

KERİM ya da ZALİM:

Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı
Tartışmaları

Editörler:
Güney Çeğin
Vefa Saygın Öğütle

Bu kitabın yayın hakkı PHOENİX YAYINEVİ'ne aittir. Yayınevinin ve yayıncısının yazılı izni alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

KERİM ya da ZALİM: Osmalı Devlet ve Toplum Yapısı
Güney Çeğin-Vefa Saygın Ögütle

Kapak Tasarımı: Gamze Uçak

Sayfa Tasarımı: Buse Dilara Dirim

©Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır.

Eylül 2021, Ankara

ISBN No:

Phoenix Yayınevi-Ünal Sevindik

Yayıncı Sertifika No: 11003

Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1

Kızılay/Ankara

Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx

Faks: 0 (312) 419 16 11

e-posta: info@phoenixkitap.com

http://www.phoenixyayinevi.com

Baskı:

Tarcan Matbaacılık Yayın. San.

Sertifika No: 25744

İvedik köy mah. İvedik cad. No: 417/ A

Yenimahalle/ANKARA

Tel: (0312) 384 34 35

Dağıtım:

Siyasal Kitabevi

Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1

Kızılay-Ankara

Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx

Faks: 0 (312) 419 16 11

e-posta: info@siyasalkitap.com

http://www.siyasalkitap.com

KERİM ya da ZALİM:
Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı
Tartışmaları

İçindekiler

TAKDİM.....	7
<i>Güney Çeğin & Vefa Saygın Öğütle</i>	
Marksist Tarih yazımının Osmanlı Toplum Yapısı Tartışmalarına Bağlanma Biçimleri	17
<i>Vefa Saygın Öğütle</i>	
Ömer Lütfi Barkan ve Mustafa Akdağ Işığında Klasik ve Modern Dönem Arası Osmanlı	45
<i>Utku Aybudak</i>	
Kemal Tahir'in Politik Metafiziği: “Devletin Tedavülü”, “Devletlû Türk” ve “Kerim Devlet”	91
<i>Mine Çaha Etil</i>	
Türkiye Tarihsel Gelişimine Farklı Bir Bakış: Sencer Divitçioğlu ve ATÜT	137
<i>Damla Sarıkaya</i>	
Küçükömer ve Mardin'in Eserinde Bir Leitmotif Olarak Sivil Toplum	153
<i>Mert Karbay</i>	
Osmanlı Maddesinin Altında Yatan Ruha Dair: Hikmet Kıvılcımlı'daki Sosyo-Tarihsel Tahlillere Genel Bir Bakış.....	191
<i>Ahmet Özcan ve Güney Çeğin</i>	

Aybar: Bir Türk Aydınının Devlet ve Toplum Karşısında Teorik ve Politik Konumlanışındaki Güzergâhlar	219
<i>Polat S. Alpman</i>	
 Bir Müdahalenin Anlamı: Osmanlı Toplum Yapısı ve Geçiş Tartışmalarında Behice Boran Etkisi	307
<i>Çağdaş Sümer & Özgür Balkılıç</i>	
 Kalkınmayı Okumak: Türkiye’de Toplumsal Dönüşüm Sorununun Ana Hatlar	365
<i>Sinan Tankut Gülhan</i>	

Osmanlı Maddesinin Altında Yatan Ruha Dair: Hikmet Kıvılcımlı’daki Sosyo-Tarihsel Tahlillere Genel Bir Bakış¹

Ahmet Özcan ve Güney Çeğin

Koçi Bey, Türkiye’yi yıkıma götürenleri 30–40 kişi sayıyor. Önünde sonunda, soygunun “reaya”yı (köylüyü ve halkı) ezdiğini rakamla gösteriyor. Yarım yüzyılda vergilerin 80–90 akçadan 700–800 akçaya çıktığını, demek 10 misli, hele Anadolu’da koyun başına 40–50 misli yükseldiğini gösteriyor. Devlet vergiden 1 alırken, araçların 20–30 akça soyduklarını anlatıyor. (50 yılda 10 misli vergi olmuş. Koçi Bey, padişahın yakasına yapışmış, kıyameti koparıyor. Türkiye’de Cumhuriyetin kurulduğu yıl, vergi “tahsilâtı” 111 milyondur; 1959 yılında 6 milyar 385 milyon, 1963’te 10 milyarı aşkın. Demek 40 yılda vatandaşlar 100 misli vergi ödüyorlar. Saltanat zamanı 5 yılda 1 misli vergi artışı “yıkım” (harabi) ve zulüm sayılmış; Cumhuriyetin her 4 yılında 10 misli vergi arttırılıyor. (1959 İstatistik Yıllığı, s. 381). Herkes övünüyor. Otokrasi (müstebit padişahlık) ile Paşakrasi (demokratik cumhuriyet) arasındaki fark bu olsa gerek.

H. Kıvılcımlı, Osmanlı Tarihi Maddesi

1

Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895–1908) adlı başyapıtında Şerif Mardin, Jön Türklerin temel niteliğinin “fikrî zaaf”, yani dü-

¹ Yazımıza verdikleri katkıdan ötürü değerli dostlar Ahmet Kale ve Serhat Özbey’e müteşekkirimiz.

şünme veya felsefe yapma kabiliyetsizliği ve isteksizliği olduğunu ortaya koydu. Türkçeye halen hiçbir kitabı çevrilmemiş İngiliz tarihçi Lewis Bernstein Namier'in *prosopography* (kolektif biyografi) yöntemini *üstü kapalı bir şekilde*² takip eden Mardin, Jön Türklerin siyasi fikirlerinin ve kuramsal programlarının kişisel çıkarlar ve bağlantılar, hizipler ve entrikalar üzerine atılmış birer kamuflaj, paravana, maskeden başka bir şey olmadığını sonucuna vardı(2008: 14).Jön Türklerin "felsefe"si *Devlet-i Aliyye*'yi kurtarma kutsal amacıyla başlayıp bittiğinden, siyasetten sanata kadar Türkiye toplumunun "milli hastalığı"na dönüşecek fikr-i zaaf, yalnızca ulemanın baskısından değil, aynı zamanda erken askeri ve sivil bürokratik seçkin sınıfın "kısa vadeli, pratik, 'devlet için geçerli' çözüm yolları" arayan, her meseleyi "devletin bekası" sorunu üzerinden okuyan pragmatizm geleneğinden doğmuştu. Belki de tam da bu fikr-i zaaf nedeniyle Aydınlanma Çağı, Türkiye bağlamına büyük düşünürler ve düşünceler yoluyla değil kurumlar yoluyla girmiş. Türkiye'nin modernleşme süreci bu denli otoriter, eğreti, biçimci, boğucu bir tarihsel sürece dönüşmüş olmalıydı (Mardin, 2008: 16–18).Mardin, bu fikr-i zaafın, bu düşünememe, kendine güvenememe, üretememe hastalığının Türkiye Marksistleri için de geçerli olduğunu iddia ediyordu:

Marksistlerimiz de farklı değildir. Onlar da Türkiye tarihini incelerken... Marksist kalıpları Osmanlı tarihine ancak mekanik bir şekilde uygulamışlardır. Osmanlı tarihinin kendine özgü özel öğelerle şekillenen —belki de Marksist kalıplara uygun— bir açıklaması olabileceğini düşünmemişlerdir (Mardin, 2008: 21).

² Tıpkı zanaatının inceliklerini çıraqları dışında kimseyle paylaşmayan tüm büyük ustalar gibi Mardin, bu eserinde Namier'e hiçbir atıf yapmaz. Oysa, Mardin'in bu çalışmasında uyguladığı yöntem ve ulaştığı sonuç tam bir tür *Namierizm*'dir. 18. Yüzyıl İngiltere'sindeki Whig-Tory ayrımının geçersizliğini dönemin siyasal seçkinleri arasındaki çıkar mücadelelerini ifşa ederek ortaya koyan Namier gibi, Mardin de fikirlerden ziyade, fikirleri temsil eden siyasal seçkinlere ve bunlar arasındaki çıkar ilişkilerine yoğunlaşır(Namier, 1927).

Mardin'in Türkiye modernleşmesi üzerine geliştirdiği bu tarihsel-felsefi eleştiriyi kavrayarak Türkiye toplumunun tüm katmanlarını saran bu hastalıktan kurtulmayı, yavaş yavaş ama kararlı bir şekilde iyileşmeyi *halen* Türkiye entelektüellerinin önünde duran yakıcı bir meydan okuma olarak görüyoruz. Yine de Mardin'in Türkiye Marksistleri ile ilgili ortaya koyduğu teze yönelik esaslı bir ihtirazı kaydımız var: Bu kayıt Hikmet Kıvılcımlı'nın "tarih tezi"dir. Özellikle *Osmanlı Tarihinin Maddesi* adlı çalışmasında Kıvılcımlı, geliştirdiği tarih tezi ni Osmanlı tarihine uygulamış, Mardin'in önerdiği şekilde "Osmanlı tarihinin kendine özgü özel öğelerle şekillenen" tarihsel materyalist bir tahliline girişmiş, ancak bunu yaparken "Marksist kalıplar"ın dışına çıkmaktan da çekinmemişti. Yayımlandığı tarihte Kıvılcımlı'nın tarih tezi ile birlikte *Osmanlı Tarihinin Maddesi* adlı eseri hem Marksist hem de akademik tarih yazınında benzeri görülmemiş derecede kapsamlı bir tarihyazımı girişimiydi. Oysa, Kıvılcımlı'nın kendi ifadesiyle "tez bir zindan kuyusunun yaş ve taş duvarına vurulmuş yumruk gibi yankısız" kalmıştır (Erdoğan, 2020: 33). Kıvılcımlı'nın yazınsal üretimi üzerinde halen asılı duran bu sağır edici sessizlik, bu hiçleştiren kitlesel susuş, yazarın ifadesiyle bu "susuş kumkuması" (Kıvılcımlı, 2020: 71) yazdığı gibi yaşamış bir çileci (*ascetic*) eylem ve düşünce insanı olan Kıvılcımlı'nın trajedisidir. Ancak, tüm büyük eylemlerin kaderi bu sessizlik trajedisi değil midir? Bir şimşek ne kadar uzakta çakarsa o kadar geç duyulmaz mı? Sonuçta, Friedrich Nietzsche'nin savunduğu gibi "kahramanın etrafındaki her şey trajedi" haline gelmez mi (2008: 69)?

