



İSTANBUL MEDENİYET
ÜNİVERSİTESİ

Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi

JOURNAL OF MEDENİYET POLITICS

(Hakemli ve Uluslararası Dergi)



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
SİYASAL BİLGİLER FAKÜLTESİ

İSTANBUL 2020

ISSN: 2547-9695
e-ISSN: 2587-0815

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
**Siyasal Bilgiler
Fakültesi Dergisi**
JOURNAL OF MEDENİYET POLİTICS

(Hakemli ve Uluslararası Dergi)

Cilt/Volume: V 2020 No: 2



İstanbul 2020

İLETİŞİM/CONTACT

Adres/Adress: İstanbul Medeniyet Üniversitesi,
Siyasal Bilgiler Fakültesi Dekanlığı, Güney Yerleşkesi A Blok 2. Kat,
Dumlupınar Mahallesi D-100 Karayolu, Kadıköy/ İstanbul

Telefon: +90 (216) 280 25 52

Fax: +90 (216) 280 25 55

Kurumsal E-mail: siyasal@medeniyet.edu.tr;

E-mail: ismus.dergi@medeniyet.edu.tr

Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi (İSMUS) / Journal of Medeniyet Politics (JM-P)'te yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne aittir. Dergide yayınlanan makaleler, yayın kurulunun yazılı izni olmadan kısmen veya tamamen hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz. Bilimsel çalışmalar için kurallara uygun alıntı ve atıf yapılabilir. Dergide neşredilen makalelerdeki görüş ve düşünceler, yazarların şahsına ait olup, dekanlığımızı ve editörümüzü/alan editörlerimizi sorumlu kılmamaktadır.

Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi (İSMUS)/Journal of Medeniyet Politics (JMP) elektronik olarak yayınlanmaktadır.

KURUCU VE İMTİYAZ SAHİBİ

(Rektör Prof. Dr. Gülfettin ÇELİK Adına)
Prof. Dr. Hamdi GENÇ
Siyasal Bilgiler Fakültesi Dekanı

EDİTÖR

Prof. Dr. Hamdi GENÇ

ALAN EDİTÖRLERİ

Prof. Dr. Murat TAŞDEMİR (İktisat)
Prof. Dr. Özden Zeynep OKTAV (Uluslararası İlişkiler)
Prof. Dr. Âlim YILMAZ (Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi)
Prof. Dr. Fatih SARIOĞLU (Maliye)
Prof. Dr. Adem BALTACI (İşletme)

YARDIMCI EDİTÖR

Arş. Gör. Alperen ÖZKAN
Arş. Gör. Dr. Meysune YAŞAR

E-DERGİ YÖNETİCİSİ

Arş. Gör. Alperen ÖZKAN

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Hamdi GENÇ
Prof. Dr. Ahmet KAVAS
Prof. Dr. M. Lütfullah KARAMAN
Prof. Dr. Ahmet NOHUTÇU
Prof. Dr. Murat TAŞDEMİR
Prof. Dr. Fatih SARIOĞLU
Doç. Dr. Faruk BAL
Doç. Dr. Cevdet KIZIL

BİLİM VE DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Gülfettin ÇELİK (İstanbul Medeniyet Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet KAVAS, (İstanbul Medeniyet Üniversitesi), Prof. Dr. M. Lütfullah KARAMAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi), Prof. Dr. Veli Denizhan KALKAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi), Prof. Dr. Hamza ATEŞ (İstanbul Medeniyet Üniversitesi), Prof. Dr. Azmi ÖZCAN (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Thom BROOKS (Durham Üniversitesi), Prof. Dr. Lütfullah ALPKAN (İstanbul Teknik Üniversitesi), Prof. Dr. Osman KANE (Harvard Üniversitesi), Prof. Dr. Michelangelo GUIDA (29 Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Elkali GERBI (Medea Yahya Faris Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammed HARON (Botsvana Üniversitesi/Pretoria Üniversitesi), Prof. Dr. Fatih SARIOĞLU (İstanbul Medeniyet Üniversitesi), Prof. Dr. Ferda HALICIOĞLU (Lincoln Üniversitesi), Prof. Dr. Adem BALTACI (İstanbul Medeniyet Üniversitesi), Dr. Samir AMGHAR (Strazburg Üniversitesi).

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi (İSMUS) / Journal of Medeniyet Politics (JMP)
2020, Cilt/Volume: V, No: 2

Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi (İSMUS), yılda iki kere çıkan uluslararası hakemli akademik bir dergidir ve *ResearchBib (Academic Resource Index)* ve *Social Science Research Network (SSRN)* tarafından taranıp indekslenmektedir.

Journal of Medeniyet Politics (JMP) is an international refereed academic journal and has published semi-annually. It has been indexed by *ResearchBib (Academic Resource Index)* and *Social Science Research Network (SSRN)*.

HAKEM LİSTESİ

AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ / UNITED STATES OF AMERICA

Prof. Dr. Osman KANE (Harvard Üniversitesi)

CEZAYİR / ALGERIA

Prof. Dr. Elkali GERBI (Medea Yahya Faris Üniversitesi)

Doç. Dr. Nadia TERCHOUNE (Medea Yahia Faris Üniversitesi)

FRANSA / FRANCE

Dr. Samir AMGHAR (Strasbourg Üniversitesi)

İNGİLTERE / ENGLAND

Prof. Dr. Thom BROOKS (Durham Üniversitesi)

İTALYA / ITALY

Prof. Dr. Michelangelo GUIDA (29 Mayıs Üniversitesi)

PORTEKİZ / PORTUGAL

Dr. Bruno Daniel de Brito Serra (Minho Üniversitesi)

TÜRKİYE / TURKEY

Prof. Dr. Âdem APAK (Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet KAVAS (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet NOHUTÇU (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet TABAKOĞLU (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Azmi ÖZCAN (Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Berdal ARAL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Emel PARLAR (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ferda HALICIOĞLU (Lincoln Üniversitesi)

Prof. Dr. Giray GÖZGÖR (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Hamdi GENÇ (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. İhsan GÜNAYDIN (Karadeniz Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Lütfihak ALPKAN (İstanbul Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Hüseyin BİLGİN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Muharrem ÖZTEL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhittin ATAMAN (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Özden Zeynep OKTAV (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Ramazan GÖKBUNAR (Celal Bayar Üniversitesi)

Prof. Dr. Seyfettin ERDOĞAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Tarkan OKTAY (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. V. Denizhan KALKAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Yüksel DEMİRKAYA (Marmara Üniversitesi)

Doç. Dr. Adem BALTACI (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Doç. Dr. Cevdet KIZIL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Doç. Dr. Çağlar YURTSEVEN (Bahçeşehir Üniversitesi)

Doç. Dr. Çiğdem NAS (Yıldız Teknik Üniversitesi)

Doç. Dr. Dursun YENER (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Etem Hakan ERGEÇ (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Doç. Dr. Faruk BAL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Doç. Dr. Filiz DIĞIRLIOĞLU (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan KÖSEBALABAN (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Doç. Dr. Hilal GÖRGÜN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Hilmi ÜNSAL (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin KAYA (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail ERMAĞAN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Leman ERDAL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Levent ERDOĞAN (Anadolu Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Mert SUNAR (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Oğuzhan GÖKTOLGA (İnönü Üniversitesi)
Doç. Dr. Sabri AZGÜN (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Salih İNCİ (Kırklareli Üniversitesi)
Doç. Dr. Süleyman ELİK (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Erdem TAŞ (Dumlupınar Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullatif ÇEVİKER (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Arafat Salih AYDINER (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Barış SOYBİLGİN (İstanbul Bilgi Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Burak ÖZDEMİR (Kastamonu Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Erol MUZIR (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatih BAYRAM (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Mehmet YALÇIN (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatih YIĞIT (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Nil DÖNER (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Gökçen COŞKUN ALBAYRAK (Marmara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Gülfer VURAL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Halil Kürşad ASLAN (İstanbul Medipol Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Helin Sarı ERTEM (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İdil TUNÇER KILAVUZ (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi M. Sait TÜRKHAN (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi M. Zahit ATÇIL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sabri TOPRAK (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KOCAOĞLU (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Mertcan TAŞÇIOĞLU (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Oğuzhan GÖKSEL (Marmara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Onur DİRLİK (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Özer SELÇUK (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Özlem YÜCEL (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Tolga DURSUN (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Tansu Hilmi HANÇER (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)
Dr. Mesut Malik YAVUZ (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

YENİ ZELANDA / NEW ZEALAND

Dr. Nazim TAŞKIN (Massey Üniversitesi)

YUNANİSTAN / GREECE

Dr. Sebahattin ABDURRAHMAN (SOAS, Londra Üniversitesi)

İSMUS
Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi
(Journal of Medeniyet Politics)

Cilt: V

2020

Sayı: 2

İÇİNDEKİLER

Gökçen COŞKUN ALBAYRAK, Osmanlı'da Bezirgân Sarraflar, Saray ve Devlet: Köçeoğlu Şirketinin Müşteri Profili 1- 26

Mansur BAKIR, Tarihsel Süreç ve Akademik Literatür Bağlamında Laiklik Kavramı 27-45

İbrahim KURAN, Evrensel Temel Gelire Avrupa Ülkelerinde Kamuoyu Desteği: Ordinal Lojistik Regresyon Analizi 47-58

JMP
Journal of Medeniyet Politics

Volume: V

2020

No: 2

CONTENTS

Gökçen COŞKUN ALBAYRAK, Merchant-financiers (Bezirgân Sarrafs), Palace and State in the Ottoman Empire: The Customer Profile of the Köçeoğlu Company 1- 26

Mansur BAKIR, The Concept of Secularism in the Context of Historical Process and Current Studies 27-45

İbrahim KURAN, Public Support Towards Universal Basic Income in European Countries: Ordinal Logistic Regression Analysis47-58



Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, (İSMUS), V/2 (2020), s. 1-26

OSMANLI'DA BEZİRGÂN SARRAFLAR, SARAY VE DEVLET: KÖÇEOĞLU ŞİRKETİNİN MÜŞTERİ PROFİLİ

Gökçen COŞKUN ALBAYRAK*

Özet

Bu çalışma 19. Yüzyılda geleneksel sarraflığın sermaye yapısı ve aktörleri itibariyle modern finansal sisteme entegre olup olmadıklarını tartışmayı amaçlayan uzun vadeli bir araştırmanın ilk bulgularına dayanmaktadır. Makalede Köçeoğlu ailesine ait bir şirketin müşteri portföyü üzerinden bezirgân-sarraf bir ailenin saray ve devletle ilişkisi ele alınmaktadır. Bezirgân-sarraflar hanedanın, saray halkının ve üst düzey devlet görevlilerinin kişisel tedarikçileridir. 1855'te fesih sürecine giren Köçeoğulları'nın mücevher ve kıymetli kumaş şirketinin likidasyonunda büyük ortak ve şirket müdürü Artin Köçeoğlu diğer iki ortağa bazı gayrimenkuller, kumaş ve mücevher gibi mallar ve şirketin şahıslardan alacaklarını devretmiştir. Elimizde 110 kişilik bir borçlu listesi bulunmaktadır. Gerek şirkete borçlu olanların listesi gerekse ailenin şirketten daha eskiye dayanan ve şal ticaretiyle öne çıkan bezirgânlık faaliyetleri, aile şirketinin ve bireysel olarak şirket ortaklarının II. Mahmud döneminden II. Abdülhamid dönemine kadar hanedana, mabeyn başta olmak üzere saray görevlilerine, sadrazamlara ve üst düzey devlet görevlilerine kıymetli kumaş, mücevher ve çeşitli eşya temin ettiğini ortaya koymuştur. Tanzimat dönemi gibi kurumsal değişimlerin ve iktidar mücadelelerinin ön planda olduğu bir süreçte süreklilik arzeden bu ilişkiler ağı ve ailenin kazandığı itibar Agop Köçeoğlu'na Galata bankerliğinin yolunu açmış olmalıdır. Makale ailenin saray ve devletle ilişkilerinin eşya tedariki boyutunu ortaya koyarken, aynı şirketin sarraflık faaliyetleri de yürütmüş olma ihtimaline dikkat çekmektedir.

Anahtar kelimeler: *Osmanlı, Bezirgân, Sarraf, Şirket, Köçeoğlu*

* Marmara Üniversitesi, İktisat Fakültesi, İktisat Bölümü, gokcenca@marmara.edu.tr

MERCHANT-FINANCIERS (BEZİRGÂN SARRAFS), PALACE AND STATE IN THE OTTOMAN EMPIRE: THE CUSTOMER PROFILE OF THE KÖÇEOĞLU COMPANY

Abstract

This study is based on the preliminary findings of a long-term study that aims to determine whether the traditional sarrafs in terms of capital structure and actors in the 19th century could be integrated into the modern financial system. The relationship of a bezirgân-sarraf family with the palace and the state is discussed in this article through the customer portfolio of a company owned by the Köçeoğlu family. The bezirgân-sarrafs are the dynasty's personal suppliers as courtiers and high-ranking state officials. Köçeoğulları's jewelry and precious fabric company entered abolishment process in 1855. During the company's liquidation process, Artin Köçeoğlu, the major partner and manager, transferred some real estate, goods such as fabric and jewelry and the company's receivables from individuals to Agop and Boğos Köçeoğlu. According to the list of 110 debtors and the family's commercial activities (şal-fabric trade) dating back to before the company, the family company and its partners provided valuable fabrics, jewelry and various goods to the dynasty, palace officials, grand viziers and high-level state officials, from Mahmud II's reign to Abdulhamid II's reign. This network of relations is stable during the Tanzimat period where institutional changes and power struggles are prominent. The family's reputation must have paved the way for Agop Köçeoğlu to become a Galata banker. While the article reveals the scope of the family's relationships with the palace and the state in terms of luxury goods supply, it also highlights the possibility that the same company may have engaged in money-lending activities.

Keywords: *Ottoman, Bezirgân, Sarraf, Merchant-Financier, Company, Köçeoğlu*

Giriş

Klasik dönemde diğer esnaf kolları gibi gedik kurumu bünyesinde örgütlenen sarrafların Osmanlı mali yapısı içindeki geniş hareket alanları ve devletle olan münasebetleri sarraflığın bir kurum olarak analizini güçleştirmektedir. Sarrafların iltizam sistemi içindeki kefillik görevleri ve darphane ile olan ilişkileri literatürde giderek daha fazla yer bulsa da sarrafların devletin dışında, piyasanın kredi ihtiyacını nasıl karşıladığı ve kredi arzını mümkün kılan sermaye birikim süreçleri genellikle göz ardı edilmektedir. Şeriyeye sicillerine dayanan az sayıdaki çalışma ise İstanbul ve Anadolu'daki sarrafların kredi ilişkilerine dair önemli, fakat sınırlı bilgiler sunmaktadır. 19. Yüzyılda bir taraftan Tanzimatla birlikte devlet maliyesinde, vergi toplama usullerinde ve iç borçlanma sürecinde yaşanan değişim, bir taraftan da Osmanlı'da ticari hayatın değişen hukuki yapısı ve modern finansal araçların piyasaya girişi sarrafların tüm bu değişen kurumsal yapı karşısında nasıl tavrı aldıkları sorusunu gündeme getirmektedir. Mevcut literatür modern bankacılığın yaygınlaşması ile sarrafların ortadan kalkmadığını ancak eski pozisyonlarını da koruyamadıklarını söylemekten öteye geçmemektedir.

Bu çalışma Osmanlı iktisadi ve mali sisteminde 19. Yüzyılda yaşanan kurumsal değişim karşısında bilhassa hanedan ve saray çevresi ile ilişkili olan tüccar-bezîrgân sarrafların dönüşerek varlıklarını sürdürme kapasitelerini tartışmayı amaçlayan uzun bir araştırma sürecinin karşılaştığı ilk bulgular üzerine yoğunlaşacaktır. Araştırmamızın uzun vadeli amacı Agop Köçeoğlu ve ailesinin hanedanla ilişkileri, kurdukları şirketler bünyesinde yürüttükleri faaliyetler, diğer sarraflar ve devletle girdikleri parasal ilişkilerden yola çıkarak geleneksel sarraflığın sermaye yapısı ve aktörleri itibarıyla modern finansal sisteme nasıl entegre olduğunun kurumsal düzeyde ele alınmasıdır. Son nesil Osmanlı sarraflarından biri olan Agop Köçeoğlu'nun bir taraftan geleneksel sarraflık boyutuyla saray ile ilişkisi, bir taraftan da içinde yer aldığı modern bankacılık ve şirketleşme girişimleri Köçeoğlu'nun bu entegrasyon sürecini aksettirdiği izlenimini vermektedir.

Bu çalışmada Agop'un da mensubu olduğu Köçeoğlu ailesinin hikâyesi konu edilecektir. Hanedana ve saraya kumaş ve mücevher gibi lüks mallar tedarik ederek ve borç vererek hanedanın ve sarayın yaşam standartlarının devamını sağlayan bezîrgân-sarraf Köçeoğulları'na ait bir şirketten hareketle ailenin ticari ve parasal ilişkileri ve şirketin müşteri portföyü irdelenecektir. Sarrafların saray ve devletle ilişkileri Osmanlı arşivinde bulunan mali evraklardan, borç-alacak ilişkilerinin mahkemeye taşınması durumunda mahkeme kayıtlarından, müsadere ve miras kayıtlarından takip edilebilmektedir. Sarrafların, hanedan mensuplarının ya da devlet adamlarının yaşadıklarına kendi cephelerinden tanıklık etmek ise oldukça zordur. Bu anlamda, Köçeoğlu ailesinin Agop Köçeoğlu haricindeki üyeleri ile ilgili bilgiler oldukça sınırlı iken, Artin Köçeoğlu'nun yöneticiliğinde, ailenin dört üyesinin ortaklığıyla "*mâbeyn-i hümayun*"a mücevherat ve kıymetli kumaş satmak üzere kurulan bir şirketin fesih süreci ailenin ticari faaliyetleri ve müşteri portföyünü tespit açısından büyük önem taşımaktadır¹. Osmanlı'da özel sermaye birikimine uygulanan sınırlamaların önemli bir istisnası olan sarrafların sermaye birikim süreçlerinin, bu sermaye birikiminin kaynağı olan ticari ilişkilerin ve sarrafların parasal ilişkilerinde tarafların tespiti, sarrafların iktidarla ilişkilerinin olumlu ve olumsuz sonuçlarının saptanmasına katkı sağlayacaktır.

¹ Bu çalışmada Köçeoğulları'na ait şirketin hukuki ve ticari statüsü ve işletmecilik tarihi açısından yeri tartışılmamıştır. Mevcut arşiv kaynaklarındaki ve alan literatüründeki sınırlılık şirketin tahlilini güçleştirmektedir. Ancak araştırmanın derinleşmesi ile böyle bir çalışmanın mümkün olması umulmaktadır. Çalışmanın dışında kalan bir başka konu ise ailenin parçası olduğunu tahmin ettiğimiz uluslararası ticaret ağıdır.

Osmanlı'da Bezirgân Sarraflar

“Osmanlı nizamının asli unsurları” (Yaycıoğlu, 2019) olarak nitelendirilen sarraflar madeni paraların değer tespiti ve değişiminden, devletin ve piyasanın kredi arzının sağlanmasına kadar uzanan geniş bir yelpazede faaliyet göstermişlerdir. Mukataalara atanmaları zorunlu olan sarraflar bir tür devlet memuru gibi çalışırken, iltizam ve malikane sistemlerinde üstlendikleri kefillikler², iç borçlanmadaki³ ve Darbhane'deki⁴ rolleri sarraflar ve devlet arasında bir ucu sarrafların lehine önemli ayrıcalıklara, bir ucu ise müsadereye uzanan kırılğan bir yapı oluşmasına sebep olmuştur. Sarrafların devletle olan ilişkileri ve kurumsal yapıları büyük ölçüde faaliyet gösterdikleri alana göre değişiklik göstermektedir.

Hem devletle hem de sarayla yakın ilişkiler içinde bulunan bezirgân sarraflar sarraf grupları içinde oldukça farklı bir pozisyona sahiptirler. Bezirgân “eskiden ticaret, sarraflık, resmi ve özel müesseselere mal temini işleriyle uğraşan büyük tüccar” demektir (İpşirli, 1992, s. 103). Bezirgân tabiri Osmanlı dönemi belgelerinde özellikle ipek ve kumaş ticaretiyle uğraşan zengin tüccar anlamında kullanılmıştır. Zamanla büyük şehirlerin mamul eşya ithalatı, gıda ve giyecek temini işini üstlenen büyük tüccarlara ve hatta beratlı Avrupa tüccarlarına da bezirgân denmiştir. Sonraları hilekâr ve tefeci tacir için de aynı tabirin kullanılması bezirgânların ödünç para alışverişindeki/sarraflık rollerini öne çıkarmaktadır. Bezirgânlar Osmanlı sarayı, bahriye ve askeri teşkilatları içinde de bulunmuştur. Sarayda Darüssaade Ağa'sına bağlı bir bezirgânbaşı bulunur ve özellikle çuha, bez, tülbent gibi dokuma ürünlerini temin ederdi (İpşirli, 1992, s. 103). Bezirgânlar valide sultanlar ve güçlü hadım ağaları başta olmak üzere, saray seçkinlerinin ve Osmanlı ümera ve ulemasının kişisel tedarikçileriydiler (Yaycıoğlu, 2019, s.381). Yeniçeri ocağı bezirgânlarının görevi ise yeniçeri ocağındaki görevlilerin nakdi ve aynı ihtiyaçlarını karşılamaktı. Bu bezirgânlar nakit ihtiyaçlar için verilecek krediyi veya aynı eşya bedellerini kendi sermayeleriyle veya kurum ve şahıslardan aldıkları kredilerle karşıyorlardı (Kaya, 2003, s. 25-26).

Osmanlı sarraflık kurumu içinde yer alan bezirgân sarraflara dikkat çeken isim Yavuz Cezar'dır. Cezar, Osmanlı belgelerinde daha çok hazine sarrafı veya bezirgân sarraf olarak anılan sarraf grubunun Darphane-i Amire'den çok Hazine-i Amire ile yakın ilişkide olduğunu ve bu gruptaki sarrafların tüccar taifesine dahil olduklarını belirtir. Adı sarraf kategorisinde yer alan ve daha çok para değiş tokuşuyla meşgul olan sarrafların ise sarraf esnafı olarak anılan esnaf teşkilatına dahil olduklarını dile getirir. Dükkanlarında ve han odalarında faaliyetlerini sürdüren bezirgân sarraflar gedik kurallarına doğrudan bağlı olmayıp, Osmanlı ticaret hukukuna göre piyasada daha serbestçe iş yapabilmektedirler (Cezar, 2005, s. 62-63)⁵. Sarraflar, mesleklerini dükkanlarında icra ederken, nakit para ve kıymetli evraklarını hanlardaki odalarında muhafaza ederlerdi (Kaya, 2003, s. 54)⁶.

² İltizam ve malikane uygulamalarında sarrafların kefillik görevleri hakkında bkz. Nuran Koyuncu (2020). *Osmanlı Hukuku'nda İltizam Sözleşmeleri ve Sarraflar*. Ankara: Adalet Yayınevi.

³ Osmanlı'da iç borçlanmada sarrafların rolü için bkz. Gökçen Coşkun Albayrak (2018). *Osmanlı'da İç Borçlanma ve Sarraflar. Bilimevi ve İktisat (4)*, 128-143.

⁴ Darphane-i Amire ve sarrafların rolleri için bkz. Ömerül Faruk Bölükbaşı (2013). *18.Yüzyılın İkinci Yarısında Darbhane-i Amire*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

⁵ Cezar bezirgân sarrafların İngilizcesi için “Merchant-banker” veya “Merchant- financier” kavramlarının tercih edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bkz. Yavuz Cezar (2004). 18. ve 19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Sarraflar. F. & Aral içinde, Gülten Kazgan'a Armağan Türkiye Ekonomisi, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. ss. 179-207.

⁶ İnsanlar sarraflara odalarında muhafaza etmeleri için para verirdiler ama sarrafların bu parayı işletip işletmedikleri ve bu hizmete karşılık ne aldıkları belli değildir. Bkz. Süleyman Kaya, XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Kredi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 2003, s. 55. İncelediğimiz belgelerde “oda”, “ahz ü ita odası” ve “dolap” kavramlarının şirket, ofis ve kasa anlamına gelecek şekilde dönüşümlü olarak kullanıldığı anlaşılmıştır. Bunun yanı sıra “dükkân”ı hiç rastlanmamıştır.

Cezar, Osmanlı belgelerinde bezirgân olarak anılan sarraflara örnekler gösterir. Cezar'a göre sarrafların bezirgân olarak nitelendirilmelerinin bir nedeni bu sarrafların ticaretle de uğraşıyor olmalarıdır. Bir başka neden ise bezirgân sıfatının fiilen ticaret yapmak dışında büyük sermayeli sarrafları niteliyor olma ihtimalidir. Cezar'a göre bunun delili 19. Yüzyılın çok büyük sarraf/bankerleri olan Alleonların ve Baltazzilerin Osmanlı belgelerinde genellikle bezirgân olarak anılmalarıdır (Cezar, 2004, s. 185-186). 19. Yüzyılın büyük sarrafları Ohannes Çelebi Düzyan ve Kazaz Artin'in de ipek tüccarı oldukları bilinmektedir (Yarman & Aginyan, 2013, s. 95-99). Daha erken bir tarih olan 18. Yüzyılda da bezirgân olarak anılan ancak kreditorlük/sarraflık yapan kişilerin olduğuna da dikkat çekilmektedir (Kaya, 2003, s. 45).

Osmanlı sarraflarını ele alan ve son dönemde sayıları artış gösteren araştırmaların neredeyse tamamı Osmanlı arşiv kaynaklarına yoğunlaşırken “dışardan” bir gözle Osmanlı Ermeni sarraflarını ele alan Jamgoçyan'a göre “... altınla uğraşmanın kendisine mücevhheratçı ve kuyumcu vasfı kazandırdığı bir adam” olan sarraf, “... lüks nesnelere, giysilere, kumaşlara ve ipeklilere temin ederek hükümdarların yaşam tarzlarını sürdürmelerini sağladı.” (Jamgoçyan, 2017, s. 26;31). Osmanlı hanedanıyla yakın ilişkiler içinde olan sarrafları ele alan Jamgoçyan bu sarrafların hanedan ve sarayla olan ilişkilerinin sarrafların sosyal statüleri, sermayeleri ve akıbetlerine olan etkisini de çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Jamgoçyan'ın 18. Yüzyılın büyük sarrafları olarak anlattığı Serpos Erevanents ve Yakup Hovhannesyan da sarayın bezirgânbaşılığını yapan, hanedana kumaş ve mücevhher temin eden büyük bezirgânlardı (Boğosyan, 1961). Jamgoçyan'a göre Ermeni bezirgân sarrafların sermaye birikimlerini bir parçası oldukları uluslararası kıymetli kumaş, kürk ve mücevhher ticareti oluşturmaktaydı (Jamgoçyan, 2017, s. 65-79). Kıymetli kumaşların başında ipek gelmektedir ancak Jamgoçyan kumaşlar içinde Köçeoğullarının da ticaretini yaptığı keşmir şallarına ayrıca dikkat çekmektedir (Jamgoçyan, 2017, s. 74-75).

Bahsi geçen bezirgân sarraflar hanedanın ve saray halkının dışında yüksek rütbeli askeri zümrenin de hem lüks eşya hem de nakit ihtiyaçlarını karşılıyorlardı. Yüksek askeri zümrenin neden sarrafa ihtiyaç duyduğu önemli bir sorudur. Bunun bir nedeni bu zümrenin makamlarının gereği olan devlet işlerini bizzat kendi gelirleri ile yapıyor olmalarıydı. Devlet işleri için aldıkları krediler öldükleri zaman terekelerinden ödenmezdi, sadece şahsi kredileri ödenirdi. Bir göreve atandıkları zaman yapacakları seferin masrafları, yeni bir göreve atandıkları zaman ödeyecekleri “avaid ve caize”ler ya da yıllık caizeler kredi alma sebepleri arasındaydı (Kaya, 2003, s. 49-50) Şahsi harcamaları ise ayrı bir kalemdir. Yüksek askeri zümre mensupları krediye ihtiyaç duydukları gibi, ellerindeki parayı değerlendirmek için de sarraflara ihtiyaç duyar, paralarını sarraflara teslim ederlerdi. İstanbul dışında bulunanlar kapıkethüdalara aracılığıyla sarraflarla olan işlerini görürlerdi (Kaya, 2003, s. 50).

