OSMANLI TOPLUM YAPISI

ÜZERİNE

D E R L E M E

Dizgi & Mizanpaj
aBa

Baskı

SEBAT OFSET MATBAA
332.3420153 KONYA

Kapak

ABDÜLKADİR OKUMUŞLAR

konya 1996

İ Ç İ N D E K İ L E R

1) Mukayeseli tarih yazını için bir öneri: Hukuk, mülkiyet, meşruiyet
Huri İslamoğlu-İnan 7
2) Tarih Metodolojisi Açısından Osmanlı Tarihinin Anlaşılması Meselesi
Ahmet Davutoğlu 27
3) Osmanlılarda Saltanat Verâseti Usûlü ve Türk Hakimiyet Telâkkisiyle İlgisi
Halil İnalcık 35
4) Osmanlı Devletinde İktidar ve Muhalefet
Doç.Dr. Bilâl Eryılmaz 71
5) Köy, Köylü ve İmparatorluk
Halil İnalcık 83
6) Osmanlı Üretim Biçimi Tartışmaları (Kuramsal Çerçevelere Eleştirel Bir Yaklaşım
Ahmet Kara 101
7) Osmanlı Ekonomisinde Kalkınmanın Finansmanı
Doç.Dr. Ahmet Tabakoğlu 115
8) Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün İlkeleri
Mehmet Genç 143
9) 1838 Ticaret Sözleşmesi
Coşkun Ürünlü 157

10) 18. yüzyılda Osmanlı Sanayii
Mehmet Genç 177
11) Osmanlı Hukukuna Giriş "Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları"
Halil İnalcık 217
12) Ayanlığın Kaldırılmasından Sonra Anadolu'da Sosyal ve Ekonomik Durum (1840-1871)
Ercüment Kuran 251
13) "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümâyûnu"
Halil İnalcık 259
14) Gülhane Hatt-ı Hümâyununda Batının etkisi
Ord.Prof. Enver Ziya Karal 283
15) Osmanlı İmparatorluğunda Tanzimat Yazarlarının Sosyal Değişimlerdeki Rolü
Danuta Chmielowska 309
16) Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri
Halil İnalcık 317
17) Osmanlı Sosyal Güvenlik Sistemi
Prof.Dr. Ahmet Tabakoğlu 351
18) Osmanlı'da Sivil Toplum
Yrd.Doç.Dr. Ömer Çaha 369
19) İyiler ve Kötüler
Şerif Mardin 407
20) İmparatorluktan Cumhuriyete Geçiş Döneminde Türk Uleması
Faruk Bilici 429

ÖNSÖZ

Osmanlı İmparatorluğu 600 yıl hüküm sürmesine ve yıkılışı üzerinden de neredeyse bir asır geçmesine rağmen, birçok yerli ve yabancı tarihçinin itiraf ettiği gibi, Osmanlı, "*henüz yeni keşfedilmiş bir kıta*" hükmündedir.

Dün olduğu gibi bugün de Osmanlı toplum yapısı üzerinde birçok araştırma ve inceleme yapılmış ve yapılmaktadır. Ancak bu araştırmalar çeşitli kaynaklara dağılmış durumdadır. Bu nedenle de, yapılan bu çalışmalardan öğrenciler ve konuyla ilgili olanların faydalanmaları oldukça güç olmaktadır.

Bu derlemeyi yaparken, öncelikle bu güçlüğü göz önünde bulundurarak, şu temel amaçları hedefledik.

- Osmanlı imparatorluğu'nun yapısını özetle veren çalışmaları toplamak,
- Osmanlı değişim sürecini anlamayı mümkün kılan çalışmaları sunmak,
- Çağdaşlaşma sürecini belirleyebilecek çalışmaları bir araya toplayabilmek.

Şüphesiz bu derlemeye girebilecek çeşitli makaleler de söz konusudur. Fakat bunların hepsinin burada toplanabilmesi hacim olarak mümkün olamamaktadır.

Derleme bu haliyle ancak öğrencilerin istifadesine sunulduğu ve ticari bir mahiyet arzetmediği için yayınlanmış bir eser olarak nitelendirilemez. Okuyucuların bu derlemenin kendisi yerine, makalelerin aslına atıf yapmaları rica olunur.

Derleyen

Değerli çalışmalarından ötürü
sayın yazarlara teşekkür ederiz...

Mukayeseli tarih yazını için bir öneri: Hukuk, mülkiyet, meşruiyet*

Huri İslamoğlu - İnan**

Toplum ve Bilim, Sayı: 62Yaz/Güz,1993, s. 19-31

Batı-dışı tarih yazımının ikili bir kavramsallaştırma çerçevesi içinde hapsolduğu söylenebilir. Bu ikili kavramsallaştırmanın bir ucunda, Batı-dışı tarihlerin Batı Avrupa tarihinin idealize edilmiş, dondurulmuş bir modeli karşısında bir "eksiklikler", "olmamışlıklar" öyküsü olarak tanımlanması vardır. Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) çerçevesinde gerçekleştirilen Doğu tarihi yazınları bu niteliği taşır. ATÜT, Batı Avrupa'da özel mülkiyet ve bu mülkiyet temelinde oluşmuş sınıf yapılarının karşısına özel mülkiyetin olmadığı ve bu nedenle sınıf yapılarının gelişmediği bir tarihsel gelişme modeli koymakta, bu eksikliklerden çıkarak Doğu'nun tarihini irdelemektedir (1).

Sözünü ettiğim ikili kavramsallaştırmanın diğer ucu ise Batı-dışı bölgelerin tarihlerinin idealize edilmiş bir şekilde sunulmasıdır. "Geleneksel" tarih yazını olarak tanımlayabileceğimiz bu tür, Batı-dışı bölgenin, Batı tarihinin ezici baskısı altında savunmacı (defansif) bir tanımıdır. Bu defansif tanım, bir yandan, Batı-dışı bölge tarihinin Batı Avrupa tarihi ile benzerliklerine işa-

ret eder.(2) Öte yandan, Batı-dışı bölgenin Batı'da görülen yapıların belli bi dönemde (altın çağda) daha ileri biçimlerine sahip olduğunu iddia eder. Örneğin 1930'lar ve 1940'larda Keynesyen ve faşizan etkiler çerçevesinde yazılan devletçi Osmanlı tarihleri bu yapıya sahiptiler. Buradan çıkarak Ömer Lütfi Barkan Osmanlı'da ekonomiye devlet müdahalelerinin olumlu etkilerinden söz etmektedir(3).

Ben burada özünde ideolojik nitelikler içeren bu ikili kavramsallaştırmanın ötesine geçebilecek bir yöntem önereceğim. Mukayeseli tarih yazını olarak tanımlayacağım bu yöntem, öncelikle Batı tarihini (idealize edilmiş, dondurulmuş şeklinden kutarıp bu tarihi) sorunsallaştırmayı amaçlamaktadır. Bu sorunsallaştırma gerçekleştirildiğinde görülen Batı-dışı tarih yazınında "eksiklikler" olarak tanımlanan alanların, örneğin, özel mülkiyet olgusunun Batı tarihinde de bir siyasi mücadele alanını oluşturduğu, yani sorunlu bir alan olduğudur.

Diğer taraftan, bu tür bir sorunsallaştırma Batı tarihinin düz bir çizgi doğrultusunda gelişmediği ve bu tarihin merkezinde 16.-17. yüzyıllarda başlayan bir kopuş olduğu anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu kopuş sürecini kapitalizmin gelişmesi, piyasaya yönelik mübadele ilişkilerinin yaygınlaşması, merkezi teritoryal devletlerin ortaya çıkması, Aydınlanma düşüncesi doğrultusunda insanın, Allah'ın, doğanın algılanış biçimlerinin dönüşmesi çerçevesinde tanımlamak mümkün. Biz bu olguları, siyasi bir mantığın egemen olduğu toplumlardan piyasa mantığının egemen olduğu toplumlara geçiş süreci içerisinde değelendireceğiz. Burada, siyasi toplum, ekonominin ve toplumsal yapının egemen grupların gelir ve meşruiyet kayguları çerçevesinde düzenlendiği toplumdu. Bu madalyonun diğer yüzünde gelir kaynaklarını oluşturan üreticilerin geçimlik ihtiyaçlarının sağlanması kaygusu vardır. Piyasa toplumu ise, toplumun ve ekonominin piyasaya yönelik mübadele faaliyetleri ve bu faaliyetlerin düzenleyicisi olarak merkezi bir devletin gelir

ve meşruiyet kayguları doğrutusunda oluşan toplumdur.

Siyasi toplumlardan piyasa toplumlarına bir geçiş süreci olarak tanımlanan tarihsel kopuşun bir özelliği, 18. ve 19. yüzyıllardan itibaren Batı Avrupa'nın iktisadi, siyasi ve askeri egemenliğinin yayılması ile tüm dünya bölgelerini kapsaması ve bu dönemden sonra artık tek bir dünya tarihinden söz edilebilir olmasıdır. Bu evrensellik boyutunun yanısıra farklı bölgelerdeki dönüşümler, bir yandan, bu bölgelerin kendi iç siyasi mücadeleleri, öte yandan, zaman zaman bu iç mücadelelerle bütünleşen ve ulusal düzeyde örgütlenmiş devletlerin birbirleri ile olan ilişkileri çerçevesinde belirlenmekteydi. Özetle, biz hem Batı, hem Batı-dışı bölgelerin tarihlerinin bu kopuş sürecinde ortaya çıkan yapısal dönüşümler açısından ele alınmasını önereceğiz.

Bu kopuşla bilikte artık insanlık tarihi geri dönülmez bir şekilde dönüşmüş, eski biçimler yeni tanımlar almıştır. Yani, artık dinde de, devlette de, mülkiyet yapılarında da bir süreklilikten söz etmek mümkün değildir. Örneğin, 19. yüzyılda ve günümüzdeki Osmanlıcılık, İslâmcılık akımlarında da görüldüğü gibi eski biçimler yeni olgulara cevap vermek için araçsallaşmış, ideolojiler haline gelmişlerdir.

Burada önerilen mukayeseli tarih anlayışı bağlamında bu kopuşu yaşayan Batı Avrupa bölgeleri ve Osmanlı İmparatorluğu'nda, devlet-toplum ilişkileri bir sorunsallaştırma alanı oluştumaktadır. Bu yazının amacı, özellikle Osmanlı siyasal toplumunun piyasa toplumuna geçiş sürecinde ortaya çıkan devlet yapısının ve devleti toplumla ilişkisinin bir boyutu olarak mülkiyet ilişkilerinin dönüşmesine bakmaktır. Bunu yaparken de, genel olarak Batı Avrupa'da bu dönüşüm sonucu ortaya çıkan yapılara değineceğim.

Toplum bilimlerinde egemen olan liberal anlayış, piyasa toplumlarında bir devlet-toplum ayrışması öngörmektedirler. Bu anlayış sivil toplumun devletten bağımsız olarak geliştiği var-

sayımını içerirler. (Burada sivil toplum özel kişilerin piyasaya yönelik mübadele ilişkilerinin oluşturduğu alan olarak kullanılmaktadır.) Liberal modelin bir ikinci varsayımı ise ticari-iktisadi çıkarlar ile liberal siyasi düzen arasında bir korelasyon olduğudur. Bu siyasi düzen liberal anayasalarda güçlerin ayrımı ilkesi ile belirlenmekte ve devlet içte ve dışta gece bekçiliği görevi ile tanımlanmaktadır. Diğer taraftan, sivil toplumun oluşturduğu iktisadi alan devletten bağımsız olan yasama ve yargı kurumları aracıyla devletin müdahalesinden korunmaktadır. Burjuva devrimleri ticari-iktisadi çıkarlar doğrultusunda oluşan liberal siyasi düzenin bir önkoşulu olarak görülmektedir.

Liberal model Batı-dışı, öneğin, Osmanlı sonrası Orta Doğu toplumlarına uygulandığında, devlet-toplum ayrışmasına ve buradan çıkarak liberal düzenin oluşmasına bir engel olarak bu toplumların tarihsel mirası olan Osmanlı devlet yapısı gösterilmektedir. Doğu despotizmi kavramları ile pekiştirilen bu tarihsel devlet mirası adeta bir veri olarak alınmaktadır. Diğer yandan, butoplumların Batı Avrupa (İngiltere, Fransa) anlamında bir burjuva devrimi yaşamamış olmaları buralarda devlet baskısı altında bir ticaret burjuvasının gelişememiş olmasına bağlanmakta(4) ve bu nedenle de otoriter devlet yapıları bu bölgelerin bir kaderi olarak görülmektedir. Benzeri bir açıklama Çin ve Ruya için de geçerlidir(5).

Biz burada liberal modelin piyasa toplumunun vazgeçilmez bir öğesi olarak tanımladığı devlet-toplum ayrışmasına karşı çıkacağız. Bunu yaparken de, özel kişilerin piyasaya yönelik mübadele faaliyetlerinin gelişebilmesi için devletin bu faaliyetleri düzenleyen müdahalesinin, piyasa ekonomisinin gerektirdiği kurumsal yapının oluşmasında elzem olduğunu öne süreceğiz. Böylece, piyasa düzeninin oluşmasında belirleyici ögenin kuvvetli bir ticari sınıfın varlığı olmadığını söylüyoruz. Bu düzen tarihsel olarak belirli güç mücadeleleri ve siyasi dönüşümler sonucu ortaya çıkan bir tür devlet yapısının oluşması sonucu ortaya çık-

mıştır (6). Bu bağlamda üzerinde durulması gereken nokta devletin toplumu, ekonomiyi yönlendirme kabiliyetinin oluşma veya oluşamama koşullarıdır.

Diğer taraftan, devletin yönlendirme gücünü belirleyen mücadele alanı merkezi devletin uluslararası devletler sistemini oluşturan diğer devletlerle olan ilişkilerini de içermektedir. Böyle bakıldığında, piyasa faaliyetlerinin yayılması eğiliminin merkezi devletlerin ülke sınırlarını genişletme çabaları ile çakıştığı görülmektedir. Dahası, uluslararası devletler sisteminde varolan rekabet koşuları devletin topluma, ekonomiye müdahalesini, toplum ve ekonomiyi yönlendirme faaliyetini meşrulaştırıcı bir nitelikteydi.

Daha genel bir düzeyde, burada devlet, kural yapma ve yaptığı kuralları topluma kabul ettirebilme yetilerini içeren bir yapı olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım çerçevesinde devletin gerekli kurumsal ve siyasal ortamı oluturma kabiliyetleri üzerinde duracağız. Yani, devletin regülatif (düzenleyici) ve meşrulaştırıcı işlevlerini irdeleyeceğiz. Düzenleme işlevi ile kastedilen, devletin kural yapma, kurumlar oluşturma kabiliyetidir. Meşrulaştırma ise, kuralların uygulanabilmesi için gerekli mutabakat ortamının oluşturulması, toplum içinde belirli güç dengelerinin sağlanması anlamına gelmektedir.

Devlet olgusunun yukarıda görüldüğü şekilde mahalli ve global güç ilişkileri çerçevesinde belirlenmesi, burada yapılan analize bir tarihsel arızilik (contingency) boyutu getirmektedir. Bu anlayışa göre, piyasa toplumları için liberal modelin öngördüğü ve evrensel kategoriler olarak tanımladığı liberal siyasi yapılardan, piyasa kurumlarından farklı olarak içte ve dışta cereyan eden güç mücadeleleri tarafından belirlenen siyasi ve iktisadi yapılara rastlamak mümkündür. Başka bir deyişle, liberal siyasi yapılar piyasa faaliyetinin gerçekleşmesi için bir önkoşul olmaktan çıkmaktadır. Hatta, tarihsel olarak (Batı Avrupa dahil birçok

bölgede) piyasa faaliyetlerinin gelişmesi için liberal olmayan siyasi yapıların gerektiği ve "hukukun üstünlüğü" ilkesinin sürekli sorgulandığı görülmektedir. Aynı zamanda, piyasa toplumlarının ana kurumlarından biri olan özel mülkiyet kurumunun da, Batı Avrupa dahil tüm piyasa toplumlarında bir mücadele alanını oluşturduğu ve bu mücadeleler çerçevesinde farklı toplumlarda farklı biçimlerde oluştuğu görülmektedir. Yani, 19. yüzyılda Osmanlı'da toprakta özel mülkiyetin yerleşmesindeki zorluklar bu çerçeve içinde değerlendirildiğinde artık Osmanlı'nın eskiden kalma bir hastalığı olarak görülmemektedir.

Devlet bu şekilde tanımlandığında hukuk, yani kuralların niteliği önem kazanmaktadır. Burada hukuk bir üst yapı kurumu olarak görülmemektedir. Yani, hukuk toplumda veya ekonomide belirlenen güç dengelerinin, çıkarların bir yansıması değildir. Devlet gücünün bir ifadesi olarak hukuk, bu gücün içerdiği siyasi mücadele alanının ta kendisidir. Böyle bakıldığında, hukuk kuralları mutlak kurallar olmaktan çıkmakta ve toplum ve devlet düzeyinde cereyan eden güç mücadelesinin bir alanı olarak, bu güçlerin uzlaşmalarını, pazarlıklarını (negotiated settlements) içermektedir. Aynı zamanda kurallar oluşturucu (enabling) bir niteliğe sahiptir. Örneğin, 18. yüzyılda İngiltere'de özel mülkiyetin alanının tanımlanmasını Black Act diye bilinen kurallar dizisi ve bu kuralların içerdiği mücadeleler belirlemektedir (7).

Yukarıdaki tanımlar çerçevesinde hukuk kuralları tarihsel, değişken olgular olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan çıkarak piyasa toplumlarında hukuk, siyasi toplumlardakinden farklı özellikler göstermektedir(8). Siyasi toplumlardan piyasa toplumlarına geçişte hukuk yapısında görülen dönüşüm ise, bu geçişin içerdiği güç mücadelelerini içermektedir.

Hukuk, siyasi toplumlarda (ki 19. yüzyıl öncesi Osmanlı toplumu bu tanım içerisine gimektedir) ağırlıkla bir çelişkiler alanını ve bu çelişkilerin uzlaşma ortamını tanımlamaktadır (9). Piyasa

toplumlarında ise, hukuk kuralları daha araçsal bir niteliktedir; böyle olunca da, kurallar mekezi devletin ve iktisadi sınıfların bir aracı olma eğilimindedir. Yani kurallar belirli çıkarlar doğrultusunda bir yapılanmayı gerektirmekteydi.

İkincisi, siyasi ve piyasa toplumlarında hukuk kurallarının yapıları farklıdır (10). Piyasa toplumlarında kurallar, genel ve soyut bir niteliğe sahiptiler ve bu nitelikteki kurallar piyasa toplumunun merkezi devlet ve ticari faaliyetin alanı olarak çifte belirlenmesinin bir sonucu olarak bir ikilik götermektedir: devletin alanını tanımlayan kamu hukuku kuralları ve ticari faaliyet alanının tanımlayan özel hukuk kuralları. Ne var ki, kamu ve özel hukuk kurallarının oluşturduğu alanların sınırları ticari sınıfların ve devletin çıkarlarının karşı karşıya gelmesi, çelişmesi sonucu sürekli değişmektedir. Bu çelişme ise piyasa toplumunun iç dinamiğini belirler.

Siyasi toplumda kurallar tikel (particularistic) niteliktedirler. Yani özel durumları dikkate alan izinler, yasaklar, reçetelerden oluşmaktadırlar ve kurallar arasında kamu kuralları ve özel hukuk kuralları şeklinde bir ayrım yoktur. Burada vurgulamak istediğim nokta, Osmanlı'da görülen iki tür hukuk kuralının, yani kanun ve şeriat kurallarının piyasa toplumlarında görülen kamu ve özel hukuk ayrımına tekabül etmediğidir. Şeriat ve kanun kurallarının bu tür ayrışması izafidir; örneğin, Prof. İnalcık'ın da gösterdiği gibi, şeriat kuralları İbn Suud'un döneminde devletin vergi kurallarını da içermekteydiler (11). Aynı zamanda, gerek kanun, gerek şeriat kuralları tikel niteliktedirler; yani bu kurallar belirli durumları, kişileri, grupları hedef almaktadırlar. Genel ve soyut kurallar değildirler. Örneğin, Osmanlı vergi kuralları farklı grupların, bölgelerin vergi mükellefiyetlerini, muafiyetlerini ve bunların koşullarını ayrıntılı bir şekilde belirlemektedir.

Piyasa toplumunda ise, vergiye ilişkin kurallar genel bir niteliğe sahiptir. Bunlar merkezi devletin, genel ve tüm nüfusu içe-

ren ve eşitlik ilkesinden çıkarak toplumun her kesimini vergiye tabi kılan, herkesin gücüne göre vergilendirilmesi ilkesine dayanan genel kamu hukuku kurallarıdır. Örneği, 19. yüzyılda Osmanlı siyasi toplumunun piyasa toplumuna geçiş sürecinde piyasa toplumu koşullarında yeniden oluşan merkezi devletin genelleşen vergi talepleri, 19.yüzyıl öncesi dönemde tikel kurallar çerçeveside vergilerden muaf kılınan grupların özellikle ulema ve loncaların direnişi ile karşılaşmıştır. Bu da, vergi kurallarının genelleşmesinin sınırlarını belirlemiştir.

Burada vurgulanması gereken, yeniden yapılanan Osmanlı devletinin genelleşen gelir taleplerinin 19. yüzyıl öncesi dönemde özgül koşullar gözönüne alınarak belirlenen vergi kuralları çerçevesinde mümkün olmayan bir biçimde, devlet baskısının, devlet varlığının tüm kesimler üzerinde hissedilmesine neden olduğudur. Bu da, piyasa toplumu çerçevesinde uluslararası devletler sistemindeki askeri ve siyasi rekabet koşullarına uyum sağlamak zorunda olan Osmanlı devletinin otokratlaşma sürecini tanımlamaktadır. Bu anlamda, siyasi toplumdaki devlet ile piyasa toplumu koşullarında oluşan devlet arasında bir kopuştan söz etmek mümkündür.

Daha da önemlisi, mülkiyet kurallarına bakıldığında, özel mülkiyet piyasa toplumlarında kaynakların (yani toprağın, ürünlerin, emeğin) pazarda kâr elde etmek amacıyla alınıp satılmasını tanımlamaktadır. Bu tanım beraberinde bir dizi mübadele kurallarını, yani kontrat serbestisini, kiralama ve hacize ilişkin kuralları getirmektedir (12). Bu mübadele kuralları özel mülk olarak tanımlanan kaynakların pazarda mübadele edilebilirliğini sağlamaktaydı. Diğer taraftan, özel mülkiyet kuralları genel bir nitelikteydi ve bu nitelikleri ile komünal veya devlet mülkiyeti, kullanım hakları gibi diğer mülkiyet biçimlerini dışlamaktaydılar.

Kuşkusuz, özel mülkiyetin genel bir kategori olarak yaygınlaşmasını belirleyen, özel mülkiyetin yukarıda tanımlandığı

biçimiyle çıkarlarına hizmet ettiği ticari sınıflar ile komünal kullanım haklarına sahip ve toprakta kullanım hakları bulunan üreticiler arasındaki mücadelelerdi.

Osmanlı siyasi toplumuna baktığımızda, mülkiyet haklarının farklılaşmış, tikel bir biçimde tanımlandığını görüyoruz. İslâm mülkiyet anlayışına dayanan bu tanım, örneğin toprakta mülkiyet haklarını, geçimlik sağlama ve toprak gelirlerine el koymak çerçevesinde belirlemekteydi. Bu bağlamda, özel mülkiyet veya mülk kategorisi belirli bir toprağın gelirleri üzerindeki bir hakkı veya bazı vergilerden muafiyeti belirlemekteydi. Böylesi tikel bir kategori olarak belirlenen "mülk" diğer mülkiyet biçimlerini dışlayıcı bir nitelikte değildi. Örneğin, kurallar bir toprak biriminin gelirlerini mülk olarak tanımlayıp toprağın sahiplik hakkını devlette, kullanım hakkını toprağı işleyen köylüde bırakabiliyordu. "Mülk" hakkının alınıp satılabilirliği, bu gelirler üzerideki hakkın alınıp satılabilirliği anlamına geliyordu.

Diğer taraftan, "mülk" hakkı toprağın sahipliği anlamına gelip, gelirlerin bir kısmı devlete bırakılırken kullanım hakkı köylüde kalabiliyordu. Bu durumda; toprağın sahiplik hakkı alınıp satılabiliyor ve her alıcı devlete daha önceki sahibin tanıdığı gelir hakkını tanıyordu.

Burada vurgulanması gereken nokta; Osmanlı siyasi toplumunda özel mülkiyetin genel ve mutlak bir kategori olmaması, yani toprak üstündeki tüm hakları, toprağın gelirleri, sahipliği ve kullanım haklarını, içermemesidir. Aynı zamanda; özel mülkiyet yani mülk kategorisinin tanımladığı alınıp satılabilirlik, varislere geçirebilirlik hakları pazarda kâr amacı ile alınıp satılabilirlik hakkından farklıydı. Bu tür bir değişimi sağlayacak mübadele kuralları (konrat serbestisi, haciz ve kiralamaya ilişkin kurallar) gerek şeriat, gerek kanunlarda bu tür faaliyetleri genelleştirecek bir düzeyde tanımlanmamıştı.

Osmanlı siyasi toplumunda mülkiyet kurallarına bu şekilde

bakıldığında; devletin topraktaki sahiplik hakkının (mirî) da genel ve mutlak bir kategori olarak tanımlanmadığını görüyoruz. Evet, bu sahiplik hakkı devlete toprağın gelirleri üzerinde bir hak veriyordu. Daha da önemlisi, devletin toprağa sahipliği devletin meşruiyet söyleminin bir boyutunu oluştumaktaydı. Bu meşruiyet söylemi, devletin kuralları aracılığıyla adil bir düzen oluşturmasını, yani, dirlik düzenliği sağlayabilmesini öngörmekteydi (13). Devlet adaletinin toprak mülkiyeti açısından iki ögesine dikkat çekmek istiyorum: 1) hakim sınıfı oluşturan farklı gruplar arasanda gelirlerin dağılımı, 2) gelirlerin ana kaynağı olan üreticilerin geçimlik kaynaklarının koruması, yani köylü topraklarının bütünlüğünün muhafazası.

Bu bağlamda, mülkiyete ilişkin devlet kuralları topraktan elde edilen gelirler üzerinde hak iddia eden farklı gruplar arasında cereyan eden mücadelenin bir alanını oluşturuyordu. Ne var ki, kurallar aynı zamanda bu mücadeleyi uzlaştırıcı nitelikteydi ve uygulanabilirlikleri bu uzlaştırıcı niteliklerinden kaynaklanmaktaydı. Öte yandan, devlet kuralları vergileri toplanabilir kılmak zorundaydı. Bu da vergileri, vergileri verenlerin gözünde meşru kılmak anlamına gelmekteydi ve bu meşruiyetin sınırlarını da devletin kuralları aracılığıyla köylü üreticiyi koruyabilme kabiliyeti belirlemekteydi.

Bu meşruiyet boyutuna birazdan geleceğim. Burada kısaca 19. yüzyılda siyasi toplumdan piyasa toplumuna geçiş sürecinde mülkiyet kurallarındaki dönüşüme değineceğim. Öncelikle, 19. yüzyılda yeniden yapılanan merkezi devletin gelir kaygılarının ön plana çıkması ile birlikte toprakta devlet mülkiyetinin bir genelleşmesi söz konusudur. Bu genelleşme, 19. yüzyıl öncesi dönemde hakim sınıfı oluşturan grupların -ulema, yeniçeri, ayanlar, sipahiler- gelirler üzerideki haklarının sınırlanması anlamına geliyordu. Yani, merkezi devlet giderek bürokrasisi ve ordusu ile özdeşleşen bir yapı haline gelirken, devlet kuralları meşruiyet söyleminin bir boyutunu oluşturan faklı gruplar arasında gelir

dağıtıcı ve bunu yaparken de bu grupların çıkarlarını uzlaştırıcı niteliğinden çıkıyordu. Yani, devletin gelirler üzerideki hakkını belileyen genel bir kategori olarak miri, toprak üzerinde farklılaşmış gelir haklarının yerini alma eğilimi gösteriyordu. Bu da, siyasi toplumun meşruiyet ilkesinin krize girmesi demekti.

Ne var ki, toprakta devlet mülkiyetinin genelleşmesi beraberinde köylü üreticinin kullanım haklarının genelleşmesini de getiriyordu. 1858 Arazi Kanunnamesi ile köylü ekonomisinin sınırları belirleniyor ve köylüler genel vergi kuralları çerçevesinde, vergi mükellefleri olarak tanımlanıyordu. Bu da, köylülerin hayatlarının tüm boyutlarının daha önceki dönemde olmadığı bir biçide devlet denetimine tabi kılınması anlamına geliyordu.

Köylü ekonomisinin bu tür tanımlanması yalnız devletin gelir kaygılarına hizmet etmiyordu. Bu dönemde devletin meşruiyet söyleminin özünü oluşturan "adalet" ilkesinin yeniden tanımlandığı ve bu tanımın köylü üretiminin korunması ile ödeşleştiğini söleyebiliriz. Bu da, "adalet" ilkesinin piyasa toplumu koşullarına uygun bir şekilde genel bir ideoloji olarak belirmesi demekti.

Diğer yandan, toprakta devlet mülkiyetinin genel bir kategori olarak tanımlanması piyasa toplumlarında geçerli özel mülkiyet hakları talep eden gruplarla bir mücadeleyi içermekteydi. Bu mücadele 19. yüzyılda Batı ticaretine entegre olmuş mahalli grupların oluşması ile sırf gelirler üzerinde haklar için bir mücadele olmaktan çıkmış, devletin hem gelir kaynaklarının, hem de meşruiyetini tehdit eden piyasa toplumunun mübadele ilişkileri tarafından belirlenen özel mülkiyet ve onun etrafında oluşan çıkarlarla devletin çıkarları arasındaki bir mücadeleye, dönüşmüştü.

Öncelikle, piyasa toplumu anlamında mutlak özel mülkiyet, köylü ekonomisinin ortadan kalkması demekti. Bu bağlamda, İslâmi fıkıh ilkelerinden çıkarak düzenlenen Mecelle, Osmanlı si-

siyasi toplumundaki mülk'ten farklı olarak özel mülkiyetin tanımlanması doğrultusunda mübadele kurallarını oluşturma çabasıdır. Ne var ki, Mecelle de devlet kurallarını içermekte idi. Arazi Kanunnamesi'nde olduğu gibi, Mecelle kuralları da devletin gelir ve meşruiyet kaygularıyla belirlemekteydi. Bu nedenle Mecelle, medeni hukuku yani özel hukuk'un kurallarını içermekten çok uzak kalmıştır; genel olarak tanımlanan kontrat özgürlüğü ve özel mülkiyet kavramlarını tanımlayamamış, İslâmiyetin ahlâki dili çerçevesinde özel durumları tasvir ederek, genel iktisadi kategorileri belirlemekten imtina etmiştir.

Son olarak, yukarıda sözünü ettiğim meşruiyet söylemi üzeride durmak istiyorum. Piyasa ve siyasi toplumlarını farklılaştıran diğer bir boyut hukuk kurallarının içerdiği güç mücadelelerinin sınırlarını belirleyen ve bu kuralların uygulanabilirliğini sağlayan meşruiyet yapılarının nitelikleridir. Osmanlı gibi siyasi toplumlarda kuralları meşru kılan, onların toplum dışında belirlenen Allah'ın düzenine uygun bir toplumsal düzenleme getirdiği doğrultusunda olan yaygın inançtı. Başka bir deyişle, kurallar adil bir düzen olarak, tanımlanan bu kutsal düzene uygun bir toplumsal düzen gerçekleştirdikleri sürece meşruydular. Böyle olunca da, kurallar bir ölçüde meşruiyet söylemini içermekteydi ve bu söylem piyasa toplumlarında olduğu gibi anayasa hukuku gibi ayrı bir hukuk söylemi oluşmuyordu. Tabii ki, siyasal toplumdaki meşruiyet anlayışı Allah'ın, kutsal varlığın toplum yaşamının tüm boyularına nüfuz etmiş olduğu bir ortamı varsaymaktaydı.

Osmanlı toplumunda devletin adalet ihsan edici niteliği olarak belirlenen meşruiyet söyleminin, daha önceden de belirttiğim gibi, iki odağı bulunmaktaydı. Bunların birisi hakim sınıfı oluşturan farklı grupların çıkarlarının uzlaştırılmasıdır, ki bu gelirlerin bu gruplar arasıda bir türlü dağılımını öngörmekteydi. İkinci öge ise, gelirlerin üreticilerin geçimlik kaynaklarının kurallar aracılığıyla korunmasıydı. Devlet kuralları, gelirlerin da-

ğılımı ve bu gelirlerin küçük köylü birimleri tarafından üretilmesini sağlayarak, kutsal düzene aykırı olmayan bir dünyevi düzeni tanımlıyordu.

Ancak piyasa toplumlarının gelişmesine koşut olarak ortaya çıkan Aydınlanma düşüncesi, siyasi toplumun kutsal bir düzene olan yaygın inancı varsayan meşruiyet yapısının sorgulanmasına yol açmıştır. Aydınlanma ile Allah artık toplum yaşamının her boyutuna nüfuz eden mutlak konumunu yitirmişti (14). Onun varlığı din alanı ile sınırlanıyordu (yani Gellner'in deyimiyle Allah'ın ismi tırnak içine alınıyordu). Dahası, Allah'ın var olduğu alanın, din alanının karşısıda onun var olmadığı bir alan, sekular veya laik alan tanımlanıyordu. Diğer taraftan, aşağıda açıklayacağım nedenlerle, piyasa toplumlarında *"hukukun üstünlüğü"* ilkesi, meşruiyet ideolojisi olarak Allah'ın kutsal düzeninin yerini alıyordu. Bu da, yalnız düzenleyici hukuk kurallarının değil, aynı zamanda meşruiyet ögesinin bir mücadele alanı olarak tanımlanması anlamına gelmekteydi.

Tarihsel olarak, Batı Avrupa'da piyasa toplumlarının gelişme sürecinde (Osmanlı'da da değindiğim gibi) merkezi devletin gelir ve meşruiyet gereksinimleri, piyasa kurallarının ve özellikle özel mülkiyetin genel bir kategori olarak tanımlanması ile çelişmiştir. Şöyle ki, yapısal olarak merkezi devletin düzenleyici yaptırımlarını, kurallarını gerektiren ticari sınıfların çıkarları devletin çıkarları ile çatışmaktaydı. Bu çatışmanın en belirgin bir şekilde yansıdığı alan meşruiyet alanıydı. Tanrı'nın kutsal düzenini odak noktası olarak alan meşruiyet söyleminin yerine piyasa toplumlarında hukukun üstünlüğü ilkesi geçiyordu. Bu ilke çerçevesinde güçlerin ayırımı öğesi, ticari sınıfların iktisadi faaliyet alanının, devletin kurallarının değişkenliğinden ve bu kuralların siyasi mücadeleler sonucunda ticari faaliyetin yaygınlaşması ile çelişen çıkarlara hizmet etmesi olasılığından korunmasını öngörmekteydi. Başka bir deyişle, ticari sınıflar "güçlerin ayrımı" prensibi çerçevesinde kendi çıkarlarını düzenleyici kuralların içer-

diği güç mücadelelerinin sonuçlarından korumaya çalışmışlardır.

Aynı zamanda, "hukukun üstünlüğü" ilkesi yalnız güçlerin ayrımını içermiyordu. Herkesin hukuk nezdinde eşitliği ve özel mülkiyetin dokunulmazlığı öğelerini de kapsıyordu.

Ne var ki, piyasa toplumlarının meşruiyet söylemi olarak "hukukun üstünlüğü" ilkesi sorunlu bir alanı oluşturmaktadır. Öncelikle, bu ilkenin simgelediği toplum düzeni Batı Avrupa toplumlarının tarihsel gerçeklikleri ile çelişmiştir. Örneğin, özellikle geç endüstrileşen Fransa ve Almanya gibi ülkelerde, uluslararası sistemde diğer devletlerle siyasi, askeri ve iktisadi rekabet içinde olan devletler, toplumu ve iktisadı, yönlendirme görevlerini üstlenmişlerdi. Bu da, devletlerin zaman zaman özel kişilerin işlevi olarak tanımlanan üretim, tüketim ve yatırım faaliyetlerini üstlenmesi anlamına geliyordu. Üretim kapasiteleri yüksek ulusal ekonomilerin yaratılması çabaları olarak tanımlanan bu faaliyetleri ise, devletin ekonomiye ve topluma yoğun müdahalesini gerektirmekteydi. "Hukukun üstünlüğü" ilkesinin devlet-sivil toplum ayrışması ilkesi ile çelişen bu devlet müdahaleleri piyasa toplumlarında bir meşruiyet krizine işaret etmekteydi. Her devletin, devletler sistemi içinde, var olma mücadelesini tanımlayan ulusal projeler meşruiyet söylemi olarak liberal öğelerin yerini alma eğilimi gösteriyorlardı.

Ancak, ulusal projelerin gerçekleşmesi için devletin vergi tabanını genişletmesi ve kendini toplumun farklı kesimlerinin gözünde meşru kılması gerekiyordu. Örneğin, devletin vergi ve meşruiyet kayguları köylülük ve loncalar çerçevesinde örgütlenen sanatkârlara belirli tavizler vermesini zorunlu kılıyordu. Bu gruplar kendi çıkarları ile çelişen piyasa kurallarının genelleştirilmesine karşıydılar. Bu kurallar özel mülkiyetin genelleşmesi, korumacı politikaların kalkması, işgücü ve malların serbest dolaşımını öngörmekteydiler.

Böyle olunca, devlet sadece piyasa kurallarının genelleşmesini

talep eden kesimlerin bir aracı olarak hareket edemiyordu. Başka bir deyişle, devletin çıkarları zaman zaman piyasa kurallarının yaygınlaşmasıyla çelişmekteydi.

En nihayet, bireylerin eşitliği ilkesinin özel mülkiyetin dokunulmazlığı ilkesi ile birarada bulunması liberal meşruiyeti çelişkili kılmaktaydı. Şöyle ki, özel mülkiyetin piyasa faaliyetine katılmayı belirlediği bir ortamda genel eşitlik kavramı, çok özel bir durumu, mülk sahiplerinin eşitliğini tanımlamaktaydı. Diğer taraftan, 19. yüzyılda vatandaş kavramının giderek mülk sahibi olmayanları da içermesi formal eşitlik ve gerçekte varolan eşitsizlik arasındaki çelişkiyi barizleştiriyordu. Bu bağlamda, özel mülkiyete ilişkin hukuk söylemi gerçekte varolan eşitsizliği muhafaza ederken eşitliğe olan inancı pekiştirmek doğrultusunda bir çabayı sergilemektedir (15). Bu hukuk söylemi hukuki özne (kişiler) ile sahip olunan şeyler (assets) arasında bir ayrım yapıyor ve kişilerin eşit fakat sahip olunan şeylerin dağılımının eşitsiz olduğunu tespit ediyordu. Yani, bireyler sahip oldukları şeylerden bağımsız olarak genel kontrat özgürlüklerinden, özel mülkiyet haklarından faydalanabiliyorlardı. Burada dikkatinizi çekmek istediğim nokta, piyasa toplumundaki genel piyasa kurallarının belirli bir güç mücadelesini sakladığıdır. Bu saklamanın hukuki formülü, bir "şeyler rejiminin" insanlar rejiminin yerini almasıdır.

Kuşkusuz, özel mülkiyet kavramının içerdiği güç ilişkilerinin saklanabilirliği ve piyasa toplumunun içerdiği eşitsizliklerin kabul edilebilirliği, devletin farklı gruplar açısından bu eşitsizliğin etkilerini hafifletebilme kabiliyetine bağlıydı. Böyle olunca da, farklı grupların baskısı altında devletin topluma müdahalesi liberal meşruiyetin de bir gereksinmesi oluyordu.

Diğer taraftan, bu müdahale piyasa kurallarının ve de meşruiyet ilkesinin sürekli bir pazarlığa tabi olması anlamına geliyordu. 19. yüzyılda herhangi bir devletin, uluslararası devlet sisteminde varolma ve ulusal ekonomi oluşturma çabaları çerçevesinde, toplumun tüm kesimlerini seferber etmesi elzemdi.