Yanlış anlaşılmasın: Biz Kıvılcımlı'nın tarih tezine genel olarak modern öncesi tarihe, özel olarak da Osmanlı tarihine içkin daha önce keşfedilmemiş "bilimsel hakikatler"i ortaya koyduğu iddiasıyla kıymet vermiyoruz. Biliyoruz ki her bir tarihyazımı girişimi, zorunlu olarak, geçmişini belli bir açıdan görme, onu bugün ve gelecek için yeniden yorumlama, böyle-

ce onu bozma, bükme, çarpıtma girişimidir. Tarih yazımı yalnızca seçici bir anımsama değil, aynı zamanda seçici bir unuttur da. Tarihe bütünüyle saf bir “hakikat istenci” ile yaklaştığını, geçmişini bir ayna görevi görerek olduğu gibi, tarafsızca, tüm yönleriyle ortaya koyduğunu iddia eden, tarihin kalıntıları arasında müzede dolanan bir aylak gibi dertsiz, gayesiz dolaşan tarihçi türünün kendisi artık tarihsel bir kalıntıdır. “Bizler yalnızca tarih yaşama hizmet ettiği ölçüde hizmet etmek istiyoruz tarihe” diye yazan Nietzsche,¹⁹ Yüzyıl Avrupa’sının “fazla-tarihçilik”ten çektiği ıstırap anlamış, böylesine *tarih dışı, tarih üstü* bir bakışın yaşama olan düşmanlığını ifşa etmişti(2007: 59). Paul Ricoeur’ün de belirttiği gibi, “geçmiş ölümlerin krallığı olarak temsil etme, tarihi bir gölgeler tiyatrosu” olmaya mahkûm etmek demektir³(2004: 365). Tarih yaşayanlara, yaşamın kendisine aittir; özellikle de bir gelecek tahayyülü ile geçmişini yeniden yorumlayarak şimdiki zamana müdahale eden eylem insanların, dava insanlarına, savaşçılara aittir. Tarih, kendi eylemlerinin lehine tarihsel olarak kör ve adaletsiz olan eyleyenler tarafından yapılır ve yazılır; çünkü, geçmiş ancak geleceği inşa edenler tarafından anlaşılabilir. Nietzsche’nin ifadesiyle “geçmiş konuştuğunda yalnızca bir kehanet olarak konuşur” (2007: 94). İşte, şimdiki zamana karşı savaş açan Kıvılcımlı’nın tarih tezi de böylesi bir silahtır. Zira Kıvılcımlı, *Osmanlı Tarihinin Maddesi* için yazdığı kullanılmamış sunuş yazısında amacını açık bir şekilde ortaya koyuyordu: “Bizim için [amaç], ‘Bilginlerin kulaklarına üfürülecek’ soyut bilimden çok, savaşın anlamına ve biçimine yön verecek sonuçlardı” (1974b: 228).

O halde, Kıvılcımlı’nın eylem hayatı ile tarih tezi birbirinden ayrı tahlil edilemez. Türkiye’de hem komünistlik hem de irticacılıktan (yani Türk Ceza Kanunun hem 141’nci ve

³ Benzer bir şekilde Walter Benjamin tarihi, “alanı homojen, boş zaman olan değil, şimdinin mevcudiyetiyle dolmuş zaman olan bir yapının konusu” olarak tanımlamıştır (1992: 253).

142'nci hem de 163'ncü maddelerinden) suçlanmış tek Marksist olan Kıvılcımlı'nın eylem hayatı gibi (Bilgiç, 2008: 585-596), düşünsel üretimi de Marksist paradigmanın dışına taşmıştı. Kıvılcımlı'nın yazılarında okuyucuyu rahatsız edecek derecede kendine özgü bir dil ve terminoloji üzerinden Marksist kalıplara sığmayan ve Marksist okulun dışında yer alan düşünürlerin yazılarından beslenmekten çekinmeyen bütünüyle yeni kavramsallaştırmalar, yeni önermeler öne sürülmüştür. Tarih tezinde doruğuna ulaşacak bu ayrıksılık (*idiosyncrasy*) Kıvılcımlı'nın tüm yazınsal üretimine damgasını vurmuştur. Örneğin, Karl Marx ve Friedrich Engels'in yazılarında "lumpen proletarya" kavramı içinde bir "karşı-devrimci güç" olarak kodlanan eşkıyalık⁴, Kıvılcımlı'nın 1930'larda Elâzığ cezaevinde kaleme aldığı *Yol* adlı eserinde "köylülüğe ait bir tür anarşizm" olarak yorumlanmıştır.⁵ Diğer bir deyişle, Marx'tan ziyade Mikhail Bakunin'in anarşist düşüncelerine⁶ paralel bir şekilde Kıvılcımlı, Osmanlı Devleti'nden Cumhuri-

⁴ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*'da eşkıyalar ve soyguncular gibi sanayi emeğinden kaçarak toplumun hudutlarında yer alanları "lumpen proletarya" kavramı içinde olumsuz değerlendirir: "Tehlikeli sınıf, toplumsal tortu, eski toplumun en alt katmanlarının bu edilgin çürüten yığını, şurada burada, bir proleter devrim ile hareketin içine sürüklenebilir; ne var ki, kendi yaşam koşulları onu daha çok gerici entrikaların paralı aleti olmaya hazırlar" (1998: 128).

⁵ Kıvılcımlı'ya göre, köylülüğün zulme karşı isyanının dünyevi (*profane*) biçimi eşkıyalık ise aşkın (*divine*) biçimi de dini mezhepçilikti (1992: 289). Tanıl Bora'nın ifade ettiği gibi, Kıvılcımlı'nın köylü isyankârlığı içinde "Mehdi inancı" vurgulaması, "dini ütopyacılığı müstesna bir devrimci gelenek sayan Ernst Bloch"u anımsatmaktadır (2015: 208). Hem hakkaniyetli hem de güçlü ve kapsamlı bir eleştirel tahlil sunmasıyla öne çıkan Bora'nın bu çalışması dışında *Tarih Tezi* ile *Osmanlı Tarihinin Maddesi* üzerine yazılmış iki çalışma için sırasıyla bkz: (Ünsal, 1995), (Çakmak, 2013)

⁶ Bakunin'e göre eşkıyalık esaslı ve hakiki devrimcilikti: "Rusya'da eşkıya, gerçek ve yegâne devrimcidir; hoş cümlelere ve öğrenilmiş belâgate sahip olmaksızın uzlaşmaz, usanmaz, yılmaz, pratik bir devrimci; apolitik ve her tabakadan bağımsız, halkın içinden fişkıran sosyal bir devrimci..." (1979: 66)

yet'e eşkıyalık hareketlerini Türk ve Kürt köylülüğünün "bi-reysel isyan" biçimi olarak tahlil ederek Eric Hobsbawm'dan neredeyse otuz yıl önce "sosyal eşkıyalık" tezini ortaya atmıştı.⁷ *Osmanlı Tarihinin Maddesi*'nde de eşkıyalık hareketleri bir isyan geleneği olarak yorumlanacak, Celali İsyanları derebeyleşen Osmanlı ekonomisinin iktisadi buhranının sosyal ve siyasal bir buhrana dönüşmesi olarak okunacaktır.⁸

Kıvılcımlı'nın Türkiye Marksistleri içindeki ayrışıklığı ile Marksist paradigmanın dışına taşıışı *Tarih Tezi*'nde en yüksek noktasına ulaşır. Öylesine ki Murat Belge, 1975 senesinde, yani *Tarih Tezi* ile *Osmanlı Tarihinin Maddesi*'nin birinci cildi yayımlandıktan yalnızca bir yıl sonra yazdığı bir makalede fazla "bi-reyci" bulunduğu Kıvılcımlı'nın "tarihsel materyalist" dahi olmayan, yani *bilim dışı* ve *ahlakçı/ikici (dualist)* bir tarih tezi ortaya attığını savunmuştu. Belge'ye göre, bu her iki çalışmada da "amaç ve malzeme materyalist, yöntem ise idealist"ti (1975: 57). Tarihsel materyalist bakışta ahlaki değerler bütünüyle maddi koşulların (yani üretim ilişkilerinin) bir sonucu olduğuna göre, Karl Marx'ın *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'nın Önsözünde söylediği gibi, "insanların varlığını belir-

