFÜ., op.cit., (1984), s.3-32, Almanca tercümesi: "Wesen und Erscheinungsformen des Wirtschaftsgeistes", *RFSE*, Cilt 2, No:3-4, 1940-41, s.265-289].
2. "İktisat Felsefesi Tarihinde Werner Sombart'ın Yeri ve Şahsiyeti", *İFM*, Cilt 3, No: 1-2, (1940-41), s.95-115 [Almanca tercümesi: "Werner Sombarts Persönlichkeit und seine Stellung in der Wirtschaftsphilosophie", *RFSE*, Cilt 3, No: 1-2, (1940-41), s.93-114].
3. "İslâm Hukuk ve Ahlâk Kaynaklarında İktisat Siyaseti Meseleleri", *Ebulula Mardin'e Armağan*, (İstanbul 1944), s.1151-1189 (Aynı yazı: SFÜ, op.cit., (1984), s.119-148).
4. "Descartes Rasyonalizmine Bir Bakış", *İş*, Sayı 54-56, (1945), s.23-27.
5. "16. Tasarruf ve Yerli Mallar Haftası Münasebetiyle Bir Konuşma", *Yeni Karınca*, Sayı 1, (1946), s.?, Sayı 2, (1946), s.6-8.
6. "Ahmet Cevdet Paşa'nın Devlete ve İktisada Dair Düşünceleri", *İş*, Sayı 76, (1947), s.5-23.
7. "14. Asırdan Beri Esnaf Ahlâkı ve Şikayeti Mucip Bazı Halleri", *İFM*, Cilt 11, No. 1-4, (1949-50), s.388-396 [Aynı yazı: SFÜ, op.cit., (1984), s.151-159. Fransızca tercümesi: "Problemes Relatifs à la Morale et à l'esprit dans l'histoire de la Décadance Economique de l'Empire Ottoman", *RFSE*, Cilt 12, No. 1-4, (1949-1950), s.189-195].

(*) Sabri F. Ülgener Bibliyografyası Sayar (1998:385-389)'dan iktibas edilmiştir.

8. "J.A. Schumpeter (1883-1950)", *İFM*, Cilt 12, No. 3-4, (1951), s.3-13 [Fransızca tercümesi: J.A. Schumpeter (1883-1950), *RFSE*, Cilt 12, No. 3-4, (1951), s.3-12].
9. "Memleketimizin Milli Geliri ve İktisadi Refah Şartı", *Yedinci Üniversite Haftası: Çanakkale*, (İstanbul 1953), s.122-129.
10. "Gösteriş Maksadıyla istihlak Meselesi ve Türkiye'nin İktisadi Gelişme ve Kalkınmasındaki Zararlı Tesirleri", *Siyasi İlimler Mecmuası*, Cilt 23, (1953), s.160-163.
11. "İktisadi Gelişmenin Şartları ve Sınırları, Azgelişmiş Memleketlerin İstihlak ve Yatırım Meselelerine Toplu Bir Bakış", *İFM*, Cilt 16, No. 1-4, (1954-55), s.3-5.
12. "İktisadi Refah ve Sanayileşme", Antalya Üniversitesi Haftası, 22-27 Kasım 1954, (İstanbul 1957), s.1-5.
13. "Kitap Hakkında Birkaç Söz", A.H. Hansen, *Para Teorisi ve Maliye Politikası*, (İstanbul 1959), s.IV. (Terc. A. Kılıçbay).
14. "İktisadi Gelişme ve Yenilenmemizin Zihniyet Muhasebesi", *Yeni Türkiye*, (İstanbul 1959), s.229-250 [Aynı yazı: *SFÜ*, op.cit., (1983), s.49-59].
15. "Sermaye Kaybı: Sebepleri ve Önleme İmkânı", *Sanayide Yatırım ve Sermaye Terakümü*, (İstanbul 1963), s.386-402.
16. "Capital Waste: Its causes and the Means Of Overcoming It", *Capital Formation and Investment in Industry*, (İstanbul 1963), s.371-386.
17. "Alexander Rüstow: Bir Fikir ve Aksiyon İnsanının Arkasından", *İFM*, Cilt 23, No. 3-4, (1963), s.24-32.
18. "Gelenekçi Bir Toplumun İktisadi Kıymet ve Zihniyet Meseleleri", *İktisadi Kalkınmanın Sosyal Meseleleri*, (İstanbul 1964), s.133-144 [Aynı yazı: *SFÜ*, op.cit., (1983), s.39-48]
19. "Önsöz", *İktisadi Planlama ve Programlama Tekniği*, (İstanbul 1966), s.III.
20. "Önsöz", *İktisadi Büyüme ve Gelişme: Seçme Yazılar*, (İstanbul 1966), s.V-VI.
21. "Karma Ekonomide Planlamanın Rolü", *İktisat ve Maliye*, Sayı 9, (1966), s.344-353 [Aynı yazı: *Banka*, Sayı 1, (1967), s.4-15; *Karma Ekonomi*, Sayı 11-12, (1966), s.67; Sayı 1, (1967), s.23-29].
22. "Başlarken: Azgelişmişlik Gerçeği Karşısında Miktar Teorisi ve Yapısal Enflasyon Temayülü", *Türkiye 'de Enflasyon*, (İstanbul 1968), s.1-10.
23. "Refii Şükrü Suvla'yı Anarken", *Refii Şükrü Suvla'ya Armağan*, (İstanbul 1971), s.V-X.
24. "Konjonktür Teorisinin Dünyü ve Bugünü", *Refii Şükrü Suvla'ya Armağan*, (İstanbul 1971), s.493-512.
25. "Takdim: Türkiye'de Planlama ve Planlı Döneme Geçiş", *Türkiye'nin İktisadi Gelişme Meseleleri*, Cilt 1, (İstanbul 1971), s.3-9 [İngilizce tercümesi: "Planning Experience and Entry Into Planned Development Period in Turkey-An Introductory Assessment", *Problems of Turkey's Economic Development*, vol. I, (İstanbul 1972), s.3-9].