Bunun için de, liberal ilkelerden daha az dışlayıcı meşruiyet ilkelerine başvurmak zorunda kalınmıştır. Bu dönemde, bilinçli bir şekilde mitolojilerin ulusalcılık ideolojilerine taban oluşturacak şekilde formüle edilmesi veya dinlerin ideolojiye dönüştürülmesini bu çerçeve içinde değerlendirmek uygun olur (16). Bu bağlamda, hukukun üstünlüğü öğesini içeren liberal anayasalar, özellikle Almanya örneğinde görüldüğü gibi, ulusal bütünlüğün bir simgesi olmaya indirgeniyordu(17).

Özetle, Batı Avrupa toplumlarında piyasa ekonomisinin gelişmesi ile ilgili yukarıdaki irdeleme iki noktayı ön plana çıkarıyor. 1) Müdahaleci devlet piyasa toplumunun bir öğesidir. 2) Liberal meşruiyet ilkeleri bu çerçeve içinde bir sorun alanı oluşturmaktadır. Yani bu ilkeler Batı'nın tarihinde de burjuvazinin güçlü olmasının ötesinde sorunlu bir alanı oluşturmaktaydı.

Meşruiyet söylemi bağlamında 19. yüzyılda piyasa toplumuna geçiş sürecini yaşayan Osmanlı toplumuna dönecek olursak; daha önce bu toplumda meşruiyet söyleminin giderek kurallar tarafından içerilmeyen genel ve soyut bir ideolojiye dönüşme eğiliminden söz etmiştim. Toprakta devlet mülkiyetinin yaygınlaşmasıyla "adalet" kavramının küçük köylü üretiminin korunması ile özdeşleşmesi, bu kavramın ideolojiye dönüşme sürecini yansıtmaktadır. Bu çerçeve içinde tekrar vurgulanması gereken nokta, 19. yüzyılda Osmanlı toplumunda Batı Avrupa piyasa toplumlarına koşut olarak, merkezi devletin gelir ve meşruiyet kaygularının, özel mülkiyetin genel ve mutlak bir hukuki kategori olarak tanımlanması gibi piyasa faaliyetlerine ilişkin kurallarla çelişmesidir. Böylece 19. yüzyılda Osmanlı'da özel mülkiyetin ve diğer piyasa kategorilerinin yaygınlaşamamasını Osmanlı'nın ezelden beri varolan "despotik" devlet yaptırımlarında aramak yerine piyasa toplumlarına özgü merkezi devletin çıkarlarının piyasaya yönelik çıkarlarla çelişmesinde aramak gerektiğini söylemek mümkün.

ii. Diğer taraftan, bir meşruiyet söylemi olarak "hukukun üs-

tünlüğü" anlayışını Osmanlı'da sorunlu kılan başka bir özellik vardı. Bu özellik, hukukun üstünlüğü ilkesinin Osmanlı'ya 1839, 1856 Islahat Fermanları ve 1876 Anayasal aracılığıyla Batı hegemonyasının bir dili olarak girmekteydi.

Bu metinler, özellikle 1839 ve 1856 Fermanları, hukukun üstünlüğü ilkesinin Osmanlı'daki Hıristiyan tebaaya uygulanmasına yönelik özel (particularistic) bir nitelik taşımaktaydılar. Bu nedenle hukukun üstünlüğü denince ilk akla gelen soru kimin hukukunun olmaktaydı. 19. yüzyılda şeriat kurallarından hukukun üstünlüğü ilkesinin-anayasal düzen, güçlerin ayrımı hatta özel mülkiyet, eşitlik gibi, farklı öğelerini türetme sürecini bu ışık altında değerlendirmek gerekir.

Aynı zamanda Batı'dan gelen hukukun üstünlüğü ilkesi Osmanlı bağlamında dinin (yani Aydınlanma anlamında ideoloji olarak dinin) siyasi bir söylem olarak yerleşmesine yol açmıştır. 19. yüzyıldan başlayarak, bir yandan Batı ticaretinin yaygınlaşması ile kaybeden grupların (ulema, loncalar), öte yandan Batı'nın üstünlüğü karşısında ezilen devletin siyasi dilinde bilinçli bir şekilde formüle edilmiş İslâmi öğeler hakimdi.

Burada önemli olan, 19. yüzyılda devletin meşruiyet ilkesinin, giderek ilahi düzenden kaynaklanan yaygın bir adalet anlayışı olmaktan çıkmış olmasıdır. Artık meşruiyet bilinçli bir şekilde İslâmi öğeler çerçevesinde tanımlanan defansif bir ideoloji halini almıştır. Başka deyişle, Batı'nın getirdiği haksız düzene karşı hakkaniyetin dilini 'particularistic', özgül bir ulusal ideoloji olarak tanımlanan İslamiyet almıştır. Abdülhamid döneminde bilinçli olarak formüle edilen hilafet kurumunun simgelediği İslam ulusalcılığını bu çerçeve içinde görmek önemlidir.

Diğer taraftan, bu meşruiyet ideolojisi, devletin toplumu örgütleyen kurallarıyla sürekli çelişmiş, bu kurallar giderek bir piyasa düzeni getirirken, meşruiyet ideolojisi onlarla kavga halinde olmuştur.

DİPNOTLAR

(*) Bu makale, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı'nın 24-26 Mayıs 1993'de düzenlediği I. Uluslararası Tarih Kongresi'ne sunulan tebliğden hareketle yazılmıştır.

(**) Dr. İslamoğlu-İnan ODTÜ Ekonomi Bölümü öğretim üyesidir.

1) H. İslamoğlu ve Ç.Keyder, "Agenda for Ottoman History", Review, vol. I, no.1 (1977).

2) Örneğin, Osmanlı toplumunda farklı etnik grupların bir arada yaşamasını sağlayan "hoşgörü" öğesi sürekli vurgulanmakta ve Batı'nın kendi çıkarları doğrultusunda Osmanlıya soktuğu ulusalcılık söylemi sonucunda bu hoşgörünün kayboluşuna hayıflanılmaktadır. Bu yapılırken de, Batı ile karşılaşmadan önceki toplum bir ideal yapı olarak sunulmaktadır. Ne var ki bu ideal yapı formülasyonunu belirleyen yine Batı'da özellikle 1950'li yıllarda ABD modeli çerçevesinde gelişen "çoğulcu" toplum yaklaşımlarıdır. Buradan çıkarak, savunmacı tarihsel yaklaşım Osmanlı'da "çoğulcu toplumun" zaten varolduğunu öne sürmektedir.

3) Ö. L. Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Arazi Kanunnamesi" içinde Tanzimat I, (İstanbul: Maarif matbaası, 1940).

4) Örneğin, B. Lewis, The Emergence of Modern Turkey (New York: Oxford University Press, 1968)'de Osmanlı imparatorluğunun "modernleşmesi" sürecindeki ana sorunu bu toplumda burjuva devriminin yaşanmamış olması olarak tanımlamaktadır.

5) K. Wittfogel, Oriental Despotism, New York: Vintage Books, 1981.

6) G. Eley and D. Blackbourne, Peculiarities of German History: The Bourgeois Society and Politics in the Nineteenth Century Germany, (Oxford: Oxford University Press, 1984).

7) E. P. Thompson, Whigs and Hunters: The origin of the Black Act, (London: Penguin Books, 1990).

8) R. M. Unger, Law in Modern Society: Toward A Criticism of social Theory, (New York: Free Press, 1976).

9) Huri İslamoğlu-İnan, State and Peasants in the Ottoman Empire, (Leiden: E. I Brill Publishers, forthcoming 1994).

10) Unger, Law in Modern Society.

11) H. İnalcık, "The İslamization of Ottoman Laws on Land and Land Tax", Christa Fragner ve Klaus Schwarz (derl.), Osmanistik-Turcologie-Diplomatik içinde (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1992), s. 101-16.

12) K. Renner, The institutions of Private Law and Their Social Function, (London: Routledge and Regan Paul, 1949).

13) H. İslamoğlu- İnan, "Les Paysan, le marche et l'état en Anatolie au XVIe siècle", Annales, Economies-Societies-Civilisation, cilt 43, sayı 5 (Eylül-Ekim 1988), s. 1025-44.

14) E. Gellner, Plough, Sword and the Book: the Structure of human History, (Chicago: the University of Chicago Press, 1988).

15) R. Cotterell, "Power, Property and the Law of Trusts: A Partial Agenda for Critical Legal Scholarship", Br. Fryeer, A. Hunt, D. McBarnett and B. Moorehouse (derl.) içinde, Law, State and Society, (London: Croom Helm, 1981).

16) Wagner operalarının içerdiği Alman mitolojisi temleri 19. yy. Alman ulusalcılığı söyleminin oluşma sürecinde anlam kazanmaktadır. Diğer taraftan 19. yy. Balkan ulusalcılık söylemleri bağlamında Hıristiyanlık boyutu (kilise hiyerarşisinden bağımsız olarak) önemli idi.

17) M. John, "The Politics of Legal unity in Germany, 1870-1986", The Historical Journal, cilt 28, sayı 2 (1983), s.341-55.

Tarih Metodolojisi Açısından Osmanlı Tarihinin Anlaşılması Meselesi

Ahmet Davutoğlu

İzlenim, Temmuz/Ağustos 1996

Osmanlı tarihi ile ilgili çalışmalarda temel mesele Osmanlı tarihini genel tarih içinde anlamlı bir şekilde yorumlayabilecek tutarlı bir tarih anlayışı ve metodolojisinin geliştirilememiş olmasıdır. Kimi zaman siyasi ve ideolojik kaygıların da yönlendirdiği metodik açmazlar insanlık tarihinin gördüğü en uzun ömürlü siyasi yapı olan Osmanlı Devleti'nin birikimi üzerinde yaşayan bizlerin dahi bu birikimi yeterince kavrayamaması sonucunu doğurmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin genel tarih içindeki yerini ortaya koyabilmek öncelikle genel tarihi mukayeseli bir tarzda değerlendirebilmeyi gerekli kılmaktadır. İnsanlık tarihini batı medeniyeti tarihi ile özdeşleştiren birçok tarihçi için Osmanlı devleti bu medeniyet havzası ile olan ilişkisine bağlı ve bağımlı olarak incelenegelmiştir. Bu tespit müsteşrikler kadar yerli tarihçiler için de geçerlidir. 2 Temmuz 1932 yılında gerçekleştirilen Birinci Türk Tarih Kongresi'nde Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti Reisi ve İstanbul mebusu Akçuraoğlu Yusuf Bey'in, Ali Reşat Bey'in Tarih-i Umumi'si'ni tenkit ederken ortaya koyduğu bakış tarzı bu genel

yaklaşım biçiminin yanlışlığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "Ali Reşat bey ve diğer tarihi umumi telif eden meslektaşlarımız, Fransız tarihi umumi kitaplarını pek cüz'i tadillerle aynen tercüme etmişlerdir. Onların zikrettikleri vakıaları, o vakıaların teselsül tarzını ve bu teselsülden istihdaf ettikleri gayeleri iyice tetkik süzgecinden geçirip üzerlerinde bir müddet düşünmeye pek de lüzum görmemişlerdir. Bunun neticesi olarak, mekteplerimizin düne kadar resmi ders kitapları olan bu kitaplarda Fransız tarihçilerinin muayyen gayelerine göre yapılan inşâi tarih hakim ve nafiz bulunmaktadır. Daha açık bir ifade ile, Türk mekteplerinde düne kadar, dikkatsizlik eseri olarak, Avrupa'nın ve bilhassa Fransa'nın dünyaya nazari tedris ve telkin olunmuştur. (...) Her tarafından fikirce Fransız, ibarece Türk bir eser olduğu tebarüz etmektedir: Mesela Me'mun'u mukayese için XIV üncü Louis'den başka bir şahıs bulamamıştır! Halbuki XIV üncü Louis Türklere Me'mundan ziyade malum değildir. Türklere Me'mun devrini anlatmak için bir Türk hükümdarından, mesela Kanuni Süleyman'dan bahsetmek lazımdı. Ekser müverrihlerimiz gibi Ali Reşat bey de Arabi müslümanlarla karıştırıp islam medeniyetine arap medeniyeti diyor..."(1)

Genel tarihe bakış biçimindeki bu yaklaşım yanlışlıkları büyük ölçüde mukayeseli bir yöntemin kuşatıcı bir şekilde tarihe uyarlanamamasından kaynaklanmaktadır. Herhangi bir toplumun ya da devletin genel tarih içindeki yerini anlamlandırmak dikey (değişik zaman dilimleri arasındaki mukayese) ve yatay (eş-zamanlı toplumlar ve medeniyetler arasındaki mukayese) mukayeselerin tutarlı bir çerçevede yapılmasına bağlıdır. Değişik zaman dilimleri arasındaki mukayeseler bir toplumdaki değişim sürecini anlamlandırmak açısından, eş-zamanlı toplumlar ve medeniyetler-arası mukayeseler bu medeniyetlerin genel insanlık tarihine yaptıkları katkıları ortaya koyabilmek açısından büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla bir geleneğin varlığını ve geçerliliğini ölçmek de, Osmanlı Devleti gibi altı asra yayılan bir

büyük birikimin tarihi tahlilini yapabilmek de en azından dörtlü bir matris içinde mukayese yapabilmeyi gerektirmektedir.

Burada düşülen temel hata, yatay ve dikey mukayeselerin gelişigüzel kullanımı ile bir toplumda yaşanan belli bir vetireyi evrensel kılıp, diğer toplumdaki bir tarihi olgu ile irtibatlandırma yanlışlığıdır. Bunun Osmanlı tarihi ile ilgili en tipik misallerinden birisi, İngiltere'deki anayasal oluşumun başlangıcı sayılan aristokrasinin krala dikte ettirdiği 1215 tarihli Magna Carta ile Osmanlı âyanı ile sultan arasında imzalanan 1808 (1223) tarihli Sened-i ittifak arasında kurulan bağlantıdır.

İki farklı sosyal, siyasi ve ekonomik birikime sahip iki toplumda yaşanan iki tarihi olgu arasında asırları aşan bir mukayese zemini oluşturmaya çalışmak ancak ve ancak böylesi bir zemini anlamlı kılacak büyük ölçekli bir teorik çerçeve ile mümkündür (2). halbuki bu tür mukayeseler genellikle evrenselliğine inanılan bazı olguların büyük genellemelerle her toplumda farklı dönemlerde tezahür ettiği varsayımından kaynaklanmaktadır. Böylece yüzeysel bir bakışla bu mukayeseyi yapanlar muhataplarında 1215 yılında daha çekirdeği bile oluşmamış olan Osmanlı Devleti'nin ingilizlerin anayasal anlamda o dönemde ulaştıkları düzeye ancak ve ancak 537 yıl sonra ulaştıkları gibi bir kanaate ve önyargıya yol açmaktadırlar. Halbuki mesela 16. yüzyılda siyasi kurumsallaşmasının zirvesine ulaşmış olan Osmanlı devleti'ne o dönemde Magna Carta metni ve olgusu aktarılsa idi herhalde o dönemin idarecileri bunu kudretsiz bir kralın birkaç çapulcu aristokrat beye boyun eğmesinin hazin öyküsü olarak görürler ve Magna Carta düzenini kendi gelişmiş dünya düzenlerine göre ilkel bir yönetim biçimi olarak telakki ederlerdi.

Bu yanlış algılama biçimlerine yol açan metodik sapmalardan bir diğeri ise özellikle mutlakçı (absolist) ve şimdilikçi (presentist) yaklaşım biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Kendi dönemlerinin değer yargıları ile tarihi olguları yargılamaya çalışan mutlakçı

yaklaşımlar ile tarihi olguları şimdiki duruma nispet edilebildiği ölçüde değerli gören şimdilikçi yaklaşımlar özellikle siyasi, ekonomik ve sosyal sistemlerin mekanik yapılanmalarının arka planlarını görebilme yeteneğini yok etmektedirler. Mesela Osmanlı siyasi sisteminin meşruiyyeti bugünkü formel mekanizmalara bağlı meşruiyyet anlayışları ile test edilemezler. Her siyasi düzenin dönemsel meşruiyyeti o dönemin şartları ve özellikle de o dönemde geçerli bilgi-değer temeli ile ölçülebilir. Bugünkü formel ve kurumsal meşruiyyet anlayışlarını geçmişe yönelik olarak uygulamak suretiyle Osmanlı meşruiyyet zemini konusunda yargılarda bulunmak da, başka toplumların siyasi meşruiyyet zeminlerindeki kurumsal özellikleri Osmanlı'da arama çabaları da Osmanlı siyasi sisteminin işleyişini anlamlandırmak bakımından yeterli bir altyapı oluşturamazlar. 15. ve 16. yüzyılda iç kargaşalarla sarsılan Avrupa'da Bodin, Makyavelli gibi düzen arayışı içindeki düşünürlerin gelişmiş bir siyasi yapı olarak Osmanlı modeline yaptıkları atıflar tarih metodolojisindeki mutlakçı ve şimdilikçi yaklaşımların yol açtığı yüzeysel mukayeselerin açmazını göstermesi bakımından çok çarpıcıdır.

Gerçeğe ulaşmayı hedef edinen tarih araştırmaları doğru suallerle işe başlamak zorundadır. "Osmanlı Devleti idarecileri 17. yüzyılda neden batıya yönelmediler?" ya da "osmanlı devleti niçin kapitalist sisteme daha önceki bir dönemde entegre olamadı?" gibi bugünden geçmişi yargılayan mutlakçı sorularda ciddi bir yöntem problemi vardır ve bu tür suallerle başlayan tarih araştırmalarının tarihi olguyu anlamlı bir bütün içinde ortaya koyabilmeleri çok güçtür.

Mukayeseli çalışmaların diğer önemli bir şartı da mukayese edilen tarih ve kurumlar arasındaki korelasyonları ortaya koyabilmek ve saltanatlar arası mukayese yerine toplumsal ve bireysel alan mukayesesinin yaygınlaştırılmasıdır. Osmanlı dünya düzenini sultanların iniş ve çıkış tarihleri ile askeri başarı ya da yenilgilerin kronolojisine indirgemek bugünkü yaklaşım bi-

çiminin en önemli zaaflarından birisidir. Tünel tarihçiliği olarak adlandırılan ve tarihi vakıanın siyasi, ekonomik, kültürel, sosyal boyutlarını birbirinden kopuk alanlar olarak inceleyen parçacı tarih anlayışına dayalı metodik sapma Osmanlı birikiminin bir büyük sistem bütünü olarak anlaşılmasını engellemektedir.

Parçacı tarih anlayışı, tünel tarihçiliği diye adlandırılan ve tarihi gerçekliğin anlaşılmasını güçleştiren bir tür yöntem sapmasına yol açar. Değişik şekillerde tezahür eden tünel tarihçiliği historiografinin en kritik yöntem problemlerinden birini oluşturur. Siyasi tarih, ekonomik tarih, düşünce tarihi, askeri tarih, diplomatik tarih, hukuki tarih, sanat tarihi, sosyal tarih gibi tarihi gerçekliğin ve bu gerçeklik içinde oluşan geleneklerin parçacı bir şekilde ayrıştırılarak incelenmesine yol açan bu yaklaşım türü, olaylar arasındaki korelasyonun da, geleneklerin bir bütün şeklinde anlaşılmasının da önündeki en önemli engellerden birini oluşturur. Bizde bunun en yaygın görülen türü İslâm tarihini bir saltanatlar ve saray tarihi şeklinde algılama biçimidir. İslâm medeniyetinin düşüş ve çıkışları bu çerçevede ele alındığı için tarihi gerçekliği anlamak güçleşir. Yanlış tarihi tasnifler de bu açmazın yansımalarıdır. Her alanda tek tek ele alınan olgulardan hareketle yapılan genellemeler Osmanlı düzeninin kronolojik tahliline de damgasını vurmaktadır. Mesela Osmanlı Devleti'nin askeri yayılmasının seyrine göre oluşturulan yükselme, duraklama, gerileme gibi dönemsel tasnifler ekonomi, kültür ve sanat tarihi açısından gerçekten geçerli midirler?

Bu konuda düşülen metodik yanılsamaların çoğu, zaman boyutu ile ilgili algılama yanlışlıklarından kaynaklanmaktadır. Tarih metodolojisinde *anakronism* diye adlandırılan zaman boyutu ile ilgili algılama yanlışlıkları kimi zaman *prokronism* -yani tarihe olgunun olduğundan çok önce gerçekleşmiş gibi algılanması- ya da *metakronism* -yani tarihi olgunun olduğundan sonra gerçekleşmiş gibi algılanmış olması- şeklinde kendisini gösterir.

Osmanlı tarihinin bir bütün olarak anlaşılması konusundaki diğer önemli bir mesele de Fıkıh Usulü ile Tarih Usulü arasındaki ilişkinin açık bir şekilde ortaya konmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Fıkıh usulü ne olması gerektiği sorusu ile, tarih usulü ise ne olmuş olduğu sorusu ile ilgilenir. İslâm inancına göre insan tabiatı gibi tarih de mutlak iyilik ve mutlak kötülükten değil, iyilik ve kötülük unsurlarının bileşkelerinden oluşan karmaşık bir bütünden ibarettir. Fıkıh usulü açısından sadece Asr-ı Saadet döneminin kaynak olarak kullanılabilir olması, Osmanlı Devleti'nin de içinde bulunduğu ondan sonraki tarihi birikimin tümüyle fıkıh-dışı bir alanda kalmış olduğunu göstermez. Buna karşılık İslâm tarihinin en parlak dönemlerinden birini oluşturan Osmanlı Devleti'nin başarılarının tarih usulü çerçevesindeki tahlili de bu başarıları sağlayan dönemsel uygulamaların fıkhî anlamda bütün dönemler için evrensel geçerlilik ifade ettiği anlamına da gelmez. Karşılaşılan meselelere fıkıh usulü çerçevesinde çözüm bulma çabalarının ihtiyaç hissettiği fıkıh usulü ile tarihi olguları ve süreci anlamamızda yardımcı olan tarih usulü birlikte ama birbirine ikame etmeyecek şekilde kullanılmalıdır. Aksi takdirde Osmanlı tarihi çalışmaları kimi zaman haksız yargılamaların, kimi zaman da metahistorik boyutlu övgülerin kıskacına takılır kalır. 600 yıllık bu engin tecrübe birikimin sağlıklı bir şekilde anlayabilmek öncelikle tarihe bakışımızı, bu metod meselelerini aşacak şekilde yeniden kurabilmemize bağlıdır.

DİPNOTLAR

1) Birinci Türk Tarih Kongresi, Konferanslar Münakaşalar, matbaacılık ve Teşkilat türk Anonim Şirketi, İstanbul 1932, s. 598-600. alıntı yapılan metindeki imla aynen muhafaza edilmiştir.

2. Immanuel Vallerstein'ın 11-13 Temmuz 1977 tarihleri arasında Hacettepe üniversitesi tarafından tertip edilen Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi sempozyumuna sunduğu "The Ottoman Empire and Capitalist World economy, Some questions for Research" başlıklı tebliğinde kendi teorik çerçevesi ile Osmanlı ekonomik ve politik tarihi arasında kurmaya çalıştığı ilişki ve bu ilişki bağlamında dünya-sistemi teorisi açısından Osmanlı ekonomik ve siyasi tarihini izah etmeye yönelik sorduğu sualler böylesi bir teorik çerçevenin uyarlanması bakımından ilginç bir misaldir (bkz. Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi, eds. Osman Okyar ve Halil İnalcık, Ankara 1980, s.117-122)

Osmanlılarda Saltanat Verâseti Usûlü veya Türk Hakimiyet Telâkkisiyle İlgisi

Halil İnalcık

Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi Cilt XIV, No: 1, (Mart, 1959)s. 69-95

Osmanlı padişahlarının soy kütüğüne bir göz atarsak, I. Ahmet (1603-1617)'in ölümüne kadar tahtın daima babadan oğula geçmiş olduğunu, ondan sonra kardeşlerin de tahta çıkmağa başladığını görürüz. Bu durumu, Hammer (1), şöyle açıklamaya çalışmıştır: Osmanlılarda, aslında Cengiz Han'dan kalmış ekberiyyet kaidesi hakimdi, yani taht, büyük oğula sonra ölen sultanın akrabasından en yaşlısına ait oluyordu. Fakat kardeş öldürme adetinin bir neticesi olarak bu kaide kardeşler için tatbik sahası bulamamış ve ilk defa 1617'de, ölen sultanın kardeşi hayatta bulunduğundan uygulanabilmiştir. Giese (2) bu görüşü red ederek Osmanlılarda saltanat verasetini düzenleyen herhangi bir kanun veya kaide olmadığını ileri sürdü. Daha önce Radloff (3) Türk kavimlerinden hiçbirinde muayyen bir saltanat veraseti kanunu olmadığına dair misaller vermişti. Son defa E. Laszlo (4) meseleyi daha geniş bir açıdan ele alarak kesin bir şekilde ifade etmiştir ki, Türklerde "bütün hanedan azası hakimiyet hakkına maliktir, ne primogenitura ve ne de senioratus şeklinde bir veraset tarzı yoktur".

Bununla beraber son zamanlarda, Türk devletlerinde hükümdarlığın intikalinde senioratus'un yani, hanedan içerisinde yaşça en büyük olanın tahta geçmesi kaidesinin hakim olduğunu söyleyenler olduğu gibi, primogenitura, yani ancak büyük oğulun tevarüs hakkının tanındığını iddia edenler de vardır. Z.V. Todgan'a göre (5) "memlekette büyük hakanlık rütbesi biraderler arasında yaşlı olana geçtiğinden onun bulunduğu ülke memleketin merkezi oluyordu. Bu husus, Kök Türklerin halefleri olan Karahanlılar'da da böyle idi." Yine o, başka bir yerde der ki (6): "Karahanlılar'da hakanlık hakkı, eski Türk an'anelerine göre, sülâlenin hakim şubesi içinde yaşı en büyük olan prenslere aitti." Osman Turan (7) Anadolu Selçuklarında tahtın büyük oğula ait olduğunu belirtir. İ. Kafesoğlu da(8) Cend vilayetine umumiyetle tahta namzed olan büyük evladın tayin edildiği fikrindedir. Burada hemen kayd edelim ki, Harezmşahlar devletinde bir serhad vilayeti olan Cend'in büyük oğula yurdluk verilmesi başka bir durumla ilgili olup aşağıda açıklanacaktır.

Kök-Türk hükümdarı Bilge Kagan'ın kitabesinde (734) şu ifade, Türklerde taht veraseti meselesinde en eski vesikalardan biri olarak münakaşa konusu olmuştur: "Kagan uçdukta özüm sekiz yaşta kaltım, ol törüde üze eçim kagan olurtı"(9). Burada törü kaganların koyduğu kanun manasında alınırsa, verasetin bir kanunla tanzim edilmiş olduğu düşünülebilir. Fakat Giese'ye göre (10) bu metinden kesin bir neticeye varmak mümkün değildir. H.N. Orkun (11) yukardaki parçayı bugünkü Türkçeye şu şekilde çevirir: "Babam hakan öldüğünde kendim sekiz yaşında kaldım, türe mucibince amcam hakan oldu." Aynı kitabenin verasete ait diğer kısımlarını da göz önünde tutmalıdır. Bilge Kagan, amcası öldükten sonra, kendisi için Hakan mevkiine oturdum" (12). Burada, yalnız Tanrı'nın iradesi anılmıştır. Şu ibare de dikkate değer: "İnsan oğulları üzerine ecdadım Bumin Hakan, İstemi Hakan oturmuş, ondan sonra küçük kardeşleri Hakan olmuş, oğulları Hakan olmuş"(13). Burada ancak tarihi bir durum nakl

edilmiş olabilir. Kök Türklerde hanlığın Tanrı'ya bırakılmış bir tali işi olduğunu bir Çin kaynağı, Chou-Shu'daki şu rivayet (14) anlatmaktadır: "Kardeşlerden birisini baş yapmak istediler ve hepsi birlikte büyük bir ağacın altına giderek aralarında şu şekilde anlaştılar: Ağaca doğru en yükseğe kim atlarsa o, başbuğluğu ele geçirecekti. A-Shih-na'nın oğlu en genç olmasına rağmen en yükseğe atlayabildi ve hepsi birlikte onu reis intihap ettiler."

Türk-İslam devletlerinde oğulların ve kardeşlerin aynı derecede tahta geçmek hakkına sahip olduklarını gösteren misaller çoktur. Umumi bir fikir edinmek için Halil Edhem Eldem'in (15) ve E. de Zambaur'ın (16) yayınlanmış oldukları jenealojilere bir göz atmak yetişir, oradaki misaller bir ekberiyyet kaidesinin varlığını ispata yetmemektedir. M.A. Köymen'e göre, Selçuklu tarihinin başlangıcında Yabğu unvanile reisliği "ailenin hayatta en büyük uzvu" olmakta idi. Bununla beraber Serahs zaferinden sonra Tuğrul, kardeşi Çağrı bey ve amcası arslan Yabgu'ya tercih olunarak yeni kurulan devletin başına getirilmiştir. Ondan sonra büyük Sultanlık, kardeşi Çağrı bey soyuna intikal etmiştir ve arslan Yabgu'nun ahfadı büyük Selçuklu tahtı üzerinde hak iddiasından vaz geçmemişlerdir (17). Çağrı bey'in büyük oğlu olan Kavurd, evvela kardeşi Alp Aslan sonra yeğeni Melikşah'a karşı taht üzerinde hak iddiasında bulunmuştur. Harezmşahlarda da tahta veraseti tayin eden bir kanun veya teamül mevcut görünmemektedir. Harezmşah Alaeddin Mohammed (1200-1220), büyük oğlu Celaleddin'i ve ikinci oğlu Rükneddin'i atlayarak küçük oğlu Kutbeddin'i veliahd yapmış, fakat sonra 1220 de, Mogollar önünden kaçarken onun yerine daha kabiliyetli gördüğü Celaleddin'i halef tayin etmişti (18). Anadolu Selçuklarında Sultan, küçük büyük ayırd etmeksizin oğullarından birini veliahd seçer, merkezde hüküm süren sultana tabi olmak şartiyle diğer oğullar melik sıfatiyle ülkenin muhtelif mıntıkalarının idaresine tayin olunurlardı. Sultanın vefatı üzerine veliahdlık, kardeşleri

taht üzerinde hak iddiasında alıkoymazdı. İzzeddin Kılıç Arslan II ölmeden en küçük oğlu Gıyâseddin Keyhusrev'i veliahd tâyin etti. Onun kardeşlerine tercih edilmesinde şahsi meziyetlerinden başka bir sebeb gösterilmemiştir. Fakat kardeşleri onu "kıskandıklarından" bu tayini kabul etmeyerek büyük kardeşleri Rükneddin'in ölümünde de (1204) başlangıçta oğlu III. Kılıç Arslan sultan ilan edildiyse de, amcası Gıyaseddin Keyhusrev uçlardaki beylerin yardımıyle tahtı ele geçirdi (20). Onun ölümünde (1211) en büyük oğlu İzzeddin Kaykâvus I tahta çıktı, fakat kardeşi Alaeddin Keykubâd bunu tanımadı ve silaha sarıldı (21). İzzeddin Keykâvus I. in vefatında (1220) kimin tahta geçirileceği meselesi ortaya çıktı. Onun kardeşi Tuğrulşah, ortanca oğlu Alaeddin Keykubad ve küçük oğlu Key Feridun arasında bir müddet karara varılamadı sonra Alaeddin üzerinde karar kılındı (22).

Moğollarda hanlık veraseti usulünün incelenmesi konumuz için lüzumludur; zira onlar, yalnız Orta asyadaki eski Türk İmparatorluklarının ananelerini saf bir şekilde devam ettirmekle kalmamışlar, aynı zamanda Anadolu'da da ve bütün Yakın-Doğu'da kamu müesseseleri bakımından üstün bir tesir icra etmişlerdir (23).

Moğollarda Hanlığın intikalinde muayyen hükümler yoktu (24). Menşei ve durumu itibariyle eşit olan zevcelerden (hatunlardan) olan oğulların hepsi taht üzerinde aynı derecede hak sahibi idiler. Ancak 1282'de Teküdar Ahmed yeğeni Argun'a karşı, hükümdarın en yaşlı oğlunun diğerlerinden ziyade hakkı olduğunu ileri sürmüştü. Fakat Ahmed, kendisi müslüman olmuş, ananeden ayrılmış, müslüman muhitinin kuvvetle tesiri altında bulunmuştu. Han, bir veliahd seçmiş olsa dahi bu, ölümünden sonra başka bir prensin hanlığa gelmesine mani sayılmazdı (25), Ögedey'i (Ogodoi) seçen kurultay Cengiz Han (Çinggis Ka'an) 'ın vasiyetine tabi oldular. Fakat seçimden sonra Ögedeyin ağabeyisi Çagatay' (Ça'adai) a söylediği şu sözler dikkate değer (26): *"Babam Çinggis Ka'an tarafından hazırlanmış olan*

tahta oturdum, sonra benim arkamdan, hangi meziyetine dayanarak tahta çıktı diye söylenenler olmaz mı? Eğer ağabeyim muvafık bulursa babamız tarafından başlanıp da bitirilmemiş olan Kitan'lı Altan Han'a karşı harbe girmek istiyorum diye haber yolladı". Burada şahsi meziyetin ve başarının kardeşler arasında hanlık için bir mesned sayıldığı açıkça görülür. Veliahd olmak, kuriltaya vaktinde yetişerek takaddüm etmek ve en mühimi, şahsi münasebetler sayesinde ve pazarlıkla nüfuzlu kabile beylerinin desteklemesini sağlamak tahtı temin eden başlıca vasıtalardı. Osmanlılarda saltanat verasetini düzenleyen bir kanun ve kaide olmadığını daha 15. asırda yabancı müşahitler tesbit etmişlerdir. Dukas (27) aynen der ki: "Beylik, babadan oğula veya kardeşten kardeşe, kime intikal ederse, elhasıl talih kime yardım ederse, kullar bu yeni beye sadıkane bağlanırlar." 1470-1481 yıllarında Osmanlı sarayında kalmış olan J.-M. Angiolella (28) yeni sultanın tayinini şöyle anlatır: "Saray erkanı ve kapıkulunun büyük bir kısmı tahta namzed şehzadelerden, büyük veya küçük olmalarını göz önünde tutmaksızın, yalnız onlardan hangisi daha önce İstanbul'a erişir ise, onu kolaylıkla Sultan tanırlar; zira kim evvela hazineyi elde ederse o duruma hakim olabiliyordu". Eserini 1510 tarihine doğru yazmış olan Spandouyn (Spandugino) da (29), Bayezid-Cem mücadelesini söz konusu ederken, ikisinin de saltanata aynı derecede namzed sayıldığını belirtir.

Netice olarak diyebiliriz ki, en eski devirlerden beri Türk devletlerinde tahtı hanedanın muayyen azasına inhisar ettiren bir gelenek yerleşememiştir. Zaman zaman bazı temayüllerin meydana çıktığı doğrudur (veliahd tayini, büyük oğulların veya küçüklerin tercihi gibi). Fakat esas daima tahtın ilahi takdire açık tutulmasıdır. Bu telakki karşısında bütün diğer adet ve teamüller hükümsüz kalmıştır. Hanedandan biri şu veya bu suretle fiilen tahtı ele geçirdi mi, artık onun meşrutiyeti nazari ve hukuki bakımdan bir mesele olmamaktadır. Asırların yenemediği bu esas davranış, Türklerde hakimiyetin menşei ve mahiyeti hakkında en eski dini inançlara dayanan kökleşmiş telakkilerle münasebettar

görülmektedir ve bu davranış, Orta-Asya geleneklerine daha yakın olan Türk kavimlerinde daha kuvvetle tezahür etmektedir. Aşağıda bu hakimiyet telakkisini, konumuzla ilgisi bakımından ele alacağız.

●

II. Türklerde Hakimiyetin ve Hükümdar Soyunun Menşei Telakkisi

N. VII-IX asırlarda Kök-Türkler, Proto-Bulgarlar ve Uygurlardan kalan kitabe ve vesikalarda (30) kaganların ünvanları, yalnız hanlık hakimiyetinin değil, kendilerinin de tanrısal menşeini belirtir ve kut taşıdıklarını ifade eder. Bu ünvanlarda, Tengride Bulmuş veya Tengride Kut bulmuş yahut Kutlug daima rastlanan esaslı unsurlardır. Hanın Tanrı'dan indiği telakkisi, miladdan önceki asırlarda Orta-Asya göçebe imparatorluklarının ilk teşkilat örneğini vermiş olan Hsiung-nu'lara kadar takib edilebilmektedir. Orhon kitabelerinde Bilge Kagan ağzından nakil edilen şu ifade bilhassa dikkate değer: "Tengri yarlıkadukın üçün (ö) züm kutım bar üçün kagan olurtım"(31). Burada o, hanlığını Tanrının inayetine ve şahsındaki kuta dayandırmaktadır. 1240'da yazılmış olan Mogolların gizli tarihinde (32) Cengiz Han da: "Mengü Tanrı'nın verdiği güçle bütün ulusu idarem altında topladım" der. Keza "Mengü Tengri küçündür" (Ebedi Tanrı gücile) formülüne möhür ve vesikalarda, Mogol hanlarının ünvanı olarak daima rastlanır (33).

Hakimiyet anlayışında o kadar mühim rol oynar görünen Kut nedir? Mahmud Kaşgari (34), bu kelimeye uğur, devlet baht, tali, saadet, manalarını verir. Ziya Gökalp (35) Kut'u iptidai cemiyetlerdeki mana'ya benzetir, kut herşeye nüfuz eden ve kutsal

mahiyet kazandıran bir sihri kuvvettir. Şamanizmde kut, hayat unsuru, can manasına kullanılmaktadır. Kut, Türk ve Mogollarda umumiyetle semadan inen bir nur sütunu şeklinde tasavvur olunurdu. Han soyu bundan meydana gelmiştir. Kut taşıyan kagan mukaddestir. Hazarlarda Hakan, kam (şaman) ailesi gibi mukaddesti, halka yüzünü göstermezdi (36).

Temuçin'in, Çinggis Ka'an (Cengiz Han) ünvaniyle Orta-Asya göçebe imparatorluğunu üzerine aldığını tasdik eden dini-siyasi toplantıda şaman Kököçü, onun Gök Tanrı tarafından Han gönderildiğini ilan etti (37). Cengiz Han ve ve oğulları yeryüzü hakimiyetinin kendilerine verildiğine inanmışlardı. Çinggis kagan ünvanı, cihanşümul imparator manasına geliyordu (38).

Cihanşümul hakimiyeti ifade eden ka'an (kagan, hakan) (39) ünvanını ancak tanrının göndermiş olduğu soy taşıyabilirdi(40). Hakanlar yetiştirmiş bütün Türk ve Mogol hanedanları kendilerini böyle bir soya bağlanmakta, şerelerini haklı veya haksız müşterek bir ataya götürmektedirler. Çin kaynaklarında A-shihna oğulları diye gösterilen kök-Türk han soyu (41), kuzey Çin'de kurulmuş Hsiung-nu devletlerinde Tu-Ku'lar (42) Mogollarda Altan-Urug (43) Oğuz Türklerinde şecerelerini Oğuz Han'a bağlayan hanedanlar hepsi kendilerini müşterek bir ataya bağlarlar. Efsanevi Oğuz Han'ın Hsiung nu'ların büyük Shan-yu'su Mete olduğu Joseph Deguignes'den beri Türk tarihi mütehassısları tarafından büyük bir ihtimal olarak tekrarlanmaktadır (44). Tuna bulgar hanları, soy itibariyle Hsiung-nu Shan-yu'larına bağlandığı gibi (45) Çin kaynaklarına göre Kök-Türkler (T'u-kiüe) de Kagan ailesi Hsiung'nulardan sayılmakta idi (46).

Han soyunun kutsal, tanrısal bir menşei vardır. Hanlar, ekseriya gökten inen bir ışıktan gebe kalmış bir prensesin çocuklarıdırlar. Uygurlarda, Hitaylarda, Mogollarda, Kırgızlarda bu inanış hakimdir (47). Mogolların gizli tarihine göre (48), Alan-ho'a (Alangoa) gökten inen bir ışıktan hamile kalmış, dünyaya ge-

tirdiği çocuklar "bütün insanların hanı" olmuştur (49). Cengiz Han bu soydan sayılırdı. Başka bir inanışa göre, Han soyu Tanrının gönderdiği bir kurtla çiftleşen bir prens veya prensesten inmiştir. Kurt menşei efsanesi M.Ö. II asırda Mu-sun'lara kadar çıkarılabilmektedir (50). Kök-Türklerde, diğer Türk kavimlerinde ve Mogollarda bu kurt meşe efsanesini bulmaktayız (51).