⁷ Hobsbawm, "sosyal eşkıyalık" tezini ilk kez 1959 yılında *Primiti ve Rebels* (İlkel Asiler) adlı çalışmasında ileri sürmüştü (1971). Bu çalışmasından on yıl sonra yayımlanan *Bandits* (Eşkıyalar) adlı eserinde Hobsbawm tezini tüm yönleriyle ortaya koyacaktır (2000). Kıvılcımlı'nın Anadolu ve Kürdistan eşkıyalıkları arasında bir ayrım yaptığı eşkıyalık üzerine yazılarının bir incelemesini de içeren ulusal ve uluslararası düzeydeki eşkıyalık tartışmalarının ayrıntılı bir tahlili için bkz: (Özcan, 2018: 21–63)

⁸ Kıvılcımlı'ya göre Celali İsyanları, muazzam boyutuna rağmen köylü ve ortaçağ karakterleri nedeniyle bozguna uğramıştı (2020: 810–823). Celali İsyanları döneminde Osmanlı bürokratlarının eşkıyalık hareketlerini devlet merkezileşmesinin birincil araçlarına dönüştürdüğünü savunan Karen Barkey, Osmanlı Devleti tarihinde geniş çaplı köylü isyanları bulamayan Türkiye Marksistlerinin eşkıyalığı bir isyan geleneği olarak yorumlamalarını eleştirirken birbirlerine neredeyse bütünüyle zıt eşkıyalık anlatıları oluşturan Yaşar Kemal ve Kemal Tahir'in romanlarını örnek göstermiştir. Oysa Barkey'in tezinin hedefinde, kendisi fark etmemiş olsa da Kıvılcımlı'nın tarih tezi vardır (1994: 180).

leyen şey bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen toplumsal varlıklardır” (Marx, 1976: 25). Ahlak sıklıkla onları üreten koşulların üstünü örtmeye, var olanı meşrulaştırmaya yarayan “yanlış bilinç” olabilirdi. Tarihsel materyalist tarihin eşitliğe doğru olan akışı ahlaki değil maddi, gönüllü değil zaruri bir akış olduğundan Belge, Kıvılcımlı’nın değerleri iyi ve kötü şeklinde ikiliklere ayıran ahlakçı bir bakış benimsediğini örneklerle gösteriyordu. Marksizm’in gerçekten de ahlakdışı/tekçi bir bakışa sahip olup olmadığı sorusu bu çalışmanın kapsamı dışındadır; ancak, efendi-köle diyalektiğine kesin olarak son verecek nihai bir köle isyanı tahayyülünün, takındığı tüm nesnellik/bilimsellik tavrına rağmen, bizzat merhamet, kıskançlık ve intikam gibi duygulardan beslendiğini savunan düşünürler vardır (Nietzsche, 1999:65-68).Her ne olursa olsun,tarih tezini Marksist paradigmanın içinden ve ona uyumsuzluğu üzerinden değersiz bulan Belge, Kıvılcımlı’nın hem eylem hem de düşünce yolculuğunda “bilimsel sosyalizm”den bu savruluşunun, Türkiye’de sosyalist hareketlerin kendi zayıflıklarından ötürü “proletarya devrimi”ni, parti öncülüğünde dahi olsa, “bir başkasından” (Kıvılcımlı’nın durumunda ordudan) beklemelerinden kaynakladığını iddia ediyordu(1975: 58).Belge’nin Marksist paradigma ile Türkiye’deki sosyalist hareketler üzerinden yaptığı bu “içeriden” eleştiri, Kıvılcımlı’nın Marksist tarihyazımının Avrupa merkezli niteliğinden doğan boşluğu doldurma ve Türkiye’de sosyalist hareketlerin zayıflığının temel nedeni olarak gördüğü “köksüzlük sorunu”na bir çözüm üretme amaçlarından bahsetmiyordu.

Oysa, tıpkı Mardin’in Jön Türklerin siyasi fikirlerini tahlil ederken yaptığı gibi, “Kıvılcımlı nedir?” sorusunu yanıtlamak, düşünürün üst üste düşen bu iki amaç doğrultusunda hem kuram hem de eylem alanında çağdaşı Türkiye Marksistleri içindeki ayrışıklığını anlamak ve açıklamak için salt biyografik değil ama *prosopografik* bir okuma yapmak elzemdir. Bu bağ-

lamda, Kıvılcımlı'nın *çileciliği* ile çağdaşı Türkiye sol seçkinlerinin *bohemliği* arasındaki sınıfsal çelişkiyi vurgulayan Necmi Erdoğan, Kıvılcımlı'nın temel kaygısının "Türkiye solunu tarihsel bir kökene dayandırmak ve popüler kültürel geleneğe bağlamak" olduğunu yazar (2020: 21–32, 45).Gerçekten de gerek *Tarih Tezi*'nin gerekse *Osmanlı Tarihinin Maddesi*'nin temel amaçlarından biri, köklerini yalnızca Batıcılık cereyanında bulan Türkiye Marksist düşüncesinin köksüzlük sorununa bir çözüm bulmak, bunun için de Avrupa merkezli Marksist tarihyazımının dışına çıkmaktır. O halde, Kıvılcımlı'nın tarih tezinin hakkaniyetli bir okuması ancak Marksist paradigmanın dışından yapılacak yeni bir 'Kıvılcımlı okuması' ile mümkündür.

2

İnsan tarihsel bir hayvandır, ama yalnızca tarihi yapan bir hayvan olarak değil, aynı zamanda tarihi omuzlarında taşıyan bir hayvan olarak da. Bu çelişkiyi Karl Marx, *Louis Bonaparte*'ın 18. *Brumaire*'i adlı eserinde parlak bir şekilde formüle etmişti:

İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu serbestçe kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önelinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar. Tüm göçüp gitmiş kuşakların oluşturduğu gelenek, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker (Marx, 2013: 30).

O halde, Nietzsche'nin "plastik güç" olarak tanımladığı tarihyazımı, "geçmiş ve yabancı olanı yeniden biçimlendirme ve kendine katma, yaraları iyileştirme, yitirilmiş olanın yerine yenisini koyma" ve unutma yoluyla Marx'ın bahsettiği tarih yükünün tadil edilmesidir. (Nietzsche, 2019: 8). İşte Kıvılcımlı'nın önüne koyduğu meydan okuma, "gelişmiş, bunalmış *kapitalist* toplumun ilişki ve çelişkileri ortamında yaşamış" Marx'ın ele almadığı (Kıvılcımlı, 2020: 65) Osmanlı'nın ölmüş nesillerinin yaşayanlar üzerine çöken tarihsel yükünün, Os-

manlı'nın yalnızca maddi değil, aynı zamanda manevi mirasının, aynı zamanda Osmanlı ruhunun tarihsel materyalist bir tahlilini/tadilini yapmaktır. Ancak, "Osmanlı 'madde'sinin altında bir 'ruh' yatıyor" diye yazan Kıvılcımlı, tam da bu tavrıyla klasik Marksist tarihyazımının dışına taşar(2020: 66). *Tarih Tezi*'nde üretici güçlerin "maddi" (coğrafya, teknik) ve "manevi" (gelenek-görenek, kolektif aksiyon/şiddet) olarak ayrılması, yeniden tanımlanışı ve belirleyicilik anlamında hiyerarşik olarak sıralanmasında klasik Marksist yazının dışına çıkmış olan Kıvılcımlı (1974c: 47-48), *Osmanlı Tarihinin Maddesi* eseri boyunca yalnızca coğrafi ve teknik temelli değil, aynı zamanda kültürel temelli bir tarihyazımı gerçekleştirir.

Kıvılcımlı, "ilkel sosyalizm" ile kapitalizm arasındaki bütün tarihsel dönemi İbn-i Haldun ile (Friedrich Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı eseri üzerinden) Morgan'ın kavramlarından hareketle barbarlık ve medeniyet ikilemi üzerinden açıklayarak nevi şahsına münhasır bir tarihyazımı gerçekleştirir. Zira "tarihsel devrim", "sosyal devrim", "barbar aşısı" gibi özgül kavramlar Marksist tarihyazımının dışında gerçekleştirilen bir arayışın sonuçlarıdır. Bu bağlamda, İbn-i Haldun'un "bedevi-hadari" ayrımını yeniden yorumlayan Kıvılcımlı'nın barbarlık-medenilik ikilemine dayanan tarih tezini Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin göçebe-yerleşik ikilemine dayanan kuramlarıyla karşılaştırmak mümkündür.⁹ Yine de çağdaş siyasal felsefe üzerinden değerlendirildiğinde, Antonio Gramsci'nin yazılarının öne çıktığı neo-Marksist yazında daha fazla dikkate alınabilir bir duruma gelen Kıvılcımlı'nın tarih tezi, klasik Marksist paradigma içinde bir üst yapı unsuru olarak ikincil görülen ahlaki değerlere ve bu değerlerin taşıyıcı gücü olarak kolektif şiddete birincil önem atfetmesiyle dikkat çekmektedir.