Köçeoğlu Ailesi

Köçeoğlu ailesi Osmanlı Ermeni Katolik cemaatinin önde gelen ailelerinden biridir. Ailenin en önemli siması Osmanlı'da modern bankacılık faaliyetlerinin öncülerinde yer alan bezirgân/sarraf/banker Agop Köçeoğlu'dur⁷. Aile özellikle 19. Yüzyıl boyunca Osmanlı ha-

⁷ Osmanlı belgelerinde Agop Köçeoğlu için 1850'lerde “bazergan” (BOA, Y.EE 54-168) ve 1870'lerde “sarrafan-ı muteberden” (BOA, Y.EE 55-96) ifadeleri kullanılmıştır.

nedanı ile yakın ilişkiler içinde olmuştur. Mevcut literatür ailenin Agop Köçeoğlu dışındaki üyeleri ve onların saray çevresi ve devletle var olan ticari ve finansal ilişkileri hakkında oldukça suskundur. Köçeoğlu sülalesinin İtalya'da başlayıp İtalya'da biten uzun ve muhtemelen inişli çıkışlı bir hikayesi olduğu iddia edilebilir⁸. Köçeoğlu ailesi hakkında literatürün başvurduğu en temel kaynaklardan biri Rahip Yeprem Boğosyan'ın 1961'de Viyana Mehitarist Matbaası'nda yayımlanan Göçeyan⁹ Kertasdanı (Göçeyan Sülalesi) kitabıdır¹⁰. Kendisi de Mehitarist Rahipler Topluluğu üyesi olan Boğosyan kitabın hazırlanması sürecinde -başta Agop Köçeoğlu'nun hayatta olan kızları Bercuhi ve Nazlı hanımlarla olmak üzere- aile üyeleriyle ve aileyi tanıyan kişilerle görüşmüş, İstanbul Ermeni Katolik Patrikhanesi kayıtlarına ve Ermeni basınına başvurmuş, Viyana Mehitarist Rahipler Topluluğu Sekreteryası arşivinden yararlanmıştır. Ulaştığı bilgileri titiz bir biçimde farklı kaynaklardan teyit eden Boğosyan ailenin kökeni ile ilgili iddiaları da ciddi biçimde sorgulamıştır. Ailenin İstanbul'a nereden geldiğine dair iki iddia bulunmaktadır.

Bunlardan ilkinde göre hikâye 17. Yüzyılda, Venedik kayıtlarında "Goucci" olarak anılan ailenin Andon ve Kevork adlı üyelerinin Frenze'den (Floransa) deniz yoluyla yaptıkları Doğu seyahati ile başlar. Venedik üzerinden İstanbul, Trabzon, Ağrı Dağı ve Erivan'a uzanan yolculukta Kevork hayatını kaybeder. Eski Nahcivan'da kalarak bir aile kuran Andon Köçeoğlu'nun kendi adını taşıyan torunu Andon ise Diruhi Devlet (Dövlət) ile evlenir ve 18. Yüzyılda İstanbul'a taşınır. İkinci bir iddia ise ailenin Artvin Ardaneştan İstanbul'a geldikleri yönündedir ki, Boğosyan bu iddiayı pek gerçekçi bulmamaktadır. Agop Köçeoğlu'nun kızı Nazlı Hanım 1955'te gönderdiği İtalyanca bir mektupta 1600'lerden beri var olduğu bilinen ailenin Eski Nahcivan'dan geldiğini ve atalarının Agop Köçeoğlu olduğunu dile getirir. Büyükbabası Andon'un babası Agop Köçeoğlu 1760'larda İstanbul'a göç etmiş, gelirken yanında çocuklarının eğitimi için bir papaz ve bir rahibe getirmiştir. 1955'te Boğosyan'a bir yazı gönderen Bercuhi Hanım ise büyük dedesi Agop Köçeoğlu'nun 1730-40'larda İstanbul'a geldiğini ve onun babasının Devlet Köçeoğlu olduğunu belirtir.

İstanbul Patrikhanesi kayıtları Agop'un oğlu Andon Köçeoğlu'nun 1773'te İstanbul'da dünyaya geldiğini doğrular ki, bu da Nazlı ve Bercuhi Hanımların beyanlarını destekler. Boğosyan, Köçeoğlu sülalesinin iki kola ayrılan büyük bir aile olduğunu ve en büyük atalarının Devlet Köçeoğlu olma ihtimalinin kuvvetli olduğunu ileri sürer. Bu kollardan birinin 18. Yüzyılın başlarında -ya da daha önce- İstanbul'a gelmiş olduklarının en önemli kanıtı eski Pera Pangaltı Ermeni Katolik mezarlığında olduğu iddia edilen 1746 tarihli bir mezar taşıdır. Bugün bulunmayan bu mezarlıktaki taşta ölen kişinin "Köçekoğlu'nun damadı Bağcıoğlu" olduğu kayıtlıdır (Boğosyan, 1961, s. 1-20). Ailenin ikinci kolu ise Galata Bankeri Agop Köçeoğlu'nun mensubu olduğu koldur ve Agop'un dedesi kendisi ile aynı adı taşıyan Agop Köçeoğlu'dur. Dede Agop Köçeoğlu'nun üç erkek çocuğu olmuştur; Devlet, Setrak ve Andon Köçeoğlu. İstanbul Patrikhanesine göre Banker Agop Köçeoğlu'nun babası Andon Köçeoğlu 1773 yılında İstanbul'da doğmuş ve 1832'de İstanbul'da hayatını

⁸ Agop Köçeoğlu'nun çocuklarının İtalya'ya göç ettiklerini ve ailenin hayattaki son üyesinin de İtalya'da yaşadığını öğrenmiş bulunmaktayız.

⁹ Köçeoğlu adı arşiv evraklarında ve bazı ikincil kaynaklarda Köçezade, Küçeoğlu, Köçeyan, Köçekoğlu, Küçükoğlu, Göçeoğlu, Göçeyan, Göçeoğlu, Güçeoğlu gibi farklı şekillerde yer almaktadır. Bu çalışmada son dönemle aile üyelerinin tercih ettiği "Köçeoğlu" hali kullanılacaktır.

¹⁰ Bu önemli kaynağa ulaşmamı sağlayan ve sorularımı sabırla cevaplayan Sirvart Malhasyan'a teşekkürü borç bilirim.

kaybetmiştir. Boğosyan Andon Köçeoğlu'nun Türk hükümeti nezdinde önemli ve saygın bir yere sahip olduğunu ve II. Mahmud'la ilişkilerinin çok yakın olduğunu iddia eder. Sultan'ın sık sık Andon'un Çengelköy'deki çiftliğinde kendisine tahsis edilen köşkte kaldığını ve Köçeoğlu ailesine "Bey" unvanını taşıma hakkı verdiği ifade eder.

Nazlı Hanım da Andon'un II. Mahmud'la çok samimi olduğunu, çocukların Çengelköy'deki yazlıkta kardeş gibi vakit geçirdiklerini, bu samimiyete dayanarak Andon'un kızlarının (İsguhi, Takuhi, Yeranig ve Sofia) saraydaki kutlama ve törenlere katıldıklarını dile getirmektedir (Boğosyan, 1961, s. 1-21). Rahip Boğosyan Andon'un Darphanede görevli olduğunu, 1827-28'de Düzyan ailesiyle birlikte sürgün edildiğini, büyük bir şal tüccarı olan Andon'un Sultan'a şal sattığını, ikinci işinin ise çiftçilik olduğunu belirtir. Katolik Ermeni cemaatinin önde gelen simalarından olan Andon çok büyük topraklara, tarlalara, gayrimenkullere ve servete sahiptir, daimi ikametgâhı ise Topkapı'dır (Boğosyan, 1961, s. 20-21). Boğosyan'ın Andon Köçeoğlu ile ilgili iddialarının bir kısmını Osmanlı arşiv kayıtları da doğrulamaktadır¹¹. 1828 yılının mart ayından itibaren İstanbul dışına sevk edilen Katolik Ermeniler arasında Köçeoğlu Andon'un ailesi de bulunmaktadır. Dört oğlu ve bir erkek kardeşi ile Ankara'ya sürülen Agop oğlu Andon Köçeoğlu'nun mesleği "şalacı" olarak kaydedilmiştir (Beydilli, 1995, s. 22;101)¹².

1828'de Andon'un büyük oğlu Oseb 20, Petrak (Bedros) 18, Boğos 12, Agop ise 5 yaşındadır. Andon'un çocuklarının meslekleri belirtilmezken, 6 yaşındaki kardeşi Petrak'ın mesleği kuyumculuk olarak kaydedilmiştir. Köçeoğlu ailesinin İstanbullu olduğu ve Patrikhanede Bağdasar Papasın cemaati oldukları da kayıtlardan öğrenilmektedir (Beydilli, 1995, s. 101). Andon Köçeoğlu ismi Düzoğulları, Kılıcıoğulları ve Tıngıroğulları gibi önemli sarraf aileleriyle beraber Katolik Ermeni cemaatinin önde gelenleri arasında anılmaktadır (Beydilli, 1995, s. 34). Sürgün sürecinde evleri satılan Ermeniler arasında Andon Köçeoğlu da bulunmaktadır¹³. Aile affedilen diğer Katolik aileler gibi İstanbul'a dönmüş olmalıdır. Boğosyan'a göre Köçeoğlu Andon ve ailesi 6 Kasım 1829'da affedilerek sürgünden dönmüştür (Boğosyan, 1961, s. 20-21).

Boğosyan Andon Köçeoğlu'nun şal ticareti ile uğraşan Devlet adında bir kardeşi olduğunu dile getirir. Devlet Köçeoğlu'nun Kaptan-ı Derya Küçük Hüseyin Paşa'nın tedarikçisi olduğu ve Paşa'nın kendisinden saray ve gemiler için yılda 500-600 top kumaş talep ettiği iddia edilmektedir. Bir top kumaşın fiyatı 4.500 kuruştan 6.000 kuruşa kadar çıkabilmektedir. Ancak Hüseyin Paşa'nın 1800'de ölmesiyle beraber talebin durması ve kumaş fiyatlarının ciddi şekilde düşüşü Devlet'in iflasına yol açmıştır (Boğosyan, 1961, s. 22-25)¹⁴.

¹¹ Agop Köçeoğlu'nun teresini incelediğimiz makalede Andon Köçeoğlu ile ilgili bilgiler arasında Denizli mültezimliğinden bahsedilmişti. Bkz. Gökçen Coşkun Albayrak (2019). Agop Köçeoğlu: Bir Ermeni Sarrafın Teresinden Okunanlar ve Okunamayanlar. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, s.167. Araştırmamız derinleştikçe orada bahsi geçen Andon Köçeoğlu'nun Aydın'ın Bayındır kazası ahalisinden olduğu ve İzmir Gümrüğü direktörlüğü yapmış farklı bir kişi olduğu ortaya çıkmıştır. Bkz. (BOA, A.MKT.UM 426-42)

¹² Beydilli (1995)'nin çalışmasında Köçeoğlu adının yer yer Küçükoğlu olarak okunduğu görülmektedir.

¹³ Andon Köçeoğlu'nun Beyoğlu Tepebaşı'ndaki evi 1829'da 8.100 kuruşa, Abdullah Ağa bin Ali'ye satılmıştır. Satılan 52 evden 14'ünün değeri 5.000 kuruşun üzerinde olup, bunların içinde de yalnız 8'i 10.000 kuruş ve üzerinde bir fiyata satılmıştır. Bu durumda Andon Köçeoğlu'na ait evin ortalamasının üzerinde bir değere sahip olduğu görülmektedir. Bkz. Kemal Beydilli (1995). *II. Mahmud Devri'nde Katolik Ermeni Cemaati ve Kilisesi'nin Tanınması (1830)*. Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyeti Bölümü s. 20.

¹⁴ Hüseyin Paşa'nın 1803 olan ölüm tarihi Boğosyan (1961)'da 1800 olarak verilmiştir.

Jamgoçyan da kaynak belirtmeksizin Devlet Köçeoğlu ile Kaptan-ı Derya Küçük Hüseyin Paşa arasındaki bu ticaretten bahseder ve Keşmir şalı ticaretinde Köçeoğulları'nın Abraham Sofyalıyan ve Kalust Markaryan ile birlikte bu konudaki en faal tüccarlardan olduklarını söyler (Jamgoçyan, 2017, s. 75). Ancak Osmanlı arşivinde ve ikincil kaynaklarda yürütülen taramalarda Devlet Köçeoğlu ismine ve Kaptan-ı Derya ile olan alışverişi teyit edecek herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır¹⁵.

Andon Köçeoğlu Lazyan ailesinden Bedros kızı Diruhi ile evlenmiş ve bu evlilikten 10 çocukları olmuştur; Oseb, Martitsa, Bedros (Petrak), Boğos, Mikayel, İsguhi, Yeranig, Takuhi, Sofia ve Agop Köçeoğlu (Boğosyan, 1961, s. 27). Andon Köçeoğlu ile ilgili bilgiler ailenin şal ticareti ile uğraştığını kanıtlamaktadır. Ailenin hanedanla ticari ilişkisine dair en erken kayıt ise 9 Temmuz 1795 tarihidir. III. Mustafâ'nın kızı Beyhan Sultan'a ait bir hesap defterinde sandal bedesteninde bezzaz olan Köçeoğlu 100 kuruşluk alacağını tamamen tahsil ettiğini beyan etmektedir (BOA, TS.MA.d 866). Bu kayıta bezzazın ismi yer almaz ancak 1805 tarihli bir başka hesap kaydında bu defa Köçeoğlu Mardiros zımminin Hibetullah Sultan'a sattığı bir top sevai bedeli olan 900 kuruşu tamamen tahsil ettiği görülür (BOA, TS.MA.e 483-11). Köçeoğlu ailesinin uzun yıllar Osmanlı hanedanına hizmet ettiğinin bir başka önemli kanıtı Agop Köçeoğlu'nun 1876 yılında Sultan II. Abdülhamid'e gönderdiği bir arzuhalidir. Köçeoğlu sözlerine başlarken dedelerinin ve babasının da sarayın hizmetinde bulunmuş olduklarını, sultanın babasının da onları kulluklarından mahrum etmeyerek istihdam ettiğini, sultan ve tüm saltanat ailesine hizmet ettiklerini ve bundan cesaret alarak kendisinden talepte bulunduğunu dile getirir (BOA, Y.EE 54-10).

Ailenin sarraflıkla ilgisi bilinse de Osmanlı kayıtlarında bu ilişkinin Darphane sarraflığı olduğuna ilişkin bir bilgiye rastlanmamıştır. Osmanlı Devleti'nin tuttuğu sarraf listelerinde aile adlarına pek yer verilmezken, verilenler içinde de Köçeoğlu adına rastlanmamıştır. Ancak 1835 tarihinde "Hazine-i Amire'ye taahhüdüleri cari olan sarraflar" listesinde Haçadur oğlu Artin zımminin adlı bir sarrafa rastlanmaktadır. Artin'in dükkânı Valide Han'dadır, ortağı ise Mardiros'tur (Bölükbaşı, 2014, s. 88). Mehmed Ali Paşa ve Adile Sultan'ın düğünleri için tanzim ettirdikleri eşya ve mücevher karşılığında Köçeoğlu Artin ve kuyumcu Mardiros'a borçlandıkları dikkate alınır ise listede bahsi geçen sarrafın Artin Köçeoğlu olma ihtimali dikkate alınabilir (Sunay, 2015, s. 53).

Köçeoğulları'nın Mücevherat ve Kıymetli Kumaş Şirketi¹⁶

Köçeoğlu ailesinin dört üyesi Oseb, Boğos ve Agop kardeşler ile Artin Köçeoğlu "Artin Efendi'nin taht-ı idaresinde bulunup kendi nam ve imzasıyla muamele etmek ve gerek heyet-i asliyesiyle ve gerek bade'l-imâl mabeyn-i hümayuna ve talip bulunan zevata fûruht etmek üzere envai mücevherat ve eşya-yı muhtelifi işтира eylemek mukavelesiyle Dersaadet'te Çuhacı Hanında ... akd-i şirket" etmişler. Şirketteki hisselerin %35'i Artin, %25'i

¹⁵ Jamgoçyan'a göre Köçeoğlu ailesinin padişah sarraflığı yapan isimlerinden biri de Bedros Köçeoğlu'dur. Bedros II.Mahmud'un sarrafı, Darphane emini ve 1830'da Sarayın mücevhercibaşısıdır. Onnik Jamgoçyan (2017). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sarraflık*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 71). Jamgoçyan bu bilginin kaynağını belirtmez. Osmanlı Arşiv kaynaklarında da henüz bunu doğrulayacak bir bilgiye rastlanmamıştır.

¹⁶ Köçeoğulları'nın "mücevherat ve zi-kıymet kumaş şirketi" hakkındaki tüm bilgilere Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA) Y.EE 55-93 24 B 1291/ 6 Eylül 1874 nolu ve tarihli belgeden ulaşılmıştır.

Agop, %20'si Boğos ve %20'si Oseb Köçeoğlu'na aittir (BOA, Y.EE 55-93). Şirketin ne zaman kurulduğu tam olarak bilinmemekte, ancak 1855 yılında fesih sürecine girdiği anlaşılmaktadır. Ortaklardan Agop mevcut şirketten başka Çuhacı Han'da "Agop Köçeyan" namıyla ve muamelesi dahi "Agop Köçeyan" imzasıyla yapılmak üzere kardeşi Boğos ile müstakim bir başka şirket/ahz ü ita odası kurmuş Agop ve Boğos, Artin Efendi'nin şirketinden ayrılmak isteyince muhasebeleri görülüp ortaklardan her birinin hissesine ait olan sermaye, tanzim edilen muhasebe defteri ile belirlenmiştir. Fakat Artin Efendi yakın zamanda sermayeleri ödeyemeyeceğini açıklamıştır. Hal böyle olunca Artin ve Oseb Efendiler de bu yeni şirkete dahil olmayı teklif etmişler, Agop bu teklifi önce bazı şartlarla kabul etmiş ama sonrasında ortaya çıkan anlaşmazlıklar yüzünden ortaklıktan vazgeçmiştir.

Hesapların görülmesi sürecinde yaşanan anlaşmazlıkların çözümü ve devrin gerçekleşmesi için Agop ve Boğos sadrazama, Artin Efendi ise padişaha arzuhaller sunmuş, arzuhaller mahkemelere yönlendirilmiş ve şirket kaynaklı bir anlaşmazlık olduğu için davanın Ticaret Mahkemesinde görülmesi yönünde karar verilmiştir. Aradaki ihtilafın çözümü ve şirketin fesih sürecinde taraflar arasında düzenlenen ve onaylanan Şubat 1870 tarihli bir ibraname ile Ocak 1871 tarihli bir devirnamenin esas alındığı görülmektedir. Tüm bu hukuki süreç devam ederken Artin Köçeoğlu hayatını kaybetmiş ve dava varislerine intikal etmiştir. Varisler anlaşmazlığın aile şirketinden kaynaklanması nedeniyle davanın ticaret mahkemesinde görülmesine itiraz etmişler. İtirazlar müzakere edildikten sonra Ticaret Kanunu zeylinin 32. maddesi gereğince dava sahipleri arasında tüccar, esnaf ve sarraf bulunması veya aralarında ticaret şirketi bulunması halinde ihtilafların görüşülmesi ve halledilmesi Ticaret Mahkemesine ait olduğundan, burada da taraflar tüccar sınıfına dâhil olduğundan, tüccarlar arasında kurulan şirket kaynaklı davaların ticaret mahkemesinde ve muhasebelerin de tarafların tayin edecekleri mümeyyizler tarafından görülmesine karar verilmiştir.

Artin ve Agop Köçeyan arasında düzenlenen ibraname gereğince likidasyona¹⁷ giden Artin Köçeyan odasının feshedilen şirketinin borçların tesviyesine gücü yetmediğinden, feshedilen şirket hesabına ait ve ortaklardan başka alacaklılara ait olan borçların Agop ve Boğos Efendiler tarafından üstlenilmesine, peşinen ödenecek borçların Agop ve Boğos Efendiler tarafından borçlanma yoluyla ödenmesine ve Artin Köçeyan odasının borç hesabına kaydedilerek feshedilen şirkete ait emlak ve eşya bedelinden ve alacak tahsilatından elde edilecek meblağ ile takas ve mahsup edilmesine karar verilmiştir. Oseb Köçeoğlu'nun hesabını görmeyi ise şirket müdürü olarak Artin Efendi üstlenecektir. Bunun dışında 12.418.953 kuruş 30 para¹⁸ değerindeki şal, mücevherat, çeşitli eşya, emlak, akar ve arsa ile icarları, rehinler ve alacaklar ve güzeşterleri, Artin Köçeyan odasının Agop Köçeoğlu odasına çıktıktan olan borcuna karşılık ve mahsup olunmak üzere, Agop ve Boğos Efendilere terk olunmuştur.

¹⁷ Likidasyon, bir işletmenin tasfiye edilmesi ve tüm varlıklarının paraya çevrilerek borçlarının ödenmesidir.

¹⁸ Belgedeki toplam rakam 12.487.355 kuruş, 25 paradır. Ancak kalemler ayrı ayrı toplandığında ulaşılan sonuç 12.418.953 kuruş 30 paradır.

“*Likidasyonda bulunan Artin Köçeyan odasının mevcudatı bakayası olarak Köçeyan Boğos ve Agop Efendilere devir ve ferağ olunan zimemat ve mevcudat-ı saire*” başlığı altında şirketin şahıslarda bulunan alacakları, emlak hesabından kalanlar ve devredilen kumaş ve mücevherat yer almaktadır. Bu liste şirketin tüm varlığı olmayıp, Agop ve Boğos Köçeoğlu'na devredilen kısımdır. 1855 tarihli bilançoda Artin Köçeyan odasının toplam sermayesi 29.100.000 kuruştur. Devredilenlerin değerine baktığımızda şahıslardaki alacakların toplamı 3.512.519 kuruş 35 para¹⁹, emlak hesabından kalan 6.833.638 kuruş 25 para, kumaş ve mücevheratın değeri 1.630.484 kuruştur. Böylece Agop ve Boğos kardeşlere devredilenlerin toplam değeri 12.418.953 kuruş 30 paraya ulaşmaktadır. Mücevherlerin kıymeti 662.090 kuruş, kumaşlar 638.333 kuruş, kumaşların büyük kısmını oluşturan şallar 596.392 kuruş değerindedir.

Anlaşılan o ki şirket feshine ait bu hukuki süreç Artin Köçeoğlu'nun varisleri ve Agop Köçeoğlu arasındaki anlaşmazlıklar nedeniyle uzun yıllar daha devam etmiştir. Hatta Agop Köçeoğlu'nun ölümünden sonra bu defa Agop'un varisleri ile Artin Köçeoğlu'nun ihtida edip Ali Haydar ismini alan oğlu Kirkor arasındaki alacak davaları dikkati çeker. Ali Haydar Efendi babasından miras yoluyla kalan menkul ve gayri menkulleri Agop Köçeoğlu'nun gasp ettiğini iddia ederek Agop'tan şikayetçi olmuştur. Ali Haydar 300.000 lira alacağını iddia etse de mahkeme 11.700 liraya hükmetmiş, fakat Ali Haydar'ın iddiasına göre Agop bu miktarı dahi reddederek işi sürüncemede bırakmıştır (BOA, ŞD 3048-38). Ali Haydar Köçeoğlu'nun ömrü de alacağının tamamını tahsile yetmemiş, 5.000 liralık gümrük tahviline bağlanan alacağı ölümünden sonra peydey pey eşi Fatma Şefika Hanım'a ödenmiştir.

Artin Köçeoğlu'nun ölümünden sonra şirkete ait evrak ve defterler Kassam-ı Askeriye tarafından muhafaza altına alınmıştır. Şirketin daha önce faaliyetlerini sürdürdüğü Galata'daki Serpos (Serpuş) Han ve çarşıdaki (Kapalı çarşı) Çuhacı Han'da mühürlenmiş odaların şirkete ait evrak ve defterlerin incelenmesi için açılmasına karar verilmiştir. Bu han odalarının devirname gereği Artin Efendi hayatta iken Agop ve Boğos Köçeoğlu'na devredilen emlaklar arasında olduğu anlaşıldığı için odaların kendilerine teslimi kararlaştırılmıştır. Köçeoğullarının Osmanlı hanedanı, sarayı ve devlet adamları ile olan ilişkilerinin ne kadar burada bahsi geçen şirket bünyesinde gerçekleşmiştir, bunu tam olarak tespit etmek güçtür. Ailenin “iş”lerine ilişkin evraklardan hiçbirinde şirketin adı geçmemektedir. Bunun sebebi şirket muamelelerinin “Artin Köçeoğlu nam ve imzasıyla” yapılmış olmasıdır. Bu durumda 1855 öncesinde rastladığımız Artin Köçeoğlu adıyla gerçekleştirilen tüm muameleler şirket hesabına yapılmış kabul edilebilir. Ancak bu tarihten önce diğer ortaklar olan Oseb ve Agop Köçeoğlu'nun da kendi isimleriyle muamele yaptıkları görülmektedir.

Şirketin müdürü ve en büyük ortağı Artin Köçeoğlu, Jamgoçyan'ın 14 Kasım 1846 tarihli Le Courrier de Constantinople'den aktardığına göre, 1840-1853 yılları arasında I. Abdülmecid'in sarraflığını yapmıştır ve saraya şal temin eden kişi olarak anılmaktadır (Jamgoçyan, 2017, s. 177)²⁰. Haçadur oğlu Artin, Köçeoğlu sülalesinin ikinci kolundandır²¹.

¹⁹ Zimemat listesinde yer alan “çürük zimemat” ve kaynağı anlaşılamayan 50.000 kuruşluk bir istikraz bu toplama dahil edilmemiştir.

²⁰ Le Courrier de Constantinople, sayı 88, 14 Kasım 1846.

²¹ Boğosyan İstanbul Ermeni Patrikhanesi kayıtlarına göre sülalenin ikinci kolunun Haçadur Köçeoğlu'ndan geldiğini öne sürer bkz. Yeprem Boğosyan (1961). *Göçeyan Kertesdanı*. Viyana: Viyana Mehitarist Rahipler Topluluğu Matbaası, s. 88.