26. "Haydar Furgaç'ı Anarken", *Haydar Furgaç'a Armağan*, (İstanbul 1974), s.LX-XIV.
27. "Alvin H. Hansen (1887-1975)", *İFM*, Cilt 34, No. 1-4, (1974-1975), s.19-25.
28. "Fındıkoğlu'nu Anarken", *Fındıkoğlu'na Armağan*, (İstanbul 1977), s.IX-X.
29. "Aydınlar Sosyolojisi ve Çağımız Aydını", *İFM*, Cilt 35, No. 1-4, (1975-76), s.5-39, (aynı yazı: SFÜ op.cit., (1983), s.63-93).
30. "Bilim, İdeoloji ve Marxizm", *İFM*, Cilt 36, No. 1-4, (1976-1977), s.1-61 [Aynı yazı: SFÜ, *ibid.*, s.95-139.
31. "İzmler ve Sistemler: 1. Slogan Çağı ve İZM'ler Savaşı", *İFM*, Cilt 37, No. 1-4, (1977-1978), s.33-49 [Aynı yazı: SFÜ, *ibid.*, s.143-154].
32. "İktisat Teorisi ve Kuvvet Faktörü", *Orhan Tuna'ya Armağan, Sosyal Siyaset Konferansları*, 31. Kitap, (İstanbul 1982), s.9-22.
33. "Dünden Bugüne İktisat ve İşletmecilik", *Türkiye'de İşletme İliminin Öncülerine Armağan*, (İstanbul 1985), s.161-168.

AK İktisat Ansiklopedisi I-II, (İstanbul 1973), Sabri Ülgener'in yazdığı maddeler:

34. "Adil Fiyat", C.I, s.8.
35. "Aquino'lu Thomas yahut Thomas Aquinas", C.I, s.43-44.
36. "Aristo", C.I, s.46-47.
37. "Atıf Teorisi", C.I, s.65-66.
38. "Avusturya Ekolü", C.I, s.76.
39. "Azgelişmiş Ülkeler", C.I, s.83-84.
40. "Barone (Enrico)", C.I, s.103.
41. "Bedarf", C.I, s.108.
42. "Bekleyiş", C.I, s.109.
43. "Bekleyiş Elastikliği", C.I, s.109-110.
44. "Bendixen (Friedrich)", C.I, s.110.
45. "Bölgesel Kalkınma", C.I, s.136-137.
46. "Büyüme", C.I, s.151.
47. "Büyüme Modelleri", C.I, s.152.
48. "Calvin ve Calvinizm", C.I, s.155-156.
49. "Cambridge Ekolü", C.I, s.156-157.
50. "Cassel (Gustav)", C.I, s.160.