⁹ Böyle bir karşılaştırma için bkz: (Erdoğan, 2020: 52-54) Ayrıca bkz: (Deleuze ve Guattari, 1986)

Kültürel alanı ve kültürel değerlerin taşıyıcısı olarak kolektif şiddeti sürekli vurgulayan Kıvılcımlı, Osmanlı ruhunun diplerinde hem barbar Türk topluluklarından hem de İslam'ın "fütuhât çağı"ndan doğan bir "ilkel sosyalizm" keşfeder (2020: 65–72). Böylece, özel mülkiyet rejimini yadsıdığını söylediği Osmanlı toprak rejiminin arkasında saklı bu "eşit kan kardeşliği" ruhunun bu milletin hem Türklüğü hem de İslam-lığı bağlamında "birinci doğası", *a priori*'si olduğunu göstermeyi amaçlar.¹⁰ Ancak, Kıvılcımlı'ya göre, Türk-İslam barbarlığının fethettiği medeniyetler karşısında kazandığı zafer nihayetinde onun felaketi olmuştur. Tıpkı "özgürlükten koparıldığında yaşamdan nefret eden" (Gibbon, 1998: 4), medeni Romalıların tabiriyle "özgür vahşiler" olan barbar Germanlerin Roma İmparatorluğu'nu fethettikten sonra Romalı olmak istemeleri gibi, göçebe ve barbar Türkler de hem İslam hem de Bizans medeniyetlerini fethettikten sonra yerleşmiş ve medenileşmişlerdir:

Miri toprak düzenini malikâne sistemine sokan "sosyal şartlar", göçebe Osmanlı toplumunun, *uygar* İslam ve Bizans toplumları içine girişinden kaynak alır. Göçebe Osmanlı uygarlaştıkça, hem kendi Peygamber-insanüstü karakterini yitirir; hem kamu mül-

¹⁰ Başta Kuran-ı Kerim'den seçilen ayetler olmak üzere Kıvılcımlı'nın bu savını kanıtlamak için başvurduğu çeşitli örnekler için bakınız: (Erdoğan, 2020: 44–52) Ayrıca, 'Kıvılcımlı sosyalizmi'nin bu istisnai yerelliğinin açık bir göstergesi olarak bkz: (Kıvılcımlı, 2014) Türkiye Marksistleri içinde yerelliği ile öne çıkan Kemal Tahir'in Kıvılcımlı'nın yerli düşüncelerinden etkilendiği ortadadır. Bu bağlamda Kıvılcımlı, Tahir'i kendisinden intihal yapmakla dahi suçlamıştır (Erdoğan, 2020: 35–36). Her ne kadar Kıvılcımlı'nın eleştirisi esasen Tahir'in *Devlet Ana* adlı romanına yönelik olsa da Tahir'in romanlarında Türkiye tarihi üzerine geliştirilen düşüncelerin bütünüyle kendine özgü yanları olduğu reddedilmez. Bunun en açık örneği, Kıvılcımlı'nın "sosyal eşkıyalık" tezinin edebiyattaki temsilcisi olacak Yaşar Kemal'in romanları karşısında Tahir'in "karşı-sosyal eşkıyalık" tezini savunusudur. Türk edebiyatındaki eşkıyalık tartışmaları için bkz: (Özcan, 2018: 33–47)

kü miri toprakları, kişi özel mülküne tapan uygar düzene doğru malikâneleştirir (Kıvılcımlı, 2020: 484).

Bu anlamda, *Osmanlı Tarihinin Maddesi*, Nietzsche'nin *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* adlı eserinde "eleştirel tarih" (*critical history*) adını verdiği tarihyazımı türüne denk düşer. *Osmanlı Tarihinin Maddesi*'nde Nietzsche'nin "anıtsal tarih" (*monumental history*) ve "antikacı tarih" (*antiquarian history*) olarak sınıflandırdığı tarihyazımı türlerinden izler olsa da Kıvılcımlı'nın tarihsel materyalist tarihyazımı "geçmişin bir parçasını kırıp parçalamak üzere mahkemeye çıkarır, onu amansızca sorgular ve en nihayetinde mahkûm eder" (Nietzsche, 2007: 75-76). Ancak, Nietzsche'nin ifadesiyle "bir geçmişi yargılayarak ve yok ederek yaşama hizmet eden insanlar ve çağlar, daima tehlikeli ve tehlike altında olan insanlar ve çağlardır"; çünkü burada bilgiyle karşı çıkılan şey doğrudan miras alınan, kalıtsal doğamızdır. O halde, eleştirel tarih bizim önceki nesillerin bir sonucu olduğumuz gerçeğini görmezden gelerek bize "yeni bir alışkanlık, yeni bir içgüdü, ikinci bir doğa", bir *a posteriori* verme teşebbüsüdür (Nietzsche, 2007: 76). Bir eleştirel tarih türü olarak Marksist tarihyazımın kendisinin de içine saplandığı bu "köksüzlük" çıkmazından Kıvılcımlı, karşı çıktığı geçmişin ve bu geçmişin üzerimize yüklediği doğanın da bir zamanlar "ikinci doğa" olduğunu göstererek kurtulur. Zira hem Türklüğün hem de İslamlığın "birinci doğası", *a priori*'si "ilkel sosyalizm ruhu" olduğuna göre, bizim için doğal olan şey, hiçbir zaman ölmemiş olan ve milli benliğimizin derinliklerinde yaşayan esas doğamıza dönmekten başka bir şey olamaz. Böylece, yaşayan nesiller üzerindeki tarihsel yük yalnızca hafifletilmez, aynı zamanda onlara dayanacakları bir gelenek, takip edecekleri bir istikamet verilir. Nitekim Kıvılcımlı'nın tarihyazımında barbarlıktan medeniyete, yani savaşçı ve "eşit kan kardeşliği"nden devlet örgütüne geçişte tedricen yadsınacak olan bu ruhun Osmanlı tarihi boyunca tarihsel bir çelişki olarak yaşamaya

devam ettiği mükerreren gösterilir. Sonuçta, Kıvılcımlı'nın *Yol* dizisinde Kürt meselesi üzerine yazdıklarıyla birlikte ele alındığında *Tarih Tezi* ile *Osmanlı Tarihinin Maddesi* çalışmalarının amacının Türkiye toplumunun yalnızca maddesiyle değil aynı zamanda ruhuyla yüzleşmek, o ruhun derinliklerinde bulduğu "ilkel sosyalizm geleneği"nde kök salmak olduğu görülmektedir.¹¹

¹¹ Belge'ye göre, Kıvılcımlı'nın bu "eşit kan kardeşliği" ruhunun Türk ordusunda korunup saklandığı, proletaryanın "öz-gücü"nün yanında ordunun "vurucu güç"üne ihtiyaç olduğu yönündeki düşünceleri, Türkiye'de sosyalist hareketlerin kendi zayıflıklarından ötürü giriştikleri siyasal müttefik arayışlarından ayrı değerlendirilemez (1975: 54–55). Ancak biz buraya bir şerh koymak istiyoruz. Kıvılcımlı tafsilatlı okunduğunda onun vurucu güç vurgusu bütünüyle kesif bir pragmatizmin tezahürü gibi ele alınmalıdır. *Halk Savaşının Planları*'nda adeta kendisine yöneltilecek tenkitleri karşılırcasına ordunun konumunu kendi tarih tezine nakşederek şu uzun alıntıda şu şekilde izah etmektedir: "Özgüç sırasında *İşçi Sınıfı* yanına *Proletarya Aydınları* diye özel bir bölüm *Devrimci* koyduk. Bu ne demektir? Önce '*koyduk*' derken, sanki '*biz*', yani şu satırların yazarı, kendi *karihasından*, yani *sübjektif* (kimesnecil) aklından—bütün Küçük burjuva ulemasının pek moda ettikleri esnaf deyimi ile—bir *katkı* uydurmuş gibi anlaşılmasın. Bu çok feci bir yanlışlı olur. Eğer özellikle Türkiye'nin ve benzerlerinin Devrim Tarihçeleri içinde, dün *Burjuva Devrimcileri*, bugün *Proletarya Aydınları* adıyla anabileceğimiz bir bölüm *devrimciler* olayı bulunmasa idi, bizim öyle bir deyimle kalkışmamız, en hafifinden, düpedüz *ütopi* (kuruntu) olurdu. Böyle bir bölüm insan Türkiye'de vardır, gerçekliktir. Bize düşen o gerçek olayın *Devrim* kavranılışı ve yorumu olur. Türkiye'de Genç Osman'dan beri, oportünistlerin '*Tepeden inme*' diye kötülemeye yeltenedikleri bir '*Yukarıdan*' etkili ilericilik ve devrimcilik eylemcileri vardır. Onun benzerlerini Batı'da, hatta Deli Petro tipiyle Rusya'da da görürüz. Daha çok doğuş halindeki Burjuvazinin özlemleri yönünde bir gelişim sayılabilir. Özellikle *Tarihcil Devrim* gelenek-görenekleriyle kurulmuş toplumlarda bu eğilim daha başlı başına bir anlam taşır. Türkiye'nin en az Tanzimat'tan beri geçmiş devrimci olaylarına bakalım. Antika '*İlmiyye-Seyfiyye*' ikilisinden özellikle '*Seyfiyye*'ye karşılık düşen, tek sözcükle *Ordu*: hep düzenlice ileri Devrimci Aksiyon Vurucu Gücü olmuştur ve olmaktadır. Bu bir '*tesadüf*' veya '*şans*' değildir. Osmanlılık '*400 arslandan*' (Engels'in '*Askercil Demokrası*' dediği) *Göçebe Savaşçıların* (cengâver) Gaziler, Savaş İlâ'lerinin) kurdukları ve 500 yıl güttükleri bir toplumdur. Türkiye'nin gerek *ekonomik* temel, gerek *üstyapı* sosyal (sınıf, hukuk, politika,