Haçadur'un en büyük oğlu olan Artin (Harutyun) 1799 doğumludur, iki kez evlenmiştir ve ilk eşi Takuhi Melikyandır. Boğosyan'a göre Şubat 1831'de -Katolik Ermeni cemaatinin tanınması sürecinde- oluşturulan meclislerde ailenin birinci kolunu temsilen Andon ve ikinci kolunu temsilen de Artin Köçeoğlu'nun seçilmiş olmaları ailenin Katolik Ermeni cemaatinin önde gelenlerinden olduğuna işaret eder. Artin 1849'da bir kez daha cismani (sivil) meclis üyeliğine seçilen 12 kişiden biri olmuştur (Boğosyan, 1961, s. 88-92). Boğosyan Artin Köçeoğlu'nun eğitimi ve başlangıçtaki işi ile ilgili bir şey bilinmediğini, sarraf olup olmadığından emin olmadığını ancak 1840'larda ve 1850'lerde çok varlıklı ve saygın birisi olduğunu "şayet sarraf değilse bile eminim ki çok zengin ve büyük bir tüccardı" sözleriyle dile getirir (Boğosyan, 1961, s. 91-92). Artin'in de sahiplerinden olduğu Köçeoğlu şirketine (Göçeyan şirketi) Pera'da Ağa Cami yakınında üzerinde 4 dükkân bulunan, 650.000 kuruş değerinde 2.000 arşınlık bir arsasının ve Artin'in Doğruyol'da 2.500 arşınlık bir toprağının olduğu da belirtilir (Boğosyan, 1961, s. 92)

Haçadur oğlu Artin'in Serope adlı bir kardeşi olduğunu görüyoruz. Varisleri ise altı çocuğu; kızları Terezon (Allahverdi Kirkor'un eşi), Katanku (Kılıczade Andon'un eşi), Sofi Köçeoğlu ile oğulları Mikail, Kirkor, Zenob'dur (BOA, Y.EE 55-93). "Harem-i Hümayun Bezirgâni" Artin Köçeoğlu'nun II.Mahmud döneminden beri hanedanın kişisel tedarikçilerinden olduğu 1837'de padişaha dua ve teşekkür ederek, yardım ve ihsanlarının devamını talep etmesinden anlaşılmaktadır (BOA, TS.MA.e 1132-4). İlerleyen sayfalarda hanedan ve sarayla ilişkisinin ayrıntılarını göreceğimiz Artin Köçeoğlu Adülmecid döneminde de (1855'te) dördüncü rütbeden mecidi nişanı ile onurlandırılmıştır (BOA, İ.DH 323-21001; BOA, İ.DH 322-20931; BOA, A.DVN 107-46). Şirketin bir diğer ortağı olan Oseb, Andon Köçeoğlu'nun en büyük çocuğu olup 1808 doğumludur. 1850'lerde ailenin başı olarak görünen Oseb, Kadıköy'de 1883'te hayatını kaybetmiştir. Oseb Garabet Artin Davud Paşa'nın yeğeni Lusi Davudyanla evlidir (Boğosyan, 1961, s. 28-29). Oseb'e, 28 Temmuz 1881 tarihinde, II. Abdülhamid döneminde, üçüncü rütbeden Mecidi nişanı verilmesi kararlaştırılmıştır (BOA, İ.DH 833-67039).

Boğosyan Oseb'in de diğer Köçeoğulları gibi çok zengin olduğundan ve Oseb, Artin ve Agop'a ait bir şirketin Pera'daki Ağa Camii yakınında 2000 arşın büyüklüğünde ve 650.000 kuruş değerinde bir arsaları olduğundan bahseder (Boğosyan, 1961, s. 28-29). Şirketin küçük ortaklarından olup, yoluna Agop Köçeoğlu ile devam eden Boğos Köçeoğlu ile ilgili bilgiler sınırlıdır. Boğos Köçeoğlu'nun ölümünden sonra kızı Duruk (Diruhi) Col-las'ın babası ve amcası Agop Köçeoğlu'nun şirket ortaklığından kaynaklı tüm alacak ve hak iddialarından vazgeçtiği görülmektedir (BOA, Y.EE 54/149). Şirketin diğer ortağı Agop Köçeoğlu'nun bezirgânlıktan bankerliğe uzanan serüveni ise ayrıca ele alınmayı hak etmektedir²². Şirket ortaklarının şirket dışında da hanedana hizmet verdikleri görülmektedir. Oseb Köçeoğlu'nun Abdülmecid'in Rumeli seyahatinde bazı mahaller için talep edilen çeşitli eşya (kanepeler, sandalye, soba takımları gibi) ve mefruşatın satın alımı görevini yürüttüğünü biliyoruz. Oseb 1848 tarihinde bir arzuhal ile bir süredir yürüttüğü bu vazife talep edilen eşya ve mefruşatı en hızlı ve ucuz şekilde temin ettiğini, devletin menfaatinin gözetildiğini belirtir ve bu görevdeki istihdamının devamıyla bir miktar maaş bağlanmasını talep eder (BOA, İ.DH 168-8897).

²² Agop Köçeoğlu ile ilgili bkz. Gökçen Coşkun Albayrak (2019). Agop Köçeoğlu: Bir Ermeni Sarrafın Terekesinden Okunanlar ve Okunamayanlar. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 155-222 ve Melike Oktay (2004). *19.Yüzyılda Bir Galata Bankeri: Köçeoğlu Agop Efendi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

1849 tarihli bir şukkada da Oseb'in tek başına alacaklı olduğu görülür. Yanya Kazasında Koniçe müdürü olan İsmail Paşa'nın Oseb Köçeoğlu'na Asakir-i Hassa-i Şahanedan kaynaklı 9.900 kuruşluk borcu bulunmaktadır. Merkezden Yanya valisine alacağın tahsili için emir gönderilmiştir (A.MKT.196-68). Oseb'in kardeşleri ile olan ortaklığından başka 1857 yılında dönemin meşhur banker ailesi Baltazzi ile de ortaklığı bulunduğu görülmektedir (BOA, A.MKT.NZD 229-73). Oseb Hazine-i Hassa'dan alacağı olan 17.000 kese akçenin Mösyö Baltazzi'ye devrini talep etmektedir. Şirketin feshinden sonra 1862'de Sultan Abdülmecid'in kızı Münire Hanım'ın ve saraydan bazı kadın efendilerin Oseb Köçeoğlu'na borçlu oldukları ve Oseb'in borçlara ilişkin iki kıta defter hazırlayarak alacağını talep ettiği de kayıtlara geçmiştir (BOA, A.MKT.MHM. 240-79). Şirketin feshine karar verilen 1855 tarihinden sonra Artin, Oseb ve Agop (Boğosla ortak)'un birbirlerinden bağımsız olarak faaliyetlerine devam etme ihtimalleri kuvvetlidir. 1866-1867 arasında karşılaştığımız bir alacak davasında Ömer Efendi adlı bir şahsın Artin Köçeoğlu'ndan alacağı olduğunu ve tahsil edemediğini dile getirmesi ve Artin'in söz konusu alacağın Oseb ile ilgili olduğunu iddia etmesi bu ihtimali güçlendirmektedir. (BOA, MVL 509-75; BOA, MVL 515-72; BOA, MVL 882-34). Ancak bir taraftan da 1861'de Agop ve Artin'in birlikte sarraf Hüdaverdi Bedros'a 451.590 kuruş borçlandıkları görülmektedir. 1864'te Bedros alacağını tahsil edebilmek için meselenin, üyeleri arasında sarraflar da olan, Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliye komisyonuna havalesini talep etmektedir (BOA, MVL 438-60). Eski şirket ortakları bağımsız hareket etseler de alacaklıların taleplerine bakılırsa işlerinin gerektirdiği biçimde birlikte borçlanmaya da devam etmektedirler.

Köçeoğlu Şirketinin Müşteri Profili

Şirketin fesih sürecinde Agop ve Boğos Köçeoğlu kardeşlere devredilenler arasında şirketin şahıslardan alacakları da yer almaktadır. Borçluların listesi bize şirketin müşteri profili hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Bu listede borçluların adları ve borçlu oldukları miktarın yanı sıra bir de sayfa numarası verilmiştir ki, bu sayfa numaraları muhtemelen şirkete ait hesap defterlerinde müşterilere ait kayıtların tutulduğu bir defteri referans almaktadır. Müşterilerin ne karşılığında borçlandıkları bu listede açıklanmamıştır. Bu noktada borcun neye tekkabül ettiğini kestirmek güçtür. "... ve devir eylemiş olduğunu ve olvechile maru'z-zıkr ... zimemat ile güzeşteleri ..." ifadesi şahısların şirkete olan borçlarına faiz uygulandığını gösterse de anapara ve faizin miktarı ya da faiz oranına ilişkin bilgi verilmemiştir. Agop Köçeoğlu'na ait ayrıntılı kayıtlar dikkate alındığında, Agop'un hanedana hem eşya tedarik ettiği hem de borç para verdiği anlaşılmaktadır (Coşkun Albayrak, 2019; Oktay, 2004). Yani, Agop Köçeoğlu örneğinde bezirganlık ve sarraflığın nasıl iç içe geçmiş olduğu açıkça görülmektedir. Benzer bir durumun şirketle hanedan ve diğer müşteriler arasında yaşanmış olması ihtimal dâhilindedir.

Köçeoğulları'nın şirket bünyesinde bezirganlık ve sarraflığı bir arada yürütme ihtimalini düşünmemize sebep olan bir mahkeme kaydına rastlanmıştır. Terzine Hüdaverdi²³ ile Oseb Köçeoğlu arasında geçen bir davada Oseb ile Agop'un sarraflık faaliyetlerini yürüttükleri bir şirketleri olduğundan bahsedilir. Mahkeme-i Temyiz Hukuk Dairesi'nden verilen 13

²³ Bu kişinin Artin Köçeoğlu'nun kızı Terezon olma ihtimali kuvvetlidir. Terezon Hanım Kırkor Hüdaverdi (Allahverdi) ile evlidir (BOA, Y.EE 55-93). Terezon sehven Terzine olarak okunmuş ve yazılmış olabilir.

Kasım 1880 tarihli bir ilamda Büyükkadada yaşayan Madam Terzine Hüdaverdi ile Beyoğlu Bekar Sokak 8 numarada ikamet eden Oseb Köçeoğlu arasında bir dava olduğu anlaşıl-maktadır. Madam Terzine davanın ticaret mahkemesinde görülmesini talep etmiştir. Talebinin gerekçesi Oseb Köçeoğlu'ndan talep ve dava ettiği 9.000 lirayı havi senedin Oseb ve kardeşi Agop Köçeoğlu'nun ortaklaşa sarraflık yaptıkları zamanda tanzim edilmiş bir "emre muharrer"²⁴ senet olmasıdır. Oseb Köçeoğlu ise buna itiraz ederek temyize başvurmuştur. Oseb'in itiraz gerekçesi ise daha evvel Agop Köçeoğlu ile kurdukları sarraflık şirketinin feshedilmiş olması ve hatta kendisinin ticari hayattan el çekmiş bulunmasıdır. Oseb'e göre davanın başlangıç tarihinde dahi kendisinin ticaretle ilişkisi yoktur. Ancak mahkeme Oseb Köçeoğlu'nun itiraz gerekçesinin iddiadan öteye geçememesi, bahsi geçen şirketle alakasının kalmadığını ve ticaretten el çektiğini ispat edememesi ve söz konusu senedin emre muharrer sened olması dolayısıyla Oseb'in talebini reddetmiştir (Ceride-i Mehakim, 1880, s. 587-590)

Şahısların Köçeoğulları'nın şirketine olan borçları iki açıdan değerlendirilebilir. İlki bor-cun miktarı üzerinden, ikincisi müşterilerin kimlikleri üzerinden. Borç miktarı üzerinden değerlendirirken bu meblağın müşterinin şirketle yaptığı alışverişin tamamı değil, öden-memiş kısmı olduğunu unutmamak gerekmektedir. Borçlular listesindeki bazı müşteriler-in Köçeoğulları'yla olan alışverişleri borçlandıkları miktarın çok üstünde olabilmektedir. Köçeoğulları'nın sarayla olan ticaretlerinin boyutu hakkında en çarpıcı bilgi Cevdet Paşa'dan gelir. Paşa Adbülmecid dönemi saray kadınlarının müsrifliklerini Sultan'ın ikinci ikbali Serviraz Kadın üzerinden eleştirirken yapılan harcamaları ordu masraflarıyla kıyaslar ve "Köçek-oğlu'nun saraylılara yaptığı elbise ve verdiği eşya-yı sâireden dolayı mat-lubu"nun Rumeli ordusunun 800.000 keseyi²⁵ (400.000.000 kuruş) bulan fevkalade masrafı kadar olduğunu söyler (Cevdet Paşa, 1991, s. 100).

²⁴ "Bir kimsenin diğer bir kimseye veya onun emrine, belirlenen sürede bir miktar parayı ödemeyi taahhüt etmesini içeren senede emre muharrer senet denir." Emre muharrer senet "bono"dur. Kanunname-i Ticaret'te bu çeşit senetler için sipariş tahvili tabiri kullanılmıştır bkz. Mustafa Çakıcı (2019). *19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Kıymetli Evrakların Hukuki ve İktisadi İşlevleri*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Basılmamış Doktora Tezi, s.

²⁵ 1 kese=500 kuruş. Hüseyin Al (2011). *Tanzimat Döneminde Ufaklık Para Sorunu (1839-1879)*. Ekonomi Bilimleri Dergisi 3(1), ss.69-78.

Tablo I. Borçların Dağılımı

<i>Borç miktarının aralığı (kuruş)</i>	<i>Borçlu Sayısı (kişi)</i>	<i>Toplam Borçlular İçindeki Payı (%)</i>	<i>Borcun Toplam Değeri (kuruş)</i>	<i>Toplam Borç İçindeki Payı (%)</i>
>200.000 kuruş	4	4	2.400.517	68,3
100.000-50.000	6	5	437.418	12,5
50.000-10.000	22	20	462.457	13,2
10.000-5.000	13	12	99.047	2,8
5.000-50	65	59	113.080	3,2
TOPLAM	110	100	3.512.519	100

Kaynak: BOA, Y.EE 55-93.

Şirkete borcu olan toplam 110 müşterinin toplam borcu 3.512.519 kuruş 35 paradır. Tablo I'de borç miktarının borçlular arasındaki dağılımı ele alınmıştır. Toplam borçlular içindeki dört kişi toplam borcun %68'ine, 5.000 kuruşun altında borcu olan ve toplam borçluların %59'una denk gelen 65 kişi ise toplam borcun sadece %3'lük bir kısmına sahiptir. Borçluların %90'a varan büyük çoğunluğu 50.000 kuruşun altında borçlananlardan oluşmaktadır ki, bu grubun borcu toplam borcun %19'u kadardır. Listedeki en yüksek borç Kılıcıoğlu ailesinin adı bilinmeyen bir üyesine aittir. Kılıcıoğlu ailesi Katolik Ermeni cemaatine mensup bir sarraf ailesidir. Ailenin adı 1828'deki sürgünde Köçeoğulları ile birlikte cemaatin önde gelenleri arasında zikredilmiştir (Beydilli, 1995, s.34,53). 1864 tarihli bir evraktan ise Galata'da Bereketzade Mahallesinde Artin Köçeoğlu ile Kılıcıoğlu Andon'un bitişik arsaları olduğunu öğreniyoruz (BOA, MVL 862-52). İki aile arasında akrabalık bağı olduğunu da belirtmek gerekir. Artin Köçeoğlu'nun kızı Katinko Andon Kılıcızade (Kılıcıoğlu) ile evlidir (BOA, Y.EE 55-93). Kılıcıoğlu'nun şirkete olan borcu 1.400.510 kuruştur ve toplam borç miktarının neredeyse %40'ına eşittir.

İkinci sıradaki en yüksek borç olan 515.168 kuruş 50 para, "İsmetli Hüsnü Melek Hanım"a aittir. Hüsnü Melek Hanım II.Mahmud'un baş ikbalidir (Işıktaş, 2020, s. 91-109). 1851'de "*Harem-i Hümayun Bezirganı Artin Köçekoğlu*"nun imzaladığı bir makbuzda Artin'in merhum baş ikbal hanım efendiden alacağı olan 260.546 kuruşun tamamını Hazine-i Hümayun kethüdası Şerif Mehmed Efendi aracılığıyla Hazine-i Enderun-ı Hümayun'dan tahsil ettiği görülmektedir (BOA, TS.MA.E 628-44). Makbuzda adı geçen kişinin ölüm tarihini bilmediğimiz baş ikbal Hüsnü Melek Hanım olması kuvvetle muhtemeldir (Uluçay, 2001, s. 187). Üçüncü sırada gelen borçlu ise Hasip Paşadır. Hasip Paşa'nın borcu 259.507 kuruştur. Mehmet Hasip Paşa II.Mahmud dönemi vezirlerindedir. 1836'da vezirlik, 1838'de Paşalık unvanı almış, Selanik ve Cidde valiliği yapan Paşa, Evkaf, Maliye ve Hazine-i Hassa nazırlığı da yapmıştır (Kargı, 1997-1998). Hasip Paşa'nın iki damadının ve haremının de şirkete borcu olduğu görülmektedir. Ailenin diğer üyelerinin Köçeoğulları'na toplam borcu 24.987 kuruş 50 paradır.

Borç miktarına göre dördüncü sırada Mehmet Ali Paşa gelmektedir ve borcu 225.331 kuruştur. Tophane Müşiri Damat Mehmet Ali Paşa, II. Mahmud'un kızı Adile Sultan'ın eşidir.

Paşa 1852-53 yılları arasında sadrazamlık yapmıştır (Sunay, 2015, s. 192). Mehmet Ali Paşa ile evlenen Adile Sultan'ın çeyizi için gerekli bazı eşyaların imal ve tanzim işlerini Artin Köçeoğlu üstlenmiştir. Artin Köçeoğlu ve Kuyumcu Mardiros'un bu hizmetin karşılığında alacakları 431.788 kuruştur (BOA, TS.MA.d 344). Adile Sultan'ın çeyizi için harcanan toplam para ise 3.032.159 kuruştur (Sunay, 2015, s. 53). Mehmed Ali Paşa ile Adile Sultan'ın düğünleri 1845 yılı haziran ayında yapıldığına göre çeyiz alışverişinin şirket hesabına yapıldığını düşünmek yanlış olmayacaktır (Sunay, 2017, s. 333).

Köçeoğulları'nın II.Mahmud ve ailesi ile olan ilişkisi kızları ve damatlarının aileyle olan alışveriş ve borç ilişkilerine yansımıştır. Yalnız Adile Sultan ve Mehmed Ali Paşa değil, Atiye Sultan ve eşi Damat Fethi Paşa da Köçeoğulları'na borçlananlar arasındadır. Fethi Paşa ve Atiye Sultan'ın isimlerine şirketin devir sürecinde hazırlanan listede rastlanmasa da Agop Köçeoğlu'nun 1840'lardan beri Atiye Sultan için mücevher ve eşya tedarik ettiği bilinmektedir. Atiye Sultan ile Fethi Paşa Ağustos 1840'ta evlenmişlerdir (Sunay, 2017, s. 333). Dolayısıyla Agop Köçeoğlu Atiye Sultan'ın çeyizi için gerekli mücevher, kumaş ve eşya siparişlerini hazırlamış olmalıdır. Köçeoğlu siparişlerin hazırlanması sürecinde Sultan'a eşyalar ve masrafları hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir (BOA, TS.MA 272-5). Damat Fethi Paşa'nın terekesinden Paşa'nın da Agop ve Artin Köçeoğulları ile alışveriş olduğu anlaşılmaktadır²⁶. Köçeoğulları'nın mücevher ve eşya tedariki karşılığında Paşadan alacakları 2.250.600 kuruştur ki, bu Fethi Paşa'nın şahıslara olan borçları içindeki en yüksek miktardır (Sunay, 2020, s. 757).

Ahmed Fethi Paşa'nın terekesinden Köçeoğulları'na borçları karşılığında 483.000 kuruş değerinde Şirket-i Hayriye hissesi ve Agop Köçeoğlu'na müzayede usulüyle 2.264.500 kuruş değerinde İncirköy'deki tabak fabrikası ve 62.000 kuruş değerinde Sarıyer'deki bakır madeni hissesi devredilmiştir (KA 1751, 62a; Sunay, 2020, s.763; BOA, İ.DH 461-30728). Ayrıca Paşa'nın "şalcı" olduğu belirtilen Artin Köçeoğlu'na olan 996.623,5 kuruşluk borcu olduğu ve terekeden Artin'e 1.152.868 kuruş ödendiği görülmektedir. (KA 1751, 64b, 65a). Sunay, Ahmed Fethi Paşa'nın terekesinde tahrir edilen kıymetli şal kumaşların hepsinin olmasa bile önemli bir kısmının Artin Köçeoğlu'ndan alındığını tahmin etmektedir (Sunay, 2020, s. 772). Fethi Paşa 1858'de vefat etmiştir, terekede Artin ve Agop isimleri birlikte anıldığına göre yapılan alışverişlerin şirket bünyesinde olma ihtimali yüksektir. Paşa ve eşinin aileyle olan alışverişlerinin gerçek büyüklüğünü bilmesek de ödenmemiş kısmının dahi Paşa'nın son görevi olan Tophane-i Amire müşirliğinden aldığı 75.000 kuruşluk maaşın kat be kat üstünde olduğu görülmektedir (Sunay, 2020, s. 754).

Köçeoğulları'nın Sultan Abdülmecid döneminde de hanedanla ilişkileri sıkı bir şekilde devam etmiştir. Şubat 1857'de Sultan Abdülmecid'in çocuklarının nikah ve sünnet törenleri için Artin Köçeoğlu'na bazı eşyalar sipariş edilmiştir. Artin Köçeoğlu saray tarafından sipariş edilen eşyanın usulüne uygun hazırlanması ve masrafının az olmasına dikkat etmesi konusunda uyarılmıştır. Köçeoğlu ise cevaben kendilerinin ailecek bu hizmeti yerine getirmek için gayret ettiklerini ve sipariş olunacak eşya masrafının da ehven tutulacağını bildirir. Gönderilen listede şehzadeler Reşad, Kemaleddin, Burhaneddin ve Nureddin'in

²⁶ Sunay'ın terekeden alacaklı olanlar arasında bahsettiği iki Agop bulunmaktadır. Bunlardan birisi kuyumcu Agop ve ortağı Frank'tır ki, burada bahsedilen Agop Peştemalcıyan'dır. Bkz. BOA, A.MKT.NZD 265-84; BOA, A.MKT.NZD 343-52). Sunay sehven Agop Peştemalcıyan'dan Agop Köçeoğlu olarak bahsetmiştir bkz. Serap Sunay (2020). Bir Hanedan Damadının Yaşam Tarzı ve Standardı: Ahmed Fethi Paşa'nın Terekesi. *Belleten* 84(300), 745-

sünnet törenleri; Refia Sultan'ın nikah ve düğün töreni; Cemile ve Münire sultanların nikahlarının kıyılacağı ama düğün tarihlerinin henüz belli olmadığı; Behice Sultan için hatm-i şerif okunacağı; Seniha Sultan'ın ise bed-i besmele yani okula başlama töreni olduğu bildirilmiştir (BOA, HH.İ 22-75; BOA, HH.İ 22-71). Sultan Abdülmecid döneminde saray kadınlarının ve özellikle Refia Sultan'ın aşırı harcamaları dikkat çekmektedir. Sultan kızlarını müsriflikleri konusunda ciddi şekilde uyarmış, hatta 1858'de Refia Sultan'ın kethüdasını ev hapsi ile cezalandırmıştır. Bu cezaya sebep olan harcamalar içinde Köçeoğulları'ndan alınan 3.646.500 kuruşluk mücevher de bulunmaktadır (Akyıldız, 1998, s. 69).

Saray düğünlerinde ve çeşitli merasimlerde ve sultanların çeyizleri için gerekli eşya, kumaş ve mücevherat için sık sık Köçeoğulları'na başvurulduğu anlaşılmaktadır. Tarihsiz bir evrakta yine Köçeoğlu ailesinden bir bezirgandan ismi belirtilmeyen bir sultanın hâce cemiyeti ve düğün merasimi için çok sayıda pırlantalı mücevher ve değerli kumaşlar sipariş edildiği ve eşya ve mücevherler yaptırıldığı görülmektedir. Bu siparişin toplam bedeli 2.711.216 kuruştur (BOA, HH.d 12536). Agop Köçeoğlu'nun da Sultan Abdülmecid döneminin saray kadınlarına hizmet ettiği bilinmektedir²⁷. Abdülmecid'in hareminden baş kadın efendi, ikinci, dördüncü ve beşinci kadın efendiler ve üçüncü ikbal hanım efendinin borçlarına dair kayıtlar toplam borcun 1861'de 46.659 kese 770 kuruş, yani toplamda 23.330.270 kuruş olduğunu göstermektedir (Oktay, 2004, s. 60). Bu borçların bir kısmı Agop'un alacağı, bir kısmı ise Agop'un saray kadınları için emirleri doğrultusunda başkalarına yaptığı ödemelerdir. Hesaplarda borçların kaynağı belirtilmemiştir. İçinde ödünç verilen paralar olabileceği gibi lüks eşya tedarikinden kaynaklanma ihtimali de kuvvetlidir (BOA, Y.EE 55-4). Agop'un üçüncü kadın efendi ile 1848-1858 arasında gerçekleşen alışverişinden ise 954.902,5 kuruşluk alacağı olduğu ve bahsi geçen yıllarda Agop'un Çuhaclar Hanı'nda faaliyette bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu borç eşya tedarikinden değil, ödünç alınan paradan kaynaklanmaktadır (BOA, Y.EE 54-168). Kadın efendi mühürlü bu senet Agop'un hanedana yalnız eşya tedarik etmeyip borç para da verdiğinin açık bir kanıtıdır.

Sultan Abdülmecid döneminde şehzade Abdülaziz ve annesi Pertevniyal Sultan'ın da Düzoğulları ile birlikte Köçeoğlu Artin'e ve bazı kuyumcu, terzi ve hizmetlilere borçlandıkları görülmektedir. Şehzade, annesi ve hazine dar ustanın toplam borçları 2.475.999 kuruşa ulaşmıştır, borcun alacaklılara Hazine-i Hassadan taksitler halinde ödemesi istenmiştir (BOA, MB.İ 2-84). Şirkete borcu olanların listesinden Köçeoğulları'nın tam da şirketin kuruluş amacında belirttikleri gibi neredeyse tamamen hanedana, saray çevresine ve devlet ricaline hizmet ettikleri anlaşılmaktadır. 96.642 kuruşluk borçla listede dikkat çeken önemli bir başka isim Sadrazam Âli Paşa'dır. Rahip Boğosyan, Agop Köçeoğlu'nun 1870'de Sadrazam sarrafı olduğunu belirtirken, Agop'un Sadrazam Âli Paşa'nın sarrafı olduğuna dair ikincil kaynaklarda da bilgiye rastlanır (Boğosyan, 1961, s.71; Oktay, 2004, s. 54). Mehmed Emin Âli Paşa beş kez sadrazamlık yapmış, 1852 ve 1855-56 yılları arasında da sadarete bulunmuştur. Agop Köçeoğlu ve Sadrazam Âli Paşa'nın kumaş ve mücevher alışverişini aşan bir ilişkilerinin olduğu arşiv evraklarına yansımış olsa da doğrudan sarrafı olduğuna dair somut bilgiye rastlanmamıştır. Girid meselesinde Agop'un Âli Paşa'nın gizli emrine binaen hazineyi zora sokacak işlemlerden geri durduğundan -bu

²⁷ Bu dönemdeki bazı borç ve rehin işlemlerinin örnekleri için bkz. Oktay, M. (2004). *19.Yüzyılda Bir Galata Bankeri: Köçeoğlu Agop Efendi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

hizmetini hatırlattığı bir evrak sayesinde- haberdar oluyoruz (BOA, Y.EE 54-18). Şirketin alacaklı olduğu isimler arasında Fuad Paşa, Kıbrıslı Mehmed Paşa gibi dönemin diğer sadrazamlarına da rastlanmaktadır.

Darbhör Reşid Paşa²⁸, İsmet Paşa, Muhtar Paşa, Arif Paşa, Mahmud Paşa'nın sabık serkatibi, Reşid Paşa'nın tercümanı Pavlaki Efendi, Mehmed Ali Paşa'nın kethüdası, Mehmed Ali Paşa Hazinedarı Ali Bey, Boşnakzade Mehmed Paşa'nın haremî gibi önemli devlet adamları ve çevreleri de Köçeoğulları'na borçlanmışlardı. Borçlu listesinde adı geçmeyen Teke sancağı feriki müteveffa Necip Paşa'nın da Artin Köçeoğlu'na 125.000 kuruşluk borcu olduğu bilinmektedir (BOA, İ.DH 61-3043; BOA, İ.DH 59-2914). Borçlular listesinde yer alan devlet adamları arasındaki dikkat çekici bir başka isim ise Şeyhülislam'dır. Şeyhülislamın şirkete borcu yalnız 1.000 kuruştur. Farklı görev ve kademelerdeki devlet görevlileri içinde Tophane muhasebecisi Sahib Efendi'nin 84.261 kuruşluk borcu listedeki en yüksek borçlardan biridir. Sabık Mesarifat Nazırı Tevfik Bey, sabık Zaptiye Muavini Tevfik Bey, sabık Karantina Müdürü Necip Bey, sabık Musul Evrak Müdürü Emin Ağa, sabık Meyve-i Huşk Gümrükçüsü Ahmed Efendi, Galata Gümrüğü Sandık Emîni Sadık Efendi, Tersane Müsteşarı Arif Efendi ve Dar-ı Şura kâtibi Mehmed Bey de Köçeoğlu şirketi ile alışverişte bulunmuştur.