İlahi nur veya kurttan türeme inanışı şamanizme bağlanmaktadır. Ziya Gökalp kurtun aslında bir totem olduğunu düşünmektedir. O takdirde bütün kabile veya kavmin atası sayılan totemin hakim bir han ailesinin ceddi haline geçmesi nasıl olmuştur? Ziya Gökalp bu meseleye cevap vermeye çalışmıştır. O, bunu içtimai-siyasi gelişmenin, yani boylardan il-devlet haline geçişin bir neticesi saymaktadır. Böylece totemi benimseyen hakim bir aile sivrilmekte, velayet-i amme merkezileşmektedir (52). Cengiz Han'ın tuğu kabilesinin meleğini, sülde'yi barındırıyordu. O bu tuğ sayesinde dünyayı feth edeceğine inanıyordu. Bu telakkinin kaynağı ne olursa olsun şu bir vakıadır ki, kaganlık ve kagan ailesi ilahi menşeden ve mukaddes sayılmaktadır. kullanılan ünvanlar, (53) Kagan'ın cülusunda yapılan merasim ve kagana atf olunan tabiat-üstü vasıflar (54) bunu açıkça göstermektedir. işte hakimiyetin menşei hakkında kökleri en eski dini-sıhri inançlara çıkan bu telakki, hanların tahta çıkışında her türlü beşeri tertip ve kaideleri hükümsüz bırakmaktadır. Taht Ashih-na, Oğuz han oğullarına aittir, Tanrı böyle takdir etmiştir, fakat oğullar arasında kimin hanlık tahtına çıkacağını da yine Tanrı takdir eder. Tanrının iradesi, seçtiğine kuvvet ve başarı vermekle, başka deyimle te'yid-i ilahi ile tezahür eder.

Bu esas telakkinin kuvvetle yaşadığı sahalarda Nogay, Mamay, İdigu (Edike) gibi çok kudretli beylerden hiçbiri han ünvanı almağa cesaret edememiştir. Timur, bir cihan imparatorluğu kurduğu halde han ünvanı alamamıştı. Fakat mezar kitabesinde Alagoa'nın ilahi menşeden oğlu Budhunçar'ın soyuna çıkarıldığı gibi bir taraftan da peygamberin ailesine bağlanmaktadır (55). Bu

son nokta İslâmi telakkinin aynı derecede ehemmiyet kazandığını gösterir. İdigu'da kendisini soyca Halife Abu Bekir'e bağlıyordu (56). İslâmiyetin yerleşmeye başladığı Kıpçak bozkırlarında eski Türk ananesi ile muvazene kurabilecek bir nüfuz kaynağı ancak peygamber ve halifesi olabilirdi.

Osmanlılarda hakimiyetin ve hanedanın menşeine dair muhtelif görüşler meydana çıkmıştır. Çeşitli tarihi rivayetlerde ifadesini bulmuş olan bu görüşler, tabiatiyle muayyen muhitlerin, devirlerin ve hatta politikaların damgasını taşımaktadır. Bu rivayetler efasenvi mahiyetlerine rağmen muayyen gelenekleri ve temayülleri ifade etmek bakımından önemlidir. Tespit edebildiğimize göre, en eski rivayet XIV. asır sonraları doğru teşekkül etmiş olup (57) Osman'a veya babası Ertuğrul'a, beyliğin Selçuk sultanları tarafından tevcih olunduğunu veya Osman'ın son Selçuk sultanına halef seçildiğini iddia eder. Bu rivayet, Yıldırım Bayezid devrinde Osmanlı tarihi ilk defa bir bütün halinde düşünüldüğü ve terkip edildiği zaman meydana çıkmış olup o devirdeki Osmanlı iddialarının tesirini taşır. Yani bunda, bir taraftan, Timur, öbür taraftan Mısır Memlukleri karşısında Anadolu'da Osmanlı yayılışını meşru göstermek gayreti görülür. Esas itibariyle bu görüş, İslami hilafet ve velayet müessesesine dayanır. Otoritesini halifeden almış sayılan Selçuk sultanı bu otoriteyi emaret şeklinde uç beyi Osman'a veya Ertuğrul'a tevcih etmiştir. Alat-i mulukiyye denilen muayyen sembollerin (menşur, bayrak, kılıç, at, davul) bağışlanması suretiyle Osman, beylik otoritesini üzerine almıştır. Bu rivayetin başka versiyonlarında hulefa-i raşidinden Osman'ın kılıcının gönderildiği veya son Selçuk sultanının Osman'ı veliahd yaptığı iddia olunur. bu rivayet merkezde, sarayda ve ulema muhitlerinde doğmuş ve benimsenmiş olmalıdır. Yıldırım Bayezid'in aynı muhitlerin tesir ve ilhamiyle Anadolu'da hakimiyet iddialarını meşrulaştırmak için Mısır'daki Abbasi halifesinden Sultanu'r-Rûm ünvanını istediğini biliyoruz (58). Bu ünvan, evvelce Selçuk sultanlarına verilen bir ünvandır

(59). İşte menşeini Osmanlı devletinin o zamanki gelişme şartlarına irca edebileceğimiz bir islami telakki yanında daha sonraları kuvvet kazanmış görünen ikinci bir telakkinin yer almış bulunduğunu görmekteyiz.

Bu ikinci telakkiyi aksettiren rivayet, II. Murad'ın ilk saltanat yıllarında meydana çıkmış olan tarihi terkiplerde görülür (60) ve aşikar surette manevi Türk devlet telakkisine bağlanır. Buna göre, Osman Gazi Oğuz Han'ın büyük oğlu Günhan'ın oğlu Kayı Han'dan inmektedir. Osman'ın kabilesi Kayı kabilesidir ve o, bu kabilenin ırsî reisidir. Osman'ın soyunu Oğuz han'a çıkaran bir şecerede düzülmüştür (61). Türk geleneğini devrin temayüllerine uygun olarak Osmanlı, hatta Anadolu Selçuk tarihine sokmuş olan Yazıcı-zade Alî'de (62) bu görüş en kuvvetli ifadesini bulmuştur. Ona göre "Kayı'dan Ertuğrul oğlu Osman Beği Uc'daki Türk beğleri derilüb kurultay edüp Oğuz türesin soruşub Han diktiler... Gün Han'ın vasiyeti Oğuz türesi mucebince hanlık ve padişahlık kayı soyu var iken özge boy hanlarının soyuna hanlık ve padişahlık değmez" Bu telakkinin Osmanlı hanedanı tarafından tutulduğunu ve benimsendiğini biliyoruz. O kadar ki, ilk defa olarak II. Murad, paraları üzerine Kayı boyunun damgasını bastırmağa başlamıştır (63). Bu cereyan, romantik bir hareket olarak vasıflandırılmamalıdır. Esas gaye, Timur ve oğullarının iddia ve tehditleri karşısında Osmanlı hanedanının durumunu kuvvetlendirmekten ibaret görünmektedir ve bir dereceye kadar da Uç'larda Türkmen boyları arasında hakim ananevi telakkiye bir dönüşü ifade etmektedir. Nihayet şunu da kayd etmek gerekir ki, timur istilasından sonra bütün Yakın-doğu memleketlerinde göçebe devlet gelenekleri kuvvetle canlanmıştı (64). 15. asır ilk yarısında Timur oğulları, Osmanlılar üzerinde üstünlük ve metbûluk iddia ediyorlardı. Cengiz Han oğullarının mümessili gibi hareket eden Timur, Osmanlılara bir uç-beyi sıfatiyle ancak Selçuk devletinin ananevi hududları ötesinde üç bölgesinde meşru bir hakimiyet tanıyor ve İlhanlılar zamanında olduğu gibi

Osmanlıların itaat ve inkiyadda bulunmalarını istiyordu (65). Yıldırım Bayezid, bu iddialara sultanu'r-Rûm sıfatile karşı koymak istedi, fakat rakibi tarafından ezildi. Bayezid'in oğulları ve bütün Anadolu beyleri Timur'un matbuluğunu tanıdılar. Timur'un oğlu Şahruh, bu durumu devam ettirmek istedi. Bu tarihlerde Osmalı hanedanı, Doğu'da yazılmış eserlerde meçhul ve aşağı bir soydan gösterilmekte idi (66). Ancak Karakoyunlu Cihanşah gibi dost hükümdarlar Osmanlı padişahını Oğuz Han'a bağlıyan şecereye bir değer veriyorlardı (67). II. Murad, Şahruh'un metbûluk iddialarını ek cesaretini gösteremiyordu (68). 1436'da Şahruh Anadolu beylerine, bu arada II. Murad'a tabiiyetlerini göstermek üzere hilatlar göndererek giymelerini istediği zaman, Osmanlı Sultanı bu emri istemeyerek yerine getirmek mecburiyetini duymuştu. Fakat bunu nakl eden Arap kaynağı, Osmanlı sultanının bu işi resmen değil, hususi bir mecliste yaptığı ve ehemmiyet vermemiş olduğunu kaydeder (69). Bu şartlar altında Oğuz Han ve Kayı ananesine Osmanlılarda bu devirde niçin o derece ehemmiyet verilmiş olduğu kendiliğinden anlaşılır. Osmanlı sultanı böylece kendisini Doğu alemine hakim bulunan Türk ve Mogol hanedanları seviyesine çıkarmağa çalışıyor, başka bir ifade ile Türk-Mogol devlet ananesindeki meşruiyetciliğe tabi oluyordu. Diğer taraftan bu iddia, bilhassa Osmanlı Uc'larındaki Türkmen gazilerine ve Anadolu'da Türkmen muhitlerine hitap etmekte idi. Karakoyunlular ve Dulgadırlılar bu Osmanlı görüşünü benimsiyorlardı. Kayda değer ki, II. Bayezid devrinde Memlûklere karşı Ramazan oğulları meselesi ehemmiyet kazanınca, Osmanlı tarihçileri, onların mensup bulunduğu Türkmen kabilelerine de akrabalık iddiasında buluncaklardır (70). Osmanlı Kayı şeceresi Orta-Asya ananesine bağlı Türkmen muhitlerinde bir akis bulmakta idi.

Nihayet Rumeli'de Osmanlı Uc'larında eski Osmanlı Uç ananesi ve Türk gelenekleri kuvvetle yaşamakta idi. Gerek Üsküp gerek Karinabad-Deliorman gerekse Serez-Tırhala uç bölgelerinde

uc kuvvetlerinin büyük kısmını Anadolu'dan göçmüş Türkmen-Yörük grupları teşkil etmekte idi(71). Bunların bey-hükümdar ideali, saray muhiti haricinde yazılmış olup gazilere hitap eden anonim Tevarih- Al–i Osman ve Aşık Paşa-zade tarihinde kuvvetle aksettirilmiştir (72). Bunlarda ideal hükümdar mesela Hazarlarda olduğu gibi, mal ve hazine yığmaktan kaçınan, fakir fakat son derecede adil bir hükümdar olarak tasvir olunur. Tıpkı Orhan kitabelerinde kayd edildiği gibi, onun kaygısı tebasını giydirip doyurmaktadır, keza Orta-Asya toylarına benzer umumi ziyafetler bu tarihlerde önemle kayd ve işaret edilmiştir. Onlarda Orta-Asya destanlarından birçok unsurları ihtiva eden menkıbelerden birisi, Osman'ın hakimiyeti alışına ait olanı, konumuz bakımından bilhassa dikkati çeker. Osman rüyasında göbeğinden bir ağaç çıkarak bütün dünyayı kapladığını görmüş, sabah yanında misafir kaldığı şeyh bu rüyayı tabir ederek onun soyuna dünya hakimiyetinin Tanrı tarafından bağışlandığını müjdelemiş. Bu ilâhî âtıfetin sebebi, rivayete göre, Osman'ın uykuya varmadan önce Kuran-ı Kerime gösterdiği hürmettir. Bir gaziler muhiti için temamiyle kabili izah olan bu İslâmi motif yanında diğer unsurlar, yani Tanrı'nın muayyen bir remizle dünya hakimiyeti bağışlaması, bu remizli haberi bir din ulusunun tefsiri, rüya ve ağaç gibi motifler tamamiyle Orta-Asya menşei efsanelerine irca olunabilir (73). Filvaki F.Köprülü'nün gösterdiği gibi (74) bu menkibe daha önce başka Türk-İslâm hanedanları için kullanılmıştır. Fakat bizim için ehemmiyetli olan nokta, Osmanlıların bunu benimsemiş olmalarıdır. İslâm dünyasında, bir İslâm camiası üzerinde hakimiyet hakkının sultanlara doğrudan doğruya Allah tarafından bağışlandığı ve fiilen elde edilmiş otoritenin te'yid-i ilâhi yi tazammum ettiği görüşü, 13,15. asırlarda yerleşmiş ve böylece eski hilafet görüşü, yani otoritenin Halife tarafından delege edildiği nazariyesi hükümden düşmüştü. Bizzat bu gelişmede Türk devlet geleneğinin tesiri de kabul edilmektedir (75). Her hal ü kârda Osmanlı hanedanında hakimiyetin menşei

telakkisinde Orta-asya Türk geleneği devam etmiştir. Hükümdarlığın intikali meselesi ise, bu umumi telakkiye bağlı bir meseledir. Başka bir deyimle Osmanlılar hakimiyetin bir soyda, hükümdar ailesinin bir uzvunda ve nihayet bir halk ve ülke üzerinde takarrurunu, beşeri kanun ve tertiplerin değil, Tanrı'nın tayin ettiğine inanıyorlardı.

Orta-Asya Türk ve Mogollar'ında hanın bir kurultay (kuriltay) da seçilmesi muayyen bir veraset kaidesi olmadığını gösteren başka bir delil teşkil eder. Kök-Türklerde, İran Mogollarında ve altun Ordu'da ataları birkaç batın önce han olmuş kollardan inen prenslerin han ilan edildiğini görmekteyiz. Kurultaylar, hanedan azasiyle büyük kumandan ve memurların ve tabi prensiplerin iştirak ettikleri toplantılardır ve hakiki bir seçim meclisi olmaktan uzaktır. kurultay müessesesinin oldukça saf bir şekilde devam ettiği Kırım Hanlığında hakiki durumu ortaya koyan birçok tafsilata malik bulunuyoruz. Orada en kuvvetli ve mümtaz dört kabile reisi, Karaçu beyleri ve daha ziyade onların başı olan Şirin kabilesi beyi hanın tayininde esas rolü oynamakta idi. Osmanlı Padişahının gönderdiği hanı bu kabileler tanımadıkları zaman umumiyetle silaha başvururlardı. İran Mogollarında ve Altun-Ordu'da durum aynı şekilde cereyan etmiş, yani umumiyetle kudretli bir beyin desteklediği prens hanlığa geçmiş ve kurultay fiilen eski Şamanî geleneklere göre cereyan eden yarı dini bir cülûs ve biat merasimi olarak kalmıştır. Askeri kuvvetleri kendine tabi bulunduran beyler ve vezirler, umumiyetle kimin tahta geleceğini fiilen tayin etmişlerdir. Kök-Türklerde böyle olmuştur (bak. Lin Mau-Tsai, s. 44). Anadolu Selçuklularından İzzeddin Keykâvus I. ölünce (1220) askeri kuvvetlerin başında bulunan en büyük ümera ile vezir, tuğrai ve münşi-i has toplanıp kimi sultan yapacaklarını müzakere ettiler ve sonunda melikü'l ümera Seyfeddin Ay-apa'nın dediği oldu (ibn İbi, s. 273-73). Osmanlılardan umumiyetle veziriazamlar bu işte birinci derecede rol oynamışlardır. Fakat ilk zamanlara indikçe uc beyinin de bu meselede merkez karşısında

oldukça bağımsız bir duruma sahip olduğu ve tahtın sahibini tayin ettiği görülmektedir (bilhassa Fetret devrinde ve I. Mahmud ve II. Murad zamanlarında). Eski Osmanlı rivayetlerinde, bir taraftan Yazıcı-zâde'de diğer taraftan Neşrî'de, Osman Gazi'nin bir kabile toplantısında bey seçildiği iddia olunur. Neşrî'deki dikkate değer rivayet (s. 25) şudur: "Göçerevler bazı Osman'ı ve bazı ertuğrul kardaşı Osmanın ammist Dündar'ı bağ kılmak istediler, amma kendi kabilesi Osman'ı vecih görüp el al haber göndürb halk ortasına gelicek Dündar halkın Osman'a meyl ü inkıyâdın görüp beğlikden vaz gelüb Osman'a biat etti". Buna karşı Aşık Paşa-zâde (s. 34) Orhan'ın ahilerden bir toplantı önünde beyliğe geçtiğini nakleder. I. Murad'ın ölümü üzerine "beyler bir yere gelüb ittifak ettiler. Bayezid'i atası yerine reva gördüler" (Oruc, s. 26). I. Murad'ın ve II. Murad'ın tahta geçişlerinde babalarının vasiyeti kadar vezirlerin de büyük rolü olmuştur. Müteakıp devirlere ait cülûs fermanlarında padişahlar Allah'ın inayet ve "ittifak-i eshâbi ârâ ve şûrâ ile" tahta geçtiklerini belirtmeği adet edinmişlerdir. Fakat artık bu devirde Türk-Mogol kurultay geleneği değil, temamile İslâmi bi'at müessesesi düşünülmektedir. Esasen gerek eski kurultaylarda gerekse Selçuklularda ve Osmanlılarda Sultanı tayin için toplanan vezirlerden ve ümeradan mürekkep meclisler fiilen kuvvet ve menfaat hesapları rol oynamakla beraber, binnazariye Tanrı'nın iradesinin neticeyi tayin ettiği esası kabul edilmektedir. Herhalde bu meclisler hiçbir şekilde Roma'da olduğu gibi halkın hakimiyet haklarını imparatora intikal ettiren senato'ya benzetilemez.

Tahta namzed kardaşlar arasında analarının asil soydan olup olmaması bir fark yaratırdı. Kök-Türklerde Ta-lo-pien. anası asil olmadığı için kardeşi ölünce onun vasiyetine rağmen tahta seçilmemiş ve yeğin An-lo kagan olmuştu (bak. Liu Mau-Tsai', s. 276-7). Osmanlılarda başlangıçta bu geleneğin devam ettiğini gösteren bazı işaretler vardır: Arab tarihçisi İbn Hacer (Anbâ'ül-Gumr, H. 799 senesi vekayiinde) Savcı'nun (Ya'kub olacak) anası

hıristiyan olduğu için tahta seçilmediğini kayd eder. 15. asır ilk yarısında Osmanlı sarayında mühim hizmetlerde kullanılan Şükrullah, tarihinde şehzadelerin cariyeden mi bey kızından mı olduğunu belirtir. Fakat 15. asırda dahi Osmanlıların artık buna ehemmiyet vermedikleri muhakkaktır. Eski Türk geleneklerine daha ziyade bağlı olan Karamanlılar'da bu mesele hala nazarı itibare alınmakta idi. Şunu da kayd etmeliyiz ki, Kök Türklerde dahi bu âmil kesin bir rol oynamamıştır.

II. Hanedan ve Ülüş Sistemi

Türkler'de hakimiyet meflıumuna bağlı bir esas da, hakimiyetin han ailesi içinde muayyen bir şahsa değil, ailenin tümüne ait olmasıdır. Step imparatorluklarının muayyen bir sistem dahilinde bir kabileler konfederasyonu olarak teşkilatlandırıldığını ve konfederasyonun muhtelif kademelerinde hakimiyetin han ailesi arasında üleşildiğini müşahade ve tespit eden müdekkiklerden sonuncusu O. Pritsak'dır (76). Hsiungnu'larda, Kök-Türklerde, Cengiz Han'ın mogol imparatorluğunda aynı esasları bulmaktayız. Bu sonuncusu hakkında nispeten geniş tafsilata malik olduğumuzdan misallerimizi ondan alacağız. Ülkenin han ailesinin müşterek malı ve mirası gibi telakki edilmesi ve hanedan azası arasında taksimi şüphesiz göçebe kabile anlayışına ve teşkilatına bağlanabilir. Cengiz Han'dan önce Mogol hukukuna göre, baba ve ananın mirası oğullar arasında taksim olunur ve küçük oğul babanın ev ve barkına tevarüs ederdi (77). 1640 tarihli Oyrat kanununa göre de (78), ata yurdunun varisleri oğullardır, bunların içinde en küçüğü baba ocağının varisidir. Babanın sağlığında evleri evlenip ayrılan çocuklar miras hisselerini alırlar, ancak en küçük oğul daima ocağa bağlı kalır. Cengiz Han Yasa'sına göre, mülkün taksiminde büyük küçükten daima çok alırdı. Bir birlik halinde kalan Han ailesi üyülerinden herbirinin umumi gelir üzerinde hakkı vardı (79). Feth edilen topraktan hükümdarın hâssa mülkü, incü sayılırdı. Bu topraklar hanedan üye-

leri arasında taksim olunurdu. Muhtelif bölgelerde dağınık olarak bulunan incü'lerden başka bir de imparatorluğun muhtelif bölgeleri yurt olarak prenslerin idaresine verilirdi (80). Cengiz Han, daha sağlığında irtiş nehrinden batıya Doğu-Avrupa'ya doğru uzayan ülkeleri, yani imparatorluğunun Ulgu yurttan en uzak parçasını büyük oğlu Cuci'ye vermiş bugünkü Türkistan ve Efkanistanı ikinci oğlu Çağatay (Ça'adai) a, Cungarya'yı Ögedey'e tevcih etmiş ve Mogol imparatorluğunun çekirdek bölgesi Karakorum ve Mogolistan'da, Ulug yart'ta küçük oğlu Tuluy (Tului) u alıkoymuştu. Bu bölgeler, 13. asır sonlarına doğru fiilen bağımsız hanlıklar haline gelmiştir.

Burada kayde değer nokta, imparatorluğun hanedan azası arasında kabilevi hususi mülk kaidelerine tabi tutularak üleşilmesidir.

Oğuz Han menkıbesi, ülkenin oğullar arasında taksimi geleneğiniaçık bir şekilde aksettirir. Oğuznâmenin Uygur versiyonunda Batı'ya gönderilen kardeşler, doğu'ya gönderilenlere tabi sayılmışlardır.

Büyük Selçuklular daha siyasi bir teşekkül olarak meydana çıkmadan Cen Uc'unda faaliyette iken (XI. asır başları) Selçuk'un oğullarının ve torunlarının muayyen bölgelerde faaliyette bulunduğunu görmekteyiz. Büyük oğul Mikail o zaman Uc'ta gaza bölgesine gönderilmiştir (81). Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçuklularında ülkenin hanedan azası arasında muayyen hakimiyet sahalarına taksimi vaz geçilemez bir kaide olarak daima tatbik olunmuştur. Mikâil'in, daha babasının sağlığında ölümü üzerine İsrail Arslan ailenin başı olmuştu. Sonradan onun ahfadına batıdaki en uzak Uc bölgesi, Anadolu, yurtluk olarak bırakılmıştır. Anadolu selçuklarından II. Kılıç Arslan'ın daha sağlığında (1195lerde) ülkeyi oğulları arasında taksimi bilhassa zikre değer. Onlar, kendi bölgelerinde bağımsız hükümdarlar gibi hareket etmekte idiler (82). Z.V. Togan, ülkenin taksimini ülüş sistemine

bağlamaktadır (83). Orun ve ülüş sistemini kabile hukukunda inceleyen Abdülkadir İnan (84), kabilenin yerleşmesinde obaların oğullar arasında muayyen bir sisteme göre tertiplendiğini, küçük oğlun atanın merkezdeki abosında kaldığını, ondan sonra büyük oğulun obası geldiğini göstermiştir.

1333-34'lerde Anadolu'da Türkmen beyliklerini ziyaret etmiş olan ibn Batûta, ülkenin oğullar arasında taksimi usûlünü ehemmiyetle kayd etmiştir (85). Anadolu beyliklerinde bu adetin, sonradan kuvvetli İran tesirine tabi olan Selçuklulardan görüldüğünden daha esaslı bir şekilde tatbik olunduğunu görmekteyiz (86). Türk geleneklerinin kuvvetle yaşadığı Uc-Türkmen devletlerinde bunun böyle olması da tabiidir. Bu beyliklerden biri olarak tarih sahnesine çıkmış olan Osmanlılarda bu sistemin tatbikine ait bazı dikkate değer kayıtları burada nakledelim. Neşrî'deki bir rivayete göre (87) Osman Gazi Bizans imparatorluk kuvvetlerine karşı kazandığı bir zaferden sonra hakiki bir siyasi teşekkülün hakimi durumuna yükselmiş (88) ve devletini teşkilatlandırmıştı. O zaman "Karacahisar sancağını oğlu Orhan Gazi'ye verdi ve subaşılığını karındaşı Gündüz'e verdi... bir oğlu Alaeddin Paşayı kendü yanında kodu." Alaeddin Paşa bütün eski rivayetlerde Osman'ın küçük oğludur. Onu yanında alıkoymuştur, fakat büyük oğu Orhan'ı doğadaki Uc sancağını vermiştir. Orhan sonra batıdaki Uc'a gelmiş ve Bursa'yı zaptetmişti. orhan beyliğe geçtikten sonra 1331'de "Bursa'yı bir oğlu Murad Han Gazi'ye verüp adını Bey Sancağı koydu, Karacahisar'ı ammisi oğlu, Gündüz'e verdi(89). Orhan, Akça-koca ölünce onun Uc bölgesini büyük oğlu Süleyman'a tevcih etti (90). "İn-önü sancağını oğlu Murad Gazi'ye verdi kim ol kiçi oğludur"(91). Süleyman İzmit ucunda fetihlere devam etti. Karesi beğliği alınınca Orhan "Ulu oğlu Süleyman Paşa'ya getirip Karesi-elini ona mansıp" verdi (92). Buradan Rumeli fethine girişen Süleyman, Gelibolu ucunun beyi olmuştur. I. Murad'da büyük oğlu Bayezid'e yeni alınan Kütahya uc-sancağını verdi, ikinci oğlu Ya'kub'a Ka-

resi'yi tevcih etti. 1373 de bir sefere çıktığı zaman küçük oğlu Savcı'ye merkezde bıraktı (93).

Orhan oğlu Süleyman, Rumeli'de sancak beyi olan yegane Osmanlı şehzadesidir. Onun bu ucta yaptığı mühim fütuhatla devlet içinde eşsiz bir mevki ve kudret kazandığı o devre yakın kaynaklardan anlaşılmaktadır (94). 1373 de Savcı'nın Rumeli 'de isyana sebep olduğu da kaydedilmelidir. Şehzadelerin bundan sonra daima Anadolu'daki eski beylik merkezlerine tayin edildiğini görmekteyiz. I. Mehmed, II. Murad ve II. Mehmed büyük oğullarını, bu devirde şark işleri dolayısiyle fevkalade bir ehemmiyet kazanan Amasya uc beyliğine tayin etmişlerdir.

Hülasa, Osmanlılarda ülüş sisteminin belli başlı hususiyetleriyle yaşadığına şüphe yoktur. En mühim uc bölgesinin büyük oğula tahsisi ve başlangıçta merkezi bölgenin, Beysancağının küçük oğula verildiği bilhassa kayda değer.

III. Veliahdlık Müessesesi

Gördük ki, kabilevi geleneklerin yaşadığı orta-Asya feodal imparatorluklarında hakimiyet ve hükümdar anlayışı, bu hakimiyetin intikali şeklini de tayin etmiştir. Bununla beraber birtakım gelişmelerin ve dış tesirlerin bu esas geleneği tadile çalıştığını da görmekteyiz. Mutlak otoritesi kurulan Kagan, türe, yasa koyma salahiyetini de kazanır, buna dayanarak hakimiyeti doğrudan doğruya kendi oğullarına sağlamak, yahut onlardan birini veliahd tayin ederek kendisinden sonra tahta geçmesini temin etmek isteyebilirdi.

Veliahd tayini, Orta-Asya Türk ve Mogol devletlerinde eski bir müessese olarak görünmektedir. Mesela 759 da Uygur hükümdarının büyük oğlunu veliahd tayin ettiğini biliyoruz(95). Cengiz Han da üçüncü oğlu Ögedey (Ogodai) ı veliahd yapmış ve diğer oğullarına bunu tasdik ettirmişti (96). Cengiz Han ölünce, büyük cihangirin hatırasına son derece bağlı olan Mogollar, ku-

riltay'da Ogedey'i Hanlık tahtına oturtarak bu vasiyete riayet ettiler. "Hassa kuvvetleriyle devletin merkez kısmı Ogodai emrine verildi" (97). Fakat yine biliyoruz ki, başka Mogol hanlarının tayin ettikleri veliahdlar kuriltay tarafından her zaman hanlığa getirilmemiş, yerlerine başkaları seçilmiştir (98). Anadolu Selçuklularında hükümdarın seçtiği veliahd çok defa kardeşleri taht-tan uzaklaştırılmıştır. Şu dikkate değer misal zikre değer: Sultan I. Mes'ud memleketi üç oğlu arasında taksim ettiği zaman büyük oğlu Kılıç Arslan'ı Konya Sultanı sıfatiyle diğerlerinin metbuu yaptı ve veliahd tayin etti. Mes'ud emirlerin huzurunda onu tahta oturttu, başına saltanat tacını koydu ve bütün emirler onun önünde eğilerek biat resmini yerine getirdiler. Babasının ölümünde Kılıç Arslan tahta çıktı. Fakat, kardeşi Şahinşah bunu tanımadı (99). Görülüyor ki, veliahdlık hatta biat, hükümdar öldükten sonra bağlayıcı hukuki mahiyetini gaybetmektedir. Zira biliyoruz ki, hükümdarın ölümüyle birlikte kanunlar ve hukuki tasarruflar yeni hükümdar tasdik edilinceye kadar hükümden düşmekte, hukuki mesnetten mahurm sayılmakta idi (100). Hatta bazan kardeşler, tahtın içlerinden birine veliahdlıkla tahsisine karşı gelirler, isyan çıkarırlardı (101). Onlar veliahd tayinini kendi haklarına bir tecavüz telakki etmekte idiler, zira her biri kendini Tanrı'nın inayetiyle tahta geçme namzed saymakta idi. Eski Osmanlı rivayetinden anlaşıldığına göre, Osman, Orhan'ın bir nevi veliahd yapmıştır. "Hem eyidürdi kim, oğlum Orhan benim zamanımda şevket bulsun" (101a).

Osman öldüğü zaman kardeşi Alaeddin, ona "atam hal-i hayatında beğliği sana tefviz kılmıştır" demiştir (102). I. Murad ve I. Mehmet ölüm döşeğinde büyük oğullarını veliahd seçmişler, onların tahta geçirilmesini vasiyyet etmişlerdi(103). II. Murad 1444 de oğlu Mehmet lehine tahttan feragat edip iki sene sonra tekrar tahta geçince Mehmet veliahd sayılmıştı(104). Fatih Mehmed ve onun halefleri, oğullarından biri lehine açıkça durum almağa cesaret edememişlerdir. Böyle bir temayül II. Bayezid'in ve Kanuni

Süleyman'ın oğullarını babaları aleyhine harekete geçirmiştir.

Netice olarak gerek Osmanlılarda gerekse onlardan önceki Türk devletlerinde velaihdlık, saltanatın intikalinde bir usul olarak yerleşmemiştir. Hanedanın hakimiyete müştereken sahip bulunduğu ve hükümdarı Tanrının seçtiği geleneği henüz çok kuvvetli idi.

IV. Büyük Oğul ve Hanedanın Hakim Kolu

Osmanlılarda ilk sultanların büyük oğullar olduğu, büyük oğlun veliahd seçildiği yukarıda işaret edilmişti. Bu bir tesadüf eseri midir, yoksa muayyen bir durumun veya geleneğin neticesi midir, şimdi bunu münakaşa edeceğiz. Ülüş sisteminde büyük oğlun imtiyazlı durumunu belirtmiştik. Kazak Kırgızlarda babanın obasından sonra, büyük oğlun obası, ondan sonra büyük kardeşinin büyük oğlunun obası gelirdi (105). Büyük oğlun mirasta en büyük hisseyi alması, ülkenin taksiminde en mühim uc bölgesine onun tayin edilmesi keza hatırlanabilir. Nihayet Oğuzname'de hanlığın meşru varisi olarak, Oğuz Hanın büyük oğlu Gün Han'ın büyük oğlu Kayı ve ahfadı gösterilir.

Eski Osmanlı kaynaklarında (106) Osman'ın ölümünde Orhan ile küçük kardeşi arasında şu konuşma naklolunur: *"Alaeddin Paşa eyidür: bu vilayet hakkındır, buna bir çobanlık etmeğe Padişah gerek... ve hem koyunlar dahi padişahın şöleniiin esbabındandır. Lndi, bizüm miras edecek nemüz var kim kısmet edevüz, dedi. Orhan Gazi eyidür: gel imdi ol çoban sen ol, dedi. alaeddin Paşa eyidür: Kardaş, atamızın du'ası ve himmet senin iledür, anın içün kim kendü zamanında askeri sana koşmış idi, imdi çobanlık dahi senindür."* (Neşrî'de fazla olarak şu ibare vardır: 'Sen dururken bana ne iş düşermiş , hemen atam yerine sen ulu kardaşımsın"(107). Bu rivayette şu noktalar dikkate değer: 1. Beylik, ülke bir aile mirası gibi nazarı itibare alınmakta olup her iki kardeş müsavi derecede hak sahibi sayılmaktadır. 2. Aşık Paşa-zade versiyonunda Osman Gazi'nin

Orhan'a Ordu kumandanlığını vermiş olması, Neşrî versiyonunda ayrıca Orhan'ın büyük kardeş olması bir tercih sebebi sayılmaktadır.

Fetret devrindeki mücadeleler esnasında yaşça büyüklüğünü ileri sürerek diğer kardeşleri üzerinde üstünlük iddiasında bulunanlar olmuştur. Fakat aynı rivayetlerde beyliğin kime ait olacağının Allah'ın elinde bir iş olduğu da belirtilmiştir.

Büyük şehzadeye en mühim uc sancağının verilmesinin ilk devirde onlara imtiyazlı bir durum sağladığı bir hakikattır. Alaeddin'in Orhan'a verdiği cevapta da bu ifade edilmiştir. O zaman devletin en mühim kuvvetleri Uc'ta idi. Uc'a sahip olmakla en büyük kardeş fiilen en kuvvetli durumda bulunuyordu ve askeri tecrübesi de kardeşlerinden kat kat üstün oluyordu. (Selçuklu hükümdarı Giyaseddin Keyhüsrev'in uc emirlerinin müzaheretiyle tahtı yeğeni Kılıç Arslan'ın elinde aldığı da burada hatırlanabilir.) Orhan'ın kardeşi kendisine itiraz edecek bir durumda değildi. I. Murad da babası öldüğü sırada uc kuvvetlerinin başında olduğundan kendisine karşı gelen kardeşlerini bertaraf etmeğe muvaffak olmuştu. I. Murad'ın büyük oğlu Bayezid daha babasının sağlığında büyük bir askeri nüfuz ve şöhret sağlamıştı. Kosova meydan muharebesinden önce toplanan harp meclisinde Murad ilk sözü ona vermişti. Bayezid herkes nazarında taht için tabii bir namzed sayılıyordu. Murad ölürken tahtı ona vasiyyet etti. Hülasa burada büyük oğul lehine fiili bir durumdan bahsedebiliriz.

Türk devletlerinde ölen sultanın kardeşinin tahta gelmesi de geleneğe uygundu (108). Bu suretle hanedan içinde babaları tahta geçmiş müteaddid kollar türemektedir. Öteden hükümdarların tahtı kendi oğullarına hasretmek için veliahdlık müessesesinden faydalanmağa çalıştıklarını görmüştük. Fakat bu tedbir çok defa başarısızlıkla neticelenmiştir. Büyük Selçuklular'da ve bilhasssa Altınordu Mogollar'ında hanedanın muhtelif kollarından inen prenslerin taht üzerinde hak iddiasiyle giriştikleri mücadeleler çok kanlı ve sürekli olmuştur.

Osmanlılarda Yıldırım Bayezid'in ölümünden sonra Osmanlı tahtı için mücadeleler yalnız onun oğulları arasında değil, torunları arasında değil, başka deyimle hanedan her biri beylik etmiş kardeşlerden inen kollara ayrılmıştır. Osmanlı tarihleri, Sultan ünvanını yalnız Çelebi Mehmed için kullanarak diğerlerinin hükümdarlığını gizlemeğe çalışırlar. Fakat Süleyman ve Musa çağdaş Mısır Memluk kaynakları tarafından Bayezid'in halefleri olarak kayd edilmişlerdir (109). I. Süleyman (1403-1411) ın oğlu Orhan, amcası I. Mehmed'e karşı taht üzerinde hak iddia etmiş ve bir kısım Osmanlı beyleri tarafından da desteklenmiştir. Fakat neticede I. Ahmed'e (1603-1617) kadar Osmanlı tahtı babadan oğula geçmek suretiyle I. Mehmed'in ahfadı elinde kalmıştır. Gerçekte bunu sağlıyan amil, kardeşlerin idamı adetinin Osmanlılarda yerleşmiş olmasıdır.

V. Kardeş İdamı Adetinin Yerleşmesi

Kardeşlerin idamı adeti, Osmanlılarda hakimiyet mefhumunda meydana gelen esaslı değişiklikle yakından ilgilidir.

Osmanlıların hakimiyet anlayışında, Orta-Asya geleneklerine ne derece bağlı olduklarını yukarıda belirtmeğe çalıştık. Bununla beraber şu da bir vakıadır ki, bu telakkiler ve müesseseler çok defa mali mahiyetini gayb ederek birer sembolden ibaret kalmış, yahut muhtelif tesirler altında gelişmiş ve değişmiştir. Osmanlı devleti eline tekamül safhalarında gittikçe daha gayrı şahsi, daha mutlak ve bölünmez sir hükümdarlık otoritesi mefhumuna yükselmiş, buna muvazi olarak hakimiyetin intikali konusunda tamamiyle farklı usullere tabi olmuştur. İlk mühim tekamül, ucbeyliğinden saltanata geçişte olmuştur.

Orhan oğlu Süleyman Paşa, Uc beyliğini Rumeli'ye nakletmiş ve Trakya'da yaptığı geniş fütuhatla ikinci bir kuvvet olarak ortaya çıkmıştı. I. Murad Rumeli beylerbeyliğini sarayı kullarından lalası Şahin'e verdi ve en ileri uclarda yarı feodal bir durum mu-

hafaza eden Evrenuz beyi onun emri altına koydu. Yine I. Murad şahsına bağlı bir yeniçeri kuvveti teşkil ederek bunu uclar karşısında merkezi otoritesinin desteği haline getirdi 1373 Savcı hareketi herşeye rağmen uc kuvvetlerinin hala ağır basmakta olduklarını gösterdi (110). I. Murad zamanında başlayan merkezileşme hareketi Yıldırım Bayezid zamanında ziyadesiyle süratlenmiştir. Saray teşkilatında, idare ve maliye usullerinde, kapı-kulu sisteminin genişleyip kuvvetlenmesinde kendini gösteren bu gelişme neticesinde Osmanlı beyi bir Uc-beyi (Arap kaynaklarında "sahibu'l-Ucat") olmaktan çıkarak merkezi ve mutlak otorite sahibi bir sultan haline gelmiştir. Onun Mısır'daki Abbasi halifesinden Sultanlık menşuru istediğini yukarıda kayd etmiştik. İbn Hacer (111) Bayezid'den önce Osmanlı hükümdarlarından hiçbirinin Sultan ve Melik ünvanlariyle anılmamış olduğunu kayd eder. Eski geleneğe bağlı olan Uc gazilerinin ve muhafazakar muhitlerin bu gelişmeler karşısında gösterdiği tepki, anonim halk rivayetlerinde kuvvetle kendini belli etmektedir (112): Timur, Anadolu'da Orta Asya geleneğini iade etmiş, Osmanlı devletini Bayezid'in oğulları arasında yurtlara ayırmıştır. Çelebi Mehmed zamanıda bütün Osmanlı ülkesinin bir Sultan'ın idaresinde tekrar birleşmesi, Osmanlı tarihinin tekrar tabii inkişaf yoluna avdet ettiğini göstermekte idi. Timur'un oğlu Şahruh, babasının kurmuş olduğu statükonun bu şekilde bozulmasını protesto eden mektubunda Osmanlı rejimiyle Orta Asya geleneğini şu dikkate değer satırlarla karşılaştırmakta idi: *"Osmanlı türesine göre kardeşlerinden her birini ortadan kaldırmışsın. Can kardeşleri arasında bu tarzı hareket Türe-i Ulvani'ye uygun düşmez."* I. Mehmed buna mealen şu şekilde cevap vermiştir: Kardeşler hakkında öğütleriniz baş üstüne! Lakin Osmanlı devletinin başlangıcından beri atalarımız müşgülleri tecrübe eliyle çözmüşlerdir.... İki padişah bir memlekette barınamaz. Hususiyle bizim etrafımızdaki düşmanlar daima fırsat beklerler. I. Mehmed devrinde, Osman Gazi'ye ait rivayetlerde gördüğümüz gibi amcaların ve kardeşlerin, yurtluk almaları

usulü artık temamiyle terk edilmiş bulunuyordu. Sancağa yalnız hükümdarın oğulları gönderiliyordu ve bu şehzadenin yanında giden lalalar hakikatte o bölgede idareyi ellerinde tutmakta idiler. Bu lalalar (eski atabeğler) ekseriytle Sultan'ın sarayından çıkmış kullardı. Şehzadeler, ancak merkezden kendilerine tahsis edilen maaş (saliyane) ve timarlara tasarruf edebilirlerdi. Orhan oğlu Süleyman'ın Koca-eli Uc bölgesinde bol bol dağıttığı mülk ve evkafa benzer tevcihler sonraki devirlerde az rastlanmaktadır. Hülasa bu şehzadeler, durumları itibariyle diğer Türk devletlerinde gördüğümüz tekinlerden, şehzadelerden hayli farklıdırlar. Bu bakımdan mesela Selçuklulardan II. Kılıç Arslan'ın oğullarının kendi bölgelerinde merkezi divana danışmadan idarede bulundukları hatırlanabilir (114). II. Bayezid ve Kanuni Süleyman zamanlarında şehzadelerin sancak beyliği geleneği o derece vahim tehlikeler ihdas etmiştir ki, nihayet Osmanlı Padişahının merkezi ve mutlak otoritesi adına bu eski Türk ananesinde yeni değişiklikler yapılmış, evvela II. Selim ve III. Murad yalnız büyük oğullarını sancağa göndermişler ve II. Mehmed (1595-1603) bu usulü büsbütün ilga etmiştir. Osmanlılarda kardeşlerin idamı da eski Türk devlet ananesinden ayrılığın başka bir göstergesidir.