idare, kültür ve ilh...) ilişkileri kesintisiz 500 yıl '400 arslan' gelenek-göreneği ile yürütülmüştür. Toplumun geniş tabanı, uçsuz bucaksız 'Çiftçi' denilen 'Reaya'(güdülenler) Temel ve Üstyapı ilişkilerinde yalnız pasif ağırlıkları ile şu veya bu yana akarak, tarihin gidişini şekillendirmişlerdir. 'Memleket' denilen varlıkta Güdücü (çoban), hep o '400 arslan' gelenek-görenekli ve Osmanlı argosunca 'Sahib'ül Arz' (Yerin Sahibi) adı verilen güçler olmuştur. 'Sahib'ül Arz'ın asıl anlamını biliyoruz. O, sonradan Tefeci-Bezirgan vurgunu ile soysuzlaştırılmış 'yerin mülkiyet sahibi' değildir. (Sahip Arapça Koruyucu, Dirlik düzenci) anlamına gelir. 'Sahib'ül Arz: Toprağın Koruyucusu' demektir. Daha geniş anlamıyla, 'Sahib'ül Arz': Toprak ekonomi ve politikasının dirliğini ve düzenini sağlayan kimse demektir. Ve ilk Ülkücü İlb 'Sahib'ül Arz'lar, gerçekten feragatli, fedakâr Toprak nizamcıları olmuşlardır. Onun için, onlara en genel anlamıyla ve en öz Türkçe sözcükle 'Dirlikçi' adı verilmiştir. Dirlikçi ne idi? Toprak üzerinde ne Mülkiyet (mal edinme), ne Tasarruf (işleyip yararlanma) hakkı bulunmayan, ömrü, barışta, Toprak düzenini adaletlice korumak için; savaşta, yad düşmanların o düzeni örselemesini silahla önlemek için, savaş eğitimi ve savaşla geçen fedai idi. Dirlikçi'nin Şeriat ve Kanun buyruktularına rağmen sonra (Tefeci-Bezirgân sömürüsü ile) yıpranan, Kesim (Mukataa) Düzeni ile soysuzlaşan biçimi, ilk ideal, Batılılarca Şövalye tipi ile karıştırılmamalıdır. Gerek Birinci Kuva'yı millîye günlerinin, gerekse 27 Mayıs Devrimi'nin Vurucu Gücü olan Ordu İlb'leri, Tarihimizin o idealist Dirlikçi gelenek-göreneklerinin temsilcisidir. Bilimsel Sosyalizmde, Gelenek-Görenek adıyla özetlenecek Tarihçil Üretici Güçler ile Kollektif Aksiyon (Elbirliğiyle Eylem) İnsancıl Üretici Güçler vardır. Türkiye Devrimler Tarihinde Ordu, o 500 yıllık Dirlikçi Ülkü İlb'inin (Tarihçil Gelenek-Görenek + İnsancıl Kollektif Aksiyon) güçlerine en orijinal odak olmuştur ve olmaktadır. Niçin olan şeylerin adlarını koymayalım. En son Birinci Milli Kurtuluş Savaşında olduğu gibi, 27 Mayıs Devrimi'nde de Sosyal Sınıfların yönünde, neredeyse bağımsızmış gibi görüntüler alan bir Vurucu Güç vardır. Bu Vurucu Güç, 'Devleti' ve 'Memleketi' koruma ve kurtarma sorumluluğunu duyan Antika Osmanlı 'Sünûfî Devlet'inin, (İlmiyye + Seyfiyye + Mülkiyye + Kalemîyye) diye adlanmış 4 Devlet Sınıfları'nın Tarihçil ve Sosyal kalıntısıdır. Bu olumluluk, 'Kalıntı'dır diye hor görülemez. Zaten hor görene metelik vermez. Pratikte vardır, Teoride yerini ister istemez alır. O Vurucu Güç, belirttiği gibi, en derin ve en geniş Tarih ve Toplum olanaklarına dayanır. Onun için hem bugünkü Türkiye Toplumunun, hem dünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun türlü ilişki ve çelişkileri içinde o Vurucu Gücün en inatılmaz canlı elemanları ve etki-tepkileri yaşamaktan kalmamıştır. Toplum içinden birer parça olan özellikle Arap ülkeleri (Mısır, Cezayir, Libya, Sudan ve ilh... ve ilh...) devrimci örnekleri gözlerimiz önündedir. Vurucu

Şimdi gelelim *Osmanlı Tarihi Maddesi*'ne odaklanmaya. Burada bu hacimli eserin topyekûn bir tasvirine girişmeyeceğimizi baştan belirtelim. Amacımız daha çok mezkûr yapının Osmanlı tarihini yeniden okuma girişimleri açısından vaat edebileceği noktaları betimlemektir. Bu yüzden vurgularımız Kıvılcımlı'nın orijinalitesinin bir çeşit teyidi olarak kavranmalıdır.

Kıvılcımlı'nın *Tarih Tezi*'nden referansla Osmanlı Tarihi'ne ilişkin araştırmaları—her ne kadar bütünüyle 1970'lerdeki ATÜT tartışmaları çerçevesinde değerlendirilmesede—fikri anlamdaki verimli mirasının bir yansıması nevin-den görülebilir. Kıvılcımlı Morgan, Engels, Toynbee ve İslam'ın Marks'ı olarak vaaz ettiği İbn-i Haldun'dan referansla (barbarlık–medenilik/ bedeviler–hazeriler) *Tarih Tezi*'ni bina eder. Morgan'dan tarih öncesinin barbarlık konağını aşağı–orta–yukarı olarak alan Kıvılcımlı, Tarihi de yazılı ve yazısız şeklinde ikiye ayırır. Yazılı Tarihi de kendi içerisinde *kadim* ve *modern tarih* olarak ayırıştırır. Bunlar: (a) Kadim (antika) Tarih: Protosümerlerden Batı Romanın yıkılışına dek sıralanan medeniyetleri konu edinir. (b) Modern Tarih: Batı orta çağının bitişinden günümüze dek uzanan bir tek çeşit kapitalist medeniyeti konu edinir (Kıvılcımlı, 1974c: 44).

Kıvılcımlı'ya göre kadim çağda medeniyetler tarihsel devrimi yaşarlar. Tarihsel devrim kendi içerisinde iki şekle ayrılır:

(1) *Birinci Çeşit Tarihsel Devrim*: Tarihsel devrimi yapan barbarlar, yeni coğrafya ve teknik üretici güçlerine gebe bir

Güç, gerici iktidarı, sırası gelince, bir gecede vurup düşürebiliyor. Ondan sonrası, öne geçen *Özgüç*'ün niteliğine kalıyor. Bu nitelik karşıdevrimci ise, vurucu gücün devrimciliği amortize edilerek güme gider, nitelik devrimci ise Sosyal Devrim yörüngesine oturabilir. Demokratik Devrim *Özgücü* olan *İşçi Sınıfı* yanına konulan *Proletarya Aydınları* deyimi, o Devrimci *Vurucu Güç*'ün daha özel karşılığı olur. Vurucu güç: Proletaryanın kendi yapısı içine giren *öncü* örgüt değildir" (Kıvılcımlı, 2011: 130–132).

ülkede yukarı barbarlık konağına yükselmiş bir kentten çıkan barbarlarla çatışıp eski medeniyeti yıkarak orijinal bir medeniyet inşa ederler. (Yukarı barbarlar yıktıkları medeniyetten daha ileri üretim münasebetlerinde bulunduklarından medeniyetin yeni kurum ve kurallarını baştan sonra yeniden düzenlerler. Böylece çöken medeniyetten bambaşka ve yeni bir medeniyet ortaya çıkar.) Ör. *İslam Medeniyeti*.

(2) *İkinci Çeşit Tarihsel Devrim*: Yeni coğrafya ve teknik üretici güçlerine gebe olmayan bir ülkede yaşayan orta barbarlık (sürü, göçebe) konağı seviyesine çıkmamış barbarlarla çatışarak yıktıkları medeniyetin yerine orijinal bir medeniyet koymadıklarından çöken medeniyetin eski halini alırlar. Ve böylece eski orijinal medeniyet rönesansa uğramış olur. (İçine girdikleri medeniyetin gerek ekonomi temelini gerekse üst yapı kurum ve kurallarını alırlar.) Ör. *Osmanlı İmp. (İslam tezi*Bizans antitezi=Osmanlı sentezi)* (Kıvılcımlı, 1974c: 51–52).

(3) *Sosyal Devrim*: Batı’da işveren medeniyeti denen kapitalizmin kapsayıcılığıyla (hegemonyasıyla-rıza*güç) artık ortada tek bir medeniyet kaldığından sınıflar arasında yer alan mücadele.

Bu şema aracılığıyla Marksist üretici güçler şablonundan kendini tefrik etmeyi başaran Kıvılcımlı, başlıca dört üretici güce işaret eder: *Teknik*: Toplumun tabiatla güreşinde kullandıkları cansız araçlar ve kullanımları. Aygıtlar, avadanlıklar (aletler, cihazlar) ve metodlar. *Coğrafya*: Toplumu doğrudan doğruya dışarıdan daha doğrusu mekân içinde çevreleyen maddi ortam. *Tarih*: Toplumu doğrudan doğruya içeriden zaman içinde çevreleyen manevi ortam. *İnsan*: Toplumun gerek dış-maddi ortamını gerek iç-manevi ortamını teknik araçla işleyen kolektif aksiyon (toplucu eylem), zor ve şiddet anlamlı güç vs. *Maddi (Teknik-Coğrafya), Manevi (Tarih-İnsan). (Kıvılcımlı, 1974c: 47).