51. "Chamberlin (Edward Hastings), C.I, s.163-164.
52. "Child (Josiah), C.I, s.165.
53. "Clark (John Bates)", C.I, s.167.
54. "Clark (John Maurice)", C.I, s.168.
55. "Colbert (Jean Baptise)", C.I, s.171.
56. "Data", C.I, s.195.
57. "Diehl (Karl), C.I, s.224.
58. "Dietzel (Heinrich)", C.I, s.224.
59. "Diyalektik Materyalizm", C.I, s.230.
60. "Doktrin", C.I, s.236.
61. "Egzogen yahut Eksojen", C.I, s.257-258.
62. "Endogen yahut Endojen", C.I, s.277-278.
63. "Exante, Expost", C.I, s.293.
64. "Fiyat Teorisi", C.I, s.320-321.
65. "Gossen (Herman Heinrich), C.I, s.355.
66. "Hansen (Alvin Harvey)", C.I, s.376-377.
67. "Hegel (Georg Wilhelm Friedrich)", C.I, s.389.
68. "Hildebrand (Bruno)", C.I, s.391.
69. "İdeoloji", C.I, s.405.
70. "Kapitalizmin Tarihi Gelişimi", C.II, s.495-497.
71. "Keynes'in İstihdam Teorisi", C.II, s.527.
72. "Knapp (Georg Friedrich), C.II, s.527.
73. "Knies (Karl Gustav Adolf", C.II, s.539.
74. "Konjonktür", C.II, s.548-549.
75. "Konjonktür Teorileri", C.II, s.550-551.,
76. "List (Friedrich)", C.II, s.588-589.
77. "Luxemburg (Rosa), C.II, s.603.
78. "Marjinal Etkinlik", C.II, s.620-621.
79. "Marshall (Alfred)", C.II, s.626-627.
80. "Marx'ın Büyüme Modeli", C.II, s.629-630.
81. "Marx'ın Değer Teorisi", C.II, s.630.

82. "Menger (Karl)", C.II, s.644.
83. "Perhizkârlık Teorisi", C.II, s.761.
84. "Schmoller (Gustav von)", C.II, s.822-823.
85. "Schumpeter (Joseph A.)", C.II, s.823.
86. "Thünen (Johann Heinrich von)", C.II, s.898.
87. "Weiser (Friedrich von)", C.II, s.957.

C- KİTAP TANITMA YAZILARI

1. O. Stein, "Menge und Grösse in der Wirtschaft", *HFM*, Sayı 10, (1937), s.270-273.
2. G. Kessler, "İçtimaiyata Başlangıç", *İFM*, Cilt 1, No. 2, (1940), s.277-283 [Almanca tercümesi: G. Kessler, "Einleitung in die Sociologie", *İFM*, Cilt 1, No. 2, (1940), s.213-216].
3. K. Diehl, "Der Einzelne und die gemeinschaft", *İFM*, Cilt 1, No. 4, 81940-41), s.509-511 [Almanca tercümesi: K. Diehl, "Die Einzelne und die Gemeinschaft", *İFM*, Cilt 1, no. 4, (1940-41), s.376-380].
4. A. Kokkalis, "Die Theorie der Arbeit", *İFM*, Cilt 6, No. 1-2, (1944-45), s.185-190 [Almanca tercümesi: A. Kokkalis, "Die Theorie der Arbeit", *İFM*, Cilt 6, No. 1-2, (1944-45), s.158].

D- TERCÜMELER

1. F. Neumark, "A. Spitaler, Das Doppelbestuerungs Problem", *HFM*, Sayı. 6, (1936), s.223-228.
2. G. Kessler, "Sosyal Siyaset ve Ekonomi Siyaseti", *HFM*, Sayı. 9, (1937), s.2-5.
3. F. Neumark, "Vergi Yüğü ve İktisadi Hayat", *HFM*, Sayı. 10, (1937), s.247-261.
4. G. Kessler, "İktisat Fakültesi Açılış Dersi", *Üniversite Konferansları 1936-1937*, (İstanbul 1937), s.339-349.
5. V. Kienböck, "Beynelmilel Tediye Siyaseti", *HFM*, Sayı 12, (1937), s.496-512, [Aynı tercüme: *Üniversite Konferansları, 1937-1938*, (İstanbul 1939), s.21-35].
6. F. Neumark, "Harp Ekonomisi", (İstanbul 1937).
7. F. Neumark, "Maliye Siyasetinin Milli Hususiyetleri", *HFM*, Sayı 14, (1938), s.361-375 [Aynı tercüme: *Üniversite Konferansları 1937-1938*, (İstanbul 1939), s.194-206].
8. G. Kessler, "Tarih Felsefesi Meselesi", *HFM*, Sayı 16, (1938), s.720-729.
9. F. Neumark, "Dış Ticaret Siyaseti", İstanbul 1938.