Kardeşlerin idamı adetinden bahsederken burada, isyan etmiş, suç işlemiş kardeşlerin veya hanedan azasının idamını kastdetmiyoruz, daha ziyade suçu sabit olmadan sırf taht için rakip teşkil eden hanedan üyelerinin idamını önceden kabul eden bir adet veya kanunu düşünüyoruz.

Eski İran'da Arşak'larda Kral, hanedandan herhangi biri hükümdar seçilme hakkını haiz bulunduğu için, rakiplerini yok etmek düşüncesiyle kendi ailesi üyelerini idam ederdi (115). Fakat Orta-Asya Türk ve Mogol devletlerinde, hanedan üyelerinin idamı, ağır bir suç işlemedikleri müddetçe, doğru görülmezdi. İran Mogollar'ından Gazan'ın 1296'da hanedandan beş prensi astırması, onların bir komplo hazırlamalarından ileri gelmişti (116). Ancak 1282 de Teküdar Ahmed (1282-1284) kendinden sonra tahta

budist veya hıristiyan akrabasının gelmesini önlemek üzere onları toptan idam ettirmeği tasarlamıştı. Anadolu Selçuklularında osmanlılarda gördüğümüz şekilde kardeş idamlarına rastlamaktayız. II. Kılıç Arslan tahta çıkınca (1155) kendisine rakip gördüğü ortanca kardeşini boğdurmuştu(117). II. Gıyaseddin Keyhüsrev de bir oğlu dünyaya gelince hapiste tuttuğu kardeşlerini idam ettirmiştir. Onlar, Türklerde eski bir geleneğe göre ok kirişiyle idam edilmişlerdi(118).

Eserini 1493 tarihine doğru yazmış olan Neşri, kardeş idamının Osmanlılarda "adet-i kadime" olduğunu işaret eder (119). Eski bir rivayete göre (120). Osman Gazi, bey olduğu zaman rakibi olan amcasına dokunmamış, fakat sonra kendisine itaatsizlik ettiği iddiasiyle öldürmüştür. Bununla beraber gerek Osman'ın gerekse oğlu Orhan'ın zamanlarında, kardeşlerin ve amcalarının ülkenin muhtelif yerlerinde yurtluk aldıkları kayd edilmiştir. öyle görünüyor ki, I. Murad kendisine karşı ayaklanmış olan kardeşleri Halil ve İbrahim'i idam ettirdi (121). Murad saltanatını ele geçirmek için ayaklanmış olan kendi oğlu Savcı'yı da gözlerini çıkarmak suretiyle cezalandırdı (122).

Osmanlılarda sırf saltanata rakip olduğu düşüncesiyle kardeş katli, 1389 da I. Bayezid'in Kosova harp meydanında kardeşini idam ettirmesiyle görülür. Burada da birtakım hususi şartlar bu fiili haklı ve zaruri göstermekte idi. Ya'kub ordunun bir kısmına kumanda etmekte idi, Sırplarla harp neticelenmemişti. Diğer taraftan Bayezid'in tahta çıkarılmasında ve kardeşinin idamında esas rolü devlet büyükleri oynamış görünmektedirler (123). Bayezid'den sonra oğulları arasında taht için uzun ve kanlı mücadeleler ve 1453 e kadar saltanat müddeilerinin çıkardıkları kargaşalıklar, devletin birliği ve selameti için kardeşlerin ortadan kaldırılmasının zaruri olduğu kanaatini yerleştirmiştir. Bu mücadeleler sırasında İsa, Süleyman, Musa ve nihayet Mustafa idam edilmek suretiyle ortadan kaldırılmışlar, fakat onların kaçıp kurtulmağa muvaffak olan oğulları Bizans'ta, Macaristan'da, Ar-

navutluk'ta devletin emniyetini ciddi surette tehdid etmekte devam etmişlerdi(124). Bu suretle 1403-1453 devresi Osmanlı tarihinde neticeleri itibariyle fevkalade ehemmiyetli bir devir olmuştur.

Bizans kaynaklarından (Dukas ve Chalkokondyles) anlaşıldığına göre, I. Mehmed ölmeden, çocuklarını bir iç harpten ve mukadder bir ölümden kurtarmak gayesiyle birtakım tedbirler almıştı: Mustafa Anadolu'da, büyük oğlu Murad Rumeli'de bey olacaklar, 8 yaşındaki oğlu Yusuf'la bir yaş küçüğü olan Mahmud Bizans'la yapılan anlaşma gereğince Bizans imparatorunun yanına verilecekti. Murad bu çocukları Bizans'a teslim etmedi. Saltanata yararsız hale getirmek için gözlerini çıkarttı ve Tokat'ta hapsetti. Tahtta eyice yerleştiğini hissedince onları Bursa'ya geri getirtti ve iltifatla gönüllerini almağa çalıştı. Fakat onun oğlu II. Mehmed (Fatih) tahta çıkar çıkmaz henüz bir sabi olan kardeşi Ahmed'i boğdurdu(125). Bu suretle ilk defa Fatih Mehmed, normal şartlar altında suçsuz olan kardeşini idam ettirmiş oluyordu. Kardeşlerin idamına cevaz veren maddeyi kanunnamesine koyan da aynı Sultan'dır(126). O zaman bu adetin kanunlaştırılmasına içtimai vicdan muhalif görünmemiştir. Chalkokondeyles (127). 1444 buhranı dolayısiyle, Osmanlı ülkesinde halkın bir iç harpten ziyade korktuğu bir şey yoktur, diyordu. Dukas da *"Türk hükümdarlarının tebeddülünde isyan çıkması adet hükmüne girmiştir"* diye yazıyordu (128). Halk, devlet adamları ve ulema, devletin varlığını tehlikelere atan, iç harbe ve pek çok nüfus ve servet itlafına yol açan kardeş mücadelelerini önleyecek bir tedbiri herhalde tasviple karşılıyorlardı. Fatih kanunnamesinin tertipi sırasında veziriazam olan Karamani Mehmed Paşa, tarihinde Bayezid tarafından kardeşi Ya'kub'un idam ettirilmesini tasviple onun bekasında büyük kargaşalıklar çıkması ihtimali vardı, diyor (129). Küçük Mustafa'nın yakalanıp idam edilmesine sebep olan Şarabdar İlyas'a atıf olunan şu sözler de dikkate değer: *"Eğerçi sureta ben ihanet ettim, amma ma'nen isabet kıldım. Eğer kosam bu ikisi*

oğraşıp yüriyüp iklimi haraba verirdi. Zarar-i âmdan zarar-i has yeğdir, bu fiil asılda adet-i kadimedir" (130). Fatih kanunnamesinde kardeş idamını caiz göstermek üzere ileri sürülen "*nizam-ı alem*" maddesi bunun başka şekilde ifadesinden ibarettir.

Kardeşler arasında taht üzerinde rüchâniyet tesis eden herhangi bir kaide olmadığı için halk ve asker kim gelirse ona itaat göstermekten imtina edemiyorlardı(131). İşte bunun içindir ki, saltanat müddetlerine karşı mücadelede en müessir silah olarak onların Osmanlı soyundan olmadıkları, düzme oldukları ortaya tılmakta idi.

Saltanatın sahibini Allah tayin eder, inancı Osmanlılarda çok kuvvetli idi. Mehmed Çelebi, kardeşi Musa'ya karşı seferinde Edirne önüne geldiği zaman şehir halkı kendisine şöyle demişti. "Biz sana şehri ve hisari veremiziz, inşallahulaziz birbirinizle buluşub bir yana olub devlet her kangınızın ise hisar dahi anındır dediler, Sultan (Mehmed) bu haberi işidicek razı" oldu (132). Savaş, hakimiyette Tanrı hükmünü meydana çıkaran bir ordal olarak düşünülüyordu. Mehmed, Musa'yı mağlup ve idam etti. Osmanlı şehzadelerinin acıklı akibeti, daima iradeleri dışında ilahi bir kanunun mukadder neticesi gibi tevekkülle karşılanmıştır. Baba oğul, II. Bayezid'le Selim, Kanuni Süleymanla Mustafa bir harp için karşı karşıya geldikleri zaman kendi ihtiyarlarına değil, mücerred bir kuvvete, Tanrı'nın ve devletin iradesine tabi oldukları inancında idiler.

15. asırda Osmanlı devletinde bilhassa tarihi şartların bir neticesi olarak mutlak, bölünmez bir hakimiyet telakkisi yerleşmişti (133). Devlet artık hanedanın müşterek bir mirası gibi düşünülmüyor, padişah bir halife veya imparator gibi mutlak ve mücerred bir hakimiyet hamili telakki ediliyordu. Devlet kudreti, müspet hukukun ve her türlü imtiyaz ve tasarrufların kaynağı ve mesnedi sayılan tek hakimiyet süjesinde, hükümdarda toplanıyordu. Otorite mefhumuna, ülke ve nüfus unsurları yanında

ölçüsüz derecede üstün bir yer veren bu devlet-hükümdar telakkisinde, devlet mutlak ve bölünmez bir iradeye irca olunuyordu. Bu suretle kabile-devlet gelenekleri bertaraf edilerek Roma'daki inkişafa muvazi mutlak ve mücerred bir hakimiyet mefhumuna çıkılmış oluyordu. Osmanlı tarihinin ilk asırlarını dolduran taht mücadeleleri, aslında ananevi telakki ile bu mütekamil devlet ve hakimiyet telakkisinin çarpışması şeklinde tefsir edilebilir. Erişilen yeni tekamül safhasında eski devlet gelenekleri mana ve kuvvetini o derece gayb etmişti ki, şehzadelerin sancağa gönderilmesi usulünün kaldırılması ve hatta ekberiyyet esasına göre bir saltanat veraseti usulünün yerleşmesi tabii bir şekilde kolayca gerçekleşebilmiştir.

DİPNOTLAR

1) Histoire de l'empire ottoman, Çev. J.J.Hellert, c. VIII, Paris, 1837, s. 237-38. Kırım hanlarında en yaşlı tahta geçerdi. (Es-seb'üs-Seyyâr, s. 262).

2) Fr. Giese, Das Senoiorat im Osmanischen Herrscherhause, MOG, II (1925), s. 248-256.

3) Kudatku Bilik mukaddimesinde, s. LII, Giese tarafından zikred.

4) Kağan ve Ailesi, Körösi Czoma Archivum, III, 1(1940), s.1-39 dan tercüme, S. Baştav, Türk Hukuk Tarihi Dergisi, I (1944), s. 42.

5) Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 42.

6) Aynı eser, s. 57.

7) Kılıç Arslan II,İslam Ansiklopedisi, cüz. 63, s. 688 ve cüz 62, s. 632.

8) Harzemşahlar Tarihi, Ankara, s.84, 92.

9) H.N.Orkun, Eski Türk Yazıtları, İstanbul 1936, s. 37, I D 16.

10)Mez. makale, s.250.

11) Bak.. not 9.

12) H.N.Orkun, Eski Türk Yazıtları, I, s. 26-27, I C 9.

13) "İnisi kagan bolmuş erinç, oglıtı kagan bolmış erinç" (H.N. Orkun, s. 30, I D4-5).

14) B.Ögel, Doğu dürkleri hakkında vesikalar ve notlar, Belleten sayı 81 (1957), s. 87.

15) H.Edhem (Eldem), Düvel-ı İslamiyye, İstanbul 1927, o, bu eseri S.L. Poole'un eserini mühim ilavesiyle tercüme etmek suretiyle meydana getirmiştir.

16) Manuel de Généologie et de Chronologie pour l'histoire de l'Islam Hanovre 1927.

17) Büyük Selçuklu İmparatorluğunun kuruluşu, DTCFD, cilt XV, sayı 1-3, s. 120, 178 vd, sayı 4, s. 99-100.

18) İbn Bibi, El-evamirü'l-alaiyye..., N.Lugal ve A.S.Erzi neşri, cilt I, Ankara 1957, s. 30-50. O. Turan, Keyhusrev I, IA cüz 62.

20) İbn Bibi, s. 109 vd.

21) İbn Bibi, s. 159-163, O. Turan, Keykubad I, IA cüz 63.

22) İbn Bibi, s. 273-278.

23)Bak. F. Köprülü, Türk Hukuk ve İktisat tarihi mec. (THİM) I, s. 184, ve II. Türk Tarihi kurultayı zabıtları, İstanbul 1943, s. 412-4; Z.V. Togan Umumi Türk Tarihine Giriş, s. 330.

24) B.Spuler, İran Mogolları, Türkçe terc. C. Köprülü, Ankara 1956. s. 280-283.

25) Spuler, mez. eser, 274, 276.

26) Mogolların Gizli Tarihi, A. Temir terc. Ankara 1948, s. 192.

27) V. Mırmıroğlu terc. istanbul 1956, s. 84.

28) historia Turchesca, Ursu neşri, Bükreş 1911, terc. K. Neki, TTk'da basılmamış.

29) Petit Traicté de l'origine des Turcz, Ch. Schefer neşri, Paris 1896, s. 43.

30) Kök-Türkler için bak. H.N. Orkun, Eski Türk yazıtları, c.I-IV-, Proto-Bulgarlar için K.H.Menges, Altaic Elements in the Proto-Bulgarian Inscriptions, Byzantion no. 21 (1951), s. 85-118. Uygurlar için A. Caferoğlu, Tukyu ve Uygurlarda han Ünvanları, THİM, I, s. 105-119.

31) H.N.Orkun, I., s. 26-27, I C 9. Osmanlı Padişahı IV Mehmed culus fermanında Tanrının inayetiyle, şahsında "olan kabiliyet ve istidad-i şamile-i gayr-i mütenahiye" ile ve "'ittifak-i ara-i vüzera ve ulema" ile tahta çıktığını ilan etmiştir.

32) A.Temir terc. s. 135-6.

33) Spuler, mez. eser, s. 296.

34) Bak. Divanü Lugat-it-Türk, B.Atalay terc. C.IV, Ankara 1943, s. 368. yazılış tarihi 1077'dir.

35) Türk Medeniyeti Tarihi, s. 33, 66, 72, 141, 159, 193, 199.

36) Karşılaştır Z.V. Togan, İbn Fadlan's Reisebericht, Leipzig 1939, Exk. 100 a, s. 271 vd. Abdülkadir İnan, Şamanizm, Ankara 1954, s. 37, 176, Anadolu Selçuklularında Vezirler için Ulug Kutlugİnanç Bilge ünvanı kullanılmakta idi (bak. İbn Bibi, s. 16, 29). 13. asırda asırda Kastamonu uc emiri Mahmud için yazılmış olan Kavidü'r-Resail ve ferâidü'l-fedail adlı inşa manüelinde (bak. Süleymaniye Kütüph. Esad ef. kitapları no. 3369) emirler için Kutlug Bilge ünvanı kullanılmakta idi. Anadolu selçuklularında Kutlu ile birlikte kullanılan Ogurlu unvanı yakın mana ifade eder görünmektedir. Hazarlarda umumi felaketler, hakanda kut'un ugurun gittiğine haml olunarak kendisi idam olunurdu. Türk İslam devletlerinde, bu arada Osmahlılarda, kut kelimesi eski şamani manasını gaybederek İslami bir muhteva kazanmış, çok defa mübarek kelimesiyle değiştirilmiştir.

37) B.Y. Vladimircov, Cengiz Han, ter. H.A. Ediz, İstüanbul 1950, s. 54.

38) Bak. O. Turan, Cengiz adı hakkında, Belleten XIX.

39) Kagan, Ka'an, Kapkan, Han, Hakan ünvanları ve bunların menş, mana ve şumulü hakkında henüz açık ve kesin neticelere varılamamıştır. Bak. Fa. Laszlo, mez. makale; F.Altheim ve R.Stiehl, Qagan und Verwandtes, Südost-Forschungen, Bd. XV (1956), s. 69-85, D.Sinor'un (URAS 1954) qupgan ve qavqan ayrılığı hakkındaki teziyle ilgili olarak burada kayıd edelim ki, Şahruh'a yazılan bir mektupta II. Murad Khavqan ünvanını kullanmaktadır (Sarı Abdullah ef. münşeatı, Süleymaniye Küt. Esad ef. No. 3333, s. 364). Keza bak. A. Caferoğlu, mez makale, s. 117-119.

40) Z.V. Togan, İbn Fadlan's Reiseb. Exk. 100 a.

41) Chou-Shu'dan naklen B. Ögel, Belleten 81 (1957), S.87

42) Bak. Mustafa Köymen, T'u-ku kabilesi, DTCFD, c. III, sayı 1, s. 56, ve O. Pritsak, mez. makale, s. 219-220.

43)Spuler, Iran Mog. s. 280.

44) Z.V. Togan, Umumi Türk Tarihi, s. 405.

45) Pritsak, Ural-Altaische Jahrb. Bd. 26:3-4, s. 220.

46) Liu Mau-Tsai Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe), Gött, Asiat, Forsch. Bd. 10, Wiesbaden 1958, s. 5.

47) B. Ögel, Uygurların Menşe Efsanesi, DTCFD, c. VI, sayı 1-2, s. 20,22.

48) A. Temir terc. s. 8.

49) E. Herzfeld Alangoa, Der Islam, Bd. 6. heft 4, s. 322 vd). Meryem Ana efsanesi ile Alongoa efsanesi arasında münasebet nazariyesini (Östrup'un nazariyesi) reddeder ve daha ziyade İskender efsanesi ile bir ilgi bulur.

50) Ögel, mez. makale, s. 97. Kurt şeklinde tezahür eden Tanrı ile evlenen prenses motifi Kao-che'lerde görülür.

51) Köprülüzade M.Fuat, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1920, s. 56-75. B.Y. Vladimirtsov, mogolların İçtimai Teşkilatı, tecr. Abdülkadir İnan Ankara 1914, s. 84. Kurt efsanesinin yaygınlığı için bak. A. İnan, Türkiyat, M. II. s. 131.

52) Türk Medeniyeti Tarihi, s. 88, 193.

53) İmparator için Gök Tanrı oğlu ünvanı Uzak Şark kültür çevresinde yaygındır. Türk ve Çin hakimiyet telakkileri, henüz layikiyle araştırılmamıştır. Çin'de devlet ve hakimiyet telakkisi için bak. O. Franke, Aus Kultur und Geschichte Chinas, Pekin 1945, s. 271-312.

54) Z.V. Togan İbn Fadlan, Exk. 100a, s. 273 vd.

55) Herzfeld, mez. makale s. 322.

56) Abdülgaffar, Umdetü't-tevarih, TOEM ilavesi, s. 204; A. İnan, Orun ve Ülüş meselesi, THİM, I, s. 125.

57) Ahmedi'ye Şukrullah'a kaynak olan bu rivayet hakkında 1953 Temmuzunda Londra Üniversitesi Şark ve Afrika Tetkikleri Mektebinde toplanan islam tarihciliği konferansına sunduğum tebliğde tafsilat

vermiştim. Bu konuda ayrı bir tetkik hazırlamaktayım.

58) İbn al-Furat'tan naklen P:.Wittek. Le Sultan de Rum, Annuaire de l'Institut... Orientale, Brüksel, VI (1938).

59) Aynı yer.

60) Bak. not 57.

61) Bu şecereler üzerinde en etraflı tetkiki P.Wittek'in kalemine borçluyuz: The Rise of the Ottoman Empire, London 1936 ve keza bak. F.Köprülü, Belleten 28, s. 284-303.

62) Tarih-i Al-i Selçuk, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Revan kt. No. 1390, 1391, eser hakkında bak. A.S.Erzi, İbn9 Bibi, IA, vs. 715-7.

63) Halil Edhem (Eldem) Meskükat-i Osmaniyye, İstanbul 1334, s. 58, 68: F. Köprülü, Osmanlıların etnik Menşei, Belleten sayı 28, s. 294; F.Sümer, Kayı, I A cüz. 69, s. 461-462,.

64) Mogollardan sonra Timur darbesi İslam dünyasında derin bir tesir bırakmıştır. Buna benzer gelişmeler Magrip'te ve İspanya'da görülmüştü. Devletlerin kuruluşunda kabile asabiyetine o derece mühim bir yer veren İbn Haldun'un fikirlerinde bu gelişmelerin bir tesirini görmeğe imkan yoktur. Yazıcı zade diyor ki:

"Eğer Arab ve eğer Acem ve veğer Türk her tayifenün yürüğünden (Padişahlar) huruç etmişlerdir... mecmu-i tevarihi mutala'a kılanlar bu sırra muttali'dirler."

65) Bak. M.Halil İnanç, Bayezid I. IA cüz 15.

66) Kadı Burhaneddin adına yazılan Bezm u Rezm'de (İstanbul 1928, s. 382) Osman oğlu "sade bir Mogol" sayılıyor. Mogol ile Türkü bu kaynağın aynı telakki ettiğine dair karşıla, s. 340. Timur'un resmi tarihi Zafername'ye göre de (N.lugal terc. Ankara 1949, s. 260) o Bayezid'e: "biz senin aslını neslini biliriz... haddinden büyük sözler söylüyorsun", diye yazmıştır.

67) Şükrullah, Behcetü't-Tevarih, Adsız neşri, İstanbul 1949, s. 51.

68) Murad'dan Şahruh'a mektup, Esad ef. kitapları yazma No. 3333, 23a-26a, Bundan başka Feridun Bey Munşeat'ındaki mektuplar (c.I. s, 150, 192). Keza bak. Benim, Murad II, IA.

69) İbn Tagribirdi, An-nucum' az-Zahira, poper, neşri, c. VI-2, s. 734.

70) Oruc, Manisa Kütüp, yazması başında.

71) Bak. Gökbilgin, rumeli'de Yürükler, Tatarlar, İstanbul 1957; Ö.L.Balkan, İktisat Fak. mecmuası, İstanbul, C.15, harita.

72) Aşık Paşa-zade, Giese neşri; s. 34-35; Anonim, Giese neşri, s. 31.

73) Bak, yukarıda not 51; ağaç motifi için bak. B. Ögel, Uygurlarda menşe efsanesi, s. 20; Z.Gökalp, mez. eser, s. 54, 69, 71, 94.

74) Les origines de l'empire Ottoman, Paris, 1935, s. 23.

75) H.A.R.Gibb, Constitutional Organization, in Law in the Middle East, ed. Khadduri-Liebesny. Washington 1955, s. 21. Fakat o, eski İran tesirini de ilave eder.

76) UAJ, BD. 26 (1954), sayı 3-4, s. 218 vd.

77) C. Wince, Mogol Kanunları, terc. C.Üçok, Ankara Hukuk Fakültesi Mec. (1954), s. 297-8.

78) Aynı mak.

79) B.V. Wadimirtsov, mogollarda İçtimai Teşkilat, s. 86, not.. 84.

80) Z.V. Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, s. 278-279.

81) M.A. Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğunun Kuruluşu, DTCFD, C.XV, sayı 1-3, s. 119.

82) O.Turan, IA, cüz 63, s. 696.

83) Z.V. Togan, Umumi Türk Ta., s. 201, 278.

84) Orun ve Ülüş meselesi, THİM, I, 127.

85) Şerif Paşa terc. I, 311-356.

86) Bak İ.H. Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti teşkilatına Medhal, İstanbul 1941, s. 143-186, H.Edhem, Düvel-i İslamiyye, s. 269-320.

87) Taeschner neşri, I, s. 32,34.

88) Bu zafer Bapheon'da Muzalon'a karşı kazanılmıştır. Neşri'de s. 32. İstiklal-i Osman Gazibaşlığı altında anlatılan zaferler Pachymeres'in Baphacon muharebesi aynı olmalıdır. Baphaeon mevkii Yalove ile İzmit arasında kain olacaktır. Hammer'den beri bu yerin koynu-hisarı olarak alınması neticesi olarak Osmanlılar'ın Bursa ovasını istila etmelerine yol açan koyun-hisarı muharebesine ait tafsilat yanlış olarak Baphaeon muharebesine atf olunagelmiştir.

89) Neşri, s. 46.

90) Neşri, s.43.

91) Oruç, Fr. Babinger neşri, Hannover 1925, s. 15. Herhalde o zaman Halil ve İbrahim henüz doğmamışlardı.

92) Neşri, s.47.

93) Sa'deddin, Tacu't-tevarih, I. s. 100.

94) Bak. Ahmedi, İskendername, N.S.Banarlı Neşri, Türkiyat Mec. VI, s. 119-120.

95) Ögel, Belleten, sayı 75, s. 351.

96) Mogolların Gizil tarihi, A. Temir terc. s. 96.

97) Aynı eser, s. 191.

98) Spuler, İran Mogolları, s. 280-81.

99) O. Turan, IA, cüz 63, s. 688.

100) Osmanlılarda yalnız memurların ve askerin beratları değil, aynı zamanda toprak tasarrufuna ait her türlü vesikalar yeni sultan tarafından yenilenmek icab ederdi. Bu sebebden her cülusta memleketin yeniden tahriri prensip olarak kabul edilmişti. Böylece sultanın iradesine bağlı bütün kanunlar tasdik edilmiş olurdu. Yabancı devletler eski muahedeleri yeni sultanla yenilemek mecburiyetinde idiler. Osmanlılarda hukuk mefhumu hakkında bak.., benim, Osmanlı hukuna giriş, siyasal bilgiler fak. Dergisi, cilt XIII, (1958), sayı 2, s. 1067.

101) Anadolu Selçuklularından II. Kılıç Arslan'a karşı oğullarının isyan etmesi (İbn Bibi, s. 30 vd.), misal olarak hatırlanabilir.

101a) Aşık Paşa-zade.

102) Neşri, s. 43.

103) Behcetü't-tevarih, Th.Seif neşri, MOG I, s. 45; Karşıla Oruc, 45, Anonim, Giese neşri, s. 55; Neşri, s. 147. I Murad için İbn Hacer, Anba'ül-Gumr, terc. Şevkiye İnalcık, DTCFD, C. VI (1948), s. 350.

104) Bak. benim, Fatih Devri, Ankara 1954, s. 106.

105) A.İnan, Orun ve Ülüş Meselesi, s. 127. kırgızlarda hanın ölümünde büyük kardeşi, yoksa en büyük oğlu, o da yoksa biraderinin büyük oğlu tahta geçerdi.

106) Aşık-Paşa-zade, Giese neşri, s. 34.

107) Neşri, s. 43.

108) Yukarıda (s.70) Kök-Türkler4de bunu görmüştük. diğer Türk devletleri için bak. H.Edhem (Eldem), Düvel-i İslamiyye, s. 218, 223, 226, 235, 241.

109) Al-Ayni, Ikdu'l-Cuman, H.807, 813, 814,hadiseleri.

110) Savcı meselesi üzerinde henüz eyi bir tetkik yapılmamıştır. Bu konuda Osmanlı rivayetiyle Bizans kaynakları, esas noktalarda farklıdır. Chalkokoadyles'e göre hadise Rumeli'de cereyan etmiş ve oradaki beyler (uc beyleri) esas rolü oynamışlardır.

111) Anba'ül-Gumr, terc. Ş.inalcık, DTCFD, c. VI (1948), s. 192.

112)Anonim Tevarih-i Al-i Osman, Giese neşri, Breslau 1922, s. 31, vd.

113) Feridun Bey, Münşeat, I, s. 151-152.

114) İbn Bibi, s. 31.

115) A.Christensen, L'Iran sous les Sassanides, s. 24.

116) Spuler, İran Mogolları, s. 107, 274. Olcay'u (Ölceytü) kardeşi Gazan Han'ın ölümü haberini alır almaz rakip saydığı amcaoğlu Alafrenk'i ve Morkodaki (Spuler, s.119) öldürtmüştür.

118) Hanedandan olanların kanı dökülmeden yay kirişiyle boğulması adeti bir taraftan iptidai kavimlerdeki kan tabusu ile ilgilidir. diğer taraftan F.Köprülü (Türk Hukuk Tarihi dergisi, cilt I, 1944, 1-9) Türk ve Mogolllarda bu adetin, "Hükümdarı mukaddes bir menşeden" geldiği ve kanının mukaddesliği inancına bağlı olduğunu ileri sürmektedir.

119) Taescher neşri, I, s. 153.

120) Neşri, s. 25, 29.

121) Orhan Gazi'nin H. 749 Rebi'ülahir.sonları tarihli vakfiyesinde (Arşiv Kılavuzu, İstanbul 1938, Levha I) onun oğulları sırasiyle Süleyman, Murad, Halil ve İbrahim'dirler. İ.H.Uzunçarşılı (Belleten, sayı 9, s.105 ve sayı 68, s. 519) Murad'ın tahta çıkınca Halil ve İbrahim'i ortadan kaldırdığını düşünmektedir.

122) Bak yukarıda not 110.

123) Neşir, 983; Anonim s. 27.

124) Bak. benim, Murad II, IA.

125) Onun kaçırıldığı, Hıristiyan olduğu ve haçlı seferi porjelerinde Fatih'e karşı kullanılmak istendiği hakkında bak. Far. Babinger, "Bajezid Osman" (Calixtus Ottomanus), La Nouvelle Clio, III, (1951), no:9,10, s. 349-388.

126) Fatih Kanunnamesi, TOEM ilave, s. 27: "Ve her kimesneye evladımdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizam-i alem için katletmek münasibdir, ekser ulema dahi tecviz etmiştir, anında amil olalar."

127) s. 352.

128) Bonn tabı, s. 226.

129) M.H. Yinanc terc. TOEM, cilt 14, s. 92.

130) Neşri, s. 153.

131) Neşri, s. 152.

132) Neşri, s. 138.

133) Bunun için bak. Benim, Osmanlı Padişahı, Siyasal Bilgiler Fak. DRergisi, cilt XIII, No.4.

Osmanlı Devletinde İktidar ve Muhalefet

Doç.Dr. Bilâl Eryılmaz

İlim ve Sanat Temmuz 1993, Sayı 35-36

İktidar ve muhalefet, günümüzde Batı demokrasilerinin en önemli ve temel kurumlarındandır. Batı sisteminin özü, iktidar ve muhalefet kurumlarına dayanır. İktidar, siyasi ve idari gücün kullanılması ya da bu eylemi yürüten kurum ve kişi/kişiler anlamındadır. İktidar, bütün devletlerde bulunmaktadır. Ancak muhalefet böyle değildir. Günümüzde muhalefet, bir rejimin demokratik olup olmadığının temel ölçüsü olarak kabul edilmektedir.

Muhalefet, genel olarak, bir görüşe, uygulamaya (icraata) ve davranışa karşı olma, uymama anlamına gelir. Siyaset literatüründe ise, farklı görüş, düşünce ve çıkarları temsil eden grupların ve partilerin, hükümetin (siyasi iktidarın) politika ve faaliyetlerine karşı çıkmaları, onu engellemeye ve etkilemeye çalışmaları, eleştirmeleri olgusudur. Muhalefet, aynı zamanda, bu karşı olma, eleştirme, engelleme ve denetleme işlevini yürüten parti/partiler ve grup/gruplar anlamındadır.

Muhalefet kavramının bünyesinde, iktidarın gücünü sınırlama, kendi programına ters düşen alanlarda ona karşı çıkma, eleştirme, alternatif görüş ve program üretme eylemi bulunmaktadır.

Bu eylem, meşru olarak yürütüldüğü gibi, illegal biçimde de ortaya çıkabilir. Hiçbir siyasi iktidar, kendiliğinden veya herhangi bir zorlama olmadan muhalefeti meşru olarak görmemiş ve onu yasallaştırmamıştır. Muhalefetin yasal biçim alması, uzun siyasi mücadeleler sonucunda gerçekleşmiştir.

TANZİMATTAN ÖNCE MUHALEFET

Belirttiğimiz anlamda muhalefetin, Tanzimat öncesi Osmanlı Devletinde var olduğu söylenemez. Osmanlı Devletinde Tanzimat öncesi dönemde muhalefetin bulunmamasının çeşitli sebepleri söz konusudur.

Birincisi, din ve devletin bir bütün olması ve padişahın "halife" sıfatıyla sahip olduğu dini (ruhani) kişiliğidir. Osmanlılarda "din" ve "devlet" (din ü devlet) kurumları, birbirinden ayrılmaz bir bütündü. Dinin koruduğu değerlerle devletin koruduğu ve savunduğu değerler aynıydı; aralarında bir çatışma olması düşünülümezdi. Bu ilişkide "din", "devlet"ten önce gelmektedir. Çünkü devletin, dinin emrinde olması gerekiyordu.

Osmanlı sultanları, tebaayı (halkı) "ilahi vedia" (emanet) olarak kabul etmekteydiler. dolayısıyla onu korumak, kollamak ve hoş tutmak esastı. Sultanların halifelik sıfatı, onlara yükümlülükler ve ödevler yüklemekteydi. Bu ödev ve yükümlülükleri yerine getirip getirmediğine dair denetim, daha çok maneviydi. Ancak, zaman zaman bunun maddi yaptırımlarına da tanık olunmaktaydı.

Zımni Sözleşme

Şerif Mardin, Osmanlılarda, toplumla siyasi iktidar arasında zımni" (örtülü-gizli) bir "sözleşme"den söz eder(1). Bu sözleşme, Kur'an'daki, *"iyiliği emretme ve kötülüğü menetme"* anlamındaki ayete dayanmaktaydı. İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma, bütün toplumun göreviydi. İyilik; İslam'ın doğru, güzel ve yararlı gördüğü şeylerdir. Kötülük ise, İslam'ın koyduğu normlara aykırı olan fiil ve davranışlardır.

Osmanlı devleti, müslümanların egemenliğindeydi. İslam toplumu, aynı zamanda "siyasi" bir topluluk" olarak tanımlandığı için, iyiliği gözetme ve kötülükten sakındırma görevi, devletin de temel misyonuydu. dolayısıyla toplumund değerleriyle, siyasi iktidarın değerleri bir paralellik arzediyordu. Toplum, devletin misyonunun, kendi inanç sisteminin gereğine göre davranmak biçiminde gördüğü için, ona itaatı manevi bir yükümlülük olarak kabul etmekteydi. Sultanlar, tahta geçtiklerinde yayınladıkları "adaletname" adındaki mesajlarda, adaleti ve huzuru sağlama görevlerini hatırlatarak, bunu yerine getiremedikleri zaman, halkın kendilerine zulmeden ve baskı yapan "ehl-i örf"e karşı ayaklanmak haklarının bulunduğunu belirtiyorlardı.

İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ilkesi, İslam devletlerinde "hisbe" adında özel bir kurumun ortaya çıkmasını da sağladı. Osmanlılarda bunun uygulaması "İhtisap Ağalığı" biçimde gerçekleşti. Söz konusu kurumun sorumlusuna "muhtesip" denilmekteydi. Muhtesip, o dönemde, bugünkü belediye başkanının görevlerini yerine getirmekteydi. İslam devletlerinde belediye yönetiminin menşei, bu kuruma dayanmaktadır. Tanzimattan sonra İhtisap Ağalığı kaldırılarak, onun yerine belediye sistemi kuruldu.

Dinî-İlmî Kurumların Statüsü

İkincisi, dini-ilmi kurumların devlet karşısında özerkliğinin bulunmamasıdır. Din ve devlet, bir bütün olduğuna göre, dini-ilmi kurumların, bürokrası üzerinde belirli bir ağırlığından da söz etmek mümkündür. Nitekim dinin/bilimin temsilcisi olan ulema (bilginler), devlet yönetiminde ve bürokrasi karşısında ayrıcalıklı ve üstün bir statüye sahipti. Osmanlı sistemi, ulemanın görüş ve düşüncelerine göre biçimlenmekteydi. Ulema, Osmanlı sisiteminin hakim grubunu oluşturmaktaydı ve "ehl-i örf" gibi "siyaset"le cezalandırılamazdı. "İlmiye sınıfının kanı akıtılamaz" ilkesi, Osmanlı tarihinde istisnası pek nadir görülen sert bir kuraldı.

Bununla beraber ulema, devlet memurları sınıfında yer almaktaydı ve geçimlerini, devletin denetlediği kaynaklardan sağlıyordu.

Batı'da muhalefetin ortaya çıkmasını sağlayan kurumlardan biri olan "kilise", devletten ayrı bir statüye, geniş topraklara, zengin kaynaklara sahipti. Kilisenin bu statüsü, ona, devlet karşısında bağımsız davranma ve gerektiğinde muhalefet yapma olanağı sağladı. Ayrıca, devletin koruduğu değerlerle kilisenin savunduğu değerler arasında bir farklılık vardı. Batı'da, muhalefetin ortaya çıkmasını sağlayan sebepler içinde, sosyo-ekonomik, siyasi yapı ve ilişkilerin önemli bir yeri vardı. Çünkü Batı'nın sosyo-ekonomik ve siyasi yapısı, sürekli bir çatışma özelliği arzediyordu.

Ulema, Osmanlı yönetiminde, dinin/ilmin ve halkın bir temsilcisi olarak görev yapmaktaydı. İlmiye sınıfının örgütleniş biçimi, halkla devlet yönetimi arasındaki köprülerin önemli halkalarını meydana getirmekteydi. Ulema, yönetimin, eylem ve işlemleri konusunda meşrulaştırıcı unsurunu oluşturuyordu. Oranın muhalefeti, halkın da muhalefetini oluşturacağı için, siyasi iktidar ulemaya kulak vermek zorundaydı.

Dörtlü Denge

Osmanlı devletinde yönetim, "saray", "babıâli", "ulema" ve "asker"ler arasında belirli bir dengeye dayanmaktaydı. Bu dört unsur, iktidarın ortaklarıydı. Bu unsurlar içinde "askerler", fiziki gücü; ulema, manevi ve meşrulaştırıcı gücü, saray ve babıalî de yürütme unsurunu oluşturuyordu. Askerlerin tek başına muhalefeti, kaba kuvvetten öte bir anlam ifade etmiyordu. Ancak ulema ile birleşirse, saray ve babıâli üzerinde önemli bir güç oluyorlardı. Ulema, Sultanın ve bürokrasinin, teorik olarak uymak zorunda oldukları görevleri hatırlatma ve bunların uygulamasını denetleme gibi manevi bir misyona ve yetkiye sahipti. Bu sebeple sultanların tahttan indirilmesi, (zaman zaman çeşitli amaçlar için

kullanılmışsa da), mutlaka "ulema"nın fetvasını gerektirmekteydi.