Kıvılcımlı tarih tezine uygun olarak sosyal değişim şemalarını da—dönemin Stalinist şemasının da dışına çıkarak—üç

noktaya ayırır: (1) Komünden sınıflı topluma, (2) Sınıflı toplumdaki kapitalizme, (3) Kapitalizm'den sosyalizme geçiş. (Tarih tezi çerçevesinde şekillenmiş Vatan Partisi deneyimi de liberal tondaki eğilimleri açığa çıkarma (legal alanı kullanma), diyalektik materyalist kavrayışla (tez*antitez=sentez mantığına uygun olarak) çatışkı yaratma ve burjuvazi-proletarya arasındaki çatışmadan mürekkeple sosyalist demokrasiye gidecek süreci hızlandırma girişimi olarak okunabilir. Bu da Kıvılcımlı'nın sosyal devrim kavramsallaştırmasının bir örneğidir.)

Osmanlı Tarihinin Maddesi'nin birinci cildinde Kıvılcımlı, konuya ilişkin araştırmaların nedenselliklerini¹² şu şekilde saptar ki aşağıda uzunca alıntılacağımız kısım çalışmasının adeta merkezi motifidir:

Asıl konumuz: Osmanlı Tarihinin Maddesi'dir. Osmanlı Tarihi'nin Maddesi genellikle toprak ekonomisidir. Özellikle Miri Toprak ekonomi politikasıdır. Bu temel madde anlaşılmadıkça ne Osmanlı Tarihi ne onun tarih zinciri içinde tuttuğu yer kavranılamaz.

Bütün Antika Medeniyetler Tarihi gibi, Osmanlı tarihinin de en son duruşmada belirlenişi elbet ekonomi tabanı üzerine olur. Ancak hele su yüzüne çıkalı beri kolay Marksizm türedi. Herhangi sosyal, politik, kültürel bir problem mi önümüze çıktı? Onun için ekonomiktir! Dedik mi akan sular duruverir sananlar

¹² Kıvılcımlı, *Osmanlı Tarihinin Maddesi*'nin 2. cildinde de şu satırları yazar: 'Osmanlı toprak düzenini incelemek, Osmanlı Tarihinin maddesini açıklamakta olduğu kadar, Osmanlılık öldükten sonra bize istesek istemesek miras bıraktığı ruhunu da aydınlatmak için ilk şarttır. Hukuk mahkemesinde olduğu kadar kolayca, Tarih mahkemesi önünde "Mirasın reddi" yapılamaz. Mirasa katlanmamak için bile önce mirasın ne olduğunu iyi bilmek gerekir. Onun için Osmanlı toprak düzenini incelemek, tümüyle Osmanlı tarihini ilgilendirdiği kadar, o tarihin en aslına uygun ürünü bulunan bugünkü Türkiye'mizi de can evinden ilgilendirir. Neden şaşakaldığımız, neden birçok "hallerimizle hallediğimiz" ancak genel olarak Osmanlı tarihi özellikle Osmanlı toprak düzeni ile az çok aydınlanabilir.' (1977: 97)

çoğaldıkça çoğalıyor. ... Ekonomik nedir? Kimse onu sormak veya açmak zahmetine katlanmaz.

... Osmanlı Tarihinin Maddesi: ne Marks'ın ne Engels'in ne Lenin'in ele almaya vakit bulamadıkları konulardandır. Çünkü onlar Osmanlı Maddesi ötesinde gelişmiş, bunalmış Kapitalist toplumun ilişki ve çelişkileri ortamında yaşamışlardır. Biz Türkiye'nin Türkleri ise, gırtlığımıza dek Osmanlı Tarihinin Maddesi ve Ruhu içindeyiz. O madde ile ruhu açık seçik kavramadıkça Ekonomikten hele politikten söz etmemiz, en azından medrese mollalığı olur (Kıvılcımlı, 1974a: 7-8).

Devamla Kıvılcımlı, Osmanlı Tarihinin Maddesini = Osmanlı Toprak ekonomisi olarak okur. Aynı zamanda bu altyapının üzerinde yükselen bir üst yapıya da işaret eder. Bu da Osmanlı toprak üretim temeli üzerinde yükselen sosyal ve politik Osmanlı üst yapısıdır. Kıvılcımlı gerek altyapı gerek üst yapı bakımından Osmanlı'nın aktüelleşmesini üç tarihsel devrim üzerinden anlamlandırır: (1) Bizans'ın yıkılışı, (2) İslam'ın yıkılışı, (3) Osmanlı'nın yıkılışı. Dolayısıyla Osmanlı-Bizans ilişki ve çelişkilerine değinerek Osmanlı'nın sosyal-politik üst yapısını irdeler, çünkü Bizans üstyapısı incelenmedikçe Osmanlı ruhu kavranılamaz. Osmanlılık-İslamlık ilişki ve çelişkileri, yani Osmanlı'nın İslam'dan aldığı ekonomik tabanın yansımalarını konu edinir. Ve böylesi bir incelemenin Türkiye aksiyonuna getirdiği etkileri irdeler.

Osmanlı'nın Batış felsefesini Fransa'yla eş güdümlü olarak okuyan Kıvılcımlı, aralarındaki benzeşime de dikkati çeker. Ancak Kıvılcımlı'daki bu özgünlük, evrenselliği yerel olanla birleştirmektedir. Yani ondaki yerel olana ait vurgu evrensel olanı es geçmemektir. Dolayısıyla Osmanlı'nın kendine özgücülüğüne ilişkin açıklamalara da eleştiri getirmiş olur. Kıvılcımlı için tarihsel kanunlar anlamındaki benzeşimler kadar coğrafi benzerlik de söz konusudur. Batı'daki Fransa Doğu'daki Anadolu'nun benzeriyse Anadolu'da Asya'nın Batı- uç ülkesidir (Kıvılcımlı, 1974a: 25).

Öte yandan tarihsel anlamda Anadolu'daki Osmanlı saltanatı ile Fransa'daki Merovenjiyan hanedanı aynı dönemlerde kurulmuştur. Veyahut Anadolu'daki ikinci Osmanlı saltanatı (Timur barbar aşısı) Fransa'daki Karolenjiyen sülalesinin yerini Karpetyenlere bırakması ve oradan modern devlete giden süreç Osmanlı'daki iki saltanat dönemiyle benzeşir. Hatta öyle ki Merovejinleri yıkan barbar salgını Norman'lardan Osmanlı'nın da Timur tatarlarından (barbarlarından) gelir. Anarşi devrinden sonra Osmanlı saltanatı tıpkı Fransa'nın Şarlyman'ına denk düşen Muhteşem Süleyman ile evrensel bir imparatorluk kursa da modernleşememiştir (Kıvılcımlı, 1974a: 26).

Kıvılcımlı'nın okumasındaki önemli bir vurgu da Osmanlı'daki dirlik düzeninin zamanla yerini kesim düzenine bıraktığı gerçeğidir. Yani imparatorluğun temeli olan toprak rejimi *ürün iradı* şeklinden çıkıp *para iradı* şekline dönüşür. Batı Avrupa'daki para iradı şekline giren toprak ilişkileri zamanla sermaye şekline bürünerek modern düzene geçişe iter. Ancak Osmanlı aksine böylesi münasebetler dolayısıyla bu ilerlemeye matuf olamaz. Kanuni devrinde kesim düzeninin kurumsallaşmasıyla devletin yıkılışının ayak sesleri duyulmaya başlanır. Ve devlet derebeyleşmeye ayan ve mütegalibeyle soysuzlaşmaya başlar. Dolayısıyla Kıvılcımlı'nın deyimiyle Osmanlılık doğuramadığı için ölen anaya benzer. Doğuramadığı şey, bittabi kapitalizmdir (Kıvılcımlı, 1974c: 27).

Kıvılcımlı, ilkel sosyalist olarak adlandırdığı barbarlığı ve barbarlığın temsilinde vücut bulan eşitlikçi kültürü Osmanlı incelemelerinden İslam incelemelerine dek arar. O İslam'ın içindeki kolektif öğeleri sosyalizme eklemler. Örneğin *Allah Peygamber Kitap* adlı çalışmasında şeytanı diyalektik materyalist anlayışına uygun olarak maddileştirir. Onun için şeytan "tefeci-bezirgânlık veya insana doğayı ve toplumu çapul etme öğretisini kışkırtıp yerleştiren sermayedarlık"tır (Kıvılcımlı, 2014: 227). Veyahut *Günlük Anılar*'da camilerin tekelci kapita-

lizmin etkisine girerek sosyal işlevini yitirdiğinden dem vurur (Kıvılcımlı, 1994: 15). Aslında Kıvılcımlı'da Osmanlı'ya dola-
yısıyla İslam'a olan referans Türk kültür geleneğinde sosyalist
nüvelerin barındığına delil arama arayışıdır denebilir. Zira
barbar'a atfettiği hüviyet, gazilerde temsil olunan eşitlikçi
ruhla sosyalist sol akımı tarihsel bir çizgiye oturtmaya çalıştığı
ifade edilebilir. Kıvılcımlı'da temerküz eden düşün sosyalizmi
halk diliyle inşa etme atağı olarak görülebilir. Nitekim anti-
komünist hudutların keskin olduğu 1950'lerde belirginleşen
"Kuvayı Milliyeci" söylemi Erken Cumhuriyet devrinden
itibaren illegal koşullarda faaliyet gösteren sol muhalefete alan
açma girişimi olarak düşünülebilir. Dolayısıyla Kuvayı Milli-
yeci retorik, meşruluk sınırlarında kalarak sol'a meyleden bir
düşünceyi sosyalist propagandaya çevirme hamlesi olarak
kavranabilir. Ya da sol akım içerisinde ayrıksı bir yerde duran
Eyüp Sultan konuşması Necmi Erdoğan'ın işaret ettiği üzere
İslami birtakım referanslara atıftan öte kendini İslam geleneği
içerisine yerleştirmek, İslam'ı sahiplenmek ve sosyalizmi İs-
lami bir dille kurma girişimi olarak da okunabilir (2017: 489).