Saray çevresinden şirkete borçlu olanlar arasında İzzet Bey haremî Emine Hanım ve Şefika Hanım gibi saraylı kadınlar; Harem Ağası Süleyman Ağa, Hassa mülazım-ı evveli Yakup Ağa, ikinci kilercibaşı Ahmed Ağa, sabık kilercibaşı Halil Ağa, saray kilercibaşı Ahmed Ağa, saray ekmekçibaşı Mehmed Ağa, baltacı Mustafa Ağa, oda uşağı Mikail ve oda uşağı Yorgi gibi saray görevlileri de bulunmaktadır. Borçlular arasında öne çıkanlar gruplardan biri de mabeyn-i hümayun görevlileridir. II. Mahmud döneminde yeniden düzenlenen mabeyn Osmanlı sarayında devlet işlerinin görüldüğü mekandır. Mabeynin devlet işlerinin merkezi olması nedeniyle buradaki görevliler kritik bir öneme sahiptir. Bu nedenle devlet adamları statü açısından kendilerinin altında yer alan mabeyn görevlilerine dalkavukluğa varacak kadar hürmet göstermiş. II. Abdülhamid döneminde mabeynin kamuoyundaki imajına özellikle önem verildiği, hatta dava konusu olan mabeyn görevlilerinin borçlarını bazan padişahın bizzat kendisinin ödediği bilinmektedir (Akyıldız, 2003). Köçeoğulları'yla alışveriş yapan çok sayıdaki mabeyn görevlisi ailenin devlet içinde ne denli geniş bir ağı ile iş yaptığının açık bir göstergesidir.

Sabık başmabeynci Samed Paşa, Sabık başmabeynci Osman Paşa, ikinci mabeynci Osman Efendi, mabeyn başkâtibi Hakkı Bey, mabeyn kapuçuhadarı Mehmed Bey, başmabeynci Ahmed Bey adamı Yusuf Ağa, mabeyn müdürü, mabeyn miralay Mehmed Bey, kurena-yı sani Ahmed Bey, sabık kurenadan Basri Bey, kurenadan Mehmed Bey, kapıcılar kethüdası Emin Ağa, başmusahib Rasim Ağa, musahib Ferhad Ağa, Hazine-i Hümayun ikinci Efendi ve muahharan kethüdası, hazine başkâtibi ve sabık Hazine kethüdasının damadı şirkete borçlanmışlardır. Mabeyn görevlilerinin aile ile ticareti bu listeden ibaret değildir şüphesiz. Arşiv kayıtlarında rastladığımız diğer örnekler borcun nasıl ödendiğine dair de fikir vermektedir. Örneğin 17 Ocak 1855'te Darüssaade Ağası Arif Ağa'nın Köçeoğlu Artin

²⁸ Darbhör Mehmed Reşid Paşa'nın ölüm tarihi 1868'dir. Rumeli ve Hassa Ordularında komutanlık yapmıştır. Bkz. Kuneralp, S. (1999). Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricalı (1839-1922). İstanbul: ISIS, s.100.

Bezirgâna olan 13.454 kuruşluk borcunun Hazine-i Hassadan taksitler halinde ödenmesine karar verilmiştir (BOA, TS.MA.e 1065/31). Mabeyn-i Hümayun başkatibi merhum Abdülhalim Efendi'nin Artin Köçeoğlu'na olan 9.515 kuruşluk borcunun 5.578 kuruşu gürema hissesinden, 2.500 kuruşu merhumun terekesinden, 3.078 kuruşu ise hala Hazine-i Hümayun kethüdası bulunan Şerif Mehmed Efendi aracılığıyla Hazine-i Hümayundan ödenmiştir (BOA, TS.MA.e 876-32).

Yalnız şahıslar değil Hazine-i hümayun (66.598 kuruş) ve Fabrika-yı Hümayun (6.562 kuruş 50 para) gibi kurumların da şirketle alışverişleri olmuştur. Bunların dışında bir başka kurum olan Samatya kilisesinin de şirkete 12.721 kuruşluk borcu bulunmaktadır. Geriye kalan borçluların arasında müslim ve gayrimüslim erkekler ve kadınlar; teşrifatçı, uşak, dellâl, kethüda, hamalbaşı, kuyumcu, çuhacı, tüccar gibi farklı meslek gruplarına mensup olanların yanı sıra mesleği belirtilmemiş ancak efendi ve ağa gibi unvanlara sahip olan borçlular da bulunmaktadır.

Tablo II. Köçeoğlu Şirketine Borçlu Olanlar

Borçlunun Adı	Kuruş	Para
<i>Kılıcioğlu'ndan</i>	1.400.510	
<i>İsmetli Hüsnü Melek Hanım'dan</i>	515.168	50
<i>Hasip Paşa'dan</i>	259.507	
<i>Devletlü Mehmed Ali Paşa'dan</i>	225.331	
<i>Fehametli devletlü Sadrazam Ali Paşa Hazretlerinden</i>	96.642	
<i>Tophane Muhasebecisi saadetlü Sahib Bey'den</i>	84.261	
<i>Sabık Serkatibi Mahmud Paşa'dan</i>	74.246	
<i>Hazine-i Hümayundan</i>	66.598	
<i>Pekmezoğlu Vican'dan</i>	65.671	
<i>Güzel Bedros Ağa'dan</i>	50.000	
<i>Neşet Bey'den</i>	45.000	
<i>Kurena-yı sâni izzetlü Ahmed Bey'den</i>	42.093	
<i>İkinci Mabeynci Osman Efendi'den</i>	33.795	
<i>Darbhor Reşid Paşadan</i>	33.054	
<i>Hazine-i Hümayun ikinci Efendi ve muahharan kethüdasından</i>	30.660	
<i>Devletlü Fuad Paşa'dan</i>	25.974	
<i>Davud Bedros Efendi'den</i>	25.333	
<i>Baron Manas'dan</i>	21.136	
<i>Mercan Ağa'dan</i>	20.736	50
<i>Harem Ağası Süleyman Ağa'dan</i>	19.547	50
<i>Oseb Azaryan'dan</i>	19.000	

Borçlunun Adı	Kuruş	Para
<i>Manas Tekfuryan'dan</i>	17.467	
<i>Sahib Efendi Bahçevanı Mihal'den</i>	17.050	
<i>Acem Hacı Hüseyin Efendi'den</i>	16.200	
<i>Hazine Başkâtibi'nden</i>	14.043	
<i>Oda Uşağı Mikail'den</i>	13.457	
<i>İzzet Bey haremi ismetli Emine Hanım'dan</i>	13.045	
<i>Hasib Paşa damadı izzetlü Talat Bey'den</i>	12.131	50
<i>Yazıcıoğlu Bedros'dan</i>	11.131	
<i>Sabık Karantina Müdürü Necip Bey'den</i>	10.842	
<i>Hasib Paşa küçük damadı izzetlü Emin Bey'den</i>	10.760	
<i>Samatya Kilise'sinden</i>	10.000	
<i>Yazıcıoğlu Karabet'den</i>	9.944	
<i>İstapan İncüiden (Sabık Yazıcı)</i>	9.205	
<i>Arif Paşa'dan</i>	9.174	
<i>Ali Efendi'den</i>	9.000	
<i>Ferit Efendi uşağı Ali Ağa'dan</i>	8.950	
<i>Devletlü ebehtlü Kıbrıslı Mehmed Paşa'dan</i>	7.667	
<i>Mabeyn Başkâtibi Saadetlü Hakkı Bey'den</i>	7.200	
<i>İkinci Kilercibaşı Ahmed Ağa'dan</i>	7.006	
<i>Devletlü İsmet Paşa hazretlerinden</i>	6.642	
<i>Fabrika-i Hümayun'dan</i>	6.562	50
<i>Hakkı Bey'den</i>	6.327	
<i>Mabeyn Kapuçuhadarı Mehmed Bey'den</i>	6.146	
<i>Eminoğlu Rapayel'den</i>	5.223	
<i>Atif Bey'den</i>	4.974	50
<i>Yeğen Oseb kızlarından</i>	4.881	
<i>Oda Kâtibi Kadri Efendi'den</i>	4.641	50
<i>Başmusahib Rasim Ağa'dan</i>	4.280	
<i>Teşrifatçı Neşet Bey'den</i>	4.250	
<i>Boşnakzade Mehmed Paşa hareminden</i>	4.000	
<i>İsmetli Şefika Hanım'dan</i>	3.955	
<i>Dar-ı şura kâtibi Mehmed Bey'den</i>	3.833	
<i>Muhtar Paşa'dan</i>	3.650	

Borçlunun Adı	Kuruş	Para
<i>Mehmed Ali Paşa Hazinedarı Ali Bey'den</i>	3.615	
<i>Doğramacızade Said Efendi'den</i>	2.990	
<i>Görülmezoglu Vican'dan</i>	2.975	
<i>Samatya Kilise'sinden</i>	2.721	
<i>Oda Uşağı Yorgi</i>	2.688	
<i>Seyyid Efendi'den</i>	2.600	
<i>Musahib Ferhad Ağa'dan</i>	2.500	
<i>Tuhafcı Andonaki</i>	2.500	
<i>Hassa mülazım-ı evveli Yakup Ağa'dan</i>	2.400	
<i>Sabık Zabtiye Muavini Tevfik Bey'den</i>	2.400	
<i>Hurşid Ağa Akreb'in Kölesinden</i>	2.250	
<i>Sabık Mesarifat Nazırı atufetlu Tevfik Bey'den</i>	2.166	
<i>Hanım oğlu Agop'tan</i>	2.136	
<i>Hasip Paşa hareminden</i>	2.096	
<i>Haçadur Eşnanyan'dan</i>	2.000	
<i>Sabık Musul Evrak Müdürü Emin Ağa'dan</i>	2.000	
<i>Başmabeynci Ahmed Bey adamı Yusuf Ağa'dan</i>	2.000	
<i>Lüспен veledi Danyel'den</i>	1.891	25
<i>Mabeyn Müdirinden</i>	1.800	
<i>Sabık meyve-i huşk Gümrükçüsü Ahmed Efendi'den</i>	1.724	
<i>Alen oğlu Mıgırdiç'den</i>	1.648	
<i>Camcıoğlu Andon'dan</i>	1.610	
<i>Abdülhak Molla Kethüdası Ali Bey'den</i>	1.500	
<i>Veronika Nişastahane sahibinden</i>	1.434	
<i>Zeyni Bey'den</i>	1.250	
<i>Reşid Paşa tercümanı Pavlaki Efendi'den</i>	1.250	
<i>Merhum Alen Agop'dan</i>	1.250	
<i>Sabık Kilercibaşı Halil Ağa'dan</i>	1.232	
<i>Sabık Kurenadan izzetlü Basri Bey'den</i>	1.200	
<i>Ali Kemalî Efendi'den</i>	1.136	
<i>Mabeyn Miralayı izzetlü Mehmed Bey'den</i>	1.062	50
<i>Canbazzade Mehmed Bey'den</i>	1.000	
<i>Baltacı Mustafa Ağa'dan</i>	1.000	

Borçlunun Adı	Kuruş	Para
<i>Semahatlı Şeyhülislam Efendi Hazretleri'nden</i>	1.000	
<i>Ketancıoğlu İsguhi Hanım'dan</i>	812	
<i>Dellal Bağdasar Karalist'den</i>	809	
<i>Ohannes Çıracıoğlu'ndan</i>	764	50
<i>Haşim Bey'den</i>	730	
<i>Galata Gümrüğü Sandık Emni Sadık Efendi'den</i>	700	
<i>Sabık Başmabeynci Samed Paşa'dan</i>	671	
<i>Kurenadan izzetli Mehmed Bey'den</i>	600	
<i>Muhlis Efendi'den</i>	572	
<i>Acem Hakkı İsmail'den</i>	500	
<i>Karoslale [?] kuyumcudan</i>	490	
<i>Artin Serveryan'dan</i>	450	
<i>[?] Efendi'den</i>	440	
<i>Kerç Kapuda Hamalbaşı Artin'den</i>	433	
<i>Sabık Hazine Kethüdası damadı Baş Efendi'den</i>	400	
<i>Tersane Müsteşarı Arif Efendi'den</i>	280	
<i>Saray Kilercibaşı Ahmed Ağa'dan</i>	231	
<i>Sabık Başmabeynci Osman Paşa'dan</i>	220	
<i>Saray Ekmekçibaşı Mehmed Ağa'dan</i>	150	
<i>Kapucular Kethüdası Emin Ağa'dan</i>	135	
<i>Nikotimos Tüccarından</i>	99	
<i>Acemoğlu Çuhacı Andon zimmetinde</i>	50	
<i>Emin Efendi'den</i>	50	
TOPLAM	3.512.519	35

Kaynak: BOA, Y.EE 55-93.

Sonuç

Köçeoğlu ailesinin Sultan II. Mahmud döneminden II. Abdülhamid dönemine kadar hem hanedandan ve saraydan hem de devlet ricalinden oldukça geniş bir kitle ile alışverişlerinin olduğu şirkete ait borçlu listesinden ve diğer arşiv kayıtlarından anlaşılmaktadır. Tanzimat dönemi gibi devletin kurumsal yapısında önemli değişikliklerin yaşandığı, iktidar müca-delelerinin öne çıktığı bir süreçte ailenin saray ve devletle süreklilik arz eden ilişkisi bir istikrar ve başarı göstergesi olarak kabul edilebilir. Tanzimat dönemi Osmanlı'nın mali ve finansal kurumları ile paralel olarak sarraflık kurumunun da dönüştüğü bir süreçtir. Aile şirketi 1850'lerin ortalarında fesih sürecine girse de eski şirket ortakları hemen hemen aynı müşteri kitlesiyle ticari ve parasal ilişkilerine devam etmiştir. Agop Köçeoğlu'nu Galata Bankerliğine götüren süreçte ailenin yıllar içinde kazandığı itibar ve kurdukları geniş iliş-kiler ağı önemli olmuş olmalıdır. Ailenin en başarılı isimlerinden olan Agop'un sarraflık ve bankerlik kariyerini V. Murad'ın saltanatına yaptığı yatırım sekteye uğratmıştır. Bir bakıma aileye itibar kazandıran ve Agop'a Galata bankerliği yolunu açan saray-devlet bağlantısı işler ters gidince Agop'u devlet ve sarayla karşı karşıya getirmiştir²⁹.

Gerek Agop Köçeoğlu'nun gerekse diğer şirket ortaklarının varislerinin ailenin ticaret ge-leneğini sürdürdüğüne dair bir ize rastlanmamıştır. Bunun nedenlerinden birisi şüphesiz 19. yüzyılın sonunda ülkenin içinde bulunduğu siyasi ve iktisadi ortamdır. Ancak aile şir-ketinin devam etmesi halinde farklı bir kurumsal yapıya dönüşme ihtimali olur muydu sorusu da akla gelmektedir. Uzun dönemli araştırmamızın ilk bulguları karşımıza önemli bir soru çıkarmıştır. Bu soru çalışmamıza konu olan mücevher ve kıymetli kumaş şirketin-in ailenin sarraflık faaliyetlerini de içerip içermediğidir. Kumaş ve mücevher gibi pahalı ürünlerin tedariki ile borç verme meselesi birbirinden ayrı düşünülebilir mi? Ya da yapılan alışverişlerin aslında vadeli olması, borcun ödenmesinin zamana yayılması ve borçlara faiz (güzeşte) uygulanması bu anlamda nasıl yorumlanmalıdır?

Karşılaştığımız bazı hususlar sarraflık ve lüks eşya tedarikinin birlikte yürütülmüş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bunlardan ilki kredi piyasasında müşterilerin sarraflarla olan bağlantılarını hangi usullerle sağladıkları konusunda tam bir açıklığın olmayışdır (Köse, 2021, s. 49). Bu belirsizlik sarrafların kredi işlemlerini nasıl gerçekleştirdikleri konusun-da da devam etmektedir. Kaya (2007), incelediği 51 sarraf işleminden 7'sinin muamele-i şer'iyeye, birinin bey' bi'l-vefa, birinin bey' bi'l-istiglâl, ikisinin ferâğ bi'l-vefa, birinin ferâğ bi'l-istiglâl olduğunu, geri kalan 39 işlemin ise ne şekilde gerçekleştiği hakkında bir bilgiye ulaşamadığını dile getirmektedir. Daha da önemlisi Kaya'ya göre, birçok Osmanlı Arşivi belgesinde sarrafların askerî zümreyi finanse ettiği görülmekte ancak burada hangi usulün kullanıldığı, sarrafların ne şekilde ve ne kadar gelir elde ettiği pek açık değildir (Kaya, 2007, s. 180). Tam da bu noktada bir hanedan üyesinin bir sarrafa serzeniş sarrafların özellikle hanedan mensupları ile olan kredi ilişkilerine dair önemli ipuçları verir. I. Abdülhamid'in kızı Esmâ Sultan'ın annesi Sineperver Kadınefendi, kızının bir sarraftan aldığı borç paraya muamele istenmesi üzerine Esmâ Sultanın kethüdasına şunları yazmıştır: "... Bu sarraf sul-tan efendinin küçükten beri sarrafıdır, muamele almaz idi. Şimdi niçünki muamele alıyor, haberini isterim. Sair sultanların sarrafları ne kadar borç akçe verseler muamele almazlar.

²⁹ Agop Köçeoğlu'nun V. Murad'dan kaynaklanan ve ölümünden sonra varislerine intikal eden alacakları için bkz. Gökçen Coşkun Albayrak (2019). Agop Köçeoğlu: Bir Ermeni Sarrafın Terekesinden Okunanlar ve Okunamayanlar. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 155-222.

Muamele verdiğinizize asla rızam yoktur.” (Duran, 2007, s. 38-39). Bu serzeniş sarrafların hanedana muamelesiz³⁰ borç para vermelerinin istisna olmadığını göstermektedir.

Sarraflar konusundaki bir başka belirsizlik ise sarraf şirketlerinin nitelikleri ile ilgilidir. Osmanlı mahkeme kayıtlarından ve Darphane-i amire ile çalışan gedikli sarrafların listelerinden sarrafların çoğunlukla iki kişilik ortaklıklar kurduğu bilinse, aile şirketlerinin varlığı anlaşılrsa da modern bankacılıktan önce sarrafların şirketleşmelerinin nitelikleri hakkında bilgimiz yok denecek kadar azdır (Köse, 2021, s. 52-65). Dolayısıyla yukarıda sıraladığımız hususları da hatırd tutarak incelediğimiz şirketin sarraflık faaliyetlerini kapsama ihtimalinin altını çizmek gerekmektedir. Çalışmanın başında da belirtildiği üzere bezirgân-sarraf bir aileye ait bir şirketin müşteri portföyü üzerinden sarraf-saray-devlet ilişkisine dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Osmanlı’da faaliyet sahası oldukça geniş olan sarraflığın kurumsal analizini yapabilmek için sarrafların sermaye birikim süreçlerinin, babadan oğula devreden ticari ilişkilerin, sarraflıkta şirketleşme eğilimlerinin tespiti gerekmekte ve bu doğrultuda Yaycıoğlu (2019)’nun da belirttiği gibi sarraf biyografilerini, kişisel ve aile tarihlerini imparatorluğun kurumsal dönüşüm hikayesi ile birleştirmek önem arz etmektedir.

³⁰ Muameleden kast “muamele-i şer’iyye” olmalıdır. Bkz. Süleyman Kaya (2003). *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Kredi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi ve Nuran Koyuncu (2020). *Osmanlı Hukuku’nda İltizam Sözleşmeleri ve Sarraflar*. Ankara: Adalet Yayınevi, s. 66.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

- A.MKT 196-68 (17 C 1265 / 10 Mayıs 1849).
A.MKT.MHM. 240-79 (1279 Ra 26 / 21 Eylül 1862).
A.MKT.NZD 265-84 (03 Ra 1275 / 11 Ekim 1858).
A.MKT.NZD 343-52 (09 Ş 1277 / 20 Şubat 1861).
A.MKT.NZD 229-73 (27 Za 1273 / 19 Temmuz 1857).
A.MKT.UM 426-42 (26 S 1277 / 13 Eylül 1860).
HH.d 12536 (Tarihsiz).
İ.DH 168-8897 (1264 R 23 / 29 Mart 1848).
İ.DH 833-67039 (01 N 1298 / 28 Temmuz 1881).
MB.İ 2-84 (22 B 1264 / 24 Haziran 1848).
MVL 438-60 (18 L 1280 / 27 Mart 1864).
MVL 509-75 (16 Ca 1283 / 26 Eylül 1866).
MVL 515-72 (14 L 1283 / 19 Şubat 1867).
MVL 862-52 (03 M 1281 / 8 Haziran 1864).
MVL 882-34 (16 B 1284 / 13 Kasım 1867).
ŞD 3048-38 (13 L 1325 / 19 Kasım 1907).
TS.MA 272-5 (29 Z 1255 / 4 Mart 1840).
TS.MA.d 344 (29 Z 1263 / 8 Aralık 1847).
TS.MA.d 866, vr.6. (21 Z 1209 / 9 temmuz 1795).
TS.MA.e 483-11 (27 L 1220 / 18 Ocak 1806).
TS.MA.E 628-44 (1267 Z 17 / 13 Ekim 1851).
Y.EE 54/149 (19 Ş 1305 / 1 Mayıs 1888).
Y.EE 54-10 (1293 Za 01/18 Kasım 1876).
Y.EE 54-168 (30 Z 1274 / 10 Ağustos 1858).
Y.EE 54-18 (09 M 1295 / 13 Ocak 1878).
Y.EE 55-4 (29 R 1278 / 3 Kasım 1861).
Y.EE 55-93 (24 B 1291 / 6 Eylül 1874).
Y.EE 55-96 (25 S 1293 / 22 Mart 1876).

Şer'iyeye Sicilleri

Kısmet-i Askeriyye Mahkemesi Şer'iyeye Sicilleri (KA) nr. 1751.

Kitap, Makale ve Tezler

Akyıldız, A. (1998). *Mümin ve Müsrif Bir Padişah Kızı Refia Sultan*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları .

Akyıldız, A. (2003). Mabeyn-i Hümayun. TDVİA Cilt 27.

Al, H. (2011). Tanzimat Döneminde Ufaklık Para Sorunu (1839-1879). *Ekonomi Bilimleri Dergisi* 3(1), 69-78.

- Bölükbaşı, Ö. F. (2013). *18.Yüzyılın İkinci Yarısında Darbhane-i Amire*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bölükbaşı, Ö. F. (2014). İstanbul Sarrafları. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 19-96.
- Beydilli, K. (1995). *II.Mahmud Devri'nde Katolik Ermeni Cemaati ve Kilisesi'nin Tanınması (1830)*. Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyeti Bölümü .
- Boğosyan, Y. (1961). *Göçeyan Kertesdanı*. Viyana: Viyana Mehitarist Rahipler Topluluğu Matbaası.
- Ceride-i Mehakim. (1880). Ceride-i Mehakim Yıl 1880, Sayı 74, Cilt I. *Sayı 74, Cilt I*.
- Cevdet Paşa. (1991). *Tezahir* 13-20. Ankara : Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Cezar, Y. (2004). 18. ve 19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Sarraflar. F. & Aral içinde, *Gülten Kazgan'a Armağan Türkiye Ekonomisi* (s. 179-207). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cezar, Y. (2005). The Role of the Sarrafs in Ottoman Finance and Economics in the Eighteenth and Nineteenth Centuries . C. & Imber içinde, *Frontiers of Ottoman Studies:State, Province, and the West* (s. 61-76). I.B.Tauris.
- Coşkun Albayrak, G. (2018). Osmanlı'da İç Borçlanma ve Sarraflar. *Bilimevi ve İktisat* (4), 128-143.
- Coşkun Albayrak, G. (2019). Agop Köçeoğlu: Bir Ermeni Sarrafin Terekesinden Okunanlar ve Okunamayanlar. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 155-222.
- Çakıcı, M. (2019). *19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Kıymetli Evrakların Hukuki ve İktisadi İşlevleri*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Basılmamış Doktora Tezi.
- Duran, T. (2007). *I.Abdülhamid'in Kızı Esmâ Sultan'ın Hayatı (1778-1848)*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü : Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- İşıktaş, E. (2020). Sultan II. Mahmud'un başıkbâli Hüsnü Melek Hanım'ın kıymetli malları üzerine bir değerlendirme. M. Adak içinde, *Geçmişten Günümüze Tarih Araştırmaları* (s. 91-111). Ankara: Gazi Kitabevi.
- İpşirli, M. (1992). Bezirgan. *İslam Ansiklopedisi Cilt 6*. içinde İstanbul: TDVİA.
- Jamgoçyan, O. (2017). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sarraflık*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Köse, M. Z. (2021). *Galata'da Sarraf İşletmeleri (1691-1733) İşletme Yönetimi, Sermaye ve Yatırım*. İstanbul: Kriter Yayıncılık.
- Kargı, H. (1997-1998 (14)). Boğaziçi'nin Yitirdiği Tarihi Eserlerden Hasip Paşa Yalısı. *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 33-36.
- Kaya, S. (2003). *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Kredi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kaya, S. (2007). *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nazari ve Tatbiki Olarak Karz İşlemleri*. Marmara Ünivesitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü : Basılmamış Doktora Tezi.

- Koyuncu, N. (2020). *Osmanlı Hukuku'nda İltizam Sözleşmeleri ve Sarraflar*. Ankara: Adalet Yayınevi.
- Kuneralp, S. (1999). *Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali (1839-1922)*. İstanbul: ISIS.
- Oktay, M. (2004). *19.Yüzyılda Bir Galata Bankeri: Köçeoğlu Agop Efendi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi .
- Sunay, S. (2015). *Damat Mehmed Ali Paşa'nın Hayatı ve Siyasi Mücadelesi (1813-1868)*. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Basılmamış Doktora Tezi.
- Sunay, S. (2017). "Sur-ı Hümayun" Defterine Göre 19. Yüzyıl Saray Düğünlerine Dair Bir Değerlendirme . *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (38), 327-342.
- Sunay, S. (2020). Bir Hanedan Damadının Yaşam Tarzı ve Standardı: Ahmed Fethi Paşa'nın Terekesi. *Belleten* 84(300), 745-788.
- Uluçay, Ç. (2001). *Padişahların Kadınları ve Kızları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Yarman , A., & Aginyan, A. (2013). *Sultan II.Mahmud ve Kazaz Artin Amira*. İstanbul: Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi Vakfı Kültür Yayınları.
- Yaycıoğlu, A. (2019). Perdenin Arkasındakiler Osmanlı İmparatorluğunda Sarraflar ve Finans Ağları Üzerine Bir Deneme. *Journal of Turkish Studies*.



Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, (İSMUS), V/2 (2020), s. 27-45

TARİHSEL SÜREÇ VE AKADEMİK LİTERATÜR BAĞLAMINDA LAİKLİK KAVRAMI

Mansur BAKIR*

Özet

Laiklik kavramı ve anlamı üzerine tartışmalar 19. Yüzyıldan beri devam etmektedir. Özellikle Fransız İhtilali'nin yaşanmasıyla kilise karşıtlığının yarattığı temeller üzerinde yükselen bu kavram modernleşme sürecinin başlaması ve Batılı sömürgeci güçlerin küresel etkisi ile tüm dünyayı etkilemiştir. Genel manada laikliğin Fransız ve İngiliz tipi olarak kategorize edilmesine karşın, ki bu sınıflandırma anlam yönünden problemler taşımaktaydı, mevcut çalışmalar bu ikili anlayışı reddetmekte ve laikliğin birçok türü olduğunu iddia etmektedir. Bu çalışmada öncelikle laiklik kavramının etimolojik kökenine ve genel anlamlarına değinilecek, ardından laikliğin tarihsel süreci ve din-devlet ilişkisine yönelik felsefi görüşler incelenecek ve nihai olarak güncel tartışmalar ışığında laiklik çeşitleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Laiklik, Din, Devlet, İktidar*

* Araş. Gör. Mansur Bakır, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Siyasi Tarih Anabilim Dalı
ORCID Number: 0000-0001-6966-2297

THE CONCEPT OF SECULARISM IN THE CONTEXT OF HISTORICAL PROCESS AND CURRENT STUDIES

Abstract

Discussions on the concept of secularism have been going on since the 19th century. This concept, which emerged from the anti-religious opposition based on the French Revolution, affected the whole world with the beginning of the modernization process and global influence of Western colonialist powers. Although secularism is classified as French and English types, which have some problems in terms of meaning, the current studies reject this dualistic understanding and claim that there are many types of secularism. In this study, firstly, the etymological origin and basic meanings of the concept will be explained. Secondly, the historical process of secularism and philosophical views on the religion-state relationship will be examined, and finally, types of secularism will be discussed in the light of current studies.

Keywords: *Secularism, Religion, State, Power*

Giriş

Toplumsal ve siyasal ilerleme sürecinin hemen her anında din olgusu ve bunun siyasetle olan ilişkisi karşımıza çıkmaktadır. Antik dönem idari sınıflarının siyasal ve hukuki meşruiyetlerini din olgusu vasıtasıyla edindikleri de bilinen bir gerçektir (Robert, 1998: 20). Nitekim dinin ifa ettiği bu vazife Avrupada yükselen Reform hareketinin ve modernleşme sürecinin sınırları aşarak ilerlemesine dek hem Batı hem de Doğu dünyası nezdinde önemini ihtiva etmeye devam etmiştir.

Din ve devlet/siyaset arasındaki ilişki, taraflar arasındaki güç dengesinin değişimi ve dönüşümüne rağmen, tarihin her safhasında karşımıza çıkmakta ve hatta günümüz dünyasının siyasal anlayışında da sıkça tartışılmaktadır. Din-devlet/siyaset üzerine yapılan çalışmaların diğer bir anahtar kavramı ise laikliktir. Fakat politik tutum ve davranışları inceleyip bunlara laik/seküler sıfatlarını atamak hem hassas hem de tartışmaya müsait bir konudur. Zira her coğrafyanın ve ülkenin kendi içerisinde farklı dengeleri bulunmakta ve küresel etkileşimle olan bağlantısı da değişmektedir. Ele alınan ülkenin ticaret yollarına olan yakınlığı, kapitalist ekonomiyle ilişkisi ve merkez veya periferi olması gibi pek çok neden kendi tarihsel sürecine yönelik incelemeleri etkilemektedir. Tüm bu ayrımlar göz önüne alındığı zaman laiklik tartışmaları 20.yy'a damga vurmanın yanı sıra günümüz siyasetinin temel konularından biri olmaya da devam etmektedir.

Güncel çalışmalarda laiklik kavramına yönelik yeni açıklamalar ve sınıflandırmaların getirildiği görülmektedir. Diğer taraftan yekpare bir anlayışın olmadığı ve politik tutum ve davranışların nitelendirilmesi maksadıyla bir nevi "laiklik skalası" yapılarak her ülkenin ve eylemin kendi içerisinde değerlendirilmesi gerektiği daha fazla dile getirilmektedir. Bu bakış açısı siyaset kurumuna yönelik ayrıntılı bir bilgi edinimi sağlamak ve politik gelişmelere yönelik kabataslak sınıflandırma yapmamak açısından önemlidir. Bu makalenin amacı laiklik/sekülerlik kavramının etimolojik kökenini açıklamak, tarihsel gelişim sürecine değinmek ve konuya ilişkin güncel çalışmaları göz önüne alarak laiklik çeşitlerini incelemektir.

Etimolojik ve Kuramsal Çerçeve

Laiklik Yunanca halk manasına gelen "laos" kelimesinden türetilmiştir ve üyeleri inançlı ya da inançsız olsun herhangi bir topluluğu tanımlamak için kullanılmaktadır (Pena-Ruiz, 2007: 21). Bu tanımlamaya paralel bir diğer açıklamaya göre ise orta çağ Katolik dünyasında ruhani kesimi tanımlamak için klerj kelimesi kullanılmakta ve bu klerj grubu da kendi içinde ikiye ayrılmaktaydı. Regulier denilen din adamı grubu daha çok inzivaya çekilmiş bireyler için kullanılırken, seculier ise halkın içinde yaşayan din adamlarını tanımlamak maksadıyla kullanılmaktaydı. Her iki grubun da haricinde kalan yani klerj olmayan halk kitlelerine ise laik denilmekteydi. Bu minvalde Latince laicus kökeninden türeyen ve Fransızca bir kavram olan laik, dini veya ruhani olmayan kişi, kurum ve şey anlamına gelmektedir. (Başgil, 1985: 151-152). Kelimenin etimolojisine yönelik her iki tanımlamaya da baktığımız zaman dini bir sıfatı olmayan, genel halka dair bir çağrışım yapıldığı görülmektedir. Bu manada laikliğin Fransızca karşılığı olan "laïcisme" kelimesi de "halksallaştırma" anlamına gelmekte; dünyevi işlerde dini olmayan kişi, kurum ve yasaların üstün olması ifadesini ihtiva etmektedir (Berkes, 2004: 18).

Yukarıda verilen kavramların İngilizce karşılıkları ise daha farklı bir temele sahiptir. Laik kelimesinin karşılığı “secular” terimiyle ifade edilmekte ve köken olarak Latince yüzyıl manasına gelen “saeculum”a dayanmaktadır. Bu bağlamda yüzyıla ait olan manasında türetilen “saecularis” kelimesi de İngilizcede “secularism” şeklinde yer almakta ve muasırlik manasının yanı sıra dünyevi olmak anlamını da içerisinde barındırmaktadır (Kılıçbay, 2007: 15). Günümüz şartlarında bir tanım yapmak gerekirse sekülerlik; teolojik, filozofik, siyasal ve hukuksal alanlarda dini olandan farklı bir gerçekliğin inşa edilmiş olması durumudur. (Casanova, 2011: 54).

Laikliğin günümüz siyasal koşulları içerisinde ihtiva ettiği anlamlara ve bu minvalde yapılan tanımlamalara ayrı ayrı bakmak faydalı olacaktır. Laiklik daha önce dini otoritelere yönetilen bir takım sivil kurumların modernleşme sürecinden veya dini dönüşümünden ziyade siyasi iktidarın ve amaçların değişimini hedefler. Hatta insanların herhangi biri dine müntesip olma olgusunun özgür bir ortamda yaşanıp yaşanmadığını tartışır (Pena-Ruiz, 2007: 38). İdealle edilmiş laiklik anlayışı ise genel manada iki ilkedен oluşur. İlk ilke bireylerin veya cemaatlerin inanç ve ibadet özgürlüğünün korunmasıdır. İkinci ilke ise devletin herhangi bir dini, mezhebi veya inanç biçimini desteklememesi, kollamasıdır (Erdoğan, 2000: 299).

Tarihi arka planıyla bir yorum yapmak gerekirse Latin Hristiyan dünyasında bir takım mal, kurum ve yetkilerin kilisenin elinden alınarak sivil hukukun hizmetine verilmesi çıkarımı da yapılmaktadır (Taylor, 2011: 32). Burada önemli olan kavramın kökeni ve aidiyetine yönelik Katolik dünyası vurgusunun yapılmış olmasıdır. Daha güncel manada ise bir devlet ilkesi olarak laiklik veya sekülerizm; dini ve siyasi otoriteler arasında ayırım yapılmasıyla devletin tüm dinlere karşı tarafsız davranarak din ve vicdan özgürlüğünü sağlaması ve dini ayırım gözetmeksizin tüm vatandaşlarının demokratik sürece dâhil olmasını sağlaması manasına gelmektedir (Casanova, 2011: 66). Buna benzer bir diğer yorum da Ali Fuat Başgıl'den gelmiştir; ona göre laiklik, din ve devlet işlerinin ayrılması; dinin devlet işlerine karışmaması, herhangi bir dini veya inancı diğerleri aleyhinde desteklememesi; dinin de görece özerk bir alanda devlet müdahalesi olmaksızın ahlaki ve manevi hayatı düzenlemesi olgusudur (Başgıl, 1985: 161). Laikliği devletin din ve vicdan özgürlüğünü sağlayarak dünyevi ve ruhani otoriteler arasında ayırım yapması ve hakeza her iki gücü de bir diğerinin tasallutundan koruması olarak yorumlamak yanlış olmayacaktır. Ancak bu uygulamayı denetleyen de laik otoriteler olması her iki olgu arasında bir eşitlik olduğunu değil; tam aksine devlet lehine bir hiyerarşik fark olduğunu da göstermektedir.

Laikliğin salt siyasi değil aynı zamanda diğer disiplinlerle bağ kurularak yorumlanması da bu terimin anlam genişliğini kavrayabilmek açısından yararlı olacaktır. Bu minvalde laikliğin felsefi, sosyolojik, siyasi ve hukuki boyutlarını ele alarak çeşitli farklı perspektiflerden yorumlar da yapılmaktadır. Felsefi manada laiklik bilgi kaynağının dini ve tanrısal olmaktan çıkıp rasyonel bir olguya dayandırılması ve problemlerin çözümü esnasında da din yerine bu rasyonel bilginin öncelikli hale gelmesi anlamına gelir (Duman, 2009: 534). Sosyolojik manada laiklik dinin toplumsal yaşamdaki etkisinin azaltılması birey-rasyonalite arasında bağ kurulmasıdır. Öyle ki, Fransız sosyolog Jean Baubeort diğer teorisyenlere dayandırarak laik bir toplumun varlığı için şu 3 durumun gerekli olduğunu söyler;

1. Din özgürlüğü (inanç ve ibadet için toplanma özgürlüğü olması, dini grupların kendi kendilerini yönetim hakkı; lakin kamusal güvenliğin sağlanması açısından da devletin mü-

dahale ve sınırlandırmasına da açık olmaları)

2. Yurttaşlık hakları ve yükümlülüklerinin dine bağlı olmaması

3. Devletin meşruiyetinin seküler bir kaynağa bağlı olması ve bunun da toplum tarafından tasvibi (Bauberot, 2008: 33).

Niyazi Berkes ise laik bir toplumun varlığı için şu maddeleri öne sürmektedir;

1. Yanılgısız ve kutsal bir otorite yoktur

2. Toplumsal normlar ve değerler bölüşümlü (paylaşımlı) ve otonomdur (özerktir)

3. Özel şahısların hareket ve karar verme hürriyeti, faydalılık kistaslarına uygun ölçülerin benimsenmesidir

4. Gelenek olgusuna karşı değişimin üstünlüğü vardır (Berkes, 1984: 26)

Siyasi manada ise laiklik siyasi otoritenin meşruiyetini ilahi değil dünyevi bir kaynaktan alması (Erdoğan, 2000: 264) ve son olarak hukuki manada laiklik devletin uyguladığı hukukun din yerine akıl ve beşeri irade kaynaklı olması manasına gelmektedir (Hafızoğulları, 2008: 836). Nitekim laikliğin en çok tartışıldığı ve öncelikli olarak dini egale etmeye çalıştığı konu da genellikle kanunlar ve yasalar olmuştur. Bu mücadele safhasından olması gerekir ki laiklik bir felsefi akımdan veya düşünce şeklinden ziyade bir hukuk yapısı olarak adlandırılmıştır (Roy, 2007: 17). Pratik bir örnek olması açısından da Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarına bakmak bu manada faydalı olabilir. Laikliğin bir devlet ilkesi olarak anayasaya girmesi her ne kadar 1937 yılında gerçekleşse de öncesinde yaşanan hilafetin ilgası (1924), tekke ve zaviyelerin kapatılması (1925) ve medeni kanunun kabulü (1926) gibi hukuki yenilikler laik devletin dini ve toplumu düzenlemesine dair en yakın örnekler olabilir.

Bütün bu anlamlandırmaların yanı sıra laiklik olgusu devlet-birey ilişkileri açısından da yorumlanmaktadır. Devletin nezdinde tarafsızlık ilkesi olarak laiklik, din özgürlüğü ve özel alanda dinin korunması ancak kamusal alanda devlet aygıtlarının dinden ayrışması anlamına gelir (Laborde, 2003: 163). Aslında bu yorum klasik anlamda gördüğümüz laiklik tanımlamasıyla aynıdır. Bireysel özerkliğin teşviki açısından laiklik, sadece kamusal alanda değil aynı zamanda özel yaşamında da bireyin devlet tarafından daha iyi hayat koşulları hususunda desteklenmesi -ki bu duruma dini özgürlükler de dahil- şeklinde ifade edilmiştir (Laborde, 2003: 165). Normal koşullarda devletin özel hayat hususunda nötr kalması gerektiğini söyleyen diğer görüşlerden farklı bir biçimde bu ilke din konusunda da devletin desteğinin var olduğu veya olması gerektiği hususunu dile getirmektedir. Sivil itaat olarak laiklik ise, bir topluluğa yönelik sivil sadakat olgusunu geliştiren komünal veya cemaatçi bir devlet inşası çabası olarak görülmektedir (Laborde, 2003: 170). Özellikle Türkiye ve Fransa gibi laikliğin seküler bir ulus bilinci yaratmak amacıyla kullanıldığı toplumlarda bu itaat aracını görmek çok daha kolaydır.

1846 yılında George Jacob Holyoake tarafından ortaya atılan sekülerizm terimi ise "dünyevi hayatta yaşanan tecrübelerle test edilebilen olaylara yönelik bir düşünüş tarzı" olarak açıklanmaktadır (Holyoake, 1896: 60). Berkes ise bu terimin çağdaşlaşma kelimesinin karşılığı olduğunu düşünmekte ve bu manada kullanılmaktadır (Berkes, 2006: 19). Bu manada sekülerizm dünyevileşmeyi veya çağdaşlaşmayı savunan bir fikir akımıdır. Seküler düşünceye göre kamusal ilişkilerde tanrı kaynaklı normların alaşağı edilmesi ve bu boşluğu rasyonel ve dünyevi normların doldurması ve hakeza insanlar nezdinde dünyevileşme süreci gereklidir (Erdoğan, 2000: 263).

Bir yönetim ilkesi olarak baktığımız zaman; seküler devlet din konusunda tamamen tarafsız kalmayı yeğlerken laik devlet kurulu olan düzenin devamını sağlamak amacıyla dini denetlemektedir. Zira seküler devletlerde yönetimi dini temellere dayanarak yeniden inşa etme tehlikesi veya çabası bulunmamaktadır (Ateş, 1994: 29-30). Hem laikliğin hem de sekülerliğin dünyevileşme olarak tanımlandığı bir diğer çalışmada ise laiklik içerisinde doğmuş olduğu baskıcı Katolik gelenekten ötürü dine karşı sert ve müsamahasız bir dünyevilik, sekülerlik ise Anglo/Protestan temelli olmasından dolayı daha mutedil bir dünyevilik hali olarak adlandırılmıştır (Hocaoğlu, 1994: 94).

Bireysel ve toplumsal yönden bakıldığı zaman sekülerlik dinin insanların şahsi yaşamlarında arka plana atılması ve bir süre sonra son bulması manasına gelmektedir. Laiklik ise dinin aleni olarak ve resmen tanındığı bir fikirdir. Devlet tarafından tanınan din kamusal alanı düzenleme ve denetleme maksadıyla da kullanılır (Roy, 2007: 8). Ancak şunu belirtmekte fayda vardır ki seküler yaşam tarzında dinin nihayete erdirilmesi özel bir amaçla ve mücadeleyle gerçekleştirilmez. Bu durum hayatın olağan akışında ve kademeli olarak meydana gelir.

Ayrıca her iki "dünyevileşme" tarzının da bir şekilde ideoloji haline gelmesi durumu da mevcuttur. Bu minvalde laisizm kişiyi toplumu veya devleti her türlü dini etkiden kurtarmayı amaçlayan ve hatta işin boyutunu din düşmanlığına kadar götürebilen pozitivist bir akımdır. (Turgut, 1994: 106). Hocaoğlu'na göre ise laisizm dinin politik ve kamusal alanın devlet gücü vasıtasıyla çıkarılmasını ve tamamen bireye indirgenmesini amaçlayan militan bir düşüncedir (Hocaoğlu, 1994: 44). Laisizme göre geri kalmışlığın hem sebebi hem de sonucu olan dinden uzaklaşmak en gerekli çözüm yoludur ki bu akım da pozitizmin toplumsal hayata yansımalarıdır (Duman, 2009: 538-539). Tüm bu açıklamalara baktığımız zaman laisizm veya laikçilik dini kamusal hayattan ve hatta bazen bireylerin vicdanından dahi silmeyi amaçlayan ideolojik bir düşüncedir.

Batı'da Din-Devlet İlişkilerinin Dönüşümü

Din-devlet ilişkileri konusu salt modernite dönemine ait bir tartışma değildir. Antik Yunan'dan Roma'ya ve hekeza Aydınlanma dönemine değin pek çok filozof ve siyaset bilimci eserlerinde bu konuya yer vermiştir. Ayrıca laikliğin Avrupalı bir entelektüel hareket olarak ortaya çıktığı görüşü de bu terimin aidiyet durumunu göz önüne almayı gerektirmektedir (Arkoun, 1995: 20). Laikliğin sınıflandırılmasına geçmeden önce ortaya çıktığı topraklarda din-devlet ilişkisinin çeşitlerini dönüşümünü ve bu ilişkiye yönelik filozof ve aydınların düşüncelerini tarihsel bir şekilde açıklamak faydalı olacaktır.

Batı'da Din-Devlet İlişkisine Göre Yönetim Biçimleri

Hristiyan inancının Roma tarafından resmi din olarak kabul edilmesi ve imparatorluğun ikiye ayrılması Batı siyasal düşüncesi açısından birer kırılma noktası olmuşlardır. Ancak genel manada Avrupa (ve kısmen Asya Minör)'da din-devlet ilişkilerini tanımlamak için Max Weber'in ortaya koyduğu 3 farklı tipoloji kullanılır. Bunlar; sezaropapizm, teokrasi ve hiyerokrasi'dir (Erdoğan, 2000: 305).

Sezaropapizm, dini iktidarın tamamen siyasi erkin kontrolünde olduğu ve bu erk tarafından biçimlendirildiği yönetim biçimidir. Bu yönetim tarzında siyasi güç kiliseye her anlamda hükmetmekte; ruhban sınıfının tayin ve maaş işlerini de kontrol altında tutmaktadır (İmga, 2010: 67). Katolik ülkelerin aksine Doğu Roma siyasetinde ortaya çıkmasından dolayı Bizansizm olarak da bilinen bu anlayışa göre, siyasi erk olan imparator meşruiyetini kiliseden değil bizzat tanrının kendisinden almakta ve Baş Rahip (Pontifex Maximus) ünvanını kullanmaktaydı. Bu sistemde patrik siyasi konularda imparatoru desteklerken siyasi erk de kiliseyi korumakta ve muhalif dini yapılanmaları ortadan kaldırmaktaydı (Bulaç, 2007: 70).

Bir diğer yönetim biçimi olan teokrazi dini iktidarın siyasi erki kontrol altına alması manasına gelmektedir. Katolik Kilisesi'nin güçlü olduğu yerlerde görülen bu modelde ruhban sınıfı tanrıdan aldıkları ilham vasıtasıyla yine tanrı adına ve onun istediği şekilde devleti yönetmektedirler (İmga, 2010: 66). Teokrasinin teorisi ise şu şekilde sistemleştirilmiştir; Ruhları yöneten kilise bedenleri yöneten siyasi erkten üstündür zira ruhun kendisi bedenden üstün konumdadır (Bulaç, 2007: 69).

Üçüncü bir yönetim biçimi olan hiyerokrasi ise siyasi erkin din görevlileri tarafından meşrulaştırılması anlamına gelmekte ancak siyasi ve dini iktidarlar kaynaşmadan birer özne olarak konumlanmaktadırlar (Erdoğan, 2000: 305). Toktamış Ateş'e göre ise hiyerokrasi rahipler yönetimi anlamına gelmektedir ve bu rahipler dini görevlerinin yanı sıra kumandan olarak kabul edilmektedir. Gücü artan bu gruba insanların ilgi göstermesi ve dâhil olma isteği sonucunda ise bir ruhban sınıfı meydana gelmiştir (Ateş, 1994: 39).

Batı Siyasal Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisinin Dönüşümü ve Laikliğin İnşası

Hristiyan dininin yayılmasını içeren yıllarda Yeni Ahit'de geçen ve Hz. İsa'ya atfedilen "Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrının hakkı Tanrıya" öğretisi dönemin siyasi erkiyle ilişkileri belirleyen en mühim ilkeydi. Benzer şekilde Aziz Pavlus'un mektubunda da herkesin emri altında buldukları yönetimlere itaat etmesi gerektiği zira bu yönetimlerin Tanrı tarafından atandığı ifade edilmekte; Hristiyanlığın bir diğer mühim teorisini olan Petrus da benzer şekilde yöneticilere tanrı adına itaat etmeyi ve krala saygılı olmayı öğütlemektedir (Bayındır, 1999: 75-77).

Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasının ardından feodal bir düzene geçen Avrupa'da gücü azalan siyasi erkin yerini Katolik kilisesi doldürmüş ve papalık neredeyse 14.yy'a kadar yegâne güç merkezi olarak Avrupa siyasetini etkilemiştir. Ayrıca ilk dönemlerdeki siyasi erke itaat düşüncesi de bu zaman diliminde değişime uğramış ve iki farklı iktidarın varlığı doktrini gündeme gelmiştir. Dönemin Papası olan I. Gelasius Doğu Roma İmparatoru'nun hem dünyevi hem de ruhani yetkileri kendi çatısı altında toplama iddiasına karşı bu doktrini gündeme getirmiş; böylece kilisenin özerkliğini korumaya çalışmıştır (Yalçınkaya, 2014: 226). Ancak bu iddia bir süre sonra kilisenin lehine olacak şekilde yenilenerek iki kılıç kuramı ortaya konulmuştur. Bu kurama göre tanrı Hristiyanlığı korumak için dünyevi iktidar (regnum) ve ruhani iktidar (sacredotium) adında iki farklı erk kullanmıştır. Fakat ruhani iktidar (sacredotium) dünyevi iktidardan (regnum) üstündür; zira ruhun kendisi her türlü cisimden ve maddeden üstün konumdadır (Hocaoğlu, 1994: 40).

Ayrıca kilise sadece ruhani alanı değil adalet ve hukuk gibi konuları içeren dünyevi alanı da düzenlemekle görevlidir. Bunu yaparken ruhani kılıcı kendi elinde bulundurmış dünyevi kılıcı ise kiliseye uymaları koşuluyla krallara ve prenslere vermiştir (Yalçınkaya, 2014: 249). Bu doktrine daha sonra karşı çıkanlar olsa da kilisenin sistemleştirdiği mevzu bahis hiyerarşik düzen Orta Çağ boyunca Avrupa topraklarında devam etmiştir.

Kilisenin üstünlük sistemi her ne kadar XVI. Yüzyılda sarsılsa da Toktamış Ateş ilk rahatsızlıkların XIV. Yüzyıldan itibaren başladığını söylemektedir. Zira bu yüzyılda hem papalık ekonomik olarak sıkıntıya girmiş hem de Avrupa toprakları kıtlık ve veba yüzünden kan kaybetmiştir. Ayrıca Yüzyıl Savaşları esnasında papanın açık bir şekilde Fransa'yı desteklemesi de İngiltere'de kiliseye yönelik bir hoşnutsuzluğun başlamasına sebep olmuştur (Ateş, 1994: 53). Nitekim bu yüzyıl monarkların da kiliseye karşı başkaldırdıkları bir dönem olmuş hem Fransa Kralı hem de Bavyera Kralı papalığa karşı siyasi veya askeri harekâtlar gerçekleştirmişlerdir (Ağaoğulları, 2014: 271)¹. Teorik manada muhalefete baktığımız zaman ise İngiltere'de John Wycliffe ve Bohemya'da Jan Hus reforma giden yolu açan düşünürler olarak belirtilmektedirler. Her iki isim de kendi ülkelerini önceleyerek ulusal çıkarların gözetilmesini istemiş; papanın kilisedeki tek adamlığına karşı çıkmış, kilise mallarının vergilendirilmesini savunmuş; endüljans satışlarını reddetmiş ve kiliseye verilen verginin ya kıstlanması ya da tamamen kaldırılmasını arzulamışlardır (Ağaoğulları, 2014: 286).

Rönesans ve Reform hareketlerinin başlaması ve Katolik Kilisesi'ne karşı Lutheryen ve Calvinist mezheplerinin ortaya çıkmasıyla Katolik Avrupa büyük bir siyasi ve dini karmaşanın içerisine düşmüş; özellikle Alman prenslikleri papalığa karşı bayrak açmışlardır. Nitekim bu hareketin önderi olan Luther siyasal otoriteye her durumda itaat edilmesini öğütlemiş ve yöneticilerin bu iradeyi bizzat tanrıdan aldıklarını belirtmiştir (Olgun, 2001: 20). Aslında bu açıklamanın dünyevi erkin kiliseye üstün olması hususunda daha önce bahsettiğimiz Sezaropapist yönetim biçimine yakın olduğu söylenebilir. Ulusal kilise inşasına yönelik en çarpıcı örnek ise 1534 yılında meydana gelmiş; İngiltere Kralı VIII. Henry Roma Kilisesi'nden ayrılarak İngiltere Kilisesi'ni kurmuş ve kendisini de bu kilisenin lideri ilan etmiştir.

Modern zamanın din-devlet ilişkisine yönelik teoriler ise büyük oranda Aydınlanma'dan etkilenmiştir. XVIII. yüzyılda ortaya çıkan Aydınlanma, insan yaşamında din ve hurafeler yerine bilimsel düşüncenin ve aklın geçerli olması manasına gelmektedir. Politik yönden bakacak olursak eğer burjuvanın tanrı kaynaklı yöneten-yönetilen ayırımına karşı eşitlik temeline oturttuğu laik bir düzenin mücadelesi olarak da adlandırılmaktadır (Ateş, 1994: 60). Bu düşünce şüphesiz Amerikan ve Fransız Devrimi'ne giden yolun önemli yapı taşlarından birisi olmuştur. Nitekim günümüz dünyasına şekil veren pek çok ideoloji ve düşünce yapısının da aslında birer aydınlanma ürünü oldukları; bu dönemde din temelli monarşik düzene karşı halk egemenliğine dayanan meşruti yönetimlerin Toplum Sözleşmesi adıyla temellendirildiği de belirtilmektedir (Ateş, 2014: 77).

Günümüz din-devlet ilişkilerinin pratik manada yeniden inşası Fransız Devrimi sonucunda gerçekleşmiştir. Örneğin Ferdinand Buisson'a göre laiklik fikri ilk defa 1789'da meydana

¹ Dönemin Fransa Kralı IV. (Güzel) Philip ve Bavyera Kralı Ludwig (Kutsal-Roma Germen İmparatoru IV. Ludwig) hem siyasi hem de ekonomik sorunlar sebebiyle Papayla karşı karşıya gelmekten çekinmemişlerdir. Yaşanan bu çatışmalar esnasında ise Dante, Ockhamlı William ve Padova'lı Marsilius gibi isimler siyasi iktidarları desteklemişlerdir. Daha fazla ayrıntı için bkz: Mehmet Ali Ağaoğulları, *Dünyevi İktidara Doğru*, içinde, Sokrates'ten Jakobenerlere Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi; İletişim Yayınları, 2014.

na gelmiştir; çünkü eski rejimde iktidar kilisenin elindeydi ve laiklik fikrinin vazgeçilmez unsuru yasa önünde eşitlik, inanç özgürlüğü, medeni hakların uygulanması ve tüm bu ilkelerin dine rağmen uygulanması devrimle birlikte yaşanmıştır (Bauberot, 2009: 10). Talal Asad'da benzer şekilde laicisme kelimesinin kökenini Fransız Devrimi'ne dayandırmış ancak bunu Jakobenlerin şiddetli din karşıtlığıyla açıklamıştır (Asad, 2007: 246).