Sınıfsız Toplum Yapısı

Üçüncü olarak, Osmanlı toplumunun sınfsız yapısı ve ve dolayısıyla devlet iktidarının, bir sınıfın diğeri aleyhine işleyen bir mekanizma olmaması da, muhalefetin ortaya çıkmasını engelledi. Tanzimattan önce toplum bir bütündü. Avamı, havassı aynı mahallede yaşıyor ve benzer değerleri paylaşıyorlardı. Avam ve havas kavramları, sınıfsal bir ayırımı değil, "niteliği" ifade ediyordu. Toplum, yekpare olduğu ve sınıflı bir özellik taşımadığı için, "ideoloji"si de yekpare idi. Halk, aynı camide namaz kılar, aynı kahvede dinlenir ve aynı sofrada yemek yerdi.

Özet olarak denilebilir ki, Tanzimat'a kadar, Osmanlılarda "idare" vardı, "siyaset" yoktu. İdare; istikrarı, birliği, bütünlüğü, çatışmasız ve muhalefetsiz bir yönetimi ifade eder. Siyaset ise, geniş anlamda "kamusal bir şeyi değiştirmek ya da değiştirilmesine mani olmak" eylem veya sürecidir. Muhalefet, önce düşünce ve inançlarda başlar. Daha sonra, ekonomik ve sosyal çıkarlarla bütünleşir. Osmanlı toplum ve devlet yapısı, Tanzimat'a yakın zamanlara kadar muhalefetin gelişmesine uygun bir ortam oluşturmadı. İslam Hukukunun ve kamu düzeninin bekçisi olarak, toplum üzerinde manevi ve cismani otoriteyi temsil eden Osmanlı sultanları, kendilerine karşı hiçbir hareketi meşru görmediler ve onları hep "asilik" ve "hainlik"le suçladılar. "Hainlik"le "muhalefeti" birbirinden ayıran çizgi, daima belirsiz kaldı. Osmanlı siyasi kültürü, bu bakımdan "muhalefet" kavramını 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar meşrulaştırmadı ve hoş görmedi. Aksine, devlet otoritesine, yani "ulülemre" (emir sahiplerine) karşı itaatı, "dini bir vecibe" olarak kabul etti.

TANZİMAT VE MUHALEFETİN ORTAYA ÇIKIŞI

Tanzimat'a gelindiğinde, din ve devlet birbirinden ayrılmaya başladı ve toplumun bütünlüğü bozuldu. Aslında bu ayrılma ve bozulma, II. Selim (1789-1807) ve II. Mahmut (1808-1839) dö-

nemlerinde kendini göstermeye başladı. Önce askeri kurumlarda başlayan ıslahat çalışmaları, Batılılaşma hareketlerinin ilk örneklerini meydana getiriyordu.

Ulemanın Güç Kaybı ve Yeni Yönetici Kadro

Bu reform çalışmalarında Batılı uzmanlara görev verildi. Ulema, Osmanlı sisteminin yenileşme ihtiyacına olumlu bir cevap verememiş ve bir çıkış yolu gösterememişti. Böylelikle ulema, devlet yönetimindeki işlevini kaybediyordu. Batılı uzmanların çağırılması, bunun somut bir ifadesiydi. Osmanlı yönetim sisteminin yenileşme ve değişme ihtiyacına müsbet bir cevap veremeyen ulema, ister istemez ikinci plana itildi ve onun yerini, kalemiyeye mensup bürokratlar almaya başladı. Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasıyla birlikte, geleneksel dengelerde kendiliğinden bir değişme oldu.

II. Mahmut'un Babıâli'de açtığı "Tercüme Odası", yeni bir yönetici sınıfının yetişmesine kaynaklık etti. Tercüme Odası, Osmanlı diplomasisinde görev alacak elemanları yetiştirmek amacıyla kurulmuştu. Batılılaşma politikaları ile birlikte, buradan yetişenler, devletin her alanında aranan ve istenen eleman oldular. Yabancı dil bilen memur, en itibarlı bir personel haline geldi. II. Mahmut'un iktidarında, kamu yönetiminin çeşitli alanlarında reformlar yapıldı. Bakanlık sistemine geçildi, memurlara sabit maaş bağlandı ve yine memurlar için hizmet güvencesi getirildi, müsadere kaldırıldı ve çeşitli alanlarda danışma meclisleri kuruldu. Yönetim anlayışında ve devletin koruduğu değerlerde Batı'yı esas alan bir değişme başladı ve yöneticilerin de "zihniyeti" farklılaştı. Kendi içinde değişme sancısı yaşayan Osmanlı Devleti, dış tesirlere ve baskılara daha açık hale geldi. Artık ibre, Batı'ya doğru kaydı.

Zımni Sözleşmenin Bozulması

3 Kasım 1839 tarihinde ilan edilen Gülhane Hatt-ı Humayunu, içteki sıkıntıların ve dış baskıların bir sonucu olarak ortaya çıktı.

Tanzimat, gizli olarak dinin önemini inkar ediyordu. Aslında Tanzimat, olumlu bazı unsurları birlikte getirdi ise de, özünde dini inkar etme ve Batı'yı üstün görme, onu hedef olarak seçme; buna karşılık, geçmişin zengin kültür ve medeniyet mirasını reddetme özelliği taşıdığı için, toplum tarafından olumlu olarak değerlendirilmedi. Tanzimatla birlikte, toplumla devlet arasındaki "zımni" sözleşme bozuldu. Tanzimat yöneticileri toplumu hafife aldılar; halka güvenmediler ve dayanmadılar.

Siyasi Otoritenin Bürokrasiye Geçmesi

Tanzimat'la birlikte, iktidarın hem amacı değişti, hem de siyaset etme biçimi farklılaştı. Siyasi iktidar, tek başına bürokrasinin eline geçti. Ulemanın yönetimde ağırlığı kayboldu, askerlerin etkinliğinden söz edilemezdi. Otoritenin gerçek sahibi olan saray, sembolik hale geldi. Babıâli, her bakımdan Avrupa'nın etkisine açıldı ve siyasi otoritenin merkezi oldu. Dönemin hükümdarlarının ikisi de (Abdülmecit ve Abdülaziz), tüm gayretlerine rağmen Tanzimatçıların liderliğine karşı koyamadılar. Fermanları imzaladılar; yabancı temsilcileri kabul ettiler ve toplumun batılılaşma hareketlerinde onlarla işbirliği çinde çalıştılar.

Tanzimat'ın mimarları, toplum kalkınmasını bir devlet işi olarak gördüler, hep devletçi, üniter politika ve programları hayata geçirmek için çalıştılar. Bu sebeple, bürokratikleşme ve yönetimde merkeziyetçilik gelişti. Babıâli bürokrasisi, iktidarı kimseyle paylaşmak istemiyordu. Tanzimat döneminin yöneticileri, müstebit kişilerdi. İstibdatlarını, devletin bekasını öne sürerek meşrulaştırmaya çalışıyorlardı. Onlar, devletin başından ayrıldıklarında, Devletin bekası tehlikeye girecekti. Avrupa devletleri, onlar sayesinde Osmanlı yönetimini destekliyordu. Mustafa Reşit, Ali ve Fuad Paşalara göre, devletin bekası, Avrupa'nın onaylayacağı bir reform programına bağlıydı. Batılılaşmaktan başka çare yoktu.

Egemenlik Anlayışında Değişme

Öte yandan Tanzimat, toplumdaki egemenlik anlayışını da değiştirdi. Toplumda egemen bir millet olan müslümanlar, Gülhane Fermanıyla, gayrimüslim topluluklarla hukuk alanında eşit hale geldiler. Ancak gayri müslimler askerlik yapmadıklarından, ticari ve iktisadi faaliyetlerle daha çok ilgilenmek imkanı elde ettiler ve ayrıca 1838-1840 yılları arasında Avrupa devletleriyle imzalanan ticaret antlaşmaları sayesinde zenginliklerini artırdılar.

Siyasi ve hukuki olarak egemen bir millet konumunda olan müslümanlar, hem Tanzimatın "eşitlik" ilkesi ve hem de iktisadi ilişkilerdeki değişme sebebiyle, fiilen "azınlığa" düştüler. Müslüman halkta, bir aşağılık duygusu ve ezilmişlik halet-i ruhiyesi başladı. Namık Kemal gibi aydın-yöneticiler, "memur olmak bize ne fayda sağladı?" diyerek mevcut durumdan şikayet etmeye başladılar.

Muhalefet Bürokrasiden Çıktı

Tanzimat bürokrasisi topluma söz hakkı vermeden onu değiştirmeyi hedefledi. Tanzimatçılara göre, ülke sorunları tepeden çözülebilirdi. Aydın, kendi içinde parçalandı; toplum farklılaştı; yönetim-halk zıtlaşması ortaya çıktı. Sosyal, ekonomik ve siyasi yapıdaki bu değişme, değer yargılarının, tutum ve davranışların farklılığı ile birlikte "muhalefetin gelişmesine ortam hazırladı. Osmanlı Devletinde muhalefet, Batı'dakinin aksine, sivil toplumdan değil, "bürokrasi"den çıktı. Osmanlı aydını da "memur" ya da "bürokrasi" kökenlidir. Bu nedenle "komiteci-aydın" tipi, Türk aydınının hakim bir özelliğidir.

Tanzimat'ın önemli bir özelliği de, geleneksel olanla Batılı olan bir arada yaşamasıydı. Batılı kurum ve değerlerle geleneksel kurum ve değerler, çoğu zaman birbiriyle mücadele etti ve zaman zaman bunlar uzlaştırılmaya çalışıldı. Bu iki yapı, muhalefetin ortaya çıkması ve gelişmesini sağlayan önemli faktörlerdendi.

Tanzimat döneminde, muhalefetin gelişmesini ve güçlenmesini sağlayan en önemli araçların başında kitap ve gazete, kısaca "basın" gelmektedir. Kitap ve gazete muhalefetin bir ifade aracı olarak kullanıldığı gibi, yeni ve farklı fikirlerin Osmanlı toplumuna girişine de öncülük etti.

1835 yılında gelişmeye başlayan Osmanlı matbaacılığı, bu tarihten itibaren elli yıllık dönemde üçbin kitap ortaya çıkardı(2). Oysa matbaanın kurulduğu 1727 yılından 1830'a kadar, yaklaşık yüz yıllık dönemde basılan eserlerin sayısı yüzü geçmedi. Ortalama olarak her yıl bir kitap basıldı. Tanzimat'la birlikte çok sayıda yayınevi ortaya çıktı. 1831 yılında yayına başlayan Osmanlı Resmi Gazetesi "Takvim-i Vekayi"nin tekeli, 1840'da, özel bir gazete olan "Ceride-i Havadis" tarafından kırıldı. Daha sonra, çıkan "Tercüman-ı Ahval", "Tasvir-i Efkâr" ve "Muhbir" gibi gazeteler, tanzimat gazeteleri olarak anıldı.

İlk Muhalefet: Yeni Osmanlılar

Yeni Osmanlılar, örgütlü muhalefetin ilk temsilcisi sayılırlar. 1865'e doğru şekillenen Yeni Osmanlılar hareketi, Tanzimat'ın siyaset anlayışına ve yönetim felsefesine karşı bir başkaldırma olarak ortaya çıktı. Yeni Osmanlılar hareketinin önderleri, Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi idi. Yeni Osmanlıların temel amacı, Âli ve Fuad Paşaların istibdat yönetimine son verip, meşruti bir yönetim kurmak, kişi hak ve hürriyetlerini sağlamaktı.

Yeni Osmanlılar, düşüncelerini zamanın gazete, dergi ve tiyatrolarında yaymaya çalıştılar. Ancak, dönemin hükümeti, Tanzimat reformlarını köstekleyecekleri korkusuyla, Yeni Osmanlıları baskı altında tutmaya kalkışınca, bunlar Avrupa'ya kaçtılar ve faaliyetlerine orada devam ettiler. Yazılarını, yabancı postaneler vasıtasıyla ülkelerine gönderdiler.

Yeni Osmanlılar,Tanzimat yönetimine muhalefette birleştikleri halde, öngördükleri çözümlerde ayrılmaktaydılar. Ancak, "Ana-

yasa", "Parlamento" ve "Osmanlılık" konularında anlaşıyorlardı. Yeni Osmanlılar, Tanzimat yöneticilerinin, devleti kurtarmayı hedef alan ve tebaaya hürriyeti çok gören tutumlarına karşı, "hürriyet"i savunuyorlar ve bunun anayasaya dayalı bir parlamento ile sağlanacağını düşünüyorlardı. Yeni Osmanlılar, İmparatorluktaki ayrılıkçı ve milliyetçi hareketlere karşı, bütünleştirici bir politika olarak "Osmanlılık" düşüncesini savunuyorlardı.

Yeni Osmanlılar, Tanzimat yönetimini, kültür taklitçiliği yapmakla eleştiriyorlardı. Onlara göre, Tanzimat'ın dayandığı bir temel felsefe, ahlâki değerlerin kökünü oluşturacak zemini yoktu. Yeni Osmanlılar bu boşluğu, İslam düşüncesinden yararlanarak doldurmayı öneriyorlardı. Onlara göre, İslam'da siyasi demokrasinin esaslarını bulmak mümkündü.

Yeni Osmanlılar, Doğu ile Batı arasında bir uzlaşma yolu aradılar ve iki uygarlığın kurumlarını bir arada yaşatma çabasına girdiler. Birinci Meşrutiyet'in ilanı, Yeni Osmanlıların muhalefet hareketinin bir sonucu olarak değerlendirilmektedir.

Tanzimat yönetimi, Yeni Osmanlılar hareketini ortaya çıkardığı gibi, II. Abdülhamit yönetimi de, onun bir devamı olan Jön Türkler ve daha sonra Türk siyasi hayatında önemli izler bırakan İttihat ve Terakki örgütünü doğurdu. II. Abdülhamit dönemindeki muhalefetin, Galatasaray Lisesi, Harp Akademisi, Mülkiye Mektebi ve Askeri Tıbbiye gibi, devletin okullarından çıkması ilginçti. İttihat ve Terakki, önce,"İttihad-ı Osmani" adıyla Mayıs 1889'da Askeri Tıbbiye'de bir cemiyet olarak kuruldu. 1894 yılında bu cemiyet, İttihat ve Terakki adını aldı ve 1908 devriminden bir süre sonra, siyasi parti olarak hayatını sürdürdü.

Özetleyecek olursak, Tanzimat'tan önce örgütlü bir muhalefet hareketinden söz etmek mümkün değildir. Bu dönemde, sosyo-ekonomik ve siyasi yapı, muhalefetin ortaya çıkması için elverişli bir ortam meydana getirmiyordu. Toplum ve iktidar arasında bütünleştirici unsurların belirli bir ağırlığı bulunmaktaydı. Tan-

zimatla birlikte, din ve devlet bütünlüğü bozuldu; toplum farklılaşmaya başladı; kültürel yapı çözüldü, Osmanlı yönetimi ve toplumu Batının tesirine açık hale geldi. Siyasi otoritenin toplum üzerindeki rolü değişti. Azınlıklara ve Batı'ya hoş görünmeye çalışan yönetim, halkını ve milli kültürünü hafife almaya başladı. Bu gelişmeler, Osmanlı muhalefetinin ortaya çıkması için gerekli ortamı hazırladı. Osmanlılar, Tanzimat'la birlikte, "idare" anlayışından "siyaset"e geçişin sıkıntılarını yaşadılar.

DİPNOTLAR

1) Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi, Makaleler, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 113-114.

2) Stanford J. Shaw, Ezel Kural Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, İkinci Cilt, İstanbul 1983, s. 166.

Köy, Köylü ve İmparatorluk

Halil İnalcık

5. Milletler arası Türkiye Sosyal ve
İktisat Tarihi Kongresi 1989, İstanbul
A.D.T.K.K. Yay., Ankara , 1990

Türkiye'mizin ana ekonomik karakteri ve sosyal yapısını Osmanlı dönemi belirlemiştir. Başka deyimle, küçük köylü aile işletmelerine dayanan sosyo-ekonomik yapıyı, Osmanlı Miri toprak rejimi ve çift-hane sistemine borçluyuz. 1950'ye kadar Türkiye ekonomisi ve sosyal yapısı Osmanlı dönemindeki asırlık geleneksel esas karakterlerini korumakta idi. Memleketimiz, 1950-1960 döneminde traktörün yaygınlaşması ve tarıma pazar ekonomisinin girişi ile başlayan gelişme ile köklü bir değişiklik temposuna girmiştir. 1939'da 3200 traktör varken 1959'4da bu rakam 44.000'e ulaşmıştır. Subsistence, geçimlik, tarım ekonomisinin ana ürünü buğday-arpa ekimi, yerini gittikçe daha ziyade pazar ürünlerine, sınai bitkilere pamuk, üzüm, incir, tütün, pirinç ve mısıra bırakmaktadır.

Bu geleneksel karakterler nelerdir? Aşağıda tartışmamızın esas noktalarını, bunun açıklanması oluşturacaktır. Geleneksel tarım ekonomisinin ana üretim vasıtası, bir çift öküz ile çekilen sapandır. Bu, traktörün uygulanmasından önce, hayvani kuvvetin en etkili biçimde kullanım teknolojisini gösterir. Eski Me-

zopotamya uygarlıklarından beri, **dry faming**, kuru ziraat ile buğday-arpa ekimi yapan iklim kuşaklarında, bir çift öküzle çekilen sapan, en ileri tarım teknolojisi olarak zamanla dünyanın öbür bölgelerine yayılmıştır. Sapanın odun veya demirden olması, yapım dinamiği ve başka özellikler tabii zamanla önemli değişiklikler getirmiştir.

Fakat öküz gücü yerine makine gücü konuncaya kadar tarım teknolojisinde esaslı bir değişiklik görülmemiştir. Çift öküz geleneksel tarımın traktörüdür. ileride göreceğiz ki, Bizans ve osmanlı imparatorluklarında vergileme öküz sayısına göre yapılmakta idi. Salgın sonucu öküzü ölen köylü çaresiz kalır, fakr u zarurete düşer ve hükümet anlayış göstererek vergi affına giderdi.

Genel köylü ekonomisi teorisyenleri, mesela marginalist mektep, aile emeğini esas alır. Fakat geleneksel tarımın traktörü saydığımız öküz gücünü hesaba katmaz. Öküz gücü üzerinde bu kadar durmamızın sebebi, ileride göreceğimiz gibi, onun çift-hane sisteminin temel elemanlarından biri olmasındandır.

Geleneksel tarımın temeli hiç kuşkusuz köylü ailesidir. Evlenmiş çoluk çocuk sahibi olmuş erkek köylünün simgelediği emek ünitesidir. Bu rejimde, köylü aile ünitesi esas itibari ile, koca kadın ve çocuklar, ve çoğu zaman evlenmiş oğullarla torunlardan oluşur; bu **patriarchal** ve **patrilineal** bir aile tipidir. Koca, aile ekonomisinin, işletmenin, son söz sahibidir ve örgütleyicisidir. Ekonomik örgüte hakimdir. Devlet, vergi mükellefi olarak onu tanır. Buradan toplumumuzda bugün bile, hiç olmazsa kır sektöründe **pariarchal** aile tipinin neden hakim aile tipi olduğunu anlıyoruz. Osmanlı Devleti, kocası ölen ailenin erkek evladı yoksa, elinden tarla arazisin alır ve başka bir köylüye aktarır. Eğer dul kadın, oğulları çalışma çağına gelinceye kadar ırgatla idare edebilirse, onu **bîve** adıyla işletmenin sahibi tanıyabilir. Birçokları, genel kanunnamede **müzevvec**, yani evli erkeğin, neden o kadar önemli

bir yer tuttuğunu açıklayamamışlardır. Bütün Osmanlı tahrirlerinde, yani vergi kaynaklarını belirleyen defterlerde, vergi-nüfus sayımı, **hane**, yani aileyi temsil eden kocanın adıyle tespit edilir. Günümüzde toprak, köylü ailesinin mülkü olarak, tarım ekonomisin en önemli elemanı ise de, Osmanlı rejiminde **mîrî** adiyle tamamiyle başka bir statü taşıyordu. Miri toprak rejiminde, bugüne kadar bütün yayınlara rağmen, bazı kilit kavramlar anlaşılamamış ve yanlış yorumlar süre-gelmiştir. Ayrıntılarına girmeden, birkaç ana kavramı belirtmekte yarar görüyorum.

MÎRÎ ARAZİ

İlkin **mîrî** arazi, yani devletin rakabesini (mutlak mülkiyet hakkını) elinde tuttuğu arazi, bütün tarım topraklarını kapsamaz. **Mîrî** arazi yalnız hububat ziraati yapılan, tarla olarak kullanılan, arazidir. Bağlar ve bahçeler bunun dışında kalır. Çünki, büyük kitlelerin geçimi, **subsistence**, geçimlik ekonomik, ordunun ve şehirlerin iaşesi, hububat ekimine, başlıca buğday-arpa ekimine dayanır. Darlık ve açlık, hububat ekiminde noksandan ileri gelir. Devlet bu yüzdendir ki, tarla ziraatini hububat ekimini kontrol altında tutmak zorunluluğunu duymuştur. Osmanlı kanunnamelerinde kesin bir madde vardır: Tarla, bağ ve bahçe haline getirilemez. Tarlaların devamlı işletimi, kanunla garanti altına alınmıştır. Aile emek ünitesini, kısaca reaya çiftliğini, devlet daimi kontrol altında tutar. Bir çift öküzü olan aile, bir işletme ünitesi oluşturur. Hayvani enerji ünitesinin, yani bir çift öküzün işleyebileceği toprak ünitesi, ekonomik bakımdan en verimli işletme olarak tanınmıştır.

Bu **raiyyet çiftliği**, devlet için tarım ekonomisinin temel ünitesidir. onun parçlanmasına ve kaybolmasına karşı bir sürü kanun önlemleri alınmıştır. Özetle, belli bir ekonomik ve sosyal rejimin uygulanması içindir ki, devlet tarla arazisini kendi mutlak kontrolü altına almak gereğini duymuştur. Buna ***mîrî* arazi** rejimi

diyoruz. Aslında, **mîrî arazi** kendi başına bir gaye değildir. Belli bir tarım ekonomisi ve sosyal yapının sürdürülmesi için vazgeçilmez bir düzendir. Bu nokta, şimdiye kadar yeterince anlaşılamadığı için Osmanlı sosyal yapısı hakkında çeşitli sosyolojik modellerden alınan yetersiz teoriler ileri sürülmüştür. Yukarıda sözünü ettiğimiz bu ana ekonomoik-sosyal düzene biz **çift-hane sistemi** diyoruz.

Miri arazi rejiminde, aydınlanmasını gerekli gördüğüm ikinci nokta şudur. Miri topraklar dediğimiz devlet toprakları, başlıca iki kategoriye ayrılır: **Tapulu arazi**, mukataalı arazi. **Tapulu arazi**, köylü aile birliklerine tapu rejimi dadiğimiz özel bir sistem içinde verilen arazidir. **Tapu** rejimine göre tasarruf edilen arazi, satılamayan, hibe ve vakf edilemeyen, fakat babadan oğula bir işletme birliği olarak geçen **raiyyet çiftlikleridir**. Köylü, bunu kendisi işlemek zorundadır. Üretim işini, kendisi düzenler. Üretim vasıtaları öküz, sapan ve tohumu kendisi sağlar ve bağımsız bir işletme ünitesi olarak toprağı kendisi işler. Köylü şu anlamda hür ve bağımsız köylüdür: Devlete ve sipahiye, kanunların emrettiği bedeni hizmetler dışında, karşılıksız hiçbir hizmet yapmağa mecbur değildir. Onun emeğini kimse karşılıksız sömüremez. Devlet bu garantileri vermiştir. Zira, aksi halde raiyyet çiftliği işelenemez ve vergiler ve sipahi dirliği gerçekleşemez. Düzen bozulur, bir kelime ile raiyyetin statüsünü de, çift-hane sisteminin gerekleri belirlemiştir. Ekabir, raiyyeti kendi çiftlik veya vakıflarında işletmeye kalkışınca, devlet bunu önler. Kanunlarla, köylünün emek ve hürriyetini garanti altına alır. Osmanlı İmparatorluğunda, toprağın olduğu kadar,köylü emeğinin de devlet konrolü altında olduğu gerçeğini unutmamak lazımdır. Hizmetler, angaryalar, bu açıdan incelenmelidir. Özetle, **tapu** sistemi, köylü aileleri tarafından çiftlik ünitelerinin bağımsız ve devamlı işletilmesini garanti eden bir sistemden ibarettir. Patrilneal ırsiyet, yani babadan oğula intikal maddesi de bu devamlılığı sağlamak için konmuştur. İşte **tapu** rejiminin klasik dönemdeki temeli

budur. Sonraki dönemlerde, raiyyet çitliği birimi, köylünün bağımsızlığı ve diğer elemanlar değişikliğe uğrayacaktır. Fakat 20. yy.a kadar küçük köylü aile işletmeleri rejimi ana hatlarında korunabilmiştir. Bizans ve Osmanlı imparatorluklarında, **reaya**, yani çiftçi aileler ve toprak birimi (yani çiftlik, bir çift öküzle işlenebilen arazi ünitesi) daima titizlikle, büyüklere karşı korunmağa çalışılmıştır. İmparotorluk bürokrasisinin esas vazifelerinden biri, bu rejimi korumaktır. Bizans'ta "**dynatoi**" Osmanlı imparatorluğunda "**ekabire**" karşı köylüler daime "fakir", "yoksul" tabiri ile himayesi gerekli bir sınıf olarak ele alınmıştır. Bu sebeple, bu imparatorlukları **köylü imparatorlukları** diye karakterlendirmekle bir abartmaya sapmadığmıza inanıyorum. Toprak ve reaya üzerinde feodal kontrolların ortaya çıkmasına karşı merkezi imparatorluk bürokrasisinin savaşması bu imparatorluklar tarihinin en önemli fassılarından birini ve ve belki en önemlisini oluşturur. Belli modellerin katı çerçevesinde kalmadan, bu savaşı, tarihçi dikkatle araştırmakla, bu imparatorluklar tarihini bence en iyi biçimde açıklayabilir. **Mîrî tapulu arazi** impartorluk siyaseteninin bulduğu ve korumaya çalıştığı ana imparatorluk rejimi olarak, eski çağlardan beri akdeniz ve Orta Doğu tarihine yön vermiş bir temel sistemdir.

Mîrî tapulu arazi yanında ikinci büyük kategori topraklar, **miri mukalataalı arazi**dir. Mukataa sistemi, tapu sistemi yanında, tamamiyle ayrı birtoprak rejimi simgeler. Buradaki anlamiyle **mukataa** veya **kesim**, bir devlet gelir kaynağını bir özel şahsa belli bir bedel karşılığı kiralamaktır. Bu, genel anlamda bir iltizamdır. Miri topraklarda **mukataa** sistemi şöyle uygulanmıştır. Tapuya verilmeyen, yan yukarıda açıkladığımız gibi, tapu sistemi denilen özel bir rejim altında bir köylü tasarrufunda bulunmayan araziyi, devlet belli bir kira karşılığı şahıslara ihale eder. Burada şahıs köylü olmayabilir, şehirli, esnaf, hatta asker de olabilir; köylüler de kişi veya toplu olarak mukataa ile araziyi tutabilirler. Bu çeşit topraklarda, tapu rejiminin kuralları uygulanmaz. Çünkü, hukuk

bakımından mukataa tam bir kiralamadır. Kira bedeli, toplu bir miktar para olarak devletle kişi arasında bir sözleşme, mukavele, ile belli olur. Mukataa, kesim, tabiri de buradan çıkıyor. Burada karşılıklı bir anlaşma, kesişme ile, rantın miktarı belli olmaktadır. Çoğu zaman, bu bir açık artırma ile belirlenir. Kiralamayı yapan kimse, ancak üzerinde anlaşma yapılan meblağı öder. Tahrir defterlerinde, mukataalı çiftlik veya mezraalar üzerinde toptan bir meblağ belirlenmiştir. Mesela: "mezraa-i Pınar der tasarruf-i Ali: 800 akça" gibi.

Devlet, neden bazı toprakları **mukataa** ile verir? Bunun sebebi şudur. Tapu rejimine göre reaya tasarrufu dışında, devlet elinde, doğrudan doğruya köylü tarafından işlenmeyen birçok arazi vardır. örneğin, bir köy halkı çeşitli nedenlerle köyünü bırakıp kaçar. Yahut, bir köyde bir aile raiyyet çiftliğini terkedip gider ve bu arazi işlenmemiş kalır. Bu gibi **çiftlik, mezraa**, köy arazisi için, tahrir defterlerinde **hâlî** kaydını bulmaktayız. Bunların harap durumda kalmaması, başka deyimle devlet gelir kaynaklarını kaybetmemesi için, bu tür toprakları **mukataa** ile vermeyi ve işletmeyi en iyi yol olarak bulmuştur. Boş kalacağına, devlet hazinesine bir gelir kaynağı olsun ve harap olmasın diye, devlet bu toprakları tapu rejiminin kayıtları altında değil, tamamiyle serbest bir kiralama şeklinde, kişilerin tasarrufuna verir. İşte, tahrir defterlerinde gördüğümüz **mukataalı çiftlikler, mezraalar** bu çeşit topraklardır. Merkezi bürokrasinin asıl gayesi, bu çeşit **mukataalı toprakları** da, sonunda köylünün yerleştiği **tapulu arazi** şekline getirmektir. Miri topraklarda esas rejim, tapulu rejimdir. Gerçekten, biz yeni tahrirlerde, bu çeşit çiftlik ve mezraaların, zamanla üzerinde köylü aileleri yerleşerek, **tapulu arazi** durumuna geldiğini tespit etmekteyiz. Bu süreç, Geç Roma tarihinde boş kalan **latifundia** arazisi üzerine, dışardan gelen kolon ailelerinin yerleştirilmesine benzer. Tahrir defterlerinde gördüğümüz bu iki hakim arazi kategorisi, yani **tapulu arazi** ve **mukataalı arazi** ayırımı, yazık ki, şimdiye kadar açık bir şekilde araştırıcılar ta-

rafından belirlenememiş ve bu yüzden birçok yanlış yorumlara sapılmıştır.

ÇİFT-HANE SİSTEMİ

Şimdi, çift-hane sistemine geliyoruz. Çoktan beri çeşitli yazılarımda anlatmaya çalıştığım bu sistemin ayrıntılı bir analizini çıkacak kitabımızda bulacaksınız. Burada, sonuçları kısaca arzetmeğe çalışacağım.

Osmanlı İmparatorluğunun Bizans ve Selçuk dönemlerinden devraldığı ve esas olarak eski İran ve Geç roma İmparatorluğu dönemine giden bu temel sistemin ana unsurlarını yukarıda açıklamaya çalıştım. Bu rejimde çift öküzün ve aile emeğinin temel olduğu küçük köylü işletmeleri söz konusudur. Bu sistem, belli bir üretim tarzı, belli bir sosyo-ekonomik yapı simgeler. Osmanlı miri tapulu arazi sistemini ancak çift-hane rejimi çerçevesinde anlayabiliriz.

Bir çift öküzü ve onun işleyebileceği kadar toprağı tapu rejimi kuralları dairesinde, tasarrufu altında bulunduran köylü ailesi, zirai rejimin ana ünitesi olarak sistemin temelini oluşturur. Bu ünite, imparatorluk bürokrasisi için de aynı zamanda bir ana vergi ünitesidir. Bu ünite, çift resmi denilen bir vergi sistemine bağlıdır. Çift-hane, bütün sistemin temel ünitesi olduğundan kanunnamelerde ve tahrir defterlerinde sırada daima ilkin çift resminden söz edilir. Çifthane, defterlerde haneyi temsil eden vergi mükellefi aile reisi adına bir (ç) harfi ile tespit olunur ve bu çifthane ünitesini ifade eder. Biz, eski defterlerde "hanebâ-çift" tabiriyle bizzat Osmanlı katiplerinin bu üniteyi böylece adlandırdıklarını gördük. Bunu, araştırmalarımızda **çift-hane** şeklinde bir terim olarak kabul ettik. Burada, **çift** aslında bir **çift öküz** demektir. Bir çift öküzün işleyebildiği tarlaların tümü de, **çiftlik** adı almaktadır. Bizans İmparatorluğunda aynı ünite, çoğu zaman **çift** karşılığı olarak **zeugarion** (ki bu da Farsça **cuft**, Latince **Jug** terimleriyle aynı köktendir) toprak olarak değil, bir çift öküz ola-

rak kabul edilir ve vergi öküz mikdarına göre belirlenir. Bazen **zeugarion** çift öküzü değil, bizzat toprağı gösterir. Osmanlılar ise, toprağı, yani bir çift öküzün işleyebileceği çiftliği esas alırlar. Fakat çok az da olsa öküzün de vergileme birimi olarak alındığı durumlar vardır.

Hane, köylü ailesidir, daha doğrusu ailenin üretici emek ünitesidir ve bu bakımdan vergi tarhına esas sayılmıştır.

Çift-hane sisteminde belirtilmesi gereken esas nokta şudur: Aile emeği bir çift öküz ve ikisinin birlikte işlediği arazi, **hepsi, tümü**, bir üretim ünitesi ve dolayısıyla bir mali ünite sayılır. Alınan çift resmi, bazılarının yorumladığı gibi, sadece şahsi (personal) vergi değildir. Daha çok, bu ünitenin vergilendirilmesidir. Başka deyimle, **kombine** bir vergidir. Geç Roma döneminde de **jugum**, yani **çift** ve **caput**, yani **aile** birlikte jugum-caput olarak kabul edilmiştir ve alınan vergi her ikisini kapsayan bir vergidir. Köylü-tarım vergisinin bu **kombine** niteliği anlaşılıncaya kadar, Batı tarihçileri iki yüzyıldan beri tartışmışlar, bir kısmı bu vergiyi bir **kişi** veya **ocak vergisi**, bir kısmı ise tümüyle bir **toprak vergisi** saymışlardır. Ancak son zamanlarda bunun **kombine** bir vergi, **jugum-caput ünitesine ait bir vergi** olduğu kesin olarak tesbit edilebilmiştir.

Osmanlı çift-hane vergisi, işte bu kombine verginin bir karşılığından ibarettir. Akdeniz bölgesinde kuru ziraatle hububat ekimi yapan bütün memleketlerde esas tarım ve vergi sistemi daima **çift-hane sistemi** olarak uygulanmıştır. Ekonomik bakımdan çift-hane, bir köylü ailesinin geçimini sağladığı ve devlete ait vergileri karşılayan bir artı ürün ürettiği tipik bir üretim ünitesidir. Bu ünite, imparatorluk bürokrasisinin de titizlikle korumağa çalıştığı bir sosyal ve fiskal ünite olarak kabul edilmiştir. Çift-hane bu temel karakteri ile kır toplumunun temel **hücresi**'dir. Marginalist mektep, aile emeğine dayanan bu üretim örgütünün, insanlığın bulduğu en verimli tarım işletmesi olduğunu ileri

sürer Chayanov'a göre, bu basit bir tarım tipi olmaktan ziyade, gerçekte bir **üretim tarzıdır**. Ona göre bu üretim tarzı, Asya'da, bu arada Rusya'da, ekonomi, toplumun tarihi yapısını açıklayan bir üretim tarzı olarak anlaşılmalıdır ve bu itibarla Marksist teoride feodal üretim tarzı gibi bağımsız, kendine özgü, bir üretim tarzı olarak benimsenmelidir.

Asya bürokrasileri için ideal ünite, çifte sahip köylü ailesidir. **Bekâr erkek**, defterlerdeki terimi ile **mücerred**, işgücü kısıtlı olduğundan, çift-hane sisteminde en aşağı merdiveninde yer alır. Gerçi kır toplumunda sosyal realite bürokratların reçetesine uymaz. Bu toplumda **çiftlik** tasarruf eden aileler yanında, tabii toprağını kaybetmiş topraksız aileler veya yeterince toprağı olmayan ailelerde vardır. İşte devlet bunlara, çift resmi sistemi içinde farklı bir statü vererek ayrı kalemlerde toplar ve vergi yükünü bunlar için toprak esasına göre değil, emek kapasitesine göre belirler. Böylece, vergi bakımından biz **raiyyet rüsumu** sisteminde şöyle bi kademelendirme görüyoruz. Evvela çiftler, yani çiftliğe sahip köylü aileleri gelir, sonra bu toprakların yarısı kadar bir araziye sahip **nîm-çiftler**, ondan sonra aile emeği esas alınarak belirlenen çiftçiler, yani **bennâkler**, ondan sonra evli olmayan, fakat bir gelir kaynağı üreten bekarlar yer alır. bu sonuncular, **mücerred, kara** veya **caba** adıyla anılan köylülerdir. Nihayet, kocasının çiftliğini işletebilen dul kadınlar ki, bunlar da **bîve** adıyla aynı sistemde yer alır. Köylü toplumunu böyle bir şematik vergi sistemi içinde toplayan bu rejim, Osmanlı bürokrasisinin kanunnamelerinde ve tahrir defterlerinde tespi edilmiştir. Çift esasına bağlı **raiyyet vergilerini** bundan önceleri **raiyyet rüsumu** üzerindeki araştırmalarımızla ortaya koymuştuk. Fakat o zaman bu vergi sisteminde alınan resimlerin, kır sosyal yapısına bağli bir sistem olduğunu tümüyle gösterememiştik. Sistemin, sosyo-ekonomik bir yapıya dayandığını ve imparatorluk bürokrasisinin böyle bir sosyal yapıyı bütün toprak ve vergi sisiteminin temeli olarak benimsediğini o zaman fark etmemiştik. Sonraki araş-

tırmalarımız, bu sistemin kuru ziraate bağlı buğday-arpa tarımı yapan Akdeniz memleketlerinde, ta eski çağlardan beri imparatorlukların temel **agrarian sistemi** olduğunu ortaya koydu. Öyle görünüyor ki, Geç roma imparatorluğundaki **colon**, Galyadaki **mansus**, Bizans İmparatorluğundaki **zeugarion** ve Osmanlı **çift-hanesi** hepsi daima köylü aile emeğine ve çift öküzsapan teknolojisine dayanan küçük köylü işletmelerini ifade etmektedir. Bu sistemde bütün kır toplumu, çift sahibi olanlar, az toprak sahibi olanlar, topraksızlar, fakir ırgatlar olarak tasnif olunup imparatorluk tahrir defterlerinde belli bir sisteme göre kayıt ve tespit olunmaktadır. Roma ve Bizans'ta olduğu gibi Osmanlı imparatorluğunda da, kır bölümünde köylü, defterdeki kayıtlarla **fiskal bir statü** kazanmaktadır. Yeni bir tahrire kadar devam eden bu statü, aynı zamanda kır toplumunu sosyal bakımdan biçimlendirmektedir. Başka deyimle, imparatorluk bürokrasisi, toprak ve reaya köylü üzerinde tahrir sistemi yoluyla yaptığı kontrollar sonucunda bizzat bu toplum düzenini bir dereceye kadar etkilemekte, hatta yaratmış olmaktadır. Böylece,kendiliğinden serbestçe ortaya çıkan bir toplum düzeni yerine, daha ziyade devletin ağır bastığı bir düzen, bir **estate, sınıflandırma** düzeni ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber, bu durumu fazla abartmamak gerek. Zira bürokrasinin yaptığı sınıflandırma, kır hayatında kendiliğinden meydana gelen sosyal farklılıkları tamamiyle bertaraf edemez, **fiscal** sistem daha ziyade ona uymaya çalışır. devlet, miri arazi ve tahrir sayesinde, toprak ve reaya üzerinde sıkı kontrolünü sürdürmekte, çiftliklerin dağılmasını önlemeye çalışmakta, tarlaların bağ bahçe haline gelmesini, büyük ekabir çiftliklerinin ve plantasyonların ortaya çıkmasını önlemekte, sonuç olarak son derece tutucu bir sosyal düzen idame etmektedir. Osmanlı imparatorluğunun ve başka geleneksel imparatorlukların değişime, gelişmeye, yeni ekonomik sistemlerin ortaya çıkışına direnmesinde, durgun (staganant) bir sosyo-ekonomik yapıya bağlı olmasında, miri arazi rejimi ve **çift-hane** sistemi başlıca sorumlu

görülmektedir. Fakat unutmayalım ki, bu sistem Türkiye'de günümüzde küçük aile işletmelerine dayanan sosyal yapının da tarihi temelidir. Merkezi kontrolun kaybolduğu yerlerde, mesela İran'da, toprak ve köylü küçük feodal bir grubunu kontrolü altına düştüğü halde, Osmanlı devletinde böyle bir gelişme büyük ölçüde önlenebilmiştir. 18. yy.'ın **malikane-mukataa** sisteminde bile, devlet toprak üzerinde **rakabe** hakkını koruyabilmiştir. Mülkün vakf haline getirildiği durumlarda bile devlet, toprak ve reaya üzerinde kontrol hakkında vezgeçmemiştir. Ayanların kontrolları altına geçen köyler ve büyük çiftlikler tekrar devlet müsadaraları sonunda miriye geçmiştir. Bir kelimeyle, merkezi devletle eyaletlerde toprak ve köylü emeğini kontrolü altına geçirmeye çalışan "kudret sahipleri" arasında her dönemde görülen savaş hiçbir zaman kişilerin üstünlüğü ile bitmemiştir.Marksist yoruma göre, bu savaşın asıl konusu daima direkt üretici olan köylü reayanın artı-ürünü üzerinde olup toprağın esas mülkiyeti üzerinde değildir. Burada sorun, bu artı-ürünü seçkin sınıf içinde hangi grubun ele geçireceği sorunu idi. İmparatorluk düzeni, genel kanunlar çerçevesinde hareket ettiğinden, daima küçük köylünün koruyucusu olarak ortaya çıkmış, ekabirin, kudret sahiplerinin, **tekalif-i şakka** veya angaryalar yoluyla kontrolsüz sömürüsünü önlemeye çalışmıştır. Bu bakımdan da, imparatorluk merkezi idaresi ile küçük köylü arasında bir güven ve bunu ifade eden bir imparatorluk "adalet" ideolojisi ortaya çıkmıştır. Bu ideolojiyi **adaletnâmeler** çerçevesinde başka bir yerde uzun uzadıya anlatmaya çalıştık. Bu ideoloji sayesinde Tuna üzerinde Sırp çiftçisi veya Amasya köyündeki Türk köylüsü yersel haksızlıklara karşı daima Çarigrad'da, Dersaadet'te, oturan padişahın himayesini aramıştır. Devletin fiscal çıkarları, belli bir **sosyal adalet ve Din u Devle** ideolojisi ile politik bir sistem halinde örgütlenmiş; merkezi uzman bir **küttab** sınıfı, gelişmiş, bir **tahrir** ve **defterhane** arşivi ile, ayrıntılı bir defter tutma sistemi sayesinde çift-hane sistemini başarı ile uygulamıştır.