Kıvılcımlı'nın Osmanlı Tarihini irdeleyişi Tarih tezine
uygun olarak zamansallığı üç ana döneme ayırmakla olur:

(1) Kuruluşundan Fetret devrine giden süreç (1402 Anka-
ra savaşıyla yaşanan Timur tatarları kaynaklı barbar aşısı)
(Miri toprak üzerinde kurulmuş dirlik düzeninin bozulma-
sı-ilk derebeyleşme eğilimi)

(2) Anarşi ve kaos döneminin son bulmasından II. Meh-
met'e giden süreçle imparatorluğun kurumsal yapısının çizil-
mesi (Fatih'ten I. Süleyman'a ikinci derebeyleşme eğilimi)

(3) I.Süleyman (Kanuni) dönemiyle beraber dirlik düze-
ninin zamanla kesim düzeni halini alması, devletin lükse batıp
pahalılaşması ve devletin yıkılışına giden sürecin hızlanması.
Ve dolayısıyla Osmanlı'nın zamanla göçebe barbarlığın saf,
temiz, adil ve tutumlu insan özelliklerini yitirmesi (Kıvılcımlı,
1974a: 37).

Kıvılcımlı, devletin zamanla etkinliğini yitirmesini Rıf'at Ali Abou-El-Haj'ın *Modern Devletin Doğası* adlı çalışmasına paralel olarak Erken Dönem Osmanlı modernleşmesine ilişkin ikincil literatürün sadık bir okumasını yapmaktan ziyade: (karizmatik liderlikten kolektif yönetici sınıf liderliğine geçiş gibi tarihsel olarak değişen pratiklerin içsel dinamiklerle açıklama) (a) ekonomik ve sosyal bünyedeki değişime, (b) devletin değişen doğasına odaklanmaktadır (Abou-El-Haj, 2000). Dolaşısıyla Kıvılcımlı, Osmanlı'yı yıkılışa götüren süreci Kath'irecal'de (adam kıtlığı) değil, göçebe ruhundaki dinamizmin zamanla aşınmasında görür.

Kıvılcımlı, ilk olarak Osmanlı üzerindeki Bizans etkilerini özetle şu şekilde tasnifler: (a) İmparatorluğun kurumsallaşması sonrasında devletin "memur ordusu" haline gelmesi ve hiyerarşik taassup, (b) Kentleşmeye bağlı olarak vergi oranlarındaki artış ve topraktaki orta üretmenlerin yaşadığı yıkım, (c) Derebeyleşme eğilimlerinin belirginliği.

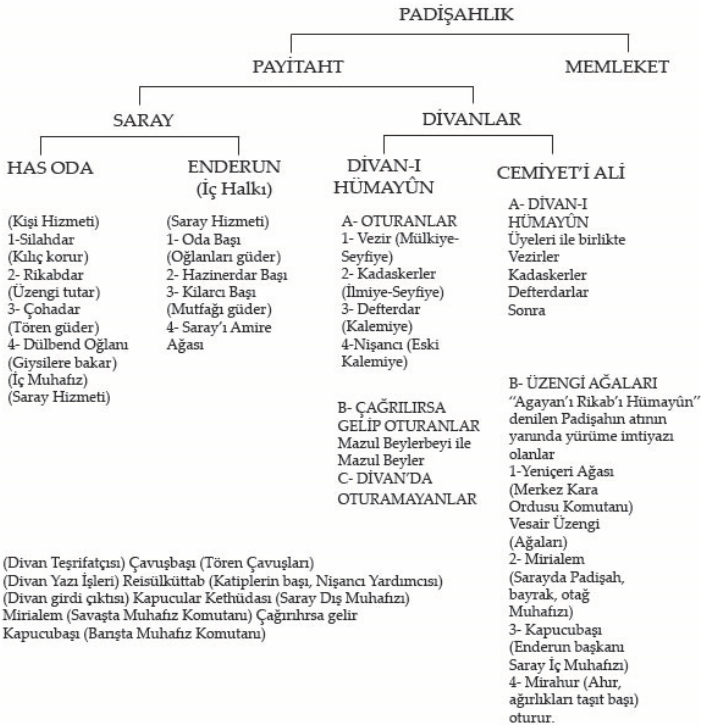
Kıvılcımlı'ya göre Osmanlı, kurumsal üst yapıyı (bugün tartışılan Diyanet de olmak üzere) bütünüyle Bizans'tan almıştır. Sözelimi Osmanlı muhafız askerlerinin dörtlü alay süvari şeklinde oluşu, ya da yeniçeri ocağıyla karşılık bulan devşirme usulü veya vezirlik kurumunun icadı veyahut merkezileşmenin saray ve taşra olarak bölünmesi gibi örnekler üstyapısal aynılığa örnek gösterilebilir. Yanı sıra Osmanlı derebeyleşmesinin adımları şu başlıklar altında toplanabilir: (1) Halktan ve ilberden kopuş. (2) Şer'i ve örfi hukuk arasındaki ayrışımındaki belirginlik. (3) Devletin kişileşmesi (Kardeş katli) (4) İdeolojik Devletleşme: Padişahın Tabulaşması¹³, (5) Göçebe dinamizminin kaybı: Kafes Ardına Çekiliş, (6) Devletin Padişahın çevre-

¹³ Paralel bir söylem oluşturması bakımından Kıvılcımlı, Yol Etütleri serisinin son kitabı olan *Legaliteyi Kullanma* da burjuva devlet aygıtının Azrailli Cebrailli bir gökyüzü yönetimi kadar erişilmez ve karşı konulmaz bir nesne olduğuna işaret eder (2009: 44).

sinde örgütlenmesi: Organik devletleşme, (7) Devlet- Memleket ayrışımı, (8) Dirlik düzeninin kesim düzeni haline gelişi.

Öte yandan Osmanlılığın doğuşunun temel referans çerçevelerinden biri de İslam'dır. Osmanlı, İslam'ın Hülafayı Raşidiyn dönemiyle benzer. Diğer taraftan da Bizans'ın derbeyleşmiş toprak ekonomisinin özünü uçurarak üstyapısal biçimi de imparatorluğa eklemeler. Dolayısıyla Osmanlı, her iki orijinal çökkün medeniyetin sentezi durumundadır. Yani Osmanlı, Kıvılcımlı'nın ikincil çeşit tarihsel devrim tarifi içinde yer alır. Tarih Tezinden hareketle Osmanlı Politik Devlet Şeması:

Osmanlı Politik Devlet Şeması (Kıvılcımlı, 1974a: 133)



Öte yandan Kıvılcımlı, İbn-i Haldun'dan ilhamla barbarlık-medeniyet çatışkısında barbarların zamanla saf, adil, eşitlikçi yapılarını kaybederek dirlik (Miri toprak) haldeki düzenin zaman içerisinde kesim (özel mülkiyet'e dayalı toprak) halini aldığını ifade eder. Kıvılcımlı'da barbar, ilkel sosyalizmi bir bütün olarak yaşamında icra edendir. Barbar, (göçebe) insan olarak medeniden üstündür. Çünkü barbar yalan, korku, eşitsizlik bilmez. Ama medeni birbirinden ödö kopan, eşitlik bilmeyen, yalansız konuşmayan insandır (1974c: 46). Dolayısıyla Kıvılcımlı'da barbar, Batı'nın pejoratif anlamda kullandığı şekliyle değil olumsuzluk atfedilen bir kavramdır. Kıvılcımlı'da -tüm zorluklara göğüs geren- yaşam arzusu da göçebeliliğin dinamizminden kaynağını alır. Göçebedeki atak hali, tüm bir Kıvılcımlı yaşamında etkisini gösterir. 22,5 yıllık hapisane süreci de Kıvılcımlı'yı yersiz-yurtsuzlaştırıcı bir etkene sahiptir. İşçi sınıfının organik aydını olarak Kıvılcımlı, (Edward Said'in tanımlamasıyla) bir sürgün, bir yabancı, sıkıntı verici ve hatta keyif kaçırıcı bir misyonu üstlenir. Legal alanın hudutlarından çıkılacağı korkusuyla TİP'e üyeliğinin reddedilmesi buna örnek mahiyetindedir. Veya TKP kadrosu arasındaki gerilimlerde Kıvılcımlı'nın statükoyla uzlaşmayışı da etkendir denebilir.