Devrim öncesi rejimde kilise ve krallık arasında karşılıklı menfaate dayalı bir bağ bulunmaktaydı. Nitekim kilise ekilen arazilerin neredeyse %10'una sahipti; pek çok bölgede vergi toplama hakkı ruhban sınıfına verilmişti ve rahipler ancak özel mahkemelerde yargılanabiliyordu. Lakin ruhban sınıfı da kendi içerisinde elitler ve aşağı tabaka olarak ayrılmakta; kilise zenginliğinden yararlanan elit ruhbanlar soylular arasından seçilmekteydi (Sarica, 1984: 8). Bundan dolayıdır ki Fransız İhtilali sadece monark ile devrimciler arasındaki bir mücadele olmayıp aynı zamanda Kiliseyi de bertaraf eden bir vakıdır.

Devrimin başarılı olmasının ardından ilan edilen Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyanamesi günümüz laiklik anlayışına dair önemli maddeler içermektedir. Özellikle Madde 3'te egemenliğin özünün millet olduğu ve hiç kimsenin millettan gelmeyen otoriteyi kullanamayacağı belirtilmiştir. Bu maddeyle monarkların veya diğer yöneticilerin tanrısal kaynaklı meşruiyetlerinin egale edildiği söylenebilir. Madde 10'da ise kamu düzenine zarar vermediği sürece hiç kimse, dini nitelikli olanlar dahil, düşünceleri sebebiyle rahatsız edilmemelidir denilerek modern anlamda inanç ve ibadet özgürlüğüne atf yapılmaktadır². Devrim sonrasında uygulanan politikalara baktığımız zaman Ulusal Meclis kilisenin mallarına el koyarak satmaya başlamış ve dini buyrukları ilga etmiştir. Hakeza ruhban sınıfının devrime bağlılığını sağlamak ve kiliseyi yeniden tasarlamak için Din Adamlarının Medeni Anayasası'nı (Constitution Civile Du Clergé) ilan etmiştir (Desan, 2008: 557). Bu anayasa hem din adamlarını maaşa bağlamak suretiyle devlet memuru haline getirmiş hem de üst düzey rahiplerin atanması yetkisini Papalıktan almıştır. Nitekim Papa ile yaşanan gerginlik sonucunda Meclis rahiplerin yeni yönetime bağlılık yemini etmesini istemiş aksi takdirde istifa etmiş sayılacaklarını ilan etmiştir.

Bunun sonucunda ruhban sınıfı yemin edenler ve karşı çıkanlar şeklinde derin bir bölünme yaşamıştır (Sarica, 1984: 69-70). Terör döneminde ise tam olarak bir anti-katolik hava Paris siyasetine hâkim olmuştur. Pek çok kilise kapatılmış, kilise dışında ayin yapmak yasaklanmış hülâsa dinin kamusal hayattan silinmesi amaçlanmış fakat bu radikalliğin devrime zarar vereceği düşünülerek bir noktada durdurulmuştur (Sarica, 1984: 98). Nitekim devrim süreci ve sonrasında yaşanan bu olaylardan dolayı pek çok fikir adamı laikliğin kökeni olarak 1789 İhtilali'ni göstermektedir.

Dine yönelik baskılar Napolyon'un iktidarı ele geçirmesiyle hafiflemiş ve onun döneminde Katoliklik, Protestanlık ve diğer dinler için ibadet etme özgürlüğü yeniden sağlanmıştır. 1801 yılında papayla imzalanan konkordat neticesinde Katolikliğe bir imtiyaz verilmekle birlikte, Fransa anayasal olarak resmi bir dine sahip olmamaya devam etmiş; tüm dinler yönetimin otoritesi altına alınmış, ruhbanlar maaşa bağlanmış ve dini nikahtan önce resmi nikahın yapılması şart koşulmuştur (Hocaoğlu, 1994: 47). Üçüncü Cumhuriyet dönemine değin din-devlet ilişkileri çok fazla değişime uğramadan devam etmiş fakat bu dönemden

² İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin tafsilatlı bir yorumu için bkz: Mehmet Ali Ağaoğulları, Fransız Devriminde Birey-Devlet İlişkisi (1789-1794), Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt 44, Sayı 3, 1989

sonra Fransa'da laikliğe yönelik pek çok reform yapılmıştır. Evlilik ve boşanma hukukları laikleştirilmiş, eğitim görevlilerinin kilise dışından alınması kararlaştırılmış ve Pazar günleri geçerli olan çalışma yasağı kaldırılmıştır. Yine bu dönemde eğitim ücretsiz ve zorunlu hale getirilmiş, din eğitimi kaldırılarak yerine ahlaklık dersleri verilmiş ve rahiplerin ders vermesi yasaklanmıştır. Dileyen öğrencilerin ise din dersi almaları için belirli tatil günleri ilan edilmiştir (Kuru, 2011: 149). 1905 yılında ilan edilen Ayrılık Yasası ise laikliğin tamamen sistemleştiği yasa olmuştur. Bu yasaya göre din ve devletin sınırları kesin olarak çizilmiş, devletin herhangi bir dine destek olmayacağı söylenerek Napolyon zamanından Katolik kilisesine verilen ayrıcalıklar kaldırılmış ve dinlerin resmi olarak tanınırlığı ilga edilmiştir. 1905 Ayrılık Yasası hem günümüz Fransa'sını hem de laikliği benimseyen diğer ülkelerin politikalarını etkilemesi açısından önemini korumaktadır. Ancak bu yasanın içerik ve isim yönünden çeliştiği, genel anlatıdaki laiklik olgusunu tam olarak içermediği yönünde iddialar da mevcuttur.³

Batılı Siyaset Düşünürlerinde Din-Devlet İlişkisi Algısı

Batı siyaset düşüncesinde din ve devlet arasındaki ilişki ideal olan yönetim tarzının belirlenmesi amacıyla her daim gündemde olmuştur. Antik Yunan filozoflarından Aydınlanma düşünürlerine değin süren tartışmaların kilit noktası ise dünyevi iktidar ile ruhani iktidarın çekişmesi; bir diğer deyişle hangi kılıcın diğeri üzerinde hâkimiyet kurması gerektiğidir. Bu tartışmanın değişimi ve dönüşümü anlamak için de bazı düşünürlerin konuya yönelik çalışmalarına göz atmak hiç şüphesiz yararlı olacaktır. Platon, Yasalar adlı eserinde Kronos çağına atıfta bulunarak insan yapısının adaletsizliğe ve kötülüğe yöneliminden dolayı devlet yönetiminin tanrısal soydan gelen "daimon"lara bırakılmasını idealize ederek anlatmaktadır. Hakeza bir tanrının değil de insanın yönetimindeki devletlerin felaketlerden kaçınmasını imkânsız olarak belirtmekte ve insanların Kronos çağını kendilerine örnek alması gerektiğini ifade etmektedir (Platon, 2015: 136-137). Bunun yanı sıra Platon sınıf egemenliğine dayanarak inşa ettiği cevherler miti (myth of metals) teziyle de yönetimin tanrısallığına değinmektedir. Bu mite göre tanrı insanlara çeşitli cevherler bahşetmiş ve bu cevherler de sınıfsal karakterlerin oluşumuna etki etmiştir. Söz gelimi tanrının altın kattığı kişiler bu cevher sayesinde önderlik vasfına haiz olmuşlardır.

Gümüş cevheri yardımcılarını; tunç ve demir cevherleri ise çiftçilerin ve işçilerin bünyesinde bulunmaktadır (Platon, 2010: 111). Yasal manada bir açıklama olmasa dahi yöneticilerin tanrı tarafından bilfiil seçildiğine dair bu açıklama yöneticinin kaynağı hususuna cevap vermektedir. Toplumsal yaşam ve yönetim konusunda dine son derece önem veren Salisbury John yasanın tanrısallığı hususunda Platonla benzer düşüncelere sahiptir. Topluluğu tanrı tarafından yaratılan bir organizmaya benzeten John, tanrıya tapınan ve hizmet eden kilise üyelerini de bu organizmanın ruhu olarak görmektedir. Hatta bu kilise üyeleri tanrının birer temsilcisi ve topluluğa egemen olan sınıftır (Ağaoğulları ve Köker, 1996: 184). Ruhani iktidarın şartsız üstünlüğünü kabul eden bu düşünce tarzı kilise ve devlet arasında hiyerarşik bir iş birliğini makul görmektedir.

³ 1905 Ayrılık Yasası'nın geleneksel anlatımına bir eleştiri için bknz: Raphaél Liogier, Laïcité on the Edge in France: Between the Theory of Church-State Separation and the Praxis of State-Church Confusion, Macquarie Law Journal, Vol 9, 2009.

Aquinolu Thomas da yasanın ve yönetimin kaynağı hususunda tanrısallığa önem vermekte ve yönetici ile tanrı arasında bir bağ kurmaktadır. Tanrının tüm evreni tek başına yönetmesi üzerinden benzerlik kurarak siyasi manada tek kişilik yönetimi de en iyisi olarak görmektedir (Thomas, 2014: 2108). Ayrıca yasa çeşitleri üzerine kaleme aldığı bölümde tanrısal bir yasanın gerekliliği üzerinde durmaktadır. İnsan yaşamının doğal ve sonradan yapılan yasaları aşması; insani yargılarda farklı yorumlamaların ve kararların meydana gelmesi; yasaların insanların kendi iç eylemlerine müdahale edememesi ve son olarak da insan yapımı yasaların iyi-kötü dengesini sağlayamaması nedeniyle bir tanrısal yasaya ihtiyaç olduğunu söylemektedir (Thomas, 2014: 4276). Thomas'ın dönemin koşullarına uygun şekilde dünyevi ve ruhani iktidarlar arasında ayırım yaptığı da görülmektedir. İnsanlar topluluğu olan dünyevi devlet müminler topluluğu olan kiliseden yapı, işleyiş ve yönetim olarak farklıdır ve her ikisi arasında ilişki kurmak zordur (Ağaoğulları ve Köker 1996: 210).

Ünlü orta çağ siyasi düşünürü Padovalı Marsilius ise yukarıdaki iki filozofun aksine yasama ve yönetim erklerinde dünyevi iktidarı desteklemektedir. Ona göre, Roma piskoposlarının yargı ve zorlama yetkesine sahip olma arzuları İtalyan devletlerini ve halkını çöktürmüştür. Oysaki zorlayıcı yöneticilik hakkı papazların, piskoposların veya herhangi bir ruhaninin hakkı değildir (Marsilius, 2005: 134,135). Yönetim ve yargı hakkı bakımından Romanın sivil yöneticilerinden yana taraf tutan Marsilius bu bağlamda yönetimin dünyeviliği üzerine fikir belirten en önemli düşünürlerden biri olmuştur. Öyle ki Padovalı Marsilius'un ruhani iktidar karşısında siyasetin özerkliğini ve devletçi tekçilik için gerekli koşulları sağlayarak modern devlet fikrinin şartlarını inşa ettiği de söylenmektedir (Mairet, 2013: 221).

Orta çağ siyasetinde mutlak monarşinin en büyük destekçisi olarak bilinen Machiavelli'ye göre siyasetin kaynağı yaşamın ve doğanın bizzat içerisinde yer almaktadır. Nitekim bu görüşün tanrısal kaynağı olmayan bir iktidar, yani modern anlamıyla laik bir yönetim, zihniyeti olduğu belirtilmektedir (Öztürk, 2013: 186). Herhangi bir dinin veya ahlak kuramının siyaseti belirlemesine karşı çıkan ünlü düşünür tam tersi olacak şekilde siyasetin dini düzenlemesini ve sınırlandırmasını savunmaktadır (Ağaoğulları ve Köker,2008: 176). Hakeza iktidarın kaynağı olarak da dini meşruiyet yerine bizzat muktedirin şahsını göstermektedir. Kişinin iktidara sahip olması onu meşru yapmak için yeterlidir ve tanrısal bir kaynağa da ihtiyaç yoktur (Mairet, 2013: 215-245). Fakat bu ifadeler Machiavelli'nin genel manada toplumun dini inancına önem vermediği manasına da gelmez. Nitekim eserlerine baktığımız zaman prenslerin her daim dine karşı saygılı olmalarını ve hatta bozulmalara karşı da dini korumalarını öğütlediği görülmektedir (Machiavelli, 2009: 73). Katolik Kilisesi'ne muhalefet etmekten de çekinmeyen düşünür, kilisenin İtalyan halkını dinden uzaklaştırdığını ve kendi iktidarını kaybetme korkusundan dolayı ülkenin parçalanmışlığına neden olduğunu söyler (Machiavelli, 2009: 75).

Monarşi yanlısı bir diğer düşünür olan Thomas Hobbes, din-devlet ilişkilerini yorumlarken dini asayişin sağlanması ve devlete karşı muhalefetin engellenmesi bağlamında bir araç olarak görmektedir (Hobbes, 2020: 95). Bu görüş açısını yorumladığımız zaman kendisinin Machiavelli'den etkilendiğini söylemek mümkündür. Dinin geri plana atmasının yanı sıra tek yasa koyucu olarak egemen gücü görmekte ve bu iktidar sahibine hak, adalet ve ahlak gibi kavramları belirleme hakkı da tanımaktadır (Hobbes, 2020: 203). Kilisenin kendini tanrısal iktidar veya tanrı krallığı olarak adlandırmasına da karşı çıkmaktadır. Zira Hobbes için sadece tek bir iktidar vardır ve o da egemenin bizzat kendisi ve devletin şahsıdır. Kilise denen kurum devlet mefhumunun içerisinde bir parçadır ve egemen tarafından kontrol

edilir, hatta muktedir olan kişi kilisenin de lideridir (Ağaoğulları ve Köker 2004: 251). Bu iddiasını temellendirmek için de hakeza Hristiyan kaynaklarını kullanmaktan çekinmeyen ünlü filozof, havarilerin ve diğer İncil görevlilerinin birer yasa koyucu veya muktedir değil öğüt veren öğretmenler olduklarını ifade eder (Hobbes, 2020: 364). Kilisenin kendi özel alanını oluşturan Tanrı Krallığı tartışmasına da giren Hobbes, Papa'yı tanrının temsilcisi olarak görmeyi reddeder ve insanların mevcut fiili krallıklar hariç hiçbir yönetimin altında olmadığını belirtir (Hobbes, 2020: 445-447). Hobbes'un din özlü olmayan bu iktidar anlayışı, kendine herhangi bir ortak kabul etmemesi ve ahlaki ilkeleri/yasaları belirlemesi sebebiyle laik devlet yapısının hem önemli bir basamağı olmuş hem de teorik çerçevesini inşa etmiştir.

İngiliz Aydınlanma düşüncesinin önemli simalarından John Locke ise yönetici ile kilise arasında net bir ayırım yapmıştır. Yargılama yetkisine dair anlatımında hiç kimseye herhangi bir dine uymasına yönelik baskı yapılamayacağı ve zorlama yetkisi olan yargıcın bu hakkı imanın itirafı veya ibadet şeklinin uygunluğu bağlamında kullanamayacağını belirtmektedir (Locke, 1952: 3-4). Kiliseye yönelik yazılarında ise dini bir cemaatin tanrıya ibadet haricinde hiçbir meşgaleyle uğraşmaması ve dünyevi konulardan uzak durması gerektiğini ifade etmektedir. Hakeza dünyevi meselelerde ruhani gücün kullanılmasına karşı çıkar ve bu alanın tamamen hâkimin veya sivil otoritenin egemenliğinde olduğunu söyler. Otoritenin kaynağı her ne olursa olsun kilisenin yetkisi kilise sınırları dâhilinde kalmalı ve sivil alana asla müdahil olmamalıdır. Zira kilise ve devlet sınırları belirli olan farklı yapılar ve değiştirilemez (Locke, 1952: 5-7). John Locke devlet ve kilise ayırımını en net yapan, klasik manada "din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması" şekliyle bilinen laiklik kuramına en fazla yaklaşan düşünürlerden biridir. Locke'dan önceki düşünürlere baktığımız zaman dünyevi veya ruhani iktidarlar arasında bir seçim yapılmış ve bunun savunusu verilmiştir. Elbette Locke da dünyevi iktidarın tarafındadır ancak; dünyevi iktidar da sınırları olan ve ortak rızaya dayanan meşru bir yönetimdir (Ağaoğulları, Zabcı ve Ergün, 2005:212). Bu minvalde dünyevi iktidarın da ruhani alana müdahale etmesi var olan dengeyi bozmanın bir yoludur.

Toplum Sözleşmesi isimli eseriyle devlet yapısının ilkelerini belirleyen Jean Jacques Rousseau da dinin devlete bağlı olmasını aksi takdirde iç sorunların ortaya çıkacağını savunmaktadır. Zira ona göre İsa da kendi tanrısal iktidar alanını oluşturarak devleti hâkim güç olmaktan çıkarmış, din ve siyaset birlikteliğinin kopması ise iç karışıklıklara sebep olmuştur (Rousseau, 1996: 197). Rousseau için Hristiyanlık tamamen ruhsal bir dindir ve öteki dünyayla meşgul olmaktadır; mümin bir Hristiyanın yurdu da hakeza öteki dünyadır. Ancak toplumun birlik ve düzen içerisinde yaşaması için yurttaşların iyi birer Hristiyan olmaları da ayrı bir gerekliliktir (Rousseau, 1996: 202). Fakat Hristiyanlığın herhangi bir karmaşa esnasında toplumu mobilize etme yetisinden yoksun olduğunu düşünen Rousseau yurttaşlık dini diye bir kavram önermektedir. Bu din, insanların ahlaki olmasını ve yurttaşlık vazifelerini yerine getirmelerini sağlamak amacıyla devlet tarafından tanzim edilmektedir. Burada mühim olan dini ve siyasi toplulukları ortak bir potada eriterek toplumsal birliği inşa etmek ve Katolik Kilisesi'nin sebep olduğu ruhani-dünyevi iktidar ayırımını ortadan kaldırmaktır (Duman, 2009:532). Ancak bu ayırım açık ve net bir şekilde siyasi otoritenin egemenliği altında son bulacaktır.

Güncel Çalışmalar Işığında Laiklik Sınıflandırmaları

Modern manada laiklik fikri içerisinde genellikle iki farklı görüşlü barındıran bir anlayıştır. İlk görüşe göre bireyler kamusal hayata dâhil oldukları zaman homojen bir yapı oluşturmak için dini veya cemaatsel kimliklerini arka plana atmalıdır. İkinci görüş ise öznelleşme, bireyselleşme ve sekülerleşmeye önem veren; toplumsal süreçlerin evrilmesinden yana olan görüştür (Abel, 1995: 31). Bu minvalde laikliğin çeşitlendirilmesine yönelik yapılan çalışmaların kimi pratik örnekler üzerinden bu farklılıkları kategorize ederken bir diğer kısmı ise teorik çerçevede ayrıştırmaya gitmiştir. Tek bir doğru kategorizasyon olduğunu söylemek her ne kadar zor olsa da daha sistemli olanların üzerinde durmak faydalı olacaktır. Ayrıca daha önce de belirtilen laiklik ve sekülerlik terimlerinin farklı tarihsel süreçlere sahip olması sınıflandırma şekillerini etkilemektedir. Ancak din-devlet ilişkilerinin resmi manada incelenmesi açısından "laiklik" terimini kullanmak bizim için daha doğru olacaktır.

Alanın ses getiren ilk incelemesi Charles Taylor tarafından gerçekleştirilmiştir. Daha teorik manada bir ayırım yapılan çalışmada bir dini ortak zemine dayalı laiklik ile dinden bağımsız bir siyasi etiğe dayalı laiklik adlı iki farklı strateji belirtilmiştir. İlk laiklik stratejisinde farklı inançlar arasında barışçıl bir birliktelik sağlamak ve ortak bir siyasi düzen inşa etmek amaçlanmaktadır. İkinci laiklik stratejisi ise dini normlardan ve öğretilerden soyutlanarak yeni bir düzen inşasını savunmakta ve bunu dile getirirken de insanın rasyonel bir varlık olması sebebiyle toplumsallaşma sürecinde edindiği öğreti ve becerileri örnek göstererek ilahi olmayan normları ön plana çıkarmaktadır (Taylor, 2019: 10). İlk stratejinin tüm farklılıkları birlikte ortak bir düzende yaşatma isteği uzlaşmacı bir laiklik fikrini içerirken, ikinci strateji tanrısal kuralları bertaraf edip daha beşeri ve dünyevi ölçüler geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu minvalde baktığımız zaman ikinci stratejinin sistemi değiştirme amacı görülmektedir.

Ünlü liberal yazar Isaiah Berlin'in teorik çerçevesi üzerinde çokça durduğu pozitif ve negatif özgürlük kavramlarından etkilenen Wilfred McClay de benzer bir ayırımla pozitif ve negatif laiklik kavramlarını gündeme getirmiştir. Bu minvalde negatif laiklik; dini olsun veya olmasın farklı perspektiflere açıklık, ifade özgürlüğü ve militan laiklik de dâhil olmak üzere resmi görüşlerden bağımsızlık manasına gelmekte; pozitif laiklik ise yerleşik bir seküler ideanın etrafında nihai bir amaca ulaşmayı hedeflemektedir. Bu amaç ise kişinin kendisi haricinde diğer insanları da rahiplerin ve irrasyonel dini illüzyonlardan kurtarmaktır (McClay,2002: 63-64). Bu çeşitlendirme yöntemine baktığımız zaman negatif laiklik herhangi bir amaç gütmeksizin laikliğin tamamen birey nezdine indirgenmesi ve farklılıkların bazı ilkeler dâhilinde ortak bir potada eritilmesi manasına gelir. Pozitif laiklik ise hem bireyin kendi kendine yetmesi hem de mevcut bir seküler yapıya dâhil olarak toplumun geri kalanını da şekillendirmeyi arzulamaktadır. Zira burada laikliği mutlak doğru olarak kabullenen bir düşünce yapısı mevcuttur.

Laiklik üzerine yaptığı çalışmasında Barry Kosmin Amerikan toplumunu göz önüne alarak pratik ve sistematik bir ayırma gitmiş ve hakeza bu çalışmada ülkeler, yönetim biçimleri ve bu yönetim biçiminin işaret ettiği inançlara değinerek bir sınıflandırma yapmış; toplumsal bilinç ve uygulama bakımından yumuşak laiklik ve sert laiklik ayırımına gitmiştir. Yumuşak laiklik; siyaset, sanat, hukuk ve eğitim gibi olguların herhangi bir dini otoritenin kontrolü altında olmadığı ancak dinin de kendi yetki alanı, gelenekleri ve dinamikleri olduğunu kabullenen bir görüştür (Kosmin, 2007: 5). Amerikan toplumunun genel itibarıyla yumuşak

laikliği benimsediğini iddia eden Kosmin, vatandaşların büyük bir kısmının hükümetin, kendi dahili alanı olsa dahi, dini uygulamaları idare etmesini desteklediklerini de belirtmektedir. Örnek olarak ise ordu ve hapisane gibi kurumlarda bireylerin dini hizmetlere ulaşma olanaklarının vergilerle sağlanması ve Quakerler gibi dini grupların vicdani retçi olmasına halkın ayak dirememesini vermektedir. Bu manada bakacak olursak yumuşak laiklik, çoğulcu laik bir sistem içerisinde başkalarının inancına saygı göstermek ve hükümetin muhtemelen baskı uygulamalarına karşı dini özgürlüğün yaşanacağı özerk bir alan inşa etmektir (Kosmin, 2007: 6).

Ayrımın bir diğer ucu olan sert laiklik ise daha entelektüel ve bireysel bir düşünce tarzı olmakla birlikte irrasyonel olan dinden ve evrimsel sürecin bir sonucu olan ahlaki öğretilerden beri bir sistem var etmeyi amaçlar (Kosmin, 2007: 6-7). Bu laiklik biçimine örnek olarak Fransız İhtilali'nin Jakoben evresi ve SSCB ile diğer komünist ülkelerin uygulamaları verilmektedir. Sert laikliğe benzeyen uygulamaların hem Fransa hem de Türkiye'de devam ettiği ifade edilmekle birlikte aslında bu faaliyetlerin kamusal alanı denetleyerek toplumu homojen bir hale getirmeyi amaçladığı belirtilmektedir. ABD toplumu ise çoğulculuğu benimsemesi sebebiyle bilinçsel anlamda Fransızlara nazaran daha az laikleşmiş (sekülerleşmiş) durumdadır (Kosmin, 2007: 8-9). Bu çalışmaya baktığımız zaman özellikle somut veriler üzerinden gidilmesi ve kavramın pratiğe yansımalarından dolayı sınıflandırma yapmanın daha kolay olduğu söylenebilir.

Alfred Stepan din-devlet ilişkisinin demokrasiyle bağlantısı üzerine yaptığı bir çalışmada, din-devlet ilişkileri hususunda hem tarihsel hem de dâhili süreçlerini göz önüne alarak ayrılıkçı model, yerleşik uyum modeli ve pozitif uyum modeli olmak üzere laikliğin 3 farklı türünden bahsetmiş ve ülkeleri de buna göre sınıflandırmıştır. Ayrılıkçı model dinin ve devletin yetki alanlarının yasal olarak birbirinde ayrılması manasına gelir ve ABD ile Fransa bu modelin en çok bilinen örnekleridir. Fakat her iki ülke her ne kadar ayrılıkçı model olarak sınıflandırılrsa da siyasi ve toplumsal dönüşümleri o derece farklılık göstermektedir. Fransa'da Katolik Kilisesi'nin devrim öncesi rejimin ayrılmaz bir parçası olmanın yanı sıra Üçüncü Cumhuriyet Dönemi'nde de cumhuriyetçi hareketin en büyük muhalifi olması sebebiyle, 1905 yılında yasalaştırılan laiklik "devletin dinden bağımsız olması" anlamında kullanılmaktadır (Stepan, 2011: 118). Fransa'nın tam aksine ABD Anayasası'ndaki ilk değişiklik⁴ ise "dinin federal devletten bağımsız olması" şeklinde kabul edilmiştir ki Amerikan kolonilerinde dine yönelik azımsanmayacak bir destek vardı (Stepan, 2011: 118). Ayrılıkçı model ülkesi olan Türkiye ise devletin din üzerindeki yoğun etkisi sebebiyle kendine örnek edindiği Fransa'dan dahi ayrılmaktadır.

Özellikle Diyanet vasıtasıyla camileri, din görevlilerini ve bunların açıklamalarını etkileyen Türkiye hakeza Sufi ve Alevi grupların ve diğer dini azınlıkların üzerinde de baskı kurarak/hakimiyet sağlayarak Fransa'ya nazaran daha katı bir laiklik benimsemiştir (Stepan, 2011:119-120). Diğer laiklik çeşidi olan yerleşik din modelinde tanınan resmi bir din bulunmakla birlikte bu din politikaya müdahale etme veya diğer inançlar üzerinde baskı kurma hakkına sahip değildir. Birleşik Krallık, İskandinav ülkeleri ve Finlandiya yerleşik

⁴ Alfred Stepan bu anayasal değişikliğin pek çok ABD vatandaşı tarafından yanlış anlaşıldığını ifade etmektedir. Ona göre bu yasa eyaletlerin kendi yerleşik dinleri olmasına karşı gelmemekte; ancak federal kongrenin tüm eyaletleri kapsayacak şekilde resmi bir din kurmasının önüne geçmekteydi.

din modelinin en uyumlu olduğu ülkelerdir (Stepan, 2011: 121). Pozitif uyum modeli ise dini homojenliğin yüksek fakat dindarlık oranının düşük olduğu ve herhangi bir yerleşik veya resmi dinin olmadığı ülkelerde var olan bir laiklik biçimidir. Bu ülkelerde genellikle birkaç büyük dini grup bulunmakta ve devlette pozitif bir tarafsızlık ilkesini benimseyerek bu dinlere yardımcı olmakta ve alan sağlamaktadır. Almanya, Hollanda, İsviçre ve Belçika bu modelin en başarılı örnekleri olarak bilinmektedirler (Stepan, 2011: 123).