DEVLET VE KÖY TİPLERİ

Tabii, sistem realitede bürokrasinin istediği gibi pürüzsüz işlememiştir. İmparatorluk kanunlarında ve defterlerde ifadesini bulan ideal düzen ile kır toplumunda gerçek gelişmeler arasında bazan esaslı farklar ve çatışmalar ortaya çıkmıştır. İmparatorluk bürokrasisi, bu çatışmaları gidermek için biteviye yeni kanunlar çıkarma gereğini duymuştur. Gerçek durumları incelemek için, az kullanılmış olmakla beraber, elimizde tahrir defterleri gibi zengin ve ayrıntılı bir kaynak vardır. Bu da köy kadı sicilleri ve terekeleridir. Her kaza dairesi, kadının hükmü altında 40-50 bazen 300 kadar köyü toplamaktadır. Bu köylerde ortaya çıkan hukuki sorunlar, o şehir veya kasaba kadısının mahkemesine gelir. öyle anlaşılıyor ki, kadı bu köy davaları için çoğu zaman bir **naib** atamaktadır şeriyye sicilleri arasında, köy sorunlarını kapsayan özel sicil defterleri, bu arada ölenlerin terekelerindeki eşyayı kıymetleri ile tespit eden tereke defterleri, köy sosyal ve ekonomik hayatı üzerinde başka hiçbir kaynakta bulamadığımız ayrıntıları içermektedir Şimdiye kadar Ronald Jennings ve Suraija Faroqhi, bize bu çeşit sicillerden yararlanarak bazı araştırmalar sunmuşlardır. Biz Bursa köy sicillerinden seçilmiş 150 kadar belgeyi Türk Tarih Kurumun'da basıma vermiş bulunuyoruz. Burada, bu kaynaktan çıkardığımız bazı dikkati çeken durumları söz konusu edeceğiz.

Başlamadan hatırda tutmak gerektir ki, bu köyler şehir ve kasabalara yakın köyler olduğundan, özel koşullar altındadır. Bu yüzden bunlar üzerinde yapılan genelleştirmelerde daima dikkatli olmak gerekmektedir. Mesela, bu köylerde birçok çiftlik ve mezraa satışlarına bakarak, belli bir dönemde **mîrî** arazinin geniş ölçüde özel mülkiyete geçtiğine dair genellemeler yapılmıştır. Bu satışlar çoğu tasarruf hakkının satışından ibaret feraglardır veya mukataalı arazi satışları, daha doğrusu kiralamalardır.

Osmanlı İmparatorluğunda çeşitli bölgelerde çeşitli köy tipleri vardır. Fizik ve tenik şartlar, yerleşim şartları, kültür, politik-

askeri faktörler köylerin büyüklüğünü, nüfusunu, yerleşim modelini ve ekonomik faaliyetleri belirler. İmgparatorluk ölçüsünde bir Osmanlı köy tipinden söz etmek, tabii olası değildir. Bununla beraber hiç olmazsa İmparatorluğun çekirdek bölgesinde, yani Anadolu ve Rumeli'de, Osmanlı toprak ve vergi kanunlarının etkisi altında, köy yerleşmelerinin özel bir karakter kazanmış olmasından ve böylece Osmanlı İmparatorluğuna özgü belli bir köy tipinden söz edebiliriz. Osmanlı kanunlarının köyün yapısı ile ilgili özellikleri ve etkileri başlıca şu şekilde özetlenebilir:

1. Köylünün, toprağa bağlılık prensibine rağmen kolaylıkla yer değiştirmesi, toprağını bırakıp çift-bozan olması genel bir olaydır. Osmanlı kanunları bunu önlemek için, kaçak köylüyü 10 veya 15 yıl bir zaman içinde yazılı olduğu köye geri getirme yetkisini sipahiye bağışlamıştır. Bizzat böyle bir kanunun çıkmış olması, köylünün yer değiştirmesindeki kolaylığa bağlanabilir. Bu kolaylık, köylünün toprağın maliki olmamasından ileri gelir. Tabii sebeplerle, yani çölleşme, verimliliğini yitirme gibi sebeplerle, yahut yol üzeri olması devletin avarız sistemi içinde fazla hizmetler yüklemesi ve özellikle ağır vergiler koyması yüzünden köylü, toptan köyünü terkedip başka taraflara göçer. Yahut, başka önemli bir amil olarak, vakıfların köylüyü daha iyi koruma imkanları dolayısıyla köylü vakıf köylerine gider. Tabii olarak köylü, yaşaması için daha iyi, daha garantili şartlar arar. Tahrir defterlerinde köylünün bırakıp gittiği **mezraa** adı altında kayıtlı köyler hayret edilecek kadar çoktur. Birçok sancaklarda bu gibi mezraların sayısı köy sayısı kadardır. Bununla beraber biliyoruz ki, mezraalar yalnız terkedilmiş eski köylerden ibaret değildir. Bir köy, nüfus çoğalması dolayısıyla yakınındaki ormanı veya boş araziyi tarıma açar ve yeni bir tahrirle bunu mukataalı arazi biçiminde devletten kiralar. Böylece ortaya, köy uyduları, tarım alanları ve hatta küçük yerleşim alanları ortaya çıkar ki, bu gibi topraklar da defterlerde **mezaa** adıyla kaydolunur. Bu mezraalar üzerinde geçici yerleşmeler, birkaç haneden ibaret devamlı yer-

leşimler haline gelebilir. İşte bu gibi arazi de daima mezraa adı altında anılır. 16. yy. da gelişme çağında, mezraaların çoğu böyle ortaya çıkmış görünmektedir. Fakat sonraları, genellikle ağır vergi yükünden kurtulmak için köylünün kısmen veya tamamen köyünü bırakıp kaçtığına dair birçok misal biliyoruz. Köylünün, toprağın sadece bir kiracısı olması, toprağı terketmekle kaybının ağır olmaması -tapu resmi ve oğulların toprak tasarruf hakkını kaybetmesi- olgusu, Osmanlı köylüsünün yer değişmede aşırı hareketliliğini açıklayan başlıca bir faktör sayılabilir. kaçmalar bireysel kaldığı takdirde, köylerde hâli çiftlikler ortaya çıkar; sipahi bunları tapuya alacak köylü aileleri bulamaz. **Hâli çiftliklerin** artışını biz, köyün ekonomik bakımdan kötüye gidişinin bir endikasyonu olarak kabul edebiliriz. Bir bölgede yeni tahrirlerde **hâli çiftliklerin** artmasını, orada köylüyü etkileyen negativ faktörlerin artışı ile açıklamak olasıdır. Şu halde **Hâli çiftlikler** ve **mezraalar** üzerinde istatistik veriler, Osmanlı köy yapısı araştırmaları bakımından son derece önemli bir konudur. Böylece devletin güttüğü vergi politikası ve politik faktörler, köyün varlığı ve köydeki değişimler için temelli bir faktör olabilmektedir.

2. Bu arada Osmanlı devletinin yalnız tarla arazisini değil, emeği de kontrol altına alan devletçi-patrimonial karakteri birtakım köylerin özel bir karakter kazanmasına yol açmıştır. Bunun en göze çarpan misali, derbentçi, küreci(madenci) ve çeltükci köylerinde görülür. dağ geçitlerinde koruma hizmetine ayrılmış veya maden işçiliği ve pirinç tarımı yapmağa mecbur edilmiş köyler,böylece ekonomik ve sosyal bakımdan tamamıyla farklılaşmışlardır.

3. Osmanlı köyü, hiçbir zaman toprağın ortak (**comınunal**) tasarrufuna bağlı köy tipini teşkil etmemiştir. Gerçi göçebelerin ve göçmenlerin yerleşmesinde toprağın mülkiyeti ve tarım topraklarının periyodik parsellenmesi görülür. Fakat Osmanlı imparatorluğunda tipik köy, miri arazide raiyyet çiftliklerinde yerleşmiş ve çifliği babadan oğula bırakan bağımsız köylü

ailelerinden meydana gelmiştir. Başka deyimle, **çift-hane sistemi** Osmanlı köyünün ana sosyal yapısını belirlemiştir. Köy komünitesini meydana getiren ortak tasarruf gibi bir faktör yoktur. Köy cemaatinin ortak tasarrufları, ortak mer'ası, ortak ormanı, ortakalaşa kullanılan çayırı, harman yeri, mezarlığı ve suyu ortaklaşa bir köy tasarrufunu ifade etmekle beraber, hiçbir zaman bir **communal** köy tipinden söz etmemize imkan vermez. Bazı konularda köy halkının birbirinin işini toplu halde görmesi, yani imece usulünü de **communal** köy tipi için bir örnek olarak alamayız. Ortaklaşa kullanılan varlıklar içinde otlak yeri için köyün göçebelerle veya komşu köylerle uğraşısı, köylerin tarihinde önemli bir yer tutar. Devlet, esasen otlak bahsinde belli otlakları belli köylere ayırarak köyler arasındaki çatışmaları en aza indirmeye çalışmıştır. Köyler arasında sınır tayini kadılar vasıtasıyla yapılır; sınırlar bir hüccetle tesbit edilir.

G.Ostogorsky'nin ve H.Stahl'ın Osmanlı döneminden önce Balkanlar'da bir **communal** toprak tasarrufundan söz etmeleri, bugünkü araştırmalar karşısında terkedilen bir görüş olarak kalmıştır; herhalde Osmanlılar döneminde Balkanlarda böyle köy **cemaat**'larına (**Comminities**)'e rastlanmaz.

Bazı vergilerin köyün ortaklaşa sorumluluğunu gerektirdiğini ayrıca tartışmak gerekir. Örneğin, avarız ve cizye vergilerinin toplanmasında özellikle 16 yy. dan sonra köyün bir cemaat olarak tayin edilen meblağdan toptan sorumlu tutulduğunu biliyoruz. Bunun gibi, Osmanlı ceza hukukunun katil ve hırsızlık olaylarında bütün bir köy halkını sorumlu tuttuğu da bilinir. Bu durumlar köyün cemaat karakterini kuvvetlendirmekle beraber, sosyal yapısını esaslı olarak değiştirecek nitelikte değildir. Özetle, Osmanlı köyü tarlaları, otlağı ve çayırı sınırlandırılmış, defterlerde ve kadı hüccetlerinde **territorial** varlığı tesbit edilmiş idari bir ünitedir; sipahilerin birbiri karşısında veya diğer idari üniteler, örneğin vakıflar karşısında, haklarını belirleyen bir birimdir. Köyün maddi çıkarları ve tasarrufları bakımından sosyal

ekonomik cemaat karakteri yanında, bu idari birliğini de vurgulamak gerekir. Fakat bütün bu **community** vasıfları yanında Osmanlı köyü, esas sosyo-ekonomik yapısı bakımından, bağımsız raiyyet çiftlikleri üzerinde bağımsız üretim yapan çift-hanelerden oluşmuş bir köy toplumudur. Bu cemaat içinde, çiftlerin ve ailelerin bağımsızlığı esastır. Başka deyimle, Osmanlı miri toprak rejimi ve çift-hane sistemi, Osmanlı köyünde belli bir sosyo-ekonomik yapıyı devam ettirmeye çalışmış ve birçok bölgelerde belli karakterler taşıyan belli bir köy tipi hakim olmuştur denebilir.

SİPAHİ VE KÖYLÜ

Köy sicillerinde, sipahi ve köylü ilişkileri üzerinde aydınlatıcı belgeler vardır. Köyde sipahinin sorumlulukları, başlıca çift-hane sistemini korumaya yönelik kanunları uygulamak ve devamlı kontrol sağlamaktır.

İncelediğim belgeler, 1500-1600 yıllarını kapsar. Terekelerde hiçbir zaman hububat tarımı yapılan tarlalar miras bölüşmesine konu olmamıştır. Toprak olarak varisler arasında paylaşılan yalnız bahçe ve bağlardır. Bununla birlikte, Osmanlı arazi hukuku bir raiyyetin tarlasını veya çiftliğini ferag, transfer, hakkını tanır. **Ferag** ancak sipahinin izni ile olabilir. İhtiyar bir köylü kendi hayatında yetişkin oğullarına veya bir yabancıya tapulu toprağını **ferag** edebilir. Bu **ferag** işlemine kadı sicillerinde satma, **bay'u şira**, tabiri kullanılması birçok araştırıcıyı yanlış yorumlara ve genellemelere sürüklemiştir. Feragda köylü, verdiği tapu resmine karşılık alandan bir mikdar para alır. Sipahi de izin verdiği için, kanunda olmasa bile, bir para kabul eder. Böyece miri çiftliklerin bu yolla geniş ölçüde bir alışveriş konusu haline geldiğini görüyoruz. Kadı sicillerinde pek çok **ferag**-satış işlemi bulmaktayız.

Köy sicillerinde şu olayı da sık sık görmekteyiz: Sipahiler tapulu toprakları köylü elinden almak için genel bir eğilim içindedirler. Bunun nedeni, toprağı başka birisinin tasarrufuna ta-

puyla verirken onlardan yeniden tapu resmi almak suretiyle gelir kaynağı sağlamalarıdır. Sicillerde, yetim çocukların veya hisse sahiplerinin bu yüzden haklarını kaybettiklerini ve kadı mahkemesine başvurduklarını görmekteyiz.

Köylü ile sipahi arasındaki diğer çatışma konuları kânûnnâmelerde yer almıştır. Mesela, sipahinin kendisine ait tahıl öşrünü, en iyi para getiren uzakça pazarlara zorla köylüye taşıtması, her gelen sipahinin kendisi için köylüyü ev veya ambar yapmaya zorlaması ve bunun gibi başka hizmetler. Sipahilerin başvurduğu en yaygın ve köylü için en ağır suistimallerden birisi, kanunun yasakladığı eski bir angaryayı veya mahalli vergiyi, eski adeti diye yeniden canlandırmaları ve köylüden istemeleridir. Defterde vergi yazılmayan otlak ve çayırlardan sipahinin resim almağa kalkışması da yaygın suistimaller arasındadır. Ancak yeni bir tahrir bu gibi yeni gelir kaynaklarını kanunlaştırır. Özetle, köyde sipahinin köylüyü koruma ödevi yanında, onu köylü ile çatışma haline koyan birçok konular vardır. Sipahi ile köylü arasında en önemli çatışma konusu sipahinin köylü emeğini sömürmeğe çalışmasıdır. Osmanlı rejiminin en belirgin karakterlerinden biri, bu gibi fazla hizmet ve angaryaları önlemektir. Sipahinin kendi **hâssa** toprağında, reayayı kanunda belirlenenden daha çok kullanmaya kalkışması, köylüye hayvanı ve arabası ile taşıma angaryaları yüklemesi en çok rastlanan hususlardır. Fakat köylü buna karşı mahalli kadı mahkemesine, önemli durumlarda doğrudan doğruya sultana başvurmak, şikayette bulunmak hakkına sahiptir.

Osmanlı Üretim Biçimi Tartışmaları

(Kuramsal Çerçevelere Eleştirel Bir Yaklaşım)

Ahmet Kara

İlim ve Sanat, Sayı 2, Temmuz-Ağustos, 1985

Bu yazıda, Osmanlı toplumsal formasyonuna ilişkin kuramsal çerçevelere, ortak paydalar özelinde eleştirel bir yaklaşım denemesinde bulunacağız. Amacımız kuramsal çerçevelerin ayrıntılı bir çözümlemesini yapmak değil, sadece ortak çizgileri yakalayıp varsayımlar, kavramsal ve sonuçlar bağlamında sorgulamak. Bu nedenle eleştiri açımızı üç temel optikle sınırlıyoruz. Bunlar; i. Kapitalizm öncesi varsayım, ii. Özgürlük-Evrensellik Argümanı, iii. Sınıf kavramı ve Sınıfsızlık olgusu.

i. Kapitalizm Öncesi Varsayımı: Kuramsal çerçevelerin büyük çoğunluğu kapitalizmin, tarihsel gelişme yasasının kaçınılmaz kılacağı bir evrensel kategori olduğu varsayımı üzerine temelleniyor. Bunun mantıksal uzantısı olarak, hangi aşamada olursa olsun her toplumsal formasyonun gerek iç, gerekse dış dinamiklerle, ama mutlaka kapitalizme geçmek zorunda olduğu sonucu çıkarılıyor. Bu tür bir mantıksal çıkarım, yaklaşımlarının büyük çoğunluğunun ortak paydası. (Kapitalist olmayan toplumların tarihini, kapitalizmin ön tarihi olarak kabul eden ku-

ramsal çerçevelerin eleştirel bir çözümlemesine sanırım bu ortak pay'dan başlamak gerek.)

Kapitalizmi, her toplumun geçmesi kaçınılmaz bir tarihsel uğrak, bir ileri toplumsal aşama olarak kabul etme eğilimi özünde, tek çizgili doğrusal determinit bir tarih anlayışını barındırmaktadır. Osmanlı toplumsal formasyonunu gerek iç dinamiğiyle kapitalizme doğru evrilen bir yapıda görenler, gerekse kapitalizme geçmede dış dinamiklerin belirleyiciliğini savunanlar aynı yanılgıyı; Marx'ın "Hindistan'ın geleceğini bugünün İngiltere'sinde görebilmek" yanılgısına benzer, tarihi tek çizgili bir süreç olarak algılayan ortak bir yanılgıyı paylaşıyorlar.

Kapitalizm,öncesi varsayımın yaklaşımlar içindeki yeri ve rolünü, Osmanlı toplumsal formasyonunu "merkez-çevre" ilişkisi çerçevesinde açıklamaya çalışan kuramsal analiz üzerinde örnekliyelim: Bu yaklaşım içinde çevre(1) ülkelerinin kapitalist sistemle bütünleşme öncesi yapıları için genellikle "kapitalizm-öncesi" formasyonlar (2) nitelemesi kullanılmaktadır. Buradaki niteleme önemli, "Kapitalizm-dışı" denmiyor "Kapitalizm-öncesi", "Kapitalizme geçememiş" toplumsal formasyonlar deniyor. Bu ülkelerin dünya kapitalizmi ile bütünleşmeden önceki oluşumlarını kapitalizm-dışı değilde kapitalizm-öncesi olarak nitelemek, bu ülkeler kaçınılmaz şekilde, -gerek içsel gelişme pattern'leri gerekse dışsal zorlamalarla- Kapitalizme geçmek zorundaydılar önermesinin kabulünü gerektirir. Bu mantık öngüsü içinde kapitalizm öncesi varsayılan bir toplumsal kategori, kedi tarihinin belirli bir aşamasında kapitalizme -doğal olarak-geçecektir. Dolayısıyle bu paradigma'da kapitalizm, her toplumun yaşaması kaçınılmaz bir tarihi toplumsal aşama, evrensel bir kategori olarak kabul edilmektedir ki bu bizim "ortak payda" nitelemesi altında topladığımız varsayımlardan biridir. Bu kaçınılmazlık anlayışının doğrusal-determinist bir tarih anlayışı ile olan bağlantısını daha önce vurgulamıştık.

Osmanlı toplumsal tarihini merkez-çevre ilişkisi içinde açıklamaya çalışanlar, Osmanlı toplumunu Asya Tipi Üretim Tarzı'ndan dünya hiyerarşik sıralamasında periferi (çevre) konumuna geçişi belirleyen bir süreç içinde inceliyorlar. Yani bu yaklaşımın Osmanlı için seçtiği model, Asya Tipi Üretim Tarzi (ATÜT), ATÜT, Marxist tarihsel şemada yeri pek belli olmayan bir kategori. Gerçi ilkel Komünal Toplumdan sonra gelen bir kategori olduğu belirtiliyor, fakat anakronik biçimde de feodalizmin hüküm sürdüğü aynı çağda, Osmanlı'nın ATÜT aşamasında olduğu kabul ediliyor. ATÜT, ister ilkel Komünal Toplum sonrası, ister feodalizme eşzamanlı bir kategori olsun, açık olan şey onun kapitalizm-öncesi bir kategori olduğu, o nedenle Osmanlı'yı kapitalizm öncesi bir ekonomi olarak kabullenmiş bu yaklaşımın odak noktası.

Kapitalizm öncesi olgusunun Osmanlı açısından somut bir çerçevede sorgulanması kapitalizm-öncesi varsayılan kategorilerin (feodalizm ATÜT, vs.) Osmanlı toplumu ile karşılaştırmalı bir tahlile tabi tutulmalarını gerektiriyor. Ancak böylesi bir tahlil, bu makalenin sınırlarını aşan boyutlara sahip. Biz sadece Osmanlı toplumu feodalite bağlamındaki karşılaştırma ile yetineceğiz: Bilindiği gibi feodalizm Marxist şema içinde kapitalizmden hemen önce gelen (*"kapitalizm öncesi"*) bir kategorinin adıdır. Marxist analizlerin bir bölümünde, Osmanlı toplumunu bu kategoriye indirgemek eğilimi hakimdir. Onlara göre *"Batı'daki feodalite ile Osmanlı imparatorluğu feodal tip toplumun iki değişik örneği (varianti) dir. Osmanlı düzeni mahalli fedaliteyi dahi tavsiye edememiş bir merkezi fedalitedir."*(3) Bu yaklaşımların ilk büyük hatası, Osmanlı toplumunun uzun tarih boyunca izlediği heterojen değişim pattern'ını göz ardı etmeleridir. Oysa Osmanlı toplumu, tarihi süreç içinde birbiriyle çelişen şekillere girmiş, homojen bir seyir takip etmemiştir. O nedenle de toplumsal formasyonu kendi içinde tutarlı tek bir model içinde incelemenin imkanı yoktur. Bu bağlamda bir dönemlemenin gereği kaçınılmaz olmaktadır. Biz ana-

lizimize, Osmanlı toplumunun karakteristik çizgilerini koruduğu 14-16. yüzyıllar arası dönemi temel alacağız.

Osmanlı toplumunun feodal bir yapıya sahip olduğu tezini savunanlar Osmanlı'daki sipahi-re'aya ilişkisi ile 'Batı'daki senyör-serf ilişkisi arasındaki benzerliği görüşlerine eksen alıyorlar ve sipahi ile senyör, re'aya ile serf arasındaki farklılıkların dikkate alınacak ölçüde önemli olmadığını savunuyorlar. Bu görüşe göre *"Batı'da serfin kişisel bağımlılığı ile köleliği, Doğu'da ise re'aya nın özgürlüğü arasında fark, sanıldığından çok azdır. Hir ikisi de "toprağa bağlı emekçi sınıf"tır ve feodal düzen bakımından asıl önemli olan budur. Sipahinin mülkiyetten yoksunluğu da birçok halde nazari kalmakta, bunlar "mülk sahipleriymiş" gibi toprağın ve toprak emekçilerinin ürünlerinden faydalanmaktadırlar. O halde aralarında farklar olmakla birlikte. Osmanlılarda da Batı'daki gibi feodal bir düzen vardı."* (4) Görüldüğü gibi savunulan görüş benzerlikleri abartan farklılıkları küçümseyen zayıf bir argümana dayanıyor. Gerçekte senyör-sipahi, serf-reaya statüleri ve söz konusu ilişki biçimleri arasında göz ardı edilemeyecek denli köklü farklılıklar vardır. Osmanlı'da reaya toprağa bağlı üretici statüsündedir. Fakat toprağını bırakıp başka bir alanda çalışması tümüyle yasak değildir. "Çiftbozan resmi" adını tayışan bir ödemeyi yaparak toprağını terkedebilir. Bu açıdan reaya feodalitenin toprağa bağlı serflerinden hayli farklı bir statüdedir. Zira serf toprağın sahibi senyörün kölesi konumundadır ve normal şartlarda bu konumdan sıyrılması mümkün değildir. Yani serf her zaman serftir, serf olmaktan çıkıp senyör olması imkan dışıdır. Gerçi Osmanlı da da ilke olarak "re'aya oğlu re'aya'dır. Ancak feodalitede olduğu gibi toplumsal statülerin "aşılmazlığı" sözkonusu değildir. Re'ayalık statüsünden bir başka statüye geçilebildiği gibi, sipahi de ra'aya statüsüne geçebilirdi. Dahası, statüler arası geçişin sınırlanması, Osmanlı'da düzenin işlerliği ve üretimin istikrarını sağlama gibi kamu yararına dönük bir toplumsal bir işleve sahipken, feodalitede senyör sınıfının özel çıkarlarını koruma işlevini görüyordu.

Osmanlı'da sipahi, üretimi denetleyen ve belirli bir düzeyde gerçekleşmesini sağlayan devlet memuru görünümündedir. Bu statüyle de Avrupa'nın feodal beylerinden hayli uzak bir konumdadır.İlkin toprağın mülkiyetine sahip değildir. İstisnai olarak kendine ait bir çiftliği olabilir. Fakat bu çiftlik miri arazi kapsamı dışındadır. İkincisi, sipahinin re'aya üzerindeki yetkisi bir devlet memuru olma konumundan kaynaklanır ve bu yetkinin hukuki çerçevesi kanunla belirlenmiştir. Bu çerçevenin ihlali durumunda, re'aya'nın adli mercilere başvurma hakkı vardır. Üçüncüsü, sipahi üretimden alacağı payı-feodal beyden farklı olarakkendisi belirlemez. Vergi oranı devlet tarafından belirlenir ve vergilerin tahsilinde sipahi devlet tarafından ayrıca denetlenir.

Yaptığımız ayrıntıya inmeyen bu çözümleme bile Osmanlı toplumsal formasyonunun "kapitalizm öncesi" feodal bir yapıya indirgenemeyeceğini ortaya koymaktadır. Oysa verdiğimiz örneklerde de belirgin olarak görüldüğü gibi Osmanlı için önerilen kalıp, ister ATÜT, ister feodalite olsun, Osmanlı toplumunun prekapitalist bir yapıda varsaymak, yaklaşımların büyük çoğunluğunun ortak paydasını oluşturuyor. Bu varsayım üzerinde temellendirilen bir analizle de "Osmanlı toplumu kapitalizme niçin geçemedi?" sorusu soruluyor. Bizce bu tür bir çözümlemenin dayandığı temel varsayımların öncelikle sorgulanması gerekir ki biz bu feodalizm özelinde yaptık. Sorulması gereken ilk soru şu olmalı: Osmanlı toplumu "kapitalizm-dışı" mı yoksa "kapitalizm-öncesi" mi bir toplumsal formasyona sahipti? Devamla; Osmanlı toplumu kapitalizme geçmek zorunda mıydı? ... Daha da önemlisi kendi iç dinamiği ile kapitalizme geçebilir miydi? sorularına cevap aramak gerek.

D.Avcıoğlu, Osmanlı toplumunun kendi iç dinamiği ile kapitalizme geçemeyişini birtakım dış engellere bağlıyor ve Avrupa gibi biz de de prekapitalist bir düzen içinde gelişmiş "kapitalistik" bir sektörün var olduğunu savunuyor(5). Osmanlı toplumu kendi gelişme dinamiği içinde kapitalizmin ön şartlarına sermaye bi-

rikimi, toprağa bağımlılıktan kurtulmuş hür emek vs. sahip olmuştu, ona göre. Dahası, Maxim Rodinson'a dayanarak ne İslam'ın ne de toplumsal anlayışıyla, "*bireysel çıkarlar doğrultusunda hareket etmenin bir erdem olduğu fikrinin mevcut olmayışı*" arasında oldukça yüksek bir korelosyonun var olduğu rahatlıkla söylenebilir. Böylesi bir toplumda "*Batı tipi bağımsız bir piyasa sisteminin benimsenmemiş olması doğal, zira burada ekonomik alan, sosyal grubun, ümmetin bütünleşmesini sağlayacak şekilde düşünülüyor ve düzenleniyor. Ekonomik bireysel eylemin, girişim ve kâr güdüsünün belirlediği bir alan olarak tanımlanıyor. Bu nedenledir ki, Islâm toplumlarında liberal ve kapitalist bir ekonominin yapılarını geliştirmek zor. Tekçi model ("Tevhidî" demek daha doğru- A.K.) toplumsal ilişkilerin niteliğini de belirleyip, Batı liberalizminin öngördüğünden farklı bir tipi meydana getiriyor.*" (6)

Diğerleri gibi, Avcıoğlu'da Osmanlı toplumunu kapitalizme geçme istidadına sahip kapitalizm öncesi bir formasyon olarak algılıyor. Gerçekten kimi toplumlar için "kapitalizm-öncesi" varsayımı uygun düşebilir, fakat bunun tüm toplumlar için geçerli evrensel bir olgu olduğu iddiası ne ölçüde doğrudur? Bizce kapitalizme, öncelikle Batı'nın kendi tarih ve toplum deneyi içinde ortaya çıkmış bir olgu olarak değerlendirmek gerekir. Kapitalizmin günümüzde evrenselleşecek ölçüde yaygınlaşması, tüm toplumların dünya kapitalizmi ile bütünleşme öncesi formasyonlarının "*kapitalizm öncesi*" olmasını gerektirmez. Kapitalizm-öncesi nitelemesi eğer "*kapitalizmle bütünleşme öncesi*" anlamında kullanılıyorsa doğru olabilir. Her toplumun gelişme tarihinde "*kapitalizm aşama öncesi bir kategori*" ye tekabül ettirilen bir "*kapitalizm öncesi*" olgusu, kapitalizm-merkezciliğin subjektif bir ön kabulü, egosentrik bir varsayımı olmaktan öte bir gerçeklik taşımaz.

ii. Özgüllük-Evrensellik Argümanı: Bir başka önemli tartışma, Osmanlı toplumunun özgül bir tarihsel gelişme çizgisine sahip olup olmadığı noktasında yoğunlaşıyor. Tartışmalara taraf

olan yaklaşımların bir bölümünün diğer bir ortak paydası bu noktada belirginleşiyor: Marxist tarihsel gelişme şemasını veri kabul edip, Osmanlı toplumunu o şema içinde bir yere yerleştirmeye çalışmak. Oysa, Roger Garaudy'nin de ifade ettiği gibi beş aşamalı şemaya bağlı kalan bir tarihçi, örneğin İnka toplumunu veya Afrikalı bazı toplumları incelediğinde boş yere yırtınır, incelediği olayları zorla "kölecilik" veya "feodalite" başlığı altına sokmağa çalışır. Sanki bütün halkların tarihi, eski Yunan'dan "Batılı" kapitalizme kadar uzanan tipik evrim çizgisine indirgenebilirmiş gibi."(7)

Bu yaklaşımı örneklemek için (O. Kurmuş'un tezini seçiyoruz. Kurmuş, "Osmanlı toplumunun tarihsel gelişmesinin hiç de orijinal olmadığını, tersine bir zaman farkıyla da olsa Avrupa modelini izlediğini" (8) savunuyor. Tezini desteklemek için Osmanlı toplumsal kuruluşunun dünya ekonomisiyle bütünleşme süreci içerisinde, toprak düzeni ve sınai yapılanma bağlamında geçirdiği kapitalist dönüşümleri örnek olarak gösteriyor. Ne varki, Osmanlı'nın tarihsel gelişme "pattern" ının özgül olup olmadığı tartışmasını, dünya ekonomisiyle bütünleşme süreci öncesi tarih dönem için yapmak gerek. Özgüllüğe ilişkin ipuçlarını ancak bu dönem içinde yakalamak mümkün, zira kapitalizmin etki ve yayılma alanında, toplumsal kuruluşun deformasyonun en yüksek boyutlara ulaştığı bir yüzyıl içerisinde (19. yüzyıl) Osmanlı'nın tarihsel gelişmesinin bir yönüyle "kapitalizm oriented" bir nitelik taşıyabileceği açık. Nitekim Kurmuş'un da vardığı sonuç, bunu doğrular mahiyette: "*Emperyalizmin etki alanına giren ülkelerde oluşan ilişkiler bütünü çok karmaşık bir görünümdedir. Tekeller, kendi çıkarları doğrultusunda bu ülkelerin ekonomik, politik ve kültürel yaşamlarına egemen olmuş ve ortaya doğal gelişme çizgisi engellenmiş ve saptırılmış süreçler çıkarmıştır*"(9). (Vurgu benim- A.K.)

Osmanlı toplumunun geçirdiği dönüşümün bütünüyle özgül olduğunu iddia etmiyoruz. Kuşkusuz, 19. yüzyılın kapitalizmin dünya egemenliği tahtına oturduğu bir tarih dönemi oluşu, dö-

neme ait evrensel dönüşümlerin kapitalizm-oriented bir nitelik taşımasına yol açmıştır. Bu bağlamda Osmanlı toplumu kapitalizmin etki ve yayılma alanı içindeki diğer toplumsal formasyonlardan çok farklı bir konumda değildir. O nedenle Batılı olmayan ülkelerin "19. yüzyılda geçirdiği dönüşümlerin kökenlerini bir bütün olarak dünya kapitalizmi çerçevesinde aramak"(10) hatalı bir yaklaşım değil, ancak bu o ülkelerin kapitalist öncesi yayılma dönemlerinin özgül olmadığını göstermez.

Bu nedenle kapitalizmle bütünleşme öncesi ve sonrası dönem ayrımı yapılmasının Osmanlı toplumsal tarihinin özgüllüğü tartışmasına açıklık getireceği düşüncesindeyiz. Bu tür bir ayrım, Batılı ekonomilerin şoklarına maruz kalmadan önceki toplumsal formasyonun diğerlerinden ne ölçüde farklı bir yapıda olduğunu belirlememize imkan verecek nitelikte Osmanlı-feodalite bağlamındaki karşılaştırmalı çözümleme ile, Osmanlı toplumuyla söz konusu dönem Batı feodalitesi arasındaki özgül farklılıkları belirginleştirmeye çalışmıştk. Özgüllüğe ilişkin bütünsel bir tahlil için Batı-dışı diğer toplumsal formasyonları -Çin, Hint, Afrika toplumları vs.- da analiz kapsamına almak gerekiyor. Bu makalenin sınırlarını zorlayacak böylesi bir denemeye girişmeksizin, özgüllük-evrensellik tartışmasının-ideolojinin işlevine ilişkin-odak önem taşıyan bir boyutu üzerinde durmak istiyoruz. Marxist çözümlemeler, Osmanlı'nın kendine özgü bir üretim biçimi getirmediği, Osmanlı hukukunun, yerleşilen topraklar üzerindeki üretim biçimleri üzerine kurulduğu (11) savına dayanarak , örneğin Tımar sistemi ile Bizans'ın "Pronia"sı (12) arasında bir zincirin halkaları arasındaki devamlılık ilişkisine benzer bir ilişki arama çabası içine giriyorlar. Osmanlı'nın Bizans'tan hiç etkilenmediği iddiası tartışılabilir, fakat örneğin Tımar sistemini, Bizans'ın Pronia'sından çok Osmanlı öncesi islam toplumlarındaki İkta sisteminin bir devamı saymak tarihsel gerçekliğe daha uygun düşüyor. Bu, aynı zamanda İslam topraklarındaki kimi toplumsal kurumları biçimlendiren ortak bir dinamik olarak İslam'ın etkisiyle de uyumlu bir gözlemdir.

Osmanlı'daki toplumsal kurumlar temel çizgileriyle İslam hukukuna dayanmaktaydı. Gerçi toplumsal kurumların hukuki biçimlenişinde islam hukuku kadar örfi hukukun da etkin olduğu iddia edilebilir, ancak örfi hukuk-şeriat ikileminin ne ölçüye kadar geçerli bir ayırım olduğu hayli tartışma götürür bir olgu, zira İslam hukukunda örf Kur'an'a aykırı olmayan "Akl-ı selimin üzerinde ittifak ettiği şeylerdir ki birçok kere tekrar olunur(13) biçiminde tanımlanıyor ve hukukun dayandığı özel kaynaklardan biri kabul ediliyor. Örfi bir kuralın İslam'la çelişmezliğinin tasdiki, hukuki bir delil sayılabilmesinin ilk şartı. Yani örfi hukuk, Şeri hukukun onayından geçmek, Şer'ileşmek zorunda. Hukuki sistemin iç yapısı öze ilişkin bir ikiliğe teoride izin vermiyor, ancak Osmanlı tarihi boyunca teorideki birliğin pratikte sürekli geçerli olduğunu söylemek çok güç. Nitekim, Osmanlı hukuk tarihinde örfi hukuku İslam hukukuna entegre etme ya da arada uzlaşma sağlama çabalarına zaman zaman tesadüf ediyoruz. Örneğin devrin şeyhulislamı "Kanunname-i Ali Osman" daki içtihatlarıyla örfi hukuk Şeriat çelişkisini yaşanan bir gerçeklik olmaktan çıkarma denemesinde bulunmuştu. Fakat buna rağmen, toplumsal kurumların biçimlenişinde İslam hukukunun belirleyici bir role sahip olduğunu kabul etmek yanlış olmaz. Örneğin Osmanlı'daki devlet mülkiyetini İslam hukuku çerçevesinde açıklamak pekala mümkündür.

İslam hukuku, farklı mülkiyet kombinezonlarına açık esnek bir yapıya sahiptir. Çeşitli varyantlarıyla özel mülkiyetten, karma ve devlet mülkiyetine kadar-İslam'ın özüne ve amaçlarına aykırı düşmeyen- her tür mülkiyet kombinezonu belirli kısıtlar altında cevaz bulabilir. Bu çerçevede değişik mülkiyet varyantlarını benimsemek ve uygulamak imkan dahilindedir. Bu nedenle İslam toplumlarının tümünde standart mülkiyet formlarının var olduğunu söylemek mümkün değildir. Zaten İslam'daki fıkhi ekollerin toprak mülkiyeti konusundaki görüşlerinde de farklılıklar görülebilmektedir. Osmanlı devleti islam hukukunun Hanefi eko-

lüne bağlıydı. Hanefi ekolüne göre, "fetholunmuş verimli ve geniş arazilerde devlet (Miri) mülkiyeti esastır."(14) O alanlarda özel mülkiyet sınırlıdır. İslam'a göre, felsefi anlamıyla mutlak özel mülkiyet zaten sözkonusu olamaz. Zira "Mülk Allah'ındır.". İnsanın ise Allah'ın mülkünde, Onun iznine tabii bir tasarruf hakkı- ki o da mutlak anlamda değil- vardır. Bu çerçevde Osmanlı toprak düzeni -bağlı olunan fıkhi ekolün de tercih ettiği- mülkiyetin devlette, tasarrufun re'ayada olduğu miri arazi rejimince şekillendirilmiştir.