Osmanlı'da sosyal şemanın bölümlenişı (1974a: 93-94)

- Osmanlılıkta: 1- Devlet, 2- Memleket.
- Padişahlıkta: 1- Payitaht, 2- Memleket.
- Devlette: 1- Göçebe İşbölümü, 2- Medeniyet İşbölümü
- Memlekette: 1- Üretmenler, 2- Sermayeciler
- Göçebe İş bölümünde: 1- İlmiye, 2- Seyfiye
- Medeniyet İş bölümünde: 1- Mülkiye, 2- Kalemîye
- Üretmenlerde: 1- Tasarruf sahipleri, 2- Mülkiyet sahipleri
- Sermayecilerde: 1- Bezirgânlar, 2- Tefeciler
- Payitahtta: 1- Saray, 2- Divanlar
- Sarayda: 1- Has oda, 2- Enderun
- Divanlarda: 1- Divanı Hümayun, 2- Cemiyeti Ali

Kıvılcımlı, ilk Osmanlı toprak düzeni ve insan ilişkilerinin de İslamlaşın Hülefayı Raşidiyn dönemini görür. Göçebe, ilkel sosyalizmin Müslüman ilkelerini benimseyerek—beri yandan İslamlaşın kurallarını kendi sosyal bünyesinde harmanlayarak—bilhassa toprak düzenini alır. Kamu mülkiyetine tabi miri topraklar dirlik düzeninde vücut bulur. 1300’den Yıldırım Bayezid döneminde I. derebeyleşme dönemi yaşanır. Sonrasında böylesi eğilimler Timur barbar aşısıyla aşındırılır. Anomi ve kargaşa döneminin son bulmasının ardından Fatih, Bizans’ın derebeyleşmiş iktisadi ve sosyal bünyesini havaya uçurur. Ancak devletin imparatorluk dâhilinde derebeyleşme eğilimi I. Süleyman’a dek sürer. I. Süleyman’dan itibaren dirlik düzeni (tefeci-bezirgân soysuzlaşması) imparatorluğun sonuna dek zamanla yerini kesim düzenine bırakır.¹⁴ Her alanda olduğu gibi toprak düzeninde de birtakım değişimler yaşanır. Bunun ilk belirtisi üstyapıda dirlikten malikâneye geçiştir. Bu dönüşümün sağlanımı Tımar sisteminin bozguna uğramasıdır. Dolayısıyla kesim düzeni, toprakları önce bir kast sonra bir sınıf eline bırakıp kişi mülküne çevirme siyasetidir. Neticede Osmanlı, Batı’nın aksine kapitalistleşemeyip, kendine has bir derebeyliğe saplanır.

Kıssadan hissesi Necmi Erdoğan’ın gösterdiği üzere Tarih tezi çerçevesinde inşa edilmiş olan ve bizim kısaca çerçevelemeye çalıştığımız bu Osmanlı Tarihi okuması, Osmanlı toplumsal formasyonunun tarihsel materyalist bir analizi olarak kabul edilmelidir (2019: 89). Böylesi bir okuma, kültürel üst-yapıya dikkati çeken bir düzlemde olup, Osmanlı Tarihine

¹⁴ Miri toprak üzerindeki tasarruf iki ölçekte incelenebilir: (1) Dirlik Düzeni: Sipahi tımarları denilen birinci konak. Fatih Mehmet’ten I. Süleyman’a dek uzanan toprak münasebetleri. Bu münasebetlerin ekonomik politik bakımdan kısa adı “Ürün iradı” şeklinin toprak tasarrufunda ağır basması. (2) Kesim Düzeni: Malikâne sistemi denilen ikinci konak. I. Süleyman’dan itibaren gelen toprak münasebetleri. Bu ilişkilerin ekonomik politik bakımdan kısa adı “Para iradı” şeklinin toprak tasarrufunda ağır basması (Kıvılcımlı, 1977: 96).

dönük mezkûr etütler, her şeyden önce Kıvılcımlı'nın Tarih tezi çerçevesinde inşa edilmiştir. Her iki çökkün orijinal medeniyetin (İslam ve Roma) tez*antitez=sentez mantığına uygun olarak Osmanlı iktisadi ve sosyal yapısını irdeleyen bu eser sayesinde Kıvılcımlı solun Osmanlı'ya dair takınmış olduğu tuhaf aldırıışsızlığı aşmaya çalışmıştır. Bu bağlamda, *Osmanlı Tarihi Maddesi* hem devletin değişen doğasına odaklandığı için hem de Osmanlı tarihini bir "müze tarihi" olmaktan çıkardığı için Erken Osmanlı modernleşmesi çalışmalarına bir katkı olarak incelenmelidir.

Kaynakça

- Abou-El-Haj, Rifa'at Ali (2000). *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Bakunin, Mikhail (1979). 'Revolution, Terrorism, Banditry', (içinde) Walter Laqueur (der.), *The Terrorism Reader: A Historical Anthology*, New York: Meridian Books, s. 65–68.
- Barkey, Karen (1994). *Banditsand Bureaucrats: The Ottoman Routeto State Centralization*, Ithaca: Cornell University Press, 1. Baskı.
- Belge, Murat (1975). 'Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın Tarih Tezi Üzerine', *Birikim*, Sayı 4, s. 45–59.
- Benjamin, Walter (1992). 'Theses on the Philosophy of History', (içinde) Walter Benjamin, *Illuminations*, çev. Harry Zohn, der. Hannah Arendt, New York: Schocken Books.
- Bilgiç, Akif Ulaş (2008). 'Doktor Hikmet Kıvılcımlı', (içinde) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 8: Sol, yön. Murat Belge, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, s. 585–596.
- Bora, Tanıl (2015). 'Dr. Hikmet Kıvılcımlı: Trajedisinden Başka...', (içinde) Emir Ali Türkmen ve Ümit Özgür (der.), *Türkiye Solundan Porteler*, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Çakmak, Yalçın (2013). 'Hikmet Kıvılcımlı'nın Osmanlı Tarihinin Maddesi Adlı Eserinin Değerlendirilmesi', *Dr. Hikmet Kıvılcımlı Sempozyumu*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, s. 265–276.
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (1986). *Nomadology: TheWar Machine*, çev. Brian Massumi, CA: Semiotext.
- Erdoğan, Necmi (2017). 'Kıvılcımlı'nın Söyleminin Uğrakları: Tarih, Gelenek ve Kutsal İhtilalcilik', (içinde) Ahmet Kale (haz.), *Hikmet Kıvılcımlı Kitabı: Seçme Metinler ve Üzerine Yazılar*, Ankara: Dipnot Yayınları.
- (2019). 'Osmanlı Tarihinin Maddesinin Ruhu', (içinde) Gökhan Atılğan (haz.), *Mühürler*, İstanbul: Yordam Kitap.
- (2020). 'Osmanlı Tarihinin Maddesi'nin Ruhu', (içinde) Hikmet Kıvılcımlı, *Osmanlı Tarihinin Maddesi*, İstanbul: Yordam Kitap, 1. Baskı.
- Gibbon, Edward (1998). *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London: Wordsworth Classics.
- Hobsbawm, Eric (1971). *Primitive Rebels*, Manchester: The University of Manchester Press.

- (2000). *Bandits*, New York: The New Press.
- Kıvılcımlı, Hikmet (1974a). *Osmanlı Tarihinin Maddesi*, Cilt 1, Ankara: Tarihsele Maddecilik Yayınları.
- (1974b). ‘Osmanlı Tarihinin Maddesi İçin Yazılıp Kullanılmamış Bir Sunuş Yazısı’, *Tarih Yazıları*, Köxüz Yayınları.
- (1974c). *Tarih Tezi*, İstanbul: Tarih ve Devrim Yayınları.
- (1977). *Osmanlı Tarihinin Maddesi*, Cilt 2, Ankara: Tarihsele Maddecilik Yayınları.
- (1992). *Yol*, İstanbul: Bibliotek Yayınları, 1. Baskı.
- (1994). *Günlük Anılar*, İstanbul: Diyalektik Yayınları.
- (2009). *Legaliteyi Kullanma*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- (2011). *Halk Savaşının Planları*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- (2014). *Allah, Peygamber, Kitap: Tarih Tezi Işığında*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.
- (2020). *Osmanlı Tarihinin Maddesi*, İstanbul: Yordam Kitap, 1. Baskı.
- Mardin, Şerif (2008). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 15. Baskı.
- Marx, Karl (1976). *Ekonomi Politüğın Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, İstanbul: Sol Yayınları, 2. Baskı.
- (2013). *Louis Bonaparte’in 18. Brumaire*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Baskı.
- Marx, Karl ve Friedrich Engels (1998). *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 4. Baskı.
- Namier, LewisBernstein (1927). *TheStructure of Politics at theAccession of George III*, MacMillan: Palgrave.
- Nietzsche, Friedrich(1999). *Thus Spake Zarathustra*, çev. Thomas Common, New York: Dover Publications.
- (2007). ‘On theUsesandDisadvantages of Historyfor Life’, (içinde) Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, çev. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge UniversityPress, s. 57–123.
- (2008). *Beyond Goodand Evil*, çev. MarionFaber, Oxford: Oxford University Press.
- (2019). *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası.

- Özcan, Ahmet (2018). *'Ama Eşkîyalık Çağı Kapandı!': Modern Türkiye'de Son Kürt Eşkîyalık Çağı (1950-1970)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı.
- Ricoeur, Paul (2004). *Memory, History, Forgetting*, çev. Kathleen Blamey ve David Pellauer, Chicago: Chicago University Press.
- Ünsal, Süha (1995). 'Kıvılcımlı'nın Tarih Tezi', *Kebikeç*, Sayı 1, s. 153–160.