Son zamanlarda yapılan en mühim çalışmalardan biri ise şüphesiz Ahmet Kuru'ya aittir. Kuru'nun ABD, Fransa ve Türkiye örnekleri üzerinden tanımladığı laiklik pasif laiklik ve dışlayıcı laiklik olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu iki laiklik çeşidi hem sosyolojik hem de politik manada yaşanan değişim sürecinin bir sonucu olarak belli başlı toplumlar arasında kabul görmüş veya devletler nezdinde pratiğe dökülmüştür. Pasif laiklik, dinin kamusal alanda görünümüne göz yumulması ve inançların veya inançsızlıkların yaşanması hususunda daha pozitif kalınması manasına gelmektedir. Dışlayıcı laiklik ise, devletin dini kamusal alandan çıkarması ve çizdiği sınırlar içerisine hapsedmeye çalışması anlamına gelir (Kuru, 2011: 14). Daha önce de değindiğimiz gibi aslında bu ayırım siyasi ve toplumsal değişim süreçlerine bağlı olarak gerçekleşmiştir. Nitekim pasif laik olarak değerlendirilen ABD, İngiltere ve İskandinav ülkeleri hem Protestan geçmişleri hem de siyasi otorite-din ilişkilerinin farklılığı sebebiyle sert siyasi değişimler yaşamamışlardır.

Dışlayıcı laikliğin uygulamada olduğu Fransa ve Türkiye gibi ülkeler politik ortamın değişimi ve din/devlet ilişkileri sebebiyle laikliğin bu katı tutumunu benimsemişlerdir. Bu konuyla ilgili temel nokta ise bahsedilen ülkelerdeki yönetim – din ilişkisidir. Kuru'nun iddiasına göre bir önceki yönetimler (devr-i sabık, ancien régime) esnasında hâkim din ve monarşi arasında ittifak olmasından dolayı Türkiye ve Fransa'da elitler dine karşı durmaktadırlar ve dışlayıcı laiklik meydana gelmiştir. Ancak tarihsel süreç içerisinde ABD'de devri- sabık veya ancien régime diye bir olgunun olmaması ve din-devlet ikilisinin ayrılmış olması sebebiyle elitler veya toplum nezdinde dine karşı herhangi bir yargı yoktur ve bu da pasif laikliğin sebebidir (Kuru, 2011: 17). Mevzubahis ikili ayrışmanın kilit noktası olan devr-i sabık / ancien régime konusunu irdelemek her iki laiklik türünün de anlaşılması için yardımcı olacaktır.

Devr-i Sabık (Ancient Régime)

Dışlayıcı laikliğin güçlü olduğu ülkelerde devr-i sabık olgusunun varlığı tartışmanın ana eksenini oluşturur. Devri sabık; monarşi, hâkim din, her ikisi arasındaki ittifak ve bunlara karşı çıkarak başarılı olan bir cumhuriyetçi hareketin varlığı durumudur (Kuru, 2011: 28). Bu koşullara baktığımız zaman siyasi otoritenin kilise/ruhban kaynaklı iktidarı bir iş birliği şeklinde ilerlemekte böylece toplumun geri kalanın üzerinde de tahakküm kurmayı sağlamaktadır. Bu ittifaka karşı çıkan cumhuriyetçi hareket ise doğal olarak hâkim dini ortadan kaldırmayı veya zayıflatmayı amaçladığı ve bunu politik ekseninde yaptığı için laik bir niteliğe sahiptir. Din ve monarşi ittifakının var olması her zaman cumhuriyetçi bir karşı hareketin çıkacağı manasına gelmemektedir. Örneğin Anglikan Kilisesi hem devlet tarafından kurulmuş olması hem de Katolik Kilisesi'ne nazaran çok daha güçsüz olması sebebiyle, var olan monarşi-kilise iş birliği sembolik olmaktan öteye gidememiş ve bu sebeple de herhangi bir karşıt müdahaleye maruz kalmamıştır (Kuru, 2011: 29).

Pasif laikliğin hâkim olduğu ülkelere baktığımız zaman ise tam teşekküllü bir devr-i sabık görmemiz mümkün değildir. Örneğin İrlanda'da Katolik Kilisesi her daim gücünü korumuş ama monarşiyle iş birliği yapmamış tam tersi İngiliz iktidarına karşı muhalefetin simgesi haline gelmiştir. Cumhuriyetçi dönüşümün yaşandığı Almanya'da ise genel manada herhangi bir kilisenin topluma hâkim olamadığı belirtilmektedir (Kuru, 2011: 29-30). Ancak Ahmet Kuru bu tasnifin ve ayrımın geniş hatlar çizilerek oluşturulduğunu ve devlet politikalarının esnekliğinin de dikkate alınması gerektiğini dile getirmektedir. Nitekim ona göre devletlerin tamamen pasif veya dışlayıcı laikliği benimsemesi mümkün değildir; üretilen politikalar bu iki skala arasında konumlanmaktadır (Kuru, 2011: 34).

Sonuç

Tarihsel seyri göz önüne alındığı zaman laiklik tartışmalarının Batı merkezli ilerlemesi ve yine bu bölgeye ait bir kavram olarak kabul edilmesi ikili bir anlayışın varlığına neden olmuştur. Ancak din-devlet ilişkilerinin değişim ve dönüşümü salt Batı'ya ait olmamakla birlikte modernleşme hareketlerinin dünyaya yayılmasıyla pek çok farklı coğrafyada, yerel dinamikleri de göz önüne alarak ilerleme göstermiştir. Ancak laiklik sınıflandırmalarının İngiliz-Fransız veya Kıta Avrupası-Anglosakson olarak gerçekleştirilmesi mevcut siyasi yapılara yönelik genelleme bir bakış açısı yaratmanın yanı sıra, farklı skalaların ve çeşitlerin de olabilme ihtimaline karşı bir önyargı yaratmıştır.

Charles Taylor tarafından başlatılan ve tek tipçi sınıflandırmaları bertaraf eden modern laiklik fikri pek çok temel dinamiği de ele alarak bir yelpaze yaratmakta; devletleri, iktidarlara ve siyasi ideolojileri bu skalanın üstüne yerleştirerek ayrıntılı bir tasnif gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Pozitif-negatif, sert-yumuşak ve pasif-dışlayıcı gibi eşleştirmelerin kullanılması aslında modern anlayışın “Neye göre laik?”, “Nasıl laik?” ve “Ne kadar laik” sorularına vermeye çalıştığı cevapların bir özetidir. Modern laiklik fikrinin ele alınan özneyi diğer öznelerle karşılaştırması ve temel farkları-benzerlikleri üzerinden ortak bir sorgulama tekniği kullanması ham tarihi yorumlamada hem de güncel siyaseti anlamada bize son derece mühim bir fırsat vermiştir.

Kaynakça

Abel, O. Dinlerin Etiği Olarak Laiklik. Avrupa'da Etin, Din ve Laiklik. Edit: Olivier Abel, Mohammed Arkoun ve Şerif Mardin. Çev: Sosi Dolanoğlu ve Serra Yılmaz. Metis Yayınları, Birinci Basım: Mart 1995. İstanbul

Ağaoğulları M.A. Köker, L. İmparatorluktan Tanrı Devletine. İmge Kitabevi. 1996

Ağaoğulları, M.A. Çulha Zabcı F. Ergün, R. Kral Devletten Ulus Devlete. İmge Kitabevi Yayınları. 2005

Ağaoğulları, M.A. Köker, L. Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı. İmge Kitabevi Yayınları. 2004

Aquinomlu Thomas. Tanrı Devletinden Seçme Parçalar. Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi Eski ve Orta Çağlar. Editör: Mete Tunçay. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2015. İstanbul

Arkoun, M. İslamı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek. Avrupa'da Etin, Din ve Laiklik. Olivier Abel, Mohammed Arkoun ve Şerif Mardin. Çev: Sosi Dolanoğlu ve Serra Yılmaz. Metis Yayınları. Birinci Basım: Mart 1995. İstanbul

Asad, T. Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik. çev: Ferit Burak Ayder. İstanbul Metis. 2007

Ateş, T. Dünyada ve Türkiye'de Laiklik. Ümit Yayıncılık. Birinci Baskı: Mart 1994. Ankara Başgil, A.F. Din ve Laiklik. Yağmur Yayınları. 1985

Bauberot, J. Dünyada Laiklik. Çev: Ertuğrul Cenk Gürcan. Dergah Yayınları, 1. Baskı: İstanbul. 2008

Bauberot, J. Laiklik: Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005. Çev: Alev Er. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. Birinci Baskı: Ekim 2009. İstanbul

Berkes, N. Teokrasi ve Laiklik. Adam Yayıncılık. Birinci Basım: Mart 1984. İstanbul

Berkes, N. Türkiye'de Çağdaşlaşma. Yapı Kredi Yayınları. 2018

Bulaç, A. İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi. Cogito. Sayı 1. Mayıs 2007. Yapı Kredi Yayınları

Casanova, J. The Secular, Secularizations, Secularisms. Rethinking Secularism, Edited by Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen. Oxford University Press. 2011. New York

Desan, S. The French Revolution and Religion, 1795-1815. in The Cambridge history of Christianity. Vol. 7. eds. Stewart J. Brown and Timothy Tackett. Cambridge: Cambridge University Press, 2008

Duman, F. Din ve Siyaset. İçinde, Siyaset. Edit: Mümtaz'er Türköne. Opus Yayınları. 2009. İstanbul

Editör: Mehmet Ali Ağaogulları, Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler, İletişim Yayınları, 2014

Erdoğan, M. Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji. Liberte Yayınları. Ankara, 2000

Hafizoğulları, Z. Atatürk ve Laiklik. AÜHFD. 2008

Hobbes, T. Leviathan. Yapı Kredi Yayınları. 2020

Hocaoglu, D. Batı Tarzı Dünyevileşme: Laiklik ve Sekülerlik. Türkiye Günlüğü. No: 13. Sayı: 28. 1994. Ankara. s.93-112

Hocaoglu, D. Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi. Türkiye Günlüğü. Sayı: 29.1994. Ankara. s.35-76

Holyoake, G.J. English Secularism, A Confession of Belief. Chicago: Open Court Publishing Cooperation. 1896 Internet Archive <https://archive.org/details/englishsecularis00holy>
İmga, O. Amerika'da Din ve Devlet. Ankara. Liberte Yayınları. 2010.

Kılıçbay, M. A. Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek. Cogito. Sayı 1. 2007. Yapı Kredi Yayınları

Kosmin, B. Contemporary Secularity and Secularism. In Secularism and Secularity: Contemporary International Perspectives. edited by Barry Kosmin and Ariela Keysar. 1-16. Hartford, Conn.: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, 2007

Kuru, A. Pasif ve Dışlayıcı Laiklik. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2011

Laborde, C. Toleration and Laïcité: The culture of toleration in diverse societies, Reasonable tolerance. Editors: Catriona McKinnon and Dario Castiglione. Manchester University Press. 2003

Locke, J. A Letter Concerning Toleration. Great Books of the Western World. Edit: Robert Maynard Hutchins. Chicago. Encyclopaedia Britannica. 1952

Machiavelli, N. Söylevler. Çev: Alev Tolga. Say Yayınları. 2009. İstanbul

Mairet, G. Padova'lı Marsilius'dan Louis XIV'e laik devletin doğuşu. Devlet Kuramı. Der: Cemal Bali Akal. Dost Kitabevi Yayınları. 2013. Ankara

Marsilius of Padua. The Defender of The Peace. Edited and Translated by Annabel Brett. Cambridge University Press. 2005

McClay, W. Two Concepts of Secularism. in Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America. edited by Hugh Heclo and Wilfred M. McClay. Baltimore. MD: The Johns Hopkins University Press. 2002

- Olgun, H. Luther ve Reformu: Katolisizm'i Protesto. Ankara. Fecr Yayınları. 2001.
- Öztürk, A. Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük ve Kurucu Lider İmgesi. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi. 2013. Cilt 68. No:2. 2013. s. 181-204
- Pena-Ruiz, H. Laiklik Nedir? Çev: Ümran Derkunt. Gendaş A.Ş. Birinci Basım. 2007. İstanbul
- Platon. Devlet. İş Bankası Kültür Yayınları. 2011. İstanbul
- Platon. Yasalardan Seçmeler. İçinde, Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Eski ve Orta Çağlar. Editör: Mete Tunçay. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2015. İstanbul
- Robert, Jacques, (1998), Batı'da Din-Devlet İlişkileri Fransa Örneği, Çeviren: İzzet Er, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Rousseau, J.J. Toplum Sözleşmesi. Çev: Alpagut Erenulu. Öteki Yayınevi. 1996. Ankara
- Roy, O. Secularism Confronts Islam. Translated by George Holoch. Columbia University Press. New York. 2007
- Sarıca, M. Fransız İhtilali. Sayı: 42. Kutupyıldızı Kitaplığı. 1981
- Stepan, A. The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes, Rethinking Secularism. Edited by Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan Van Antwerpen. Oxford University Press. 2011. New York
- Taylor, C. Sekülerizmin Biçimleri. Çev: Emrah Günok. Cogito. Sayı: 94. 2019. Yapı Kredi Yayınları
- Taylor, C. Western Secularity. In Rethinking Secularism. Edited by Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen. Oxford University Press. 2011. New York
- Turgut, M. Laiklik ve Demokrasi. Türkiye Günlüğü. 1994. sayı: 29.



Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, (İSMUS), V/2 (2020), s. 47-58

EVRENSEL TEMEL GELİRE AVRUPA ÜLKELERİNDE KAMUOYU DESTEĞİ: ORDİNAL LOJİSTİK REGRESYON ANALİZİ

İbrahim KURAN*

Özet

Evrensel temel gelir, herhangi bir şarta bağlı olmadan tüm vatandaşlara düzenli olarak verilen geçimlik gelir olarak tanımlanabilir. Her ne kadar evrensel temel gelir fikrinin kökenleri çok eskiye dayansa da son yıllarda oldukça popüler hale geldiğini söylemek mümkündür. Bu makalede, evrensel temel gelire Avrupa kamuoyunun desteği ESS (2016) veri seti üzerinden incelenecektir. Temel gelir ve benzeri sosyal politikaların sadece yukarıdan aşağıya müdahalelerle değil, aynı zamanda aşağıdan yukarıya kamuoyu baskısı ile oluştuğu düşünülmürse bu konunun önemi daha iyi anlaşılabilir. İlk önce betimsel istatistiklerin analizi, sonra regresyon analizi üzerinden temel gelire popüler desteğin bireysel düzeydeki belirleyicileri analiz edilecektir. Makalede, temel gelire popüler desteğin Avrupa ülkelerinde mevcut refah rejimi, yaş, toplumsal cinsiyet, hane halkı geliri, işsizlik, hayat ve ekonomi memnuniyeti, ideolojik konum ve dindarlık değişkenleri üzerinden belirlendiği ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Evrensel Temel Gelir, Asgari Gelir Güvencesi, Kamuoyu Desteği, Sosyal Politika*

* Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İktisat Bölümü, ibrahim.kuran@medeniyet.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4739-2828

PUBLIC SUPPORT TOWARDS UNIVERSAL BASIC INCOME IN EUROPEAN COUNTRIES: ORDINAL LOGISTIC REGRESSION ANALYSIS

Abstract

Universal basic income can be defined as a guaranteed income provided to all citizens without any condition for at least bare minimum subsistence. Although the idea behind the universal basic income is very old, it has become very popular in recent years. In this article, the popular support of European citizens for a universal basic income proposal will be examined mainly through the ESS (2016) dataset. Considering the fact that basic income and similar social policies are not constructed only by top-down interventions but also through bottom-up public pressure, the importance of this issue can be better understood. First, I will investigate the descriptive statistics and then I will employ regression analysis in order to figure out the individual-level determinants of popular support for basic income. This article shows that the popular support for basic income in Europe is determined by the current welfare regime, age, gender, household income, unemployment, life and economy satisfaction, ideological position and religiosity parameters.

Keywords: *Universal Basic Income, Guaranteed Minimum Income, Public Support, Social Policies*

Giriş

Neoklasik iktisat paradigmasının hâkimiyetinden ötürü yaklaşık yüzyıl önce gerçekdışı bir öneri olarak değerlendirilen evrensel temel gelir son yıllarda hem küresel politika yapıcılarının hem de ulus devletlerin gündemine dâhil olmuştur (Arthur, 2016; Santends, 2017). Evrensel temel gelir basitçe tüm vatandaşlara, çalışma durumuna ya da herhangi başka bir kritere bağlı olmaksızın karşılıksız olarak yapılan aylık ödemeleri ifade eder. Temel gelir, finansal maliyeti başta olmak üzere pek çok problem barındırır da son yıllarda hızla popülerleşmiş ve konu üzerine uzun uzadıya kamuoyu tartışmaları yapılmaya başlamıştır (Standing, 2017; Van Parijs & Vanderboght, 2017). Kuşkusuz, temel gelir önerisinin kamuoyu gündemine dâhil olmasında yaklaşık 40 yıldır mücadele eden Temel Gelir Hareketi (*Basic Income Earth Network*)¹ oldukça etkilidir, fakat son yıllarda temel gelirin sermaye sınıfı ve siyasal elitler nezdinde meşru bir öneri haline gelmesinde yapısal faktörlerin de etkili olduğu belirtmek gerekir. En başta, gelecek on yıllarda robotlaşma ve otomasyon teknolojilerinin gelişmesi sonucunda merkezi kapitalist ülkelerde meydana gelmesi muhtemel kitlesel işsizlik, sermaye sınıfını ve politikacıları yeni arayışlara itmiştir (Hughes, 2017; World Bank, 2017). Toplumsal hiyerarşinin tepesinde sermayenin aşırı birikmesi ve efektif talebin daralma ihtimali, ekonomik büyümeyi sürdürmek için tüm vatandaşlara karşılıksız olarak yapılacak temel gelir ödemelerini makul hale getirmiştir. Bunun yanında hem ülkeler arasındaki gelir eşitsizlikleri hem de ülkelerin içinde emek-sermaye kesimleri arasındaki dengesizliğin hızlı artışı, temel gelir önerilerini meşru hale getirmiştir. Nitekim Nobel ödüllü iktisatçılar dahi servet ve gelir eşitsizliklerini “piyasa başarısızlığı” diye nitelendirmekte, kapitalizmin sürdürülebilmesi için temel gelir ve benzeri sosyal politikaların gerekli olduğunu savunmaktadır (Weller, 2016).

Son yıllarda küresel kamuoyunun temel gelire yönelik değerlendirmelerinde olumlu gelişmeler yaşansa da finansman meselesi (vergilendirme ve yeniden bölüşüm), ekonomik ve davranışsal etkiler (bedavacılık problemi, çalışma iştiağını azaltma ve enflasyona sebep olma riski) üzerine sıcak tartışmaların devam ettiğini belirtmek gerekir. Oldukça tartışmalı temel gelir meselesini ele alan bu makale, Rehm’in (2011) izleğini takip ederek yeni politikaların salt yukarıdan aşağıya müdahalelerle değil aynı zamanda aşağıdan yukarıya mücadelelerle inşa edildiğini iddia etmektedir. Temel gelirin gelecekteki uygulanabilirliği, hegemonyanın rıza yönüne bakmayı gerektirmekte, temel gelire dair kamuoyu baskısı önemli hale gelmektedir. Diğer sosyal politikalarda ve refah kazanımlarında olduğu gibi temel gelir ancak kamuoyundaki olumlu değerlendirmelerin artması –yahut popüler destek artışı– ile ilerleyen yıllarda uygulanabilir hale gelebilir.

Buradan hareketle, elinizdeki makalenin amacı temel gelire Avrupa kamuoyunun desteği mercek altına almaktır. Daha açık ifade etmek gerekirse, temel gelire desteğin oluşmasında hangi faktörlerin etkili olduğu analiz edilecek, temel gelire kamuoyu desteğinin belirleyicileri istatistiksel modelleme yoluyla incelenecektir. Avrupada hangi sosyoekonomik kesimlerin, hangi motivasyonlar ve trendler üzerinden temel gelir önerisini desteklediklerini ya da desteklemediklerini istatistiksel analiz yoluyla tahmin etmeye çalışacağız. Bu amaçla, Avrupa Toplum Anketi’nin (European Social Survey – bundan sonra ESS olarak geçecektir) 2016 yılında yayınlanan 8.tur verilerini kullanacağız. ESS, hâlihazırda, bütün Avru-

¹ Basic Income Earth Network’ün tarihçesine ve işleyişine dair, bkz. <https://basicincome.org/about-bien/>

pa düzeyinde veri toplayan en önemli anketlerden biridir; Avrupalı kurumlar (AB dâhil), üniversiteler ve araştırmacılar arasında itibar görmektedir. Her iki yılda bir tekrarlanan ESS, 23 Avrupa ülkesinde vatandaşların toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlardaki görüşlerini tespit etmeyi ve genel trendleri ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.²

Betimsel İstatistik Analizi

ESS anketi kapsamında, 2016 yılında ilk kez Avrupalılara temel vatandaşlık geliri hakkındaki görüşleri sorulmuştur. Ankette, görüşülen kişilere ilk önce temel vatandaşlık geliri uygulamasının mahiyeti ve kapsamı anlatılmış, ardından görüşmecilerden temel gelir önerisini 1’den 4’e bir skalada değerlendirmeleri istenmiştir:

- 1: tamamen karşıyım (*strongly against*)
- 2: karşıyım (*against*)
- 3: destekliyorum (*in favor*)
- 4: tamamen destekliyorum (*strongly in favor*)

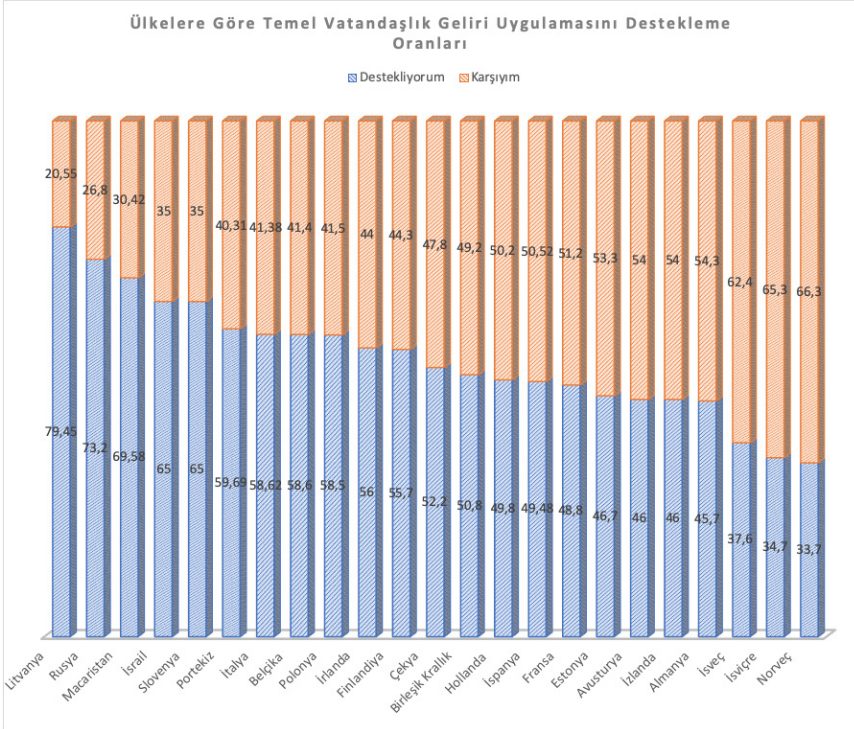
Bu soru kapsamında elimizde anketten elde edilen 40.592 gözlem bulunmaktadır; bu sayı, temsil edici bir örneklem anlamına gelmektedir.

Konu hakkında daha önce bir dizi araştırma makalesi yayınlamıştır (Vlandas 2019; Schwander & Vlandas, 2020; Kozak, 2020; Lee, 2021; Baranowski & Jabkowski, 2021). Bu çalışmalarda esas olarak, toplumsal, ekonomik ve politik bağlamdan arındırılmış şekilde, temel gelirin bireysel determinantları araştırılmıştır. Evrensel temel gelirin Polanyici anlamda “gömülülüğü” (*“embeddedness”*) göz ardı edilmiştir. Bu çalışmaların özellikle sosyal politikayı karşılaştırmalı politik ekonomiye bağlayan ana eksen olan refah rejimleri literatüründen yeterince beslenmediklerini belirtmek gerekir. Elinizdeki çalışma veri analizini değiştirmekte olan refah rejimleri perspektifinden okuma niyeti taşımaktadır. Mevcut çalışmaların aksine, evrensel temel geliri teknokratik bir ekonomi politikası olarak değil, normatif bir kamu projesi olarak karşılaştırmalı siyasal ekonominin alanına çekmeyi amaçlamaktadır, tam da bu amaçla kamuoyu desteği ifadesi tercih edilmiştir.

Bu çalışmada, temel gelire destekleme ya da karşı olma durumu bağımlı değişken olarak ele alınacaktır. Bağımsız değişken olarak ise yaş, cinsiyet, net hane halkı geliri, çalışma ilişkisi (ya da statüsü), işsizlerin hayat standardı, ülke ekonomisinden memnuniyet düzeyi, genel yaşam memnuniyet düzeyi, sağ ya da sol görüş sahibi olma ve dindarlık düzeyi ele alınacaktır. Anketteki dört kategoriyi “desteklemek” ve “karşı olmak” olmak üzere iki koşullu (*binary*) bir değişkene indirgeyebilir olursak, temel gelire desteğin en fazla yoksul Batı ülkelerinden geldiğini ifade etmek gerekir. Buna mukabil, yerleşik bir refah rejimine sahip zengin

² Avrupa Bilim Vakfı öncülüğünde, 2001’de Londra’da kurulan Toplumsal Araştırmalar Ulusal Merkezi, bugün Londra Üniversitesi tarafından konuk edilmektedir. 2002 yılından itibaren her iki yılda bir Avrupa Toplum Anketi (ESS) uygulanmaktadır. ESS görüşmecileri rasal yöntemle seçilmekte ve anket yüz yüze yapılmaktadır. Yani, basitçe rastgele olasılık yöntemleri kullanılmaktadır. “Etkili elde edilen örneklem büyüklüğü” hedefi olarak her ülkede en az 1500 kişi ile anket yapılmaktayken, nüfusu 2 milyondan az olan ülkelerde 800’lük bir örneklem kullanılmaktadır. 2016 yılı için anketin yapıldığı ülkeler, Avusturya, Belçika, İsviçre, Çekya, Almanya, Estonya, İspanya, Finlandiya, Fransa, Birleşik Krallık, Macaristan, İrlanda, İsrail, İzlanda, İtalya, Litvanya, Hollanda, Norveç, Polonya, Rusya, İsveç, Slovenya’dır. Ayrıntılı bilgi ve veri seti için, bkz. <https://www.europeansocialsurvey.org/>

Batı ülkelerinin temel gelire karşı olduğunu söylemek mümkündür. Grafik 1'de görüldüğü üzere, neredeyse yüzde 80'lik kamuoyu desteği ile Litvanya temel gelir önerisine en açık olan ülkedir, buna karşın yüzde 34 gibi düşük bir destekle temel gelirin Norveç'te kamuoyu tarafından pek rağbet görmediğini söylemek mümkündür (Grafik 1). Genel olarak, zengin Kuzey/Batı Avrupa ülkelerinde temel gelire popüler desteğin daha yüksek, yoksul Güney/Doğu Avrupa ülkelerinde temel gelire popüler desteğin daha düşük olduğunu söylemek mümkündür.