Tımar sistemi ve diğer iktisadi-toplumsal kurumlar nev-i şahsına münhasır bir yapıya sahip toplumsal formasyonun "evrensel özgünlüğe sahip" kurumları mıdır? Bu soru Osmanlı'nın özgül bir tarihsel gelişme çizgisine sahip olup olmadığı sorusuyla yakından ilintilidir. Bu noktada çözümleyebildiğimiz kadarıyla şu söylenebilir: Osmanlı toplumsal formasyon klasik tarihsel şemaya uymayan, Batı'dan farklı bir çerçevede incelenmesi gereken bir tarihi toplumsal kategoridir.

iii. Sınıf kavramı ve Sınıfsızlık Olgusu: Sınıf kavramı Osmanlı toplumuna ilişkin çözümlemelerde epeyce karışıklığa yol açmış bir kavram. Açık bir sınıf tanımı getirilmeden, Osmanlı toplumu sınıflı mı yoksa sınıfsız mı tartışmasına girişilmiş. Yaklaşımların büyük çoğunluğu, Osmanlı toplumunun sınıflı olduğu görüşünde birleşmiştir. (Bu diğer bir ortak payda.)

Bizse, analizimizi tanımlanmış net bir "sınıf" kavramı çerçevesinde yapacağız. Sınıf kavramını Marxist terminolojideki anlamıyla kullanacağız(15) Marxist sınıf kavramının ikisi nesnel biri öznel üç temel ögesi vardır. Nesnel ögelerden biri sınıfın üretim araçlarıyle olan sahip olma bağlamındaki ilişkisi, diğeri artık değer ya da ürünü yaratmadaki rolü (konumu) dür. Öznel öge ise bireylerin bir sınıfa ait olma şuuru taşımasıdır(16).

Bu tanımı esas alarak geleneksel Osmanlı toplumunun "sınfsal" bir çözümlemesini yapmayı deneyelim: Osmanlı toplumunda üre-

tim araçlarının özel mülkiyetine sahip bir sınıf yoktur. Ana üretim aracı toprak devletin mülkiyetindedir. (özel mülkiyet istisnadır) Toprağı işleyen kişi (Re'aya), toprağın sadece tasarruf hakkına sahiptir. Sipahi'nin ise toprakla mülkiyet sahipliği bağlamında bir ilişkisi yoktur. Toprakla olan ilişkisi, üretimi denetleyen bir asker-memur olma konumuyla ilgilidir. Bu durum üst, düzey asker-memur görevliler için de geçerlidir. O halde, Osmanlı toplum katmanları sınıf olmanın birinci nesnel şartına sahip değildirler.

Sınıf tanımının diğer nesnel şartı, -artık (değer ya da) ürünü yaratmadaki rol- re'aya'ca sağlanmaktadır. Marxist terimlerle konuşursak, Osmanlı toplumunda artık ürünü re'aya yaratmakta, devletse asker,memur görevlileri (örneğin sipahi) aracılığıyla bu ürüne el koymaktadır. Bu yönüyle de re'aya sınıf olmanın nesnel şartlarından birine sahip olmaktadır.

Sınıf tanımının öznel şartını, Osmanlıdaki herhangi bir toplumsal kategorinin sağladığını söylemek oldukça güç. Osmanlıda toprağı işleyen vatandaşın kapitalist çağın proteryasına özgü sınıf şuuruna benzer bir re'aya sınıfına ait olma şuuru" taşıdığını söylemek anakronik bir anlamsızlık olur.

Görüldüğü gibi Osmanlı toplum katmanları, Marxist sınıf kavramının üç temel şartından, biri nesnel diğeri öznel iki şartını sağlamakta, bir nesnel şartına ise -artık ürüne ilişkin kavramlaştırma veri alınırsa- sahip görünmektedir. Açıktır ki böyle bir sonuçla, Osmanlı'nın sınıflı ya da sınıfsız olduğuna hükmedilemez. O nedenle de sınıflılık-sınıfsızlık tartışması, Osmanlı açısından anlamını kaybetmektedir. Bu son derece önemli bir sonuçtur ki önemi Marxist sınıf kavramının, Osmanlı toplumunu çözümlemede belirginleşmektedir.

Bu argümanlara yenilerini ekleyerek analizi genişletmek mümkün, ancak bu üç argüman, Osmanlı toplumu için genişletilmiş teorik çerçevelerin ortak paydalarını belirlemede yeterli ipuçlarını verecek nitelikte. Teorik çerçevelerin büyük bölümünde hakim

eğilim, ya Osmanlı toplumunu belirli bir tarihsel gelişme şeması içinde bir yere yerleştirmek ya da kimi özgül farklılıklarını dikkate alarak şema dışında fakat zihihnsel olarak belirlenmiş bir kategoriye indirgemek. Bizce Osmanlı üretim tarzı çözümlemelerine, realiteyi zihinsel olarak belirlenmiş kategorilere indirgemek yerine realiteye uygun yeni kateogrilerin geliştirilmesi daha gerçekçi bir yaklaşımdır.

DİPNOTLAR

1) "Çevre" olgusu ile, metropol (merkez) dışı ülkelerin kapitalizm-öncesi toplumsal formasyonlarının kapitalist sistemle bütünleşirken yeni dünye işbölümünün gereklerine uygun olarak kazandığı sosyo-ekonomik biçim kastedilmektedir. Doğal olarak çevre ülkelerinin dünya dengesindeki konumu, ekonomik ve politik işbölümlerindeki yeri, işbölümünün gereklerine dolayısıyla metropol ülkelerinin çıkarlarına uygun ve mevcut hiyerarşik yapılanmanın devamını sağlayacak biçimde belirleniyor.

2) Osmanlı toplumunun merkez-çevre ilişkisi içinde ele alındığı ve "kapitalizm-öncesi" nitelemesinin kullanıldığı kaynaklar için bkz. Huri İslamoğlu-Çağlar Keyder. Emperyalizm Azgelişmişlik ve Türkiye (1979). Bu arada kapitalizm-öncesi nitelemesini kullanmada ihtiyatlı davrananların varlığını da belirtmeliyim. Örneğin Ş.Pamuk "*kapitalizm öncesi ya da kapitalizme geçememiş toplumsal formasyonlar*" nitelemesini kullanarak bu konuda kesin konuşmaktan kaçınıyor. Bkz. Osmanlı Ekonomisi ve Dünya Kapitalizmi (1984).

3) Behice Boran, Metod Açısından Feodalite ve Mülkiyet, Yön Dergisi, Sayı 51.

4) Boran, ag. makale.

5) Doğan Avcıoğlu, Türkiye'nin Düzeni, 1984, sh. 45-46.

6) Nur Vergin *"Liberalizm, Türkiye ve İslam Toplumları"*, Yeni Gündem, sayı 17.

7) Roger Garaudy, Marx İçin Anahtar, İstanbul 1975, s. 85.

8) Orhan Kurmuş, Emperyalizmin Türkiye'ye Girişi, Ankara, 1982.

9) Kurmuş, age., sh. 171.

10) Şevket Pamuk, Osmanlı Ekonomisi ve Dünya Kapitelizmi, Ankara 1985, s.5

11) Taner timur, Osmanlı Toplumsal Düzeni, Ankara, 1979, sh. 177.

12) Pronia: devletin bir tarım arazisini ya da tuzlalar ve balıkçılık hakları gibi vergi geliri yaratan bir başka ekonomik alanı, geçmişteki yararlılıkları karşılığında ve/veya devlete karşı belli bir hizmeti yerine getirmesi koşuluyla bir güçlü kişiye bırakmasıydı (Y.S. Tezel, Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi Ankara, 1982, s. 27.

13) Es-Seyyid Şerif Cürcani, Tarifat, İstanbul 1300, sh. 11.

14) Ahmet Debbaoğlu,

15) Marx'da somut biçimde tanımlanmış bir sınıf kavramı bulamıyoruz. "Kapital" in sınıflarla ilgili bölümü, çerçevesi çizilmiş net bir sınıf tanımı vermekten çok uzak. (Bkz. Kapital, Cilt 3, 1978, s.923-24). Ancak Marx'ın sınıf kavramına ilişkin betimlemeleri temel alınarak Marxist bir sınıf kavramına ulaşmak mümkün, "Sınıf" kavramının tanımlanmasında Z.F. Fındıkoğlu (Bkz. Karl Marx ve Sistemi, 1981, sh. 247-49) ve Roger Garaudy'ı (Bkz. Marx İçin Anahtar, 1975, sh. 82) izliyoruz.

16) Sınıfın tanımlanmasında öznel ögeyi devre dışı bırakanların varlığını da belirtelim. (Bkz. M. Bouvier, A.J. İbarola, N. Pasquarelli, Marxist Ekonomi Sözlüğü, 1977, sh. 488-91.

Osmanlı Ekonomisinde Kalkınmanın Finansmanı

Doç. Dr. Ahmet TABAKOĞLU

İktisat ve İş Dünyası, Eylül/Ekim-Kasım/Aralık 1992

"Kalkınma" kavramı kapitalist paradigma içerisinde yer alan unsurlardan biridir. Bu kavramın önem kazanması da kapitalist konjonktüre bağlıdır. II. Dünya savaşından sonra siyasi bağımsızlıklarını kazanan çok sayıda ülkenin Batı sistemi içerisinde yer almalarını sağlayan ideolojik bir faktör olma özelliğini taşımaktadır.

Aydınlanma çağı kapitalizmin hakim sistem olma yolundaki fikri hamlesi olarak yorumlanabilir. Bir anlamda ticari kapitalizm demek olan merkantil dönem, aydınlanmanın maddi sürecidir. İşte bu hamle ile kapitalizm XVIII. yüzyıl sonlarında hakim dünya sistemi olmuştur. Bir başka ifade ile kapitalizm merkeze yerleşirken diğerleri bunun çevresi kabul edilmiştir.

Oysa XVIII. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı-İslam sistemi hakimdi ve tabiri caizse merkezi İslam oluşturuyordu. Sistemi temsil eden siyasi otorite ise, özellikle XV. yüzyılın ortalarına kadar birçok batılı gözlemci İslam sistemini tanımak için Osmanlı

ülkesine geliyordu. Özellikle yüzyıl sonlarından itibaren bu akım tersine dönmüştür. Artık müslümanlar hakim sistem olan Batıya ve kapitalizmi tanıma ihtiyacıyla hem fiilen hem de düşünce olarak Batıya yönelmişlerdir. İslam atıf çerçevesinini yerine yavaş yavaş Batı atıf çerçevesi almıştır. İşte medeniyet, terakki, modernleşme, kalkınma kavramları kaynağını Batı merkezli ve gelişmeci Aydınlanma düşüncesinde bulan ve Batı atıf çerçevesinde yer alan kavramlardır.

Özellikle XIX. yüzyılda medeniyet kavramı bugünkü kalkınma kavramının fonksiyonunu görmekteydi. Batılılar medeni, Batılı olmayanlar gayr-i medeni idiler. Bugün de Batı ülkeleri kalkınmış ve gelişmiş buna karşılık Batıya dahil olmayanlar az gelişmiş veya daha nazik bir ifade ile gelişmekte olan ülkelerdir. Medenileşme veya gelişme Batılılaşma demektir. Daha ilkçağlarda Heredot, Yunanlılığın yani döneminin Batılı değerlerinin dışında kalanları barbar olarak niteliyordu. Yakınçağ'da da Engels'e göre medeni olmak Yunanlılıkla başlayan Batılı sınıflı toplumlara mensup olmaktadır. Batılılar sömürgeleştirme faaliyetlerini medenileştirme olarak göstermişlerdir. Batı'nın dünya hakimiyetini ele geçirme yani sanayi kapitalizmi vetiresi içinde bu sömürgecilik faaliyetlerinin büyük bir yeri vardır. Bir başka deyişle ülkelerin sömürgeleştirilmesi, önce köle sonra işçi sömürüsü Batının "gelişmesini" sağlamış ve tamamlatmıştır. Bu süreç II. Dünya savaşına kadar büyük ölçüde otoriter yapılarda gerçekleşmiştir. Batı işçi emeğinin korunmasına yönelik sosyal tedbirleri XX. yüzyılın başlarında gerçekleştirmiştir. Demokrasi, insan hakları gibi hususlar II. Dünya savaşından sonra gündeme gelmiştir. Bugün az gelişmiş ülkelerin önünde duran en önemli mesele Batı'nın sömürüyle gerçekleştirdiği kalkınmayı yani kapitalistleşmeyi sömürüsüz gerçekleştirme mecburiyetindedir.

Medeniyet ve gelişme gibi kavramların temelinde Batı merkezli anlayışla birlikte doğrusal ilerlem düşüncesi vardır. Bu dü-

şünce, Aydınlanma çağı ve sonrası laik sosyal düşüncenin temellerindendir. Ferguson, Saint Simon, A. Comte, Turgot, Marx, Darwin ve Rostow bu çizginin değişik görüntüleridir.

XX. yüzyıl sosyal felsefesi doğrusal gelişme yerine devri gelişme fikrini ön plana çıkarmıştır. Buna göre her kültür kendine göre bir medeniyet, bir iktisadi ve sosyal sistem, bir teknoloji oluşturur. Bunlar da doğar, gelişir ve ölürler. İbn Haldun bu olguya ümran demiştir. Kimi ümranlar doğarken kimileri zirveye ulaşır, kimileri de ölmekte olur. Batılı sömürgecilerin karşılaştıkları başka kültürel Batı medeniyetinin tekliği, önderliği ve merkezliği görüşüne en büyük darbeyi vurmuştur. İki dünya savaşı da Batı'nın medeniliği mitosunu büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Artık Batının sadece bazı yönlerden üstün olduğu savunulmaktadır.

Mesela C. Levi Strauss, Batı medeniyetinin sadece fert başına kullanılan enerji miktarı ve insan ömrünün uzatılması yönlerinden üstün olduğunu savunur (1). Bu sebeplerle günümüzde medeni/gayr-i medeni ayrımı pek kullanılmıyor. Sadece iktisatçılar gelişmekte olan/gelişmiş ayrımını sürdürmeye kararlı görünüyorlar.

Kalkınma tabiri, gelişmekte olanların Batı standartlarına uygun hale geldiğini ifade ediyor. Bunun en basit ifadesi sanayileşmedir. Bu süreç içerisinde kalkınmanın veya sanayileşmenin bir çok fayda yanında bir çok da mahzur getirdiğini hatırlatmakla yetinebiliriz.

Önemli olan kalkınma kavramına ve olgusuna İslam'da yer bulabilmektir. Kalkınma tabirinin taşıdığı batılı kültürel özü bir tarafa bırakarak Müslümanların Batı karşısında kendi hakimiyetlerini kurma ülküleri ve yolları, İslam çerçevesi içerisinde kalınarak, "İslâmi kalkınma" olarak adlandırıldı. Bunun sonucunda Batılı kalkınma olgusu açısından bir paradoksa ulaşıldı: kalkınma ile sosyal adaletin eş-anlığı (2).

Biz burada Batılı bir kavrama İslam çerçevesinde bir yer aramaya kalkmadan Türklerin Anadolu merkez olmak üzere h. VI-XIV/m. XI-XIX yüzyıllar arasında, özellikle Osmanlı devrinde, 8 yüzyıllık bir tecrübe birikimini iktisadi açıdan değerlendirmek istiyoruz.

OSMANLI İKTİSADİ YAPISININ ÖZELLİKLERİ

Türkler Anadoluya geldikten sonra Selçuklular ve Osmanlılar gibi kurdukları organizasyonlarda islamın tevhid ilkesinin siyasi ifadesi olan siyasi birlik vakıasını gerçekleştirmeye çalıştılar. Selçuklu Devletinin kurucusu Tuğrul Bey, Anadolu Selçuklu Sultanı II. Süleyman-Şah ve nihayet Osmanlı sultanı II. Mehmet(Fatih) siyasi birliği gerçekleştirmişlerdir.

Eski aşiret düzeni ve buna bağlı olarak ülkenin bölünmesi geleneği genellikle İlkçağ toplumlarının ve bu arada eski Türklerin uzun süreli merkezi ve ünetir bir devlet kurmalarını engellemiştir. Mesela Arapların karşılaştıkları Göktürkler devamlı olarak birbirleriyle harbeden çeşitli küçük beylikler, cesur fakat tamamen teşkilatsız silahşörler zümresiydi (3).

İlk müslüman Türk devleti olan Karahanlılar da aynı bölünmeci uygulamayı sürdürmüşler, daha başlangıçta ikiye ayrılan bu devlet kısa sürede yıkılmıştır (XI. yy.) Büyük Selçuklular da daha kuruluşlarında üçe ayrılmışlardır. Hatta Anadolu Selçuklu Devleti'de bu şekilde kurulmuştu. (1075) Fakat belirttiğimiz tevhid zihniyeti adım adım hakimiyetini pekiştirerek Osmanlılarda tarihin en uzun ömürlü "merkezi üniter" siyasi organizasyonlarından birini oluşturmuştur.

Osmanlı Devleti oluşurken çok yönlü bir etkileşim çerçevesi içindeydi. Evvela zihniyet ve kurumlar olarak İslam devletlerinin bir mirasçısı idi. İkta-tımar, fütüvvet-ahilik-esnaf, mukataa, divan gibi kurumların geçmiş İslam devletleriyle yakın ilişkisi vardı.

Bunun yanında eski Türk gelenekleri sürmekte, bunlardan İslam ilkelerine ters düşen uygulamalarla Selçukluların başlattıklar mücadeleler sürdürülmektedir. Mesela, yukarda da belirttiğimiz gibi, devletlerin zamanla bölünmesine yol açan eski aşiret zihniyeti yerini zamanla merkezi-üniter sisteme bırakmıştır. Memlukluların ve Selçukluların devlet idaresinde aşiret ileri gelenleri yerine köle asıllıları kullanmaları Osmanlılarda devşirme sistemi olarak kurumlaşmıştır. Bu çerçevede eski Anadolu ve Ortadoğu'nun özellikle İran ve Bizans iktisadi geleneklerinin büyük yeri vardır. İslam'ın ilk yayılma döneminde mahalli gelenekler karşısında gösterdiği esnek tavrı (4) Osmanlılarda da sürdürmüşlerdir. Bunu özellikle parasal ve mali sistemde görüyoruz.

Osmanlı ekonomisinin özelliklerinin başında yukarda vurguladığımız gelenekçilik vardır. Gelenek birikimi (veya tortular) değerlendirilerek en mükemmelin bulunduğu kanaati vardır. Bu yüzden gelişmeci-ilerlemeci zihniyet Osmanlılarda mevcut değildir. Değişme, tıpkı sağlıklı bir insanın hastalanması gibi, çok kere bozulma yönünde olabilir. Bunun da çaresi kanun-i kadime yani asıl sisteme dönüştür.

Özellikle savaşların finansmanı, bir madeni para ekonomisinde, devlet gelirlerinin arttırılmasını gerektirir. Üretim artışı bazan bu şarta bağlıdır. Gelir sağlama topluma adaletle muamele etmenin bir fonksiyonudur. Devlet gelirle (vergi) ile finanse edilir. Gelir adaletle toplanır. O halde devletin (mülkün) temeli adaletdir. Adalet ilkesi sosyal refah anlayışına götürür. Ekonominin hedefi, bir çok belgede belirtildiği gibi, sosyal refahtır. Bir başka deyimle insan ekonomi için değildir, ekonomi insan içindir.

Osmanlı sistemi talep yönü değil arz yönlüdür. Bu hem insan hem de toplum ve ekonomi için böyledir. İnsan alıcı olmaktan önce vericidir. Yani tüketimden elde ettiği faydayı veya satıştan elde ettiği kârı maksimize etmek peşindeki bencil insan tipi değil diğergam (altürist) bir insan tipi ön plandadır. Hizmet ve infak il-

keleri bu arz yönlü toplum ve ekonominin esaslarıdır.

Müslüman Türkler siyasi teşkilatlarında İslam ilkelerini, yukarda belirtilen tevhid ilkesi gibi, tatbik etmeye çalışmışlardır. Anadolu'nun merkez olduğu dönemlerden itibaren bunu çeşitli tarihi kalıntılardan, vakfiyeler, kitaplar vs. den izleyebiliyoruz. Ancak m. XIV. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı Devleti ile birlikte bilgilerimiz artmaktadır. Bugün elimizde Osmanlı büyüdükçe miktarları artan yüz milyonu aşkın belge vardır.

Bu belgeler Osmanlı, dolayısıyla İslam iktisat tarihi için büyük değere sahiptirler. Yine bunların incelenmesi ve yorumlanması İslam iktisadi paradigmasının oluşması yolunda bize gerçek hayattan veriler sunacaktır.

Bu belgelerin korunduğu Osmanlı arşivleri bize İslam'ın ve İslam iktisadının altıyüz yıllık tatbikatını gösterdiği gibi bu arşivler bugün İslam dünyasının tek, dünyanın da önde gelen arşivlerinden birini teşkil etmektedir. Öte yandan söz konusu arşivler sadece günümüz Türkiyesi'nin değil Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yer alan yirmiyi aşkın devletin de arşivi durumundadır. Nihayet bunlar İslam devletinin 1300'lerden 1920'lere kadar geçen altıyüz yıllık bir süre içinde iktisadi, hukuki, siyasi ve sosyal bakımlardan ana kaynaklar durumundadır.

Kapitalist (ve sosyalist) iktisat teorileri Batı tarihinden kaynaklanmıştır. Yine önceleri İslam sistemi hakim iken XVIII. yüzyılın sonları Batının kültürel, iktisadi ve siyasi hakimiyetinin başlangıcıdır.

Batının hakimiyet süreci içinde atıf çerçevesi Batı kültür değerlerine göre olmuştur. Genellikle İslami ilkeler de bu atıf çerçevesi içerisinde değerlendirilmiştir. Yine Batı atıf çerçevesinin unsurlarına İslam'da yer aranmaktadır. Sonra da metodoloji gibi hayati bir dayanak İslami değil batılı unsurlar taşımaktadır.

Bu yüzden bazı çağdaş müslüman iktisatçılar batılı iktisadi metodolojinin etkisinden kurtulamamaktadırlar. Onlar Batının evrensellik iddiasının tuzağına düşmektedirler. Bunun da temelinde Batı-merkezli anlayış vardır. İlk adımda her müslüman aydın gibi müslüman iktisatçıya düşen görev, bu tuzakların farkına varmak ve İslami atıf çerçevesini oluşturma yolunda ve bütüncü bir anlayışla klasik İslami kaynaklardan çözümler aranmaktadır.

İslam iktisat teorisi yaygın ve yoğun bir şekilde İslam iktisat tarihinden kaynaklandığı zaman orijinal olabilir. Bu çalışma Osmanlı aşrivlerinden faydalanarak bu amaca yönelmiştir.

Arz yönlü ekonomi, ekonominin insana refahı sağlamaya yönelik oluşunu ortaya çıkarmaktadır. Bunun diğer bir sonucu da Osmanlı ekonomisinin yüsek bir üretim potansiyeline sahip olmasıdır. Yine bunun için ithalat, bazı mallar dışında yasaklanmamıştır. İhracata gelince temel gıda maddeleri, sanayi hammaddeleri ve savunma araçları ihracı yasaktır (5).

Osmanlı ekonomisi XVIII. yüzyılın ortalarına kadar üretimi yüksek ihracatı ithalatından fazla bir ekonomidir (6). O kadar ki bu yüksek üretim yapısı Avrupa'ya doğru zirai ve sınai mal akımını beslemiştir (7). XVII. yüzyılın ikinci yarısından sonra ise hem çok ciddi bir üretim yetersizliği görülmüştür hem de kapitalizm hakim sistem olma sürecine girmiştir. Şimdi yüksek bir üretim yapısını gerçekleştiren ve toplum refahını sağlayan sistemin siyasal özelliklerini görmek gerekiyor.

KAMUSAL ÜRETİMİN FİNANSMANI

Osmanlı ekonomik sisteminde kamusal üretimi ve bu üretimden devlet payına düşen gelirleri üç bölümde incelemek mümkündür.

Merkez Maliyesi

Gelir ve giderleri merkezi bütçeye yansıyan mali kesimdir. Sis-

temin madeni para rejimine dayandığı hatırlarsak nakdi gelirlerin toplandığı ve yine nakdi harcamaların yapıldığı merkezi hazinenin maddi bir varlığa sahip olduğunu çıkarabilirsiniz.

Hazine, iç ve dış hazineler olarak iki türlüydü. İç hazine bir yönü ile padişahların özel gelir ve giderleriyle ilgilidir. İç hazine bir yönüyle de dış hazine için bir destek hazinesi, bir kredi kurumu vasfı taşımıştır. Dış hazine, yöntemi sorumluluğu sadrazamın ve defterdarın üzerinde olan devlet hazinesidir. Nizam-ı Cedid (XVIII. yüzyılın sonlarındaki Yenileşme dönemi) döneminde tek dış hazine yerine çoklu hazine sistemine geçilmiş, Tanzimatla birlikte yeniden tekli hazine sistemine dönülmüştür.

Kamusal üretimin finansmanında merkez maliyesini payını aksettiren belgeler bütçelerdir. Bunlar genellikle yıl sonunda tutulan hesap cetvelleridir. Yine de günümüzdeki bütçelere benzeyen, yıl başlarına ait gelir ve harcama tahmini şeklinde bütçeler de var.

Elimizdeki ilk Osmanlı bütçesi 930-1 h./1524-5 m yılına aittir. Sonraki asırlarla birlikte Tanzimat ve Batılılaşma dönemine kadar elimizde 30 kadar bütçe vardır. İlk bütçeler iki Nevruz arasındaki bir güneş yılı için düzenlenirken XVII-XVIII yy. bütçeleri Muharremi esas alan ay yılı bütçeleridir.

Osmanlı maliyesinde giderlere göre gelir bulmak değil de, gelire göre giderleri ayarlamak temel ilkedir. Bunun sonucu olarak Osmanlı hesap (ve bütçe) kayıtlarında çıkarma mantığı görülür. Yani evvela gelirler yazılır. Sonra bu gelirlerle hangi giderlerin finanse edildiği belirtilir. Eğer gelir gideri aşmışsa artan meblağ hazinede kalır. Görüldüğü gibi Osmanlı mali zihniyetinde bütçe fazlası hedefi vardı.

Özellikle nakit giriş ve çıkışını yansıtan Merkez bütçeleri tüm ülke gelirlerinin XVI. yüzyılda % 5'ini kapsamaktadır (7). Zaman içerisinde bu payı yükselmiş olmalıdır. Çünkü ekonomi giderek nakdileşmiştir.

Bütçe Gelirleri

Bütçelerde yer alan gelir kaynakları çoğunlukla mukataa, cizye ve avarız gelirleridir.

Mukataa

İlk örneklerini Abbasilerde gördüğümüz mukataalar (8) çok genel bir ifade ile özel sektör tarafından işletilen devlet işletmeleridir. Bu mukataalar, monopol veya monopson özelliği taşıyabilirler. Yine devlete ait bir gelir payının tahsili işi de mukataa haline getirilebilir. Gümrükler, darphaneler, madenler ve şaphaneler buna örnek olarak verilebilir. Mukataa gelirlerinin bütçeler içindeki payları % 24-40 arasında değişmiştir.

Mukataa usulüyle devlet, gelirlerini toplamak için ayrı bir teşkilat kurma külfetine katlanmadan, bu gelir kaynaklarını belirleyip mukataa haline getiriyor ve bu işi çoğunlukla özel teşebbüse bırakabiliyordu.

Nüfus ve vergi sayım defterlerinde mukataaları yalnız şehirlerde görebiliyoruz. Ancak hazine toprakları da mukataa olarak işletiliyordu.

Osmanlı bütçelerinde mukataa gelirleri başlığı altında toplanan tarım, ticaret ve sanayi kesimleri gelirlerinin oranları hakkında aşağıdaki tablo bir fikir verebilir.

Yıllar	Toplam Gelir Oranlar
1103/1691-2	51.7
1110/1698-9	37.7
1113/1701-2	41.6
1114/1702-3	38.1
1122/1710-1	42.0
1147/1734-5	29.4
1159/1746-7	40.8
1161/1748	55.3

Mukataa gelirleride ve bunların toplam gelirlere oranlarına görülen dalgalanmaların siyasi konjonktür ve savaşlar ile yakın ilgisi vardır.

Mukataalar başlıca üç yöntemle işletilirdi. Bunlar, **iltizam**, emanet ve XVII. yüzyılın sonlarından itibaren **malikânedir**.

1. **İltizam**, mukataaların bir bedel karşılığında özel teşebbüs tarafından işletilmesidir. Süre genellikle üç yıldır. Tahsisi açık arttırma yolu ile yapılır. Bazen bu süre dolmadan mukataa gelirlerinde olağandışı bir artış olabilir, bir rant oluşabilirdi. Bu durum da süre bitmeden mukataa daha yüksek bir bedel teklif eden bir başkasını verilebilirdi. Böylece devlet özel kişilerin elinde karşılıksız bir fazlalık oluşmasını engellemiş oluyordu. İltizam sahipleri bir yandan ödedikleri peşin ve yıllık taksitlerle kamu harcamalarının finansmanına katkıda bulunuyorlar. Bir yandan da kamusal mal üretiyorlardı. Böylece devlet, üretimle değil üretimin denetimi ile uğraşıyordu.

İltizam sahipleri (mültezimler) kârları kendilerine ait "özel sektör" mensupları oldukları halde devlet işiyle uğraştıkları için "hizmete" gelebilmek üzere yeteri kadar kefil göstermek zorunda idiler. Yine bunların bütün mal ve mülkleri hazineye ipotekli sayıldığından hiçbir şeyleri satamazlar ve başkasına devredemezlerdi (10).

İlerde açıklayacağımız gibi XVI. yüzyıldan itibaren tımar sistemi içerisindeki topraklar mukataa haline getirilmeye başlamıştı. Sistemin yeni savaş teknolojisine uyamaması yanında savaşlar dolayısıyla giderek şiddetlenen nakit ihtiyacı bu eğilimi güçlendirmişti. Bu iltizamlaşma eğilimi merkezi devleti büyütürken zirai üretimin azalması yanında eyalet askerlerinde de azalmaya yol açmıştı. Yine bu eğilim özel mülkleşme eğilimini de güçlendirmiştir.

Savaş gibi durumlar dolayısıyla mukataaların, iltizam yöntemiyle işletilmelerinde büyük güçlükler görülmüş, bu da mukataa gelirlerinde dalgalanmalara sebep olmuştu. Barış zamanlarında bunlara çeki düzen verilerek gelirleri yeniden arttırılmıştır (11).

Elverişsiz konjonktür dönemlerinde zarar ihtimali bulunduğundan, iltizam zorlaştığında devletin mukataaları kapatmak veya bazı güçlü gruplara iltizama vermek yerine **emanet** yoluyla çoğu kez karma bir düzen oluşur. İşletme başında bulunan kişi memuriyetle özel teşebbüsü birleştirmiş olurdu. Emin sıfatıyla maaşlı bir memur, belli bir meblağı ödemeyi üzerine aldığından işletmenin kâr ve zararından sorumlu bir kişi olarak görünürdü. Bu ara rejime **emanet bir vech-i iltizam** denirdi.

2. **Emanet**, mukataaların emin denen devlet memurları tarafından işletilmesidir. Gelir düşüklüğü gibi sebeplerle mültezimlere çekici gelmeyen ya da devlet tarafından işletilmesi gereken mukataalar emanetin konusuydu. Emin, elde edilen gelirin az veya çok oluşundan dolayı hiçbir sorumluluk yüklenmez, sadece devletin kendisine tahsis ettiği ödenekle yetinirdi. Bunun yanında hazine toprağı olan mukataaları işleten eminlerin çiftçiyi ve toprağı kollayıp gözetmeleri, onların sosyal güvenliklerini ve verimlerini sağlamaları istenirdi (12). Osmanlı maliye geleneğinde emanet iltizama tercih edilmesi gereken bir usul olarak kabul edilmiştir (13).

3. **Malikane**, iltizamın ömür boyu hale getirilmesidir. Bunun başlıca sebebi devletin XVII. yüzyılın sonlarından itibaren artan nakit ihtiyacıdır.

Malikanede mukataaların gelirlerinin birer peşin ve her yıl ödenecek taksit karşılığında özel kesime satılması söz konusudur.

Uygulama önceleri iltizam usulünün özellikle tahrip ettiği tarım kesiminde başlatılmıştı. Multezim iltizamın geçici süresi

içinde toprağa yatırım yapıp uzun dönemli kazanç sağlama yerine kısa dönemde kârını azamileştirmeyi düşünüyordu. Bunun yanında mali darlığın baskısıyla iltizam sürelerinin daha da kısaltılması bunalımı şiddetlendiriyordu. Bu sebeplerle köylüye yardım etmek, tohum, çift hayvanı gibi zirai girdi sağlamak mültezimin pek umurunda olmuyordu. Malikane uygulamasıyla klasik tımar nizamında var olan sosyal güvenlik unsurunun ikame edilmesi amaçlanmıştır. Yine uygulamanın başarı kazanması halinde reayanın ve toprağın korunacağı, zirai verimin artacağı ve dolayısıyla harcamalar için ek bir finansman imkanı yaratılacağı düşünülmüştü. Bu şekilde Tanzimat dönemine kadar Osmanlı mali ve iktisadi tarihinin önemli bir kurumu olarak yaşayan malikane düzeni ilk olarak ömür boyu iltizamların öteden beri geçerli olduğu Mısıra yakın olan Suriye ve Güney Anadolu bölgelerinde uygulamaya kondu.

Malikane peşinleri toplam bütçe gelirleri içinde % 3'lük bir orana varmıyordu. Üstelik sistem toprağı ve çalışanları korumakta yeterli değildi.

Malikane sistemi, devletin vergi aldığı bütün faaliyetlere hatta eyaletlere teşmil edilmişti. Bununla birlikte sistem, tımar sisteminin güvenliğini diriltemediği gibi iltizamın sakıncalarını sürdürdü. Çünkü malikaneciler de işletmelerinin başında durmayarak onu iltizama verme yoluna gittiler (14). Bu da emek ve toprak üzerindeki yükün iki kat fazlalaşması demektir.

Cizye

Cizye, İslâm Devletinin müslüman olmayan tebeâsında (zımmilerden) alınan baş vergisidir. Bir yandan müslümanların üstünlüklerini ve gayr-i müslimlerin tabi oluşlarını sembolize eden "ideolojik" bir vergi vasfını taşırken bir yandan da yine gayr-i müslimlerin İslam devleti tarafından can güvenliklerinin sağlanmasının karşılığıdır (15).

Zımmi statüsündeki faal erkek nüfustan alınagelen cizye Osmanlı Devletinin de en önemli gelir kaynaklarından biridir. Rahipler, ergin olmayanlar, devlet hizmetinde bulunanlar, iş yapamaz durumda olanlar cizyeden muaf idiler.

Cizye yükümlülüre servetlerine göre üç zümreye ayrılmışlardır. Mısır, Bağdat, Basra eyaletlerinin cizyeleri bunların merkeze gönderdikleri gelir fazlalarının (irsaliye) içinde yer alırdı. Eflak, Boğdan, Erdel, Dubrovnik (Bugünkü, kısmen, Macaristan, Romanya, Yugoslavya) devletlerinin tabi devlet vergisi vasfındaki maktu cizyeleri de oldukça önemliydi.

Osmanlı maliyesyinde toplam cizye gelirlerinin bütün bütçe gelirleri içindeki payı % 23-48 arasındadır ve 1691 m. cizye reformundan sonra artışlar göstermiştir (16).

Avarız

Avârız vergileri öncelikle savaşların finansmanında kullanılan olağandışı vergilerdir. Bunlar XVII. yüzyılın sonlarından itibaren olağan vergiler haline gelmişlerdir. Toplam bütçe gelirlerine oranı % 10-20 arasındadır.

Bir kısmı ayni mükellefiyet olan avârız vergileri, mükellefleri toplu bir şekilde sorumlu tutan vergilerdi. Cizye gibi vergiler tek tek yükümlüden alınırken avarızın yükümlüleri, tarih birimini avarız hanesinin oluşturduğu topluluklardı.

Bir avarız hanesi 3-10 gerçek hane arasında değişmektedir. Yükümlülerin vergiye tabi olabilmeleri için ödeme yerinde bir mülkü kullanmaları gerekiyordu. Buna göre avarız defterlerinde yer alan yükümlü nüfus köyde ise toprağa, şehirde ise geçimini sağlayacak sürekli bir işe sahip olan faal nüfustur (17).

Avarız vergileri, bir muafiyet düzenini de beraberinde getirmiştir. Bu muafiyetler ferdi ve toplu olarak iki kısımdı. Askeri, dini, mali hizmetlerde bulunanlarla çalışamayacak durumda olan-

lar ferdi olarak avarız vergilerinden muaf idiler (18).

Toplu muafiyetler arasında da ülke çapında ulaştırma ve ticaret güvenliğini sağlayan derbent teşkilatına mensup köylülere, köprülerin ve su yollarının korunma ve onarım hizmeti görenlere, posta teşkilatına, menzilcilere, tuzlalarda ve madenlerde görevli olanlara, pirinç tarımıyla uğraşanlara (19) tanınan tam ve kısmi muafiyetler hatırlatılabilir (19). Yine savaş tahribatı göç, salgın hastalık gibi olaylar kısmi veya tam muafiyet sebebi idiler.

Başlıca avarız vergileri, avarız akçesi ile nüzul, sürsat ve iştira bedelleridir. Avarız akçesi, avarız hanesi başına alınan ve zaman içerisinde paranın değerinin düşmesine muvazi olarak miktarı arttırılan maktu bir vergidir.

Nüzul, Osmanlı ordusunun sefere çıkarken konakladığı menzillerde çoğunlukla un ve arpa şeklindeki zahirenin sağlanıp hazır bulundurulmasıdır. **Sürsat**, reayanın gerektiğinde askeri birliklere yem, yiyecek maddesi ve yakacağı devletin tesbit ettiği bir fiyat üzerinde sağlamasıdır. **İştira** ise sürsatla aynı malları kapsar. Farklılık iştirada piyasa fiyatı söz konusudur. Bütün bunlar lzamanla tamamen nakdi mükellefiyete dönüştürülmüşlerdir (20).

Osmanlı bütçelerinde yer alan en önemli gider kalemini askeri masraflar oluşturmaktadır. Bunların umumi bütçe giderleri içindeki payı % 60-70 arasındadır. Orandaki yükselmenin en önemli sebebi savaşlardır. Bunlardan başka ordunun ve sarayın çeşitli mühimmat ihtiyaçları için yapılan harcamalar, bazı bürokratik masraflar ve küçük câri harcamalar vardır.

Osmanlı bütçeleri devletin nakdi harcamalarını kaydeder. Bunlardan bir kısmı hazineye fiili nakit giriş-çıkışı olmadan mahsup işlemiyle yapılır. Tahsis ilkesi devletin harcama siyaseti gibi umumi iktisat siyasetinin de esaslarındandır. Buna göre bazı nakdi gelirler muayyen nakdi giderlere tahsis edilir. Yine bazı gelirler, hazineden nakit çıkışı olmadan, mahsup işlemiyle mu-

ayyen giderlere tahsis edilir. İlerde göreceğimiz gibi tımar ve vakıf sistemlerinde de aynı mantık vardır. Nihayet arz yönlü bir iktisadiyatın gereği olarak tahsis siyasetinin temel hedefi üretimin azalmasını önlemek, tüketim talebini yerine getirmek yani refah azalışına meydan vermemektir.

Merkezi hazinenin giderleri tıpkı gelirleri gibi zaman içerisinde bir artış göstermiştir. Ancak XVII. yüzyılın ikinci yarısında başlayan iktisadi durgunluk bütçelere de yansımıştır. Harcamalar, özellikle yenilgi ile biten savaşlar dönemlerinde artmıştır. Gelirler ise yeni vergi kaynaklarına ve tariflerin yükseltilmesine rağmen durgundur ve bütçe açıkları giderek büyüyen bir mesele olacaktır (21).

Modern bütçelerde büyük yer tutan kamu yatırım harcamaları Osmanlı bütçelerinde yer almaz. Çünkü alt yapı yatırımları ile eğitim, sağlık vs. yatırımları ve bunların işletilmeleri hazineden para çıkışı ile değil bazı vergi muafiyetleri ile bir kısım halk ve özellikle vakıflar eliyle finanse ediliyor ve yürütülüyordu (22).