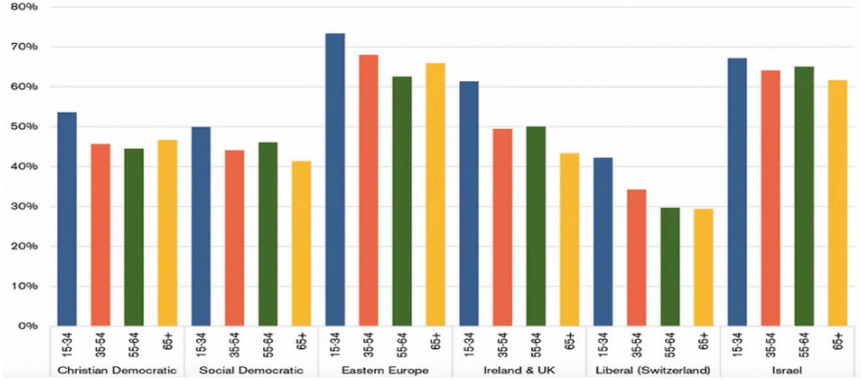


Grafik 1: Ülkelere göre evrensel temel gelire destek.

Kaynak: (ESS, 2006) Grafik yazar tarafından oluşturulmuştur

Bilindiği gibi refah tipolojilerinin öncü ismi Esping-Andersen (1990), üç farklı refah rejiminden bahseder: Piyasa odaklı liberal refah rejimi, muhafazakâr korporatist refah rejimi ve İskandinav ülkelerinde geçerli olan sosyal demokrat refah rejimi. Bunun yanında, az gelişmiş ülkelerde aile ve akrabalık dayanışmasına dayanan geleneksel refah rejiminin geçerli olduğunu öne sürebiliriz. Bu sınıflandırmaya paralel olarak, sosyal demokrat ve korporatist karakterli yerleşik refah rejimlerine sahip olan (Norveç, İsviçre, İsveç ve Almanya gibi) ülkelerde evrensel temel gelire desteğin, muhafazakâr ve geleneksel refah rejimine sahip (Litvanya, Rusya, Macaristan gibi) ülkelere kıyasla daha düşük olduğunu görüyoruz. Bu fark bize yerleşik refah devletinde yaşayan vatandaşların yeni sosyal politika arayışlarına nispeten kapalı olduklarını, az gelişmiş ülkelerin vatandaşlarının ise -muhtemel eşitsizlik ve

yoksulluk gerekçeleriyle- yeni sosyal politikalara daha açık olduğunu göstermektedir. Refah rejimleri tipolojilerini ele alarak ESS verilerini ayrıntılı olarak analiz ettiğimizde ortaya çıkan sonuçlar şaşırtıcıdır. Sosyal demokrat refah rejimleri ile Hristiyan demokrat refah rejimlerinde çok benzer sonuçlar çıkmaktadır (Grafik 2). Bunun yanında grafikte dikkat çeken bir diğer nokta, gençlerin yaşlılara göre temel gelir önerisini daha fazla desteklemesidir. Bu durum, yüksek genç işsizliği karşısında çözüm arayışlarının kamuoyundaki tezahürü olarak okunabilir.



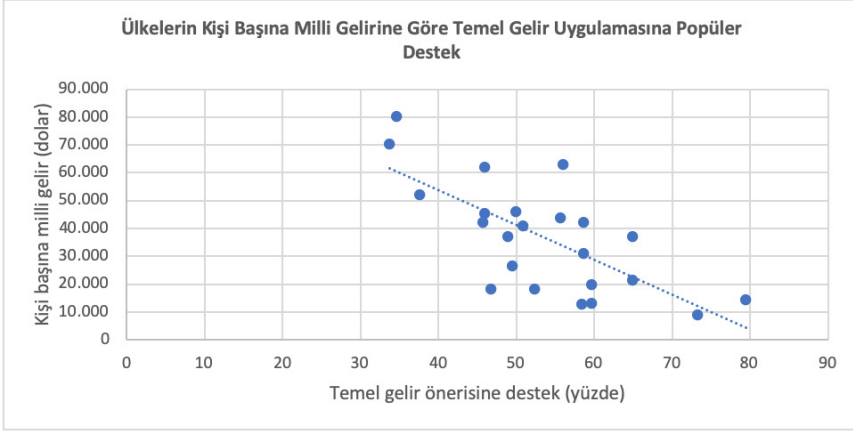
Grafik 2: Bölgelere ve ideolojik konumlara göre temel gelire destek. Kaynak: (Ritzgerald, 2016)

Tablo 1, anketin yapıldığı ülkelerde, bireysel refah düzeyleri ile temel gelir desteğini bir arada göstermektedir. Bireysel refah düzeyi ölçütü olarak, kişi başına düşen milli gelir (per capita GDP) ele alınmıştır. Bu ülkeler arasında kişi başına milli gelirin en düşük olduğu Rusya'da temel gelir önerisine destek çok yüksektedir; buna mukabil, kişi başına milli gelirin en yüksek olduğu İsviçre ve Norveç'te temel gelir önerisine destek oldukça düşük seviyelerdedir. Grafik 2'de görüldüğü üzere, temel gelire destek ile bireysel refah arasında negatif yönlü doğrusal bir ilişki mevcuttur. Diğer bir deyişle, bireysel refah düzeyi yüksek olan ülkelerde vatandaşlar temel gelir önerisi daha az desteklemektedir.

	Temel Gelir Önerisine Destek (yüzde)	Kişi Başına Milli Gelir (dolar)		Temel Gelir Önerisine Destek (yüzde)	Kişi Başına Milli Gelir (dolar)
Litvanya	79,45	14.153	Birleşik Krallık	50,8	41.074
Rusya	73,2	8.745	Hollanda	49,8	46.007
Macaristan	59,58	12.992	İspanya	49,48	26.505
İsrail	65	37.321	Fransa	48,8	36.962
Slovenya	65	21.622	Estonya	46,7	18.237
Portekiz	59,69	19.978	Avusturya	46	45.237
İtalya	58,62	30.936	İzlanda	46	61.757
Belçika	58,6	42.012	Almanya	45,7	42.098
Polonya	58,5	12.431	İsveç	37,6	51.974
İrlanda	56	63.197	İsviçre	34,7	80.172
Finlandiya	55,7	43.777	Norveç	33,7	70.460
Çekya	52,2	18.463			

Tablo 1: Temel gelire destek ve kişi başına gelir.

Kaynak: (World Bank, 2016; ESS, 2016) Tablo yazar tarafından oluşturulmuştur.



Grafik 3: Temel gelire destek ve kişi başına gelir arasındaki korelasyon.

Kaynak: (World Bank, 2016; ESS, 2016) Grafik yazar tarafından oluşturulmuştur.

Grafik 3, bireysel refahın yüksek olduğu ülkelerde vatandaşların temel gelir gibi yoksulluk karşıtı politikalara daha az ilgi gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bu açıdan, refah rejimleri tartışması bağlamında, karşılaştırmalı olarak bireysel refahın en yüksek olduğu Norveç'te temel gelire en düşük desteğin verilmesi tesadüfi değildir. Bu durum, onlarca yıldır devam eden Norveç refah devletinin statükosu olarak okunabilir, nitekim bu ülkede uzun yıllar boyunca refah devletinin yüksek vergilerle fonlanması hususunda toplumsal ve ideolojik bir mutabakat sağlandığını öne sürmek mümkündür. Bu durumda, Norveç halkının var olan refah statükosunu devam ettirme arzuları anlaşılır olacaktır.

Model ve Değişkenler

Bu kısımda, ESS anketinden hareketle, temel gelire kamuoyu desteği üzerine regresyon analizi yapacağız. Kullanacağımız doğrusal tahmin modelini şu şekildedir:

$$basinc = \alpha + \beta_1 \times agea + \beta_2 \times gndr + \beta_3 \times hinctnta + \beta_4 \times emplrel + \beta_5 \times slvuemp + \beta_6 \times stfeco + \beta_7 \times stflife + \beta_8 \times lrscale + \beta_9 \times xrlgdgr + \epsilon$$

Bu modelde, *basinc*, temel vatandaşlık gelirini destekleme ya da karşı olma durumunu ("against or in favor of basic income scheme") gösteren bağımlı değişkendir. *agea*, görüşmecinin yaşını ("age of respondent") gösteren kontrol amacıyla kullanılan bağımsız değişkendir. *gndr*, görüşmecinin cinsiyetini ("gender of respondent") gösteren bağımsız değişkendir, 1.kategori erkekleri 2.kategori kadınları göstermektedir; kontrol amacıyla kullanılmıştır. *hinctnta*, hane halkı net gelirini ("net household income") gösteren açıklayıcı bağımsız değişkendir; hane halkı gelirleri, 1.ondabirlikten (1st decile) 10.ondabirliğe (10th decile) doğru sıralanmış ve kategorik bir veri olarak kullanılmıştır. *emplrel*, çalışma ilişkisini ya da statüsünü ("employment relation") gösteren açıklayıcı bağımsız değişkendir; 1.kategori işçiler (employee), 2.kategori işveren ya da serbest meslek sahipleri (self-employed), 3.kategori aile içinde/şirketinde çalışanlar ("working for own family business") olmak üzere üç kategoriden oluşmaktadır. *slvuemp*, işsizlerin hayat standardını ("standard

of living of unemployed”) gösteren açıklayıcı bağımsız değişkendir; en kötünden en iyiye doğru, 0-10 skalasında yanıtlar içerir. *stfeco*, görüşmecilerin ülkelerinin mevcut ekonomik durumundan ne kadar memnun olduğunu (“satisfaction with present state of economy in country”) gösteren açıklayıcı değişkendir; en çok memnuniyetsizlik düzeyinden en çok memnuniyet düzeyine (“from extremely dissatisfied to extremely satisfied”) 0-10 skalasında cevaplar içerir. *stflife*, genel yaşam memnuniyet düzeyini (“satisfied with life as a whole”) gösteren açıklayıcı bağımsız değişkendir; en çok memnuniyetsizlik düzeyinden en çok memnuniyet düzeyine (“from extremely dissatisfied to extremely satisfied”) 0-10 skalasında cevaplar içerir. *lrscale*, görüşmecilerin siyasal olarak sol-sağ skalasında (“placement on left right scale”) nerede bulduklarını gösteren açıklayıcı bağımsız değişkendir; radikal soldan radikal sağa doğru 0-10 skalasında cevaplar içerir. *rlgdgr*, görüşmecilerin dindarlık düzeyini gösteren açıklayıcı bağımsız değişkendir; tamamen dinsizlikten yoğun dindarlığa 0-10 skalasında cevaplar içerir. Memnuniyet ile ilgili değişkenlerin oluşturulmasında, görüşmecilerin beyanları esas alınmıştır; dolayısıyla değişkenler subjektif gözlem ve deneyimlere dayanmaktadır. Tahmin modelimizde yer alan değişkenlere ait betimleyici istatistikler aşağıdaki tabloda özetlenmiştir.

Tablo 3: Regresyon Modelindeki Değişkenler

Değişken	Gözlem	Ortalama	Std.Dev.	Min	Max
<i>basinc</i>	40592	2.514	.822	1	4
<i>agea</i>	44232	49.143	18.613	15	100
<i>gndr</i>	44378	1.526	.499	1	2
<i>hinctnta</i>	36445	5.189	2.734	1	10
<i>emplrel</i>	40659	1.156	.41	1	3
<i>slvuemp</i>	43116	4.014	2.142	0	10
<i>stfeco</i>	43501	5.037	2.308	0	10
<i>stflife</i>	44200	7.155	2.086	0	10
<i>lrscale</i>	38583	5.157	2.239	0	10
<i>rlgdgr</i>	43984	4.5	3.117	0	10

Regresyon Analizi

Tahmin modelimizdeki bağımlı değişken (*temel vatandaşlık geliri önerisini destekliyor musunuz?*), sıralı kategorik parametre olduğunu için basit regresyon analizi yapmamız mümkün değildir, bu yüzden ordinal lojistik regresyon analizi yapılmıştır. Sıralı şekilde verilmeyen kategorik bağımlı değişkenlerin başına i.prefiks ekleyerek regresyon tahmini yapılmıştır. Bu bağlamda, akla gelebilecek ekonometrik sorun, açıklayıcı değişkenler arasında çoklu bağlantı olup olmadığıdır. Çoklu bağlantı, basitçe, iki ya da daha fazla benzer açıklayıcı değişken arasında çok yüksek düzeyde bir ilişkinin olmasıdır. Örneğin, bizim modelinizde, ekonomiden duyulan memnuniyet düzeyi ile yaşamdan duyulan memnuniyet düzeyi arasında yüksek bir korelasyon olduğu aşikardır; bu durumumda, bir ekonometri bu ikisinden birini modelden atmak gerektiğini iddia edebilir. Fakat regresyon mode-

lini, çok geniş bir örneklem üzerine (en az 40 bin gözlem) uyguladığımız düşünüldüğünde çoklu bağlantı sorunu otomatik olarak devre dışı bırakılmış olacaktır. Çoklu bağlantı ve benzeri ekonometrik sorunlar, örneklem sayısının çok yüksek olduğu regresyon analizlerinde kendiliğinden çözülmektedir.

Ordinal regresyon modelini çalıştırdığımızda elde edilen ilk sonuçlar aşağıdaki yer alan Tablo 4'te gösterilmiştir. Modelimiz oldukça anlamlı sonuçlar sunmaktadır; bu durumda tahmincilerin t-değerleri ve p-değerleri üzerinden hipotez testleri yapabiliriz. Tablo 4'te en sağ kolonda yer alan yıldız işaretleri istatistiksel anlamlılık düzeylerini göstermektedir. Buna göre, ilk elden, yaşın yüzde 1 düzeyinde, cinsiyetin yüzde 10 düzeyinde, net hane halkı gelirin yüzde 1 düzeyinde, işsizlerin hayat standardının yüzde 1 düzeyinde, ekonomik durumundan memnuniyet düzeyinin yüzde 1 düzeyinde, genel yaşam memnuniyet düzeyinin yüzde 1 düzeyinde, solculuk ve sağcılık eğilimlerinin yüzde 1 düzeyinde ve dindarlık düzeyinin yüzde 1 düzeyinde anlamlı olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle, vatandaşların temel vatandaşlık geliri önerisi hakkındaki tercihleri, yaş, cinsiyet, gelir, yaşam standardı, hayat memnuniyeti, solculuk-sağcılık ve dindarlık parametreleri üzerinden şekillenmektedir. Öte yandan, istatistiksel olarak anlamlı çıkmayan iki parametre mevcuttur: çalışma ilişkisi ya da statüsü (*emplrel*) ve ülke ekonomisinden memnuniyet (*stfeco*). Basitçe, işçi ya da patron olmak, ülke ekonomisinden memnuniyet, kişilerin temel gelir hakkındaki görüşlerini etkilememektedir.

Tablo 4: Ordinal Lojistik Regresyon- Sonuçlar 1

<i>basinc</i>	<i>Coef.</i>	<i>St.Err.</i>	<i>t-value</i>	<i>p-value</i>	<i>[95% Conf</i>	<i>Interval]</i>	<i>Sig</i>
<i>agea</i>	-0.009	0.001	-13.15	0.000	-0.010	-0.007	***
<i>1b.gndr</i>	0.000	
<i>2.gndr</i>	-0.042	0.023	-1.86	0.063	-0.086	0.002	*
<i>hinctnta</i>	-0.045	0.004	-10.40	0.000	-0.054	-0.037	***
<i>1.emplrel</i>	0.050	0.083	0.60	0.547	-0.113	0.213	
<i>2.emplrel</i>	0.039	0.089	0.44	0.660	-0.135	0.213	
<i>3b.emplrel</i>	0.000	
<i>slvuemp</i>	-0.087	0.006	-15.17	0.000	-0.099	-0.076	***
<i>stfeco</i>	-0.007	0.006	-1.32	0.188	-0.019	0.004	
<i>stflife</i>	-0.055	0.006	-8.74	0.000	-0.067	-0.043	***
<i>lrscale</i>	-0.069	0.005	-13.27	0.000	-0.079	-0.059	***
<i>rlgdgr</i>	0.020	0.004	5.29	0.000	0.013	0.027	***
<i>Constant</i>	-3.728	0.108	.b	.b	-3.940	-3.515	
<i>Constant</i>	-1.818	0.107	.b	.b	-2.027	-1.609	
<i>Constant</i>	0.679	0.107	.b	.b	0.470	0.888	
<i>Mean dependent var</i>	2.484		<i>SD dependent var</i>		0.819		
<i>Pseudo r-squared</i>	0.015		<i>Number of obs</i>		28365.000		
<i>Chi-square</i>	994.235		<i>Prob > chi2</i>		0.000		
<i>Akaike crit. (AIC)</i>	67143.290		<i>Bayesian crit. (BIC)</i>		67250.578		

*** $p < 0.01$, ** $p < 0.05$, * $p < 0.1$

Tablo 5 ise regresyon sonuçlarını sade bir şekilde sunmaktadır. Bu tablodan hareketle, tahmin sonuçlarını tartışabiliriz. İlk olarak, yüzde 1 düzeyinde anlamlı çıkan yaş parametresi ile temel gelir desteği arasında negatif bir ilişki vardır; yaş arttıkça temel gelir desteği azalmaktadır. Buna göre, gençlerin yaşlılara kıyasla temel geliri daha fazla desteklediğini söylemek mümkündür. İkinci olarak, cinsiyet değişkeni düşük seviyede (yüzde 10) anlamlı çıkmıştır; 1.kategoride yer alan “erkek” referans (baz) kategori kabul edildiğinde, “kadın” kategorisi ile temel gelir desteği arasında negatif bir ilişki mevcuttur, yani kadınlar erkekler göre temel geliri daha az desteklemektedirler. Üçüncü olarak, temel gelir desteği ile gelir arasında istatistiksel olarak anlamlı (yüzde 1 düzeyinde) ilişki mevcuttur; net hane geliri yükseldiğinde temel gelire destek azalmaktadır. Yani, yoksul haneler varsıl hanelere göre temel gelir önerisini daha fazla desteklemektedir. Dördüncü olarak, “işsizlerin yaşam standardı” ile temel gelir desteği arasında negatif bir ilişki vardır. Burada unutulmaması gereken nokta, işsizlerin yaşam standardının en kötüden en iyiye doğru sıralandığıdır. Buna göre, işsizlerin yaşam standardı iyileştikçe, temel gelire olan destek azalmaktadır. Beşinci olarak, genel hayat memnuniyeti ile temel gelir desteği arasında (yüzde 1 düzeyinde) negatif bir ilişki mevcuttur; bireylerin memnuniyet düzeyleri arttıkça temel gelir önerisine olan destekleri azalmaktadır. Altıncı olarak, ideolojik pozisyon ile temel gelir desteği arasında istatistiksel olarak anlamlı (yüzde 1 düzeyinde) mevcuttur; bireylerin ideolojileri konumları solculuktan sağcılığa doğru kaydıkcı temel gelire olan destekleri azalmaktadır. Daha basit şekilde ifade etmek gerekirse, solcular sağcılara göre temel gelire daha fazla destek olmaktadır. Son olarak, “dindarlık düzeyi” ile temel gelir desteği arasında pozitif bir ilişki mevcuttur; buna göre, kişilerin dindarlık düzeyleri arttıkça temel gelire destekleri artmaktadır. Kendilerini dindar olarak tanımlayan bireyler, dinsiz olarak tanımlayanlara kıyasla daha yüksek ihtimalle temel gelir önerisini desteklemektedir.

Tablo 5: Ordinal Lojistik Regresyon- Sonuçlar 1

(1) <i>basinc</i>		(1) <i>basinc</i>	
<i>agea</i>	-0.009*** (0.001)	<i>stfeco</i>	-0.007 (0.006)
<i>1b.gndr</i>		<i>stflife</i>	-0.055*** (0.006)
<i>2.gndr</i>	-0.042* (0.023)	<i>lrscale</i>	-0.069*** (0.005)
<i>hinctnta</i>	-0.045*** (0.004)	<i>rlgdgr</i>	0.020*** (0.004)
<i>1.emplrel</i>	0.050 (0.083)	<i>cut1:_cons</i>	-3.728*** (0.108)
<i>2.emplrel</i>	0.039 (0.089)	<i>cut2:_cons</i>	-1.818*** (0.107)
<i>3b.emplrel</i>		<i>cut3:_cons</i>	0.679*** (0.107)
<i>slvuemp</i>	-0.087*** (0.006)	<i>Obs.</i>	28365
		<i>Pseudo R2</i>	0.015

Standard errors are in parenthesis

*** $p < 0.01$, ** $p < 0.05$, * $p < 0.1$

Sonuç

Son kırk yılda şiddetini artıran küresel kapitalizm ile geleceklere hakkında endişe duyan yoksullar (prekarya, yani güvencesiz işçiler) temel gelir gibi sosyal güvence sağlayan önerileri desteklemektedir (Standing, 2013). Nitekim, yoksulluğun artması ile temel gelire olan desteğin artması bu görüşü desteklemekte, yoksulların sosyal güvenceye geçmişten daha fazla ihtiyaç duyduğu görülmektedir. Yaşam standardının yüksek olduğu gruplar ve ülkelerde temel gelire desteğin düşük olması, temel gelirin esas olarak yoksulların sosyal güvence ihtiyacına yönelik bir çözüm olarak görüldüğünü teyit etmektedir. Solcuların temel gelire daha fazla destek olmaları, eşitlik ilkesinin sol ideolojiler/aktörler tarafından dillendirilmesinin bir sonucu olarak okunabilir. Dindarların temel gelire yüksek düzeyde destekleri, dinlerin ve dindarlığın yoksulluk sorunu karşısındaki dayanışma çağrısının bir tezahürü olarak yorumlanabilir.

İstatistiksel tahminimizde yaş arttıkça, temel gelir önerisine desteğin azaldığını söylemiş-tik. Gençlerin temel gelire yüksek desteği aslında sürpriz değildir, zira gençler özellikle istihdam ve güvence konusunda karamsar durumdadır. Anketin yapıldığı yıllarda, küresel düzeyde genç işsizliğinin yüzde 10 üzerinde olduğunu (2016 itibari ile yüzde 13 düzeyinde) ve genç emekçilerin güvencesiz işlerde esnek biçimde çalışmaya mahkûm edildiğini hatırlamak gerekir (Plan International, 2017). Bilindiği gibi kapitalizmin altın yılları sayılan İkinci Dünya Savaşı sonrası 25 yıl boyunca Keynesyen çerçeve ve tam istihdam hedefi doğrultusunda düzenli ve güvenceli işler mevcutken, 1980 sonrasında neoliberal kapitalist birikim rejimine geçişle birlikte bu tablo tepe taklak olmuştur: Genç emekçiler düzensiz, esnek (çoğu zaman taşeron ve dönemlik sözleşmeli) ve güvencesiz işlerde çalışmak durumunda kalmıştır. Bunun yanında, yakın gelecekte robotlaşma ve yapay zekanın gelişimi ile doğacak yaygın işsizlikten genç emekçilerin daha çok etkileneceği düşünüldüğünde, gençlerin temel gelir uygulamasını yaşlılara kıyasla daha fazla desteklemesi şaşırtıcı değildir.

Her ne kadar bu makalede temel gelire yönelik hatırı sayılır bir kamuoyu desteğinden söz etsek de son olarak temel gelire dair çekincelerden ve problemlerden kısaca bahsetmek gerekir. Temel gelirin finansmanı (örneğin, yeni bir servet vergisi ihtiyacı) ve muhtemel sonuçları (örneğin, tembelliği teşvik etmesi?) ekseninde pek çok kulvarda tartışmalar cereyan etmektedir. Temel gelir dizayn edenlerin bir kısmı (neoliberal teknokratlar ve Amerikalı “yeni” muhafazakârlar) tek bir ödeme ile tüm refah devleti kazanımlarını ve sosyal yardımları ortadan kaldırmayı amaçlarken, diğerleri (sosyal demokratlar ve sosyalistler) temel geliri kapitalist emek formundan bir çıkış imkânı olarak değerlendirmektedir. Temel gelire dair yapılan pilot proje ve deneylerden elde edilen ampirik sonuçlar üzerinden genellemelere ulaşmak için henüz erkendir.

Kaynakça

Arthur, D. (2016, 18 Kasım) "Basic Income: a radical idea enters the mainstream," *Australian Parliament Research Papers*, https://www.aph.gov.au/About_Parliament/Parliamentary_Departments/Parliamentary_Library/pubs/rp/rp1617/BasicIncome (Erişim tarihi: 18.02.2022)

Baranowski, M., & Jabkowski, P. (2021). Basic income support in Europe: A cross-national analysis based on the European Social Survey Round 8. *Economics & Sociology*, 14(2), 167-183.

Esping-Andersen, G. (1990). *The three worlds of welfare capitalism*. Princeton University Press.

Hughes, C. (2018). *Fair shot: Rethinking inequality and how we earn*. St. Martin's Press.,

IMF (2017). *Fiscal Monitor: Tackling Inequality*, <https://www.imf.org/en/Publications/FM/Issues/2017/10/05/fiscal-monitor-october-2017> (Erişim tarihi: 18.02.2022)

Kozák, M. (2021). Cultural productivism and public support for the universal basic income from a cross-national perspective. *European Societies*, 23(1), 23-45.

Lee, S. (2021). Politics of Universal and Unconditional Cash Transfer: Examining Attitudes Toward Universal Basic Income. *Basic Income Studies*, 16(2), 191-208.

Plan International (2017). Youth Unemployment: The Facts, <https://plan-international.org/eu/youth-unemployment-facts> (Erişim tarihi: 18.02.2022)

Santends, S. (2017, 15 Ocak). "Why we should all have a basic income," *World Economic Forum*, <https://www.weforum.org/agenda/2017/01/why-we-should-all-have-a-basic-income/> (Erişim tarihi: 18.02.2022)

Schwander, H., & Vlandas, T. (2020). The Left and universal basic income: the role of ideology in individual support. *Journal of International and Comparative Social Policy*, 36(3), 237-268.

Rehm, P. (2011). Social policy by popular demand. *World Politics*, 63(2), 271-299.

Vlandas, T. (2019). The politics of the basic income guarantee: Analysing individual support in Europe. *Basic Income Studies*, 14(1).

Weller, C. (2016, 18 Mayıs). "A Nobel Prize winner in economics just backed basic income," *Business Insider*, <https://www.businessinsider.com/basic-income-gets-nobel-prize-winners-approval-2016-5> (Erişim tarihi: 18.02.2022)

World Bank (2019). *The Changing Nature of Work- World Development Report*, <https://www.worldbank.org/en/publication/wdr2019> (Erişim tarihi: 18.02.2022)

İÇİNDEKİLER

- Gökçen COŞKUN ALBAYRAK**, Osmanlı'da Bezirgân Sarraflar, Saray ve Devlet: Köçeoğlu Şirketinin Müşteri Profili 1- 26
- Mansur BAKIR**, Tarihsel Süreç ve Akademik Literatür Bağlamında Laiklik Kavramı 27-45
- İbrahim KURAN**, Evrensel Temel Gelire Avrupa Ülkelerinde Kamuoyu Desteği: Ordinal Lojistik Regresyon Analizi 49-58

JMP
Journal of Medeniyet Politics

Volume: V

2020

No: 2

CONTENTS

- Gökçen COŞKUN ALBAYRAK**, Merchant-financiers (Bezirgân Sarrafs), Palace and State in the Ottoman Empire: The Customer Profile of the Köçeoğlu Company 1- 26
- Mansur BAKIR**, The Concept of Secularism in the Context of Historical Process and Current Studies 27-45
- İbrahim KURAN**, Public Support Towards Universal Basic Income in European Countries: Ordinal Logistic Regression Analysis 49-58



ISSN: 2547-9695
e-ISSN: 2587-0815

İLETİŞİM/CONTACT

Adres/Address: İstanbul Medeniyet Üniversitesi,
Siyasal Bilgiler Fakültesi Dekanlığı, Güney Yerleşkesi A Blok 2. Kat, Dumlupınar Mahallesi D-100 Karayolu, Kadıköy / İstanbul
Telefon: +90 (216) 280 25 52 • Fax: +90 (216) 280 25 55
Kurumsal E-mail: siyasal@medeniyet.edu.tr • E-mail: ismus.dergi@medeniyet.edu.tr