Alt yapı yatırımları yapmak çağdaş devletin görevleri arasındadır. Ancak Osmanlı Devleti böyle bir anlayışa sahip değildi. Buna göre devlet alt yapı yatırımlarını vakıflar ve vergi muafiyetleri yoluyla özel kesime bırakmıştı. Bu "özel kesim"in çağdaş anlayışdaki gibi olmadığını da belirtmek gerekir. Devlet'in dikkatle takip etmesi gereken şeyler adaletin sağlanması, vahdetin bozulmamasıdır. Devlet bunun için yatırım ve üretime doğrudan girme yerine etkin bir düzenleme ve denetim mekanizması kurmuştur. Vahdet yolunda Aşiret "feodalizmi"nin nüfuzunu adım adım kırarken toprak aristokrasisi veya sanayi burjuvazisinin oluşmasına yani vahdeti sağlamaya yönelik nizamı bozabilecek güçler oluşmasını engellemiştir. Üretim denetimine özel bir dikkat sarfederek hem bu amacı gerçekleştirmiş hem de ferdi güçleri adalet ve refahın sağlanmasına kanalize etmiştir.

İÇ VE DIŞ BORÇLANMA

Osmanlı maliyesi özellikle harcamalarının finansmanına katkıda bulunmak üzere XVII. yüzyıldan itibaren iç borçlanma teşebbüslerine girişmiştir. İlk borçlanmalar dönemin gelir bütçelirinin % 70'i civarına yükselmiş ve serveti olan herkes bu yükümlülüğe tabi tutulmuştur. Bunlar zamanla savaş yıllarında tam, barış yıllarında bunun yarısı olarak toplanan düzenli vergilere dönüşmüştür (23).

Yine XVII. yüzyılın ikinci yarısında, 1775'te yürürlüğe konan **esham** uygulaması ile büyük mukataa gelirleri halka satılmış, böylece ek kaynak elde edilmiştir. **Esham** sistemi günümüzdeki gelir ortaklığı uygulamasının ilk örneklerindendir.

Osmanlı maliyesi gelirlere öncelik veren bir zihniyete sahip olmasına rağmen kamu harcamalarındaki artışların önlenememesi, yeni gelirlere duyulan ihtiyacı sürekli canlı tutmuştur. Daha Tanzimatın ilk yılında (1839) kamu giderlerinin normal devlet gelirleriyle finanse edilmemesi nedeniyle, piyasala "kaime" denen ilk kağıt paralar sürülerek yeni bir kaynak oluşturulmak istenmişti. Böylece madeni para sisteminden kapitalist kağıt para sistemine geçme süreci de başlamıştır. Bunun yanında Galata bankerleri gibi özel kişilerden borç alınarak acil kamu harcamaları finanse edilmeye çalışılmıştır.

XVII. yüzyılın sonlarında sözü edilmeye başlanan dış borçlanma ise Kırım harbi sırasında, 1854 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Bu, dış borçlanma sürecinde Osmanlı devletinin dış borç almamakta uzun süre direndiğini biliyoruz. İslam ekonomisinin bir öz-sermaye ekonomisi oluşundan kaynaklanan bu direniş Batılılaşma döneminde oluşmaya başlayan kredi-ekonomisi zihniyetine paralel olarak zayıflamış ve Osmanlı ekonomisi 25 senede iflasın eşiğine gelmiştir (1881, Düyûn-ı Umûmiye) (24).

Tımar Sistemi

Tımar kesimi merkezi bütçe hesaplarına girmez. Osmanlılar en önemli üretim faaliyeti olan ziraatle bu sistemi hakim kılmışlardır. Tımarın esası devletin zirai kesimden elde edeceği geliri, bu gelir hazineye girmeksizin, belli gider alanlarına tahsis etmesidir. Bu gelirler devlet mülkiyeti (rakabe) altındaki toprakların çiftçilerce işletilmesinden doğan devlet paylarıdır. İşte devlet bu payları genellikle söz konusu toprakları gözeten ve denetleyen, savaş senelerinde de savaşa katılan devlet memurlarına (sipahilere) tahsis etmektedir.

O halde tımar topraklarında üç unsur vardır. Birincisi toprağın soyut mülkiyetine (rakabe) sahip olan devlet, ikincisi toprağı kullanım hakkına (intifa) sahip olan köylüler ve üçüncüsü de gelirine sahip olan (sipahiler). Devlet toprağın mâliki sıfatıyla köylülerden alacağı kira gelirini böylece, kendisi araya girmeden devlet memurlarına veya bazı hizmetlilere bırakıyordu. Görüldüğü gibi tımar sistemi esnek bir sistemdir. Devlet toprağın soyut mülkiyetine sahip olduğu için köylülerin bu toprağı satmaları, hibe etmeleri, vakfetmeleri veya kiralamaları hukuk dışıdır. Köylüler ise toprağın intifa (kullanım) hakkına sahip olmaları sıfatıyla elde ettikleri ürünün de sahibidirler. Sadece kira bedellerini devleti temsil eden (genellikle) sipahilere öderler. Sipahilerle köyüllerin ilişkileri de kanunlarla düzenlenmiştir. Yani onlar kanun önünde eşittirler. Sipahilerin iki fonksiyonları vardır. Askeri açıdan onlar asker beslerler, savaş zamanlarında bu askerlerle orduya katılırlardı. İktisadi açıdan üretimi denetleyip gereğinde köylüye zirai girdi sağlarlardı. Mesela onlar çitfçilere üretimin artması için gerekli olan tohumluk, çift hayvanı v.s. yi temin ederler, gereğinde nakdi yardımda bulunarak ülkede ekilmemiş toprak kalmamasına dikkat ederlerdi. Bu sosyal ve iktisadi güvenlik ortamı ülkedeki yüksek zirai üretimin temel sebebidir (25).

Sistem içerisinde sipahilerin bir toprak aristokrasisi oluş-

turmamaları için bütün tedbirler alınmıştır. Zaten İslâm toplumlarında servet mülkiyetin temerküz etmemesi ve bu ekonomik gücün iktidar vasıtası olmaması hedeflenmiştir. Bu hedef hem tarım hem de sanayi aristokrasilerinin oluşmasını engellemiştir.

XVI. yüzyılda tımar kesiminin kamu maliyesi içindek payı % 37 idi. Bu oran zamanla azalmıştır. XVII. yüzyılın başlarından itibaren dünya ekonomisindeki para ilişkilerinin yaygınlaşması gibi sebeplerle önemi azalmaya başlamıştır. Osmanlı Devleti artan merkezi ve nakdi giderleri finanse etmek ihtiyacı içerisinde tımar kesimini merkezi-nakdi ekonomiye bağlamaya başlamış, tımarlı sipahiler yerine de merkez önem kazanmıştır.

Vakıflar

İslam'ın içtimai-iktisadi sistemi vakıfların oluşup gelişmesinde en önemli yere sahiptir. İslam'daki lüks ve israf yasakları harcanabilir gelirlerin önündeki alanları sınırlandırmış ve bunların vakıflar yoluyla toplum refahına artmasına yönelmesini sağlamıştır. Diğer yandan, kapitalizmde farklılaştırılma yoluyla üreticiye giden tüketici rantları vakıflar aracılığı ile toplum refahının artmasına yönelmiştir.

Bugün, merkezi bütçe gelirleri içerisinde yer alan diyanet, eğitim, sağlık ve sosyal yardım, bayındırlık hizmetlerine ayrılan "yatırımlar" genellikle vakıflar tarafından finanse edilmekteydi.

Vakıf, gayr-i menkul ve menkul olarak ikiye ayrılır. İkisinde de esas, bir malı insanların faydalanması için Allah'ın mülkü hükmünde olmak üzere ferdi mülkiyet sahasından çıkarmaktır. Asıl vakıf, gayr-i menkul vakfıdır. Toprak vakıfları ile ticaret merkezleri vakıfların başında gelir.

XVI. yüzyılın ilk yarısında vakıf gelirleri toplam kamu gelirleri içinde % 12 civarında bir paya sahiptiler. İltizam ve özel mülkleşme eğilimlerinin güçlendiği XVIII. yüzyıldan itibaren va-

kıflarda da bir genişleme olduğu ve XVII yüzyılda % 25'lere yükseldiği tahmin edilebilir (27).

ÖZEL ÜRETİMİN FİNANSMANI

Osmanlı ekonomisinde çağdaş anlamda kamu-özel sektör ayrımı yoktur. İlke olarak üretimi "özel sektör" yapar. Kamu otoritesi ise denetleyicidir. Üretimin bilinip gıda maddelerinin hangi bölgelere, ham ve yarı mamullerin hangi nihai mal üreticilerine tahsis edileceği devletin bilgisi altındadır.

Bu çevrede Osmanlı ekonomisnde XVII. yüzyılın sonlarına kadar yüksek olduğunu bildiğimiz üretim yapısının finansmanı için hangi mekanizmaların kullanıldığını ele almamız gerekmektedir. Vurgulamamız gereken birinci nokta, Osmanlı ekonomisi, bir İslam ekonomisi olarak, öz sermaye ekonomisidir, kredi ekonomisi değildir. Bu yüzden ilke, üreticilerin mümkün olduğu kadar krediye başvurmadan kendi sermayeleriyle üretimde bulunmalarıdır. İkinci nokta sermaye ihtiyacının öncelikle ortaklık yoluyla temini öngörülmüştür. O kadar ki, özellikle XIV. yüzyıl başlarında ortak tabirinin tüccar anlamında kullanıldığını biliyoruz. Ancak ortaya çıkan zaruretler ve ihtiyaçlar sebebiyle üretimin devamı için gerekli olan dış kaynaklar nasıl sağlanıyordu?

Kredi Kaynakları

İslam ve Osmanlı ekonomisi bir kredi ekonomisi olmadığından tasarrufların arttırılması kavramına da yabancıdır. Kredi olayı, para arz ve talebi olayıdır. Bu olay potansiyel bir faiz ortamı yaratmaktadır. Bu yüzden paranın tedavül amacı dışında kullanılması pek istenmemiştir. İkinci olarak, kredi arzı teşvik edilirken kredi talebi teşvik edilmemektedir. Yine nakit paraların vakfedilmesi, genellikle, istenmemiştir. Bu üç yaklaşımdan üçüncüsünün tersinin uygulandığını görüyoruz.

Osmanlı ekonomisinde teşvik edilmemiş olmasına rağmen kredi kaynakları genellikle tasarruflardır. Ellerinde âtıl para bulunduran paşalar, saray mensupları, vakıf ve yardım sandıkları bu paraları işletmekteydiler. Mudaraba sistemi içersinde, tüccarlar sermaye toplamakta ve elde ettikleri kârlardan sermaye sahiplerine pay vermekteydiler.

İş adamları ve esnafın kredi ihtiyaçlarını karşılayan kişi ve vakıflar vardır. Kadı sicillerinde bunlar ve bunların açtıkları krediler ve kredi kullananlar hakkında ayrıntılı bilgiler vardır. Bu sistem içerisinde dış ticarette söz sahibi olan tüccarlar, üçüncü şahısları kendileri adına para tahsil ve tediye ettirerek bir banka gibi çalışanlar vardı (30).

Kredi olayının faiz ortamını da beraberinde getirdiğini belirtmiştik. Nitekim mesela para vakıflarının hile-i şeriyye ile örtülü faiz uyguladıklarını biliyoruz. İmam Züfer'in görüşü tercih edilerek nakit paraların vakfedilmesiyle oluşan meblağlar, örtülü faizle işletiliyor, elde edilen gelirler sosyal amaçlar için sarfediliyordu. Para vakıfları o kadar gelişmiştir ki bunlar vakıf bankalar olarak adlandırılmıştır (32).

Sosyal güvenli amaçlı yardım sandıklarının fonlarının da bu şekilde işletildiğini biliyoruz (33).

Tefecilik ve resmi haddin üzerinde ikrazda bulunma yasaklanmıştır. Resmi haddin üzerinde yapılan ödemelerin asıl borçdan düşülmesi istenmektedir (34). Bundan da öte devlet, tefecilik yapanaları şiddetle cezalandırma eğilimindeydi. Bu ceza ile tefeciler servetleriyle İstanbul'un sosyal amaçlı işlerine yöneltiliyorlar ve çok kere de iflastan kurtulamıyorlardı (35).

Hukuki anlamda faizle iktisadi anlamdaki faizi birbirlerinden ayırmak gerekir. Gerek fıkıhta gerek bunun Osmanlı uygulamasında beyu'l-ine, bey'bi'l-vefa, bey' bil'istiglal denen ribaya girmeyen ve fakat iktisaden faiz olan durumlar olagelmiştir. Os-

manlılar da hiçbir zaman fetvalardan dışarı çıkmamışlardır. Daha önceki içtihatlarda da var olan uygulamaları sürdürmüşlerdir. Bunların başında da devreye bir alış-veriş işlemi sokarak faize fıkhî bir çözüm (hile-i şeriye) bulmak gelir. Yapılan itirazlara verilen cevapta, bu tür faiz işlemlerinin, menfaat sağlayan alacak değil menfaat sağlayan alışveriş işlemleri olduğudur. Birincisi haramken ikincisi meşrudur. Fakat ikisi de iktisaden faizdir. O halde çağdaş İslam iktisatçıları faizi legalize eden bu fıkhi ve tarihi tecrübeyi değerlendirmek zorundadırlar. Galiba çözümlerin başında da İslam ekonomisinin krediye değil öz-sermayeye öncelikli yer vermesi gelmektedir.

Sanayi ve Ticaretin Finansmanı

Osmanlı ekonomisinde ilke olarak öz sermayeye dayalı bir sistemin olduğunu ve finansman ihtiyacının öncelikle ortaklık yoluyla giderilmeye çalışıldığını belirtmiştik.

Özellikle esnafın kendi işyerlerinde çalışmalarının, öz sermayelerini arttırmalarının ve faizli kredi kullanmalarının istendiğini bilmekteyiz. Bir yönüyle bu, kalitenin düşürülüp ucuz fiyatla piyasaya mal verilmemesi için gerekli görülmüştü (36).

Ticaretteki vadeli satışlarda kadılar noter hizmeti görüyorlardı. Vadeli satış yapan tacir veya ödünç veren kişi, bu satış veya ödün işlemlerini mahkemede tescil ettirir ve senet olarak nitelenebilecek olan hüccetini alırdı. Kredili satışlarda değişik vadelerle düzenlenen hüccetlerde borçlu, borcunu ve vadesini bildiren bir ikrar da bulunur ve alacaklı onu tasdik ederdi. Hüccette tanıkların da adları bulunurdu (37).

İslam'da ek yarar sağlayan ödünç akdinin riba kabul edilmesi süftece denen havale kağıtlarının tartışma konusu yapılmasına yol açmıştır. Fıkıhta süftece bedelin üçüncü bir satışa ödenmesi kaydıyla birine mal vermek veya birine ödünç para vererek, bunu bir başka şehirde geri almaktır. Bu işlem (altın ve gümüş) para

transferinden doğan zorlukları gideriyor ve ödünç verene bir yarar sağlıyordu. Zira yol rizikosunun, ödüncü alanın üzerinde olduğu varsayılmaktadır. Ancak bu tür bir yararlanma akitte şart koşulmamışsa süftece meşru kabul edilmiştir. Bu belge kitabü'l kadı adıyla kadı tarafından düzenlenmektedir (38).

Süfteci devletin mali işlerinde de kullanılmıştır (39). Mudaraba'nın bir finansman yolu olarak kullanıldığını belirtmiştik. Sermaye sahipleri çeşitli özel kişiler, sandıklar, vakıflar, vs. iken mudarrib (teşebbüs) tarafı kervan ve gemilerle uzak ülkelere giden büyük tüccarlar ile topladıkları fonları başka müteşebbislere aktaran aracılardır (40).

Ziraatın Finansmanı

Klasik Osmanlı tımar sisteminde küçük zirai işletmeci tipi hakim kılınmış ve bunlar sistem içerisinde finansman ihtiyaçlarını gidermişlerdir. Böylece yüksek bir zirai üretim kapasitesi oluşturulmuş, hatta Batı Akdeniz özellikle buğday açığını, kaçakçılık yoluyla, Osmanlı ülkesinden temin etmişti.

Bir kısım Osmanlı topraklarında sunni sulama geliştirilmiştir. İslâmi ilkelere uygun olarak sulamayı kendi imkanlarıyla sağlayan çiftçiler veya bahçeciler vergi olarak yarı öşür (% 5) ödüyorlardı.

Zirai işletmecilikte emek (kiracı) ve toprağı tasarruf eden arasında mahsulden yüzde olarak pay almaya dayanan muzaraa usulunun de geçerli olduğunu biliyoruz (41).

Kendir, kenevir, pamuk, susam gibi yağ ve lif bitkilerinin üretimlerine özel bir önem verilmiştir. Bu tür iktisadi bitkilerin üretilmeleri vergi indirimleri ile teşvik ediliyordu (42).

Zirai ürünlerin arz ve talep esnekliklerinin düşük oluşu üretim azalması halinde fiyatların çok yükselmesine aksi durumda ise çok düşmesine yol açıyordu. Bunun dengelenmesi için devletin

temel ihtiyaç maddesi olan tarım ürünlerinin ihracatına yasaklar koyduğunu ve içeride depolama politikası izlediğini biliyoruz.

Tımar kesiminin sağladığı dengi özellikle XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bozulmuştur. Küçük tarım üreticisi kötü hava şartları, kıtlıklar, hayvan ölümleri gibi nedenlerle borçlanmak zorunda kalmıştır. Resmi kredi mekanizmasını işletecek bir Tımar kesimi de kalmadığı için tefeci piyasası olarakta adlandırılabilecek özel kredi piyasasına baş vurulmak zorunda kalmıyordu. Bunun yanında ürünü tarlada iken satmak demek olan Selem usulü de kullanılıyordu. Böylece üretici acil nakit ihtiyacını gidermeyi umuyordu. Ancak islâmi Selem'de cehl ve zarar (bilinmezlik ve belirsizlik) faktörleri giderilmiş iken uygulama da ürünü alan, mesela, mevsimin rizikolarını üstlenmiyordu. Yine kredisi geri ödenmeyen topraklar, çiftlik haline getirilebiliyor küçük üreticiler de topraksız işçi veya ortakçı durumuna düşüyorlardı.

Küçük tarımsal üreticinin yukarda belirttiğimiz sıkıntıları doğuran kredi ihtiyaçlarını gidermek için kurulan Memleket Sandıkları ve Ziraat Bankası sınırlı olarak başarılı olabilmiş ve bu yüzden küçük üretici büyük ölçüde özel kredi piyasasına bağımlı olmaya devam etmiştir (43).

Sosyal Güvenliğin Finansmanı

Osmanlılarda devlet görevlileri ve halk kesimleri maruz kalabilecekleri, bir çoğu da kaçınılmaz olan ihtiyarlık, hastalık ve sakatlık gibi tehlikelere karşı fonlar oluşturmuşlardı.

Devletin bağladığı emeklilik, maluliyet ödenekleri vs. dışında Yeniçeriler denen merkezi ordu mensuplarının kendi sosyal güvenlikleri amacıyla oluşturdukları fonlar (orta sandığı) kendi yoluyla işletilirdi.

Esnafın esnaf sandığı, şehir ve köy halkının da avarız san-

dıkları benzer şekilde toplanıyor ve işletiliyordu. Özellikle avarız sandıklarının vakıf statüsünde olduğunu biliyoruz (44).

Görüldüğü gibi Osmanlılarda, özellikle, vakıflar tarafından oluşturulan sosyal güvenlik fonları kredi arzının önemli bir kısmını oluşturmaktadır.

SONUÇ

Osmanlı ekonomisi temelde bir öz sermaye ekonomisidir. Finansman ihtiyacının öz sermaye ile karşılanması esastır. Kredi talebi teşvik edilmemiştir. Bunun yerine ortaklıklar bir finansman usulünü oluşturmuştur.

Kredi arzı özellikle vakıfların oluşturdukları fonlar tarafından oluşturulmaktadır. Yüksek bir kredi arzı ve düşük bir kredi talebi, faiz ortamının oluşmasını engeller. Ancak özellikle batılılaşma döneminde artan finansman ihtiyacı madeni para sisteminin bir sonucu olarak enflasyonun nisbeten düşük olmasından dolayı reel bir faiz ortamının doğuşuna yol açmıştır. Osmanlı ekonomisi faizin kendi arz ve talebinin bir fiyat olduğunu göstermiştir. Bunun için kredi dozunu yükseltme, kredi talebini azaltma hedefi izlenmiştir.

Çağdaş İslam iktisatçılarının İslam devletinin en önemli gelir kaynağı olarak gördükleri zekat, Osmanlı bütçelerinin gelir bölümlerinde yer almamaktadır. Oysa İslam ilkelerini incelediğimizde zekatın devletle olan ilgisi açık bir şekilde görülmektedir. Fakat bu ilginin İslam toplumunun oluşma döneminde güçlü olduğunu özellikle Hz. Osman'ın emval-i bâtına denen nakdî ve ticari servetin zekatını halka bırakmasından sonra bu ilginin sadece, denetim halinde kaldığını biliyoruz. Yine bütün büyük imamlar, bu tür zekatta devletin yetkisi olmadığından müttefiktirler. Üstelik İmam Şafiî, İmam Hanbel gibi fakihler, zirai

mahsuller ve hayvanlar gibi emvâl-i zahire zekatında da devleti yetkili görmezler. O halde İslâm toplumu oluştuktan ve zekat tıpkı namaz gibi bir ibadet olarak teessüs ettikten sonra sadece toplum içersinde halledilen bir "sosyal güvenlik kurumu" olarak varlığını sürdürmüştür.

Osmanlı ekonomisi büyük ölçüde en iyiyi bulduğu kanaatindedir. Bu yüzden dengeyi bozacak bir kalkınma kavramına yabancıdır. Değişme, tıpkı sağlıklı bir insanın hastalanması gibi, genellikle bozulmadır. Çare ise eski klasik duruma (kanunu kadîm) dönebilmektir.

Klasik dönem ekonomisinin (XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar) temel özelliği yüksek bir arz (üretim+ithalat) yapısı ve bu arzın ve gelirin âdil bölüşümüdür. Buradan hareketle sosyal refahın amaçlandığını görüyoruz. Yüksek arz yapısı (kısıtlanan) ihracatın da (teşvik edilen) ithalattan fazla olmasını sağlamıştır.

DİPNOTLAR

1) İsmet Özel, üç Mesele, ikinci baskı, İstanbul, 1984, s. 123

2) İktisadi Kalkınma kavramına böyle bir yaklaşım için bk. Hurshid Ahmed, "Economic Development In an Islamic Framework, "Studies in Islamic Economics 1980

3) Barthold, Türkistan Tarihi, 1922, S. 235

4) İslam'ın "demokratik", eşitlikçi çoğulcu ve toplumcu yapısı kısa sürede, geniş bir bölgede kültürel ve iktisadi hakimiyet kurmasına yol açtı. İslam, mahalli kurumlardan, idareden, maliye ve para sisteminden faydalanmayı ihmal etmemişti. İslam'ın kültürel ve iktisadi üstünlüğü ilkelerinden ve bu ilkelerin geleneksel oluşundan kaynaklanıyordu. Yani İslam, eski medeniyetlerin mirasını korumuş ve geliştirmişti. Bunun yanında İslam, bu medeniyetlerin kendine olum-

suz gelen yönlerini ortadan kaldıracak kadar da kudretliydi. Bk. M. Lombard, İlk Zafer Yıllarında İslam (Çev. N. Uzel), İst. 1983- s. 186

5) Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme tasnifi, 3, s. 6; 5, s. 269; 6, s. 27, 613, 10, s. 116; 12, s. 599; 73/1143 ve 1294

6) M. Genç "XVIII. yüzyılda Osmanlı Ekonomisi ve Savaş" yapıt, s.49, Nisan-Mayıs 1984. s. 54-56

7) A. Tabakoğlu Türk İktisat Tarihi İst. 1986s. 377-378

8) Ö.L. Barkan "H. 933-934 (M. 1527-1528) Mali Yılına Ait Bütçe Örneği" İÜ-İF Mev. C. XV. 1953, s. 272 A

9) H. İ. Hakkı, "İslam Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü" İİED-No. 1 İst. 1959

10) H. Sahillioğlu, "Bir Mültezi Zimmet Defterine Göre Osmanlı Darphane Mukataaları", İ.Ü.İ.F. Mev. C. XXIII, İst. 1963

11) Raşid, Tarih V, İst, 1282/1865,6, S. 126-7

12) Başbakanlık Arşivi, Maliyeden Müdevver, 139:23 11 1110/23 V 1699

13) Defterdar Mehmed, Nesayihu'l-Vüzera ve'l-Ümera (Devlet Adamlarına Öğütler adıyla yy. H.R. Uğural). Ank. 1969, s. 57

14) Mukataa sistemi hakkında genel bilgi için bk. A. Tabakoğlu-Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi, İst.

15) İlgili ayet: Tevbe, 9/29

16) Cizye gelirleri ile ilgili toplu bilgi için bk. Tabakoğlu (1985 s. 136-152

17) Mühimme, 96, s. 1089/VI-VII 1678

18) Ö. L. Barkan, XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları, I- Kanunlar, İst. 1943, S. 21

19) L. Güçer, XVI-XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler, İst. 1964 S. 72-4

20) Maliyeden Müdevver, 8468: 28 12 1133 20 x 1721 Avârız hakkında toplu bilgi için bk. Tabakoğlu, 1985, S. 153-164

21) Genç, 1984, 55-56

22) Giderler için bk. Tabakoğlu, 1985-1777-197.

23) Mühimme, 98, s. 10/27; 119, s. 370; Kepeci Tasnifi, 1678, 200, 2015; Raşid, I,496; Silahtar Mehmed, Tarih, II. İst. 1928, s. 263

24) A. Şener, Tanzimat dönemi Osmanlı vergi sistemi, İst. 1990, s. 194-195

25) A. Vefik, 1329 h., 247-248

26) Tımar hakkında genel bilgi için bak. Barkan "Tımar", İslam Ansiklopedisi, XII/I, s. 286

27) Vakıflar hakkında bk. Yediyıldız "Türk vakıf kurucularının sosyal tabakalaşmadaki yeri 1700-1800" Osmanlı Araştırmaları, II, İst.

28) O. Turan, Selçuklular tarihi ve Türk-İslam medeniyeti, İst 1980, s. 372-383

29) The Ottoman Empire, The classical age 1300-1600, trans. N. Horvitz, Colin Imber, London 1973, s. 319

30) H. Sahillioğlu "Bursa kadı sicillerinde iç ve dış ödemeler aracı olarak Kitabu'l-kadı ve süfteceler" TİTS, Ank. 1975, s. 137

31) A. Refik Onaltıncı asırda İstanbul hayatı, İst. 1935. s. 87

32) Berkan-Ayverdi İstanbul vakıfları tahrir defteri 9.953 m. 1546, İst.

33) Mühimme, 96, s. 13; O. Nuri Mecelle-i umur-ı belediye, İst. 1338, s. 704-705

34) Mühimme, 12, s. 595/1137

35) Mühimme, 7, s. 728/1994

36) Mühimme, 6, s. 79/162; s. 82/172

37) Sahillioğlu 1975, s. 106

38) Sahillioğlu 1975, s. 130-133

39) Kepeci tasnifi, No. 2474, s. 50

40) İnalcık 1973, s. 162

41) Bursa şer'iyye, A 4/4, v. 263 b

42) Silahdar, Nusretnâme, v. 240 a

43) Güran "Osmanlı İmparatorluğunda ziraî kredi politikasının gelişmesi 1840, 1910, Mithat Paşa Semineri Edirne, 1984

44) Bu konuda bk. A. Tabakoğlu, Türkiye'de Türkiye'de Sosyal Güvenlik Tarihine Bir Yaklaşım Denemesi İst. 1990.

Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün İlkeleri

Mehmet GENÇ

İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi 3. dizi, 1.Sayı, 1958-1989, İ.Ü. Ed.Fak. Yay., İstanbul

Osmanlı Devleti, 14-16. Yüzyıllardaki tedrici inkışafı içinde teşekkül eden ana vasıfları ile "Klâsik" diye nitelenen hüviyetinde, 19. Yüzyılın ilk yarısına kadar köklü bir değişiklik geçirmeden yaşadı. 19. Yüzyılın ilk yarısından itibaren giderek hızlanan değişmelerle, bu "Klâsik" diye nitelenen hüviyeyinin birçok unsurları ortadan kalktı; buna karşılık birçok yeni unsurlarla beslenen yeni ve değişik bir hüviyet tebellür etmeğe başladı.

Burada, Osmanlı iktisadi dünya görüşünden bahsederken, bu son değişme dönemine takaddüm eden, yani 16. Yüzyıldan 19. Yüzyılın başlarına kadar süren safhasındaki "Klâsik" diye nitelediğimiz Osmanlı sistemini gözönünde tutacağız. Sistemin, 19. Yüzyılın ilk yarısından itibaren uğradığı değişme ise, ayrı bir çalışmanın konusunu oluşturacaktır.

Klâsik Osmanlı sisteminde, bugünkü anlamı ile bir iktisat politikasından, muhtevası, hedefleri ve devlet organizasyonunda

münhasıran bu işle görevli organların varlığı bakımından bahsetmek kolay değildir. Devlet, bir çok iktisadi fonksiyonlar görmekte ve bu faaliyet esnasında çeşitli hedefler tesbit etmekte idi. Ancak bu fonksiyon ve hedefler, hiçbir zaman sırf iktisadi bir mahiyet göstermez, ekseriya siyasi, dini, askeri, idari veya mali hedef ve düşüncelerle iç-içe, birbirinden tefrik edilmesi zor bir karmaşıklık içinde bulunurdu. Bunun açık bir belirtisi, iktisadi mahiyette kararları alan veya uygulayan organların bürokrasi içindeki fonksiyonları itibari ile tamamen iktisat-dışı alanlarla görevli olan organlar olmasıdır. Kazasker, Kadı, Defterdar, Darphane Nazırı, Gümrük Emiri, Divan Beylikçisi, İlh. gibi görevlilerin başka fonksiyonları arasına serpiştirilmiş olan iktisadi kararlar, bir tür yan ürün niteliğinde idi.

İktisadi fonksiyonların, bürokratik organizasyonda belirli bir organ olmadığı gibi, toplum içinde de, iktisadi olaylar, diğer sosyal ilişki ve kurumların denizinde erişmiş halde bulunur ve farklılaşmış belirgin bir nitelik göstermezdi. Din, ahlâk, aile, cemaat, tarikat ilişkilerinin karmaşık yumağı içinde, sırf iktisadîilişkileri ayıklamak, çayda erimiş şekeri bulup çıkarmak kadar zordur. Bu durum, yalnız Osmanlı toplumuna özgü de değildir. İktisadî ilişkilerin, İktisadî olayların, diğer toplumsal ilişkilerin karmaşık dokusundan farklılaşarak bağımsız bir hüviyet kazanması ve o hüviyeti ile bilimin ve politikanın konusu haline gelmesi toplumlar için oldukça yeni bir olgudur.

Modern zamanlarda, parasal ilişkilerin, pazar ilişkilerinin giderek genişlemesi ve derinleşmesi sonucudur ki iktisadi olaylar diğer toplumsal ilişkilerden bağımsız bir hüviyet kazanma imkânı bulabilmiştir.

Klâsik Osmanlı sisteminde, iktisadi olay, iktisadi fonksiyonlar ve bu fonksiyonları görmekle görevli uzmanlaşmış organlar henüz teşekkül etmemiş olmakla beraber, toplumun bir iktisadi hayatı mevcud idi ve devlet faaliyetlerinin, bu hayatı az veya çok

etkileyen çeşitli yönleri vardı. Toplumun iktisadi hayatını etkilemiş olan bu devlet faaliyetlerinde, acaba uzun vade boyunca değişmeden kalmış, belirli unsurlar var mı idi? Yahut, klâsik diye nitelenen Osmanlı hüviyetinin, iktisadi hayatı az veya çok etkilemesi mümkün belirli ilkelerini tesbit etmemiz mümkün müdür? Eğer böyle ilkeler tesbit edebilirsek, Osmanlı iktisat tarihinin değişen ve değişmeden kalan bölümleri arasında belirli ilişkiler kurmamız mümkün olabilir. Yine bu ilkeler sayesinde, iktisadi hayatla alâkalı çeşitli ve bazen çelişkili olan kararların sebeplerini daha kolay anlayabileceğimiz gibi, gündelik hayatın türlü dağınıklığı içinde kaybolmadan, bütünü ile ekonominin nasıl bir seyir takip etmiş olduğunu görmemiz de mümkün olabilir. Bu ilkelerin bize sağlayacağı faydayı, onları mesela yerçekimi kanununa benzeterek daha kolay ifade edebiliriz. Yerçekimi kanununu bilmediğimiz müddetçe, havaya atılan her cismin kendine özgü biçimde değişik hızlarda düştüğünü, hatta bazı cisimlerin (balon,uçurtma gibi) düşmelerini gerektiren herhangi bir etken bulunmadığını zanneder, düşme olayında belirli bir düzen olmadığını düşünürüz. Ama çekim kanununu keşfettikten sonra, bütün bu karmaşanın son bulduğunu görür; düzensiz zannettiğimiz düşme olayının çok kesin bir düzen içinde cereyan ettiğini anlarız.

Osmanlı iktisat tarihinde, devletin ekonomi üzerindeki etkileri bakımından birbirine benzemeyen, hatta çelişen eğilimlerin, uygulamaların, bu şekilde bir düzenlilik içinde kavranılmalarını sağlayan unsurları tesbit edebilirsek, anlamsız veya anlaşılmaz görünen birçok uygulamayı ve olguyu anlamamız, yorumlamamız mümkün olur.

Bu ilkelerin açıklayıcı rolü, şüphesiz Devlete ait faaliyetlerin en geniş anlamı ile ekonomi üzerindeki etkileri ile sınırlıdır. Devlet, ekonomiyi kökten değiştirecek bir güce sahip olsa idi; bu ilkeler bize, ekonomiyi tümü ile açıklamamıza yetebilirdi. Ama

Devletin ekonomi üzerindeki etkisi, türlü engeller yüzünden gayet sınırlı kalmaktadır. Bu sınırlılık ölçüsünde, tesbit edeceğimiz ilkelerin açıklayıcılık değeri de belirli sınırlar içinde düşünülmelidir.

Osmanlı Devletinin iktisadi hayatla alakalı kararlarında 1500 ila 1800 yılları arasında etkili olmuş görünen ve Osmanlı iktisadi dünya görüşünün temel unsurları arasında saymak gereken başlıca 3 ana ilke tesbit etmekteyiz. Bunlar iaşe (Provizyon), fiskalizm ve gelenekçiliktir.

1. İAŞE (PROVİZYON) İLKESİ

İktisadi faaliyete ve bu faaliyetten doğan mal ve hizmetlere başlıca 2 açıdan bakmak mümkündür. Mal ve hizmetleri pazarda satmak ve kâr etmek üzere satın alan veya üretim yapanların açısından iktisadi faaliyetin amacı, kısaca kâr etmekten ibarettir. Alıcı veya üreticiler, mümkün olduğu kadar ucuza mal etmek ve mümkün olduğu kadar pahalı satmak için iktisadi faaliyette bulunurlar. Buna karşılık, bu mal ve hizmetleri kullanmak üzere üreten veya satın alanlar, yani Tüketiciler açısından iktisadi faaliyetin amacı, mal ve hizmetlerin, tam tersine, mümkün olduğu kadar ucuz, kaliteli ve bol bulunmasını sağlamaktır. Üretici için mal ve hizmetin bolluğu ve kalitesi, birinci derecede önem taşımaz; onun için önemli olan, pahalı satmak ve çok kâr etmektir. Çok kâr etmek için, çok mal satmak bazen iyi olmakla beraber, ekseriya kötüdür; çünki malın bolluğu fiyatı düşürülebilir ve bu sebepten kârı azaltabilir. Tüketici için ise, bolluk ve uzucluk, hemen daima arzulanan bir hedeftir.

Bu ilkenin iktisadi politika temeli olarak zunu süre yaşamasını sağlayan objektif şartları, kısaca şöyle sıralayabiliriz:

a) Ekonomide genel olarak verimlilik (Produktivite) düşüktür; ve arttırılması son derece zordur.

b) Mevcud durumu değiştirmeğe yönelik müdahalelerin, verimliliği arttırıcı olmaktan çok, düşürücü etki yapması çok daha kuvvetli bir ihtimaldir.

c) Ulaştırma çok zor ve pahalıdır.

Başlıca 3 şartın geçerli olduğu bir çağda toplumun yaşaması, sosyal düzenin korunması ve devlet faaliyetlerinin aksamadan yürütülmesi için, iktisadi hayatı düzenlemekte iaşe ilkesine dayanmak zorunlu idi. Onun içindir ki, iaşe ilkesi, Osmanlı iktisat politikasının en önemli ilkesidir. Bu ilkeyi geçerli kılabilmek üzere osmanlı Devleti, ekonomide mal arzını bollaştırmak, kalitesini yükseltmek ve fiyatını düşük tutmak için üretim ve ticaret üzerinde sıkı şekilde yürütülen bir müdahaleciliği benimsemiş bulunmakta idi.

Malların ilk üreticiden nihai tüketciye intikal edinceye kadar geçtiği bütün aşamaları kapsayan bu müdahaleciliği şöyle özetleyebiliriz:

Ziraatte, mümkün olan en yüksek düzeyde üretimi gerçekleştireceği düşünülen işletme tipi orta büyüklükte aile işletmesi idi. Toprağın verimine göre 60 ile 150 dönüm arasında bir arazi tahsis edilen bu aile işletmelerinin yaygın biçimde korunması başlıca hedefti. Aile işletmelerinin, parçalanarak küçülmesini veya yeni arazi ilavesi ile büyük çiftliklere dönüşmesini önlemek üzere Devlet, zirai toprakların mülkiyet hakkını fertlere bırakmaz lkendi elinde muhafaza ederdi. Mîri adı verilen bu mülkiyet rejiminde toprak, çiftçilere babadan oğula geçecek şekilde kiralanmış sayılır ve alım satımına rehin ve vakfedilmesine, bağışlanmasına müsaade edilmezdi.

Bu tedbir ve düzenlemelerle en yüksek düzeyde gerçekleşeceği düşünülen zirai üretimin başlıca tüketim bölgesi kaza idi. Osmanlı İmpatoruğunda kaza, merkezinde 3000 ile 20.000 arasında bir nüfusu barındıran şehir veya kasaba ile etrafındaki köylerden

müteşekkil 40-60 km. çapında bir alanı kapsardı. Zirai üretim, herşeyden önce bu alanın ihtiyaçlarını gidermek zorunda idi. Bu ihtiyaç karşılanmadıkça üretimin kaza dışına aktarılmasına izin verilmezdi.

Zirai üretimden gelen gıda maddeleri ile ham maddeleri Kaza merkezinde satın almak, işlemek ve tüketciye satmak Kasaba esnafının tekelinde idi. Üretim ile tüketim arasındaki dengeyi korumak üzere devlet, her mal ve hizmeti üretmek üzere ayrı loncalar halinde örgütlediği bu esnafları, ziraatte çitfçi işletmelerinde olduğu gibi, belli ortalama büyüklükleri aşmayacak kapasitedeki işyerlerine veya dükkanlara sahip ustalardan oluşan, eşitlikçi bir cemaat halinde faaliyet göstermelerini sağlayacak şekilde bir düzenlemeye tabi tutardı.

Bu şekilde örgütlenen esnafların faaliyeti ile kazanın ihtiyacı karşılandıktan sonra fazla kalan üretim, ordu ve sarayın ihtiyaçlarını gidermeğe tahsis edilir, geri kalan bölümü de İmparatorluğun merkezi olan ve nüfusu 500.000'i aşan İstanbul'a sevkedilmek üzere tüccara teslim edilirdi.

Bütün bu kademeli ihtiyaçlar giderildikten sonra kalan malların da imparatorluk içinde ihtiyacı olan bölge ve şehirlere, belirli iç gümrük resimlerini ödemek şartı ile tüccarlar tarafından götürülmesine izin verilirdi.

Yurd-içi ihtiyaçların tümü karşılandıktan sonra, fazla kalan mal varsa, onun ihraç edilmesine müsaade edilirdi. Görülüyor ki iaşe ilkesine dayanan iktisadi politika için ihracat üretim faaliyetinin hedefi değildir. Üretimin hedefi yurdiçi ihtiyaçların karşılanmasıdır. İhracat, bu ihtiyaçlar karşılandıktan sonra kalan malların, yani ülke bakımından hemen hiçbir değeri kalmayan, iktisadi deyimi ile marjinal faydası sıfır olan malların satılması demektir. İhraç edilen malların gerçekten bu nitelikte olmasını garanti altına almak için, devlet en sıkı müdahaleyi bu alanda

gösterirdi. Hangi maldan ne miktar ihracat yapılacağı her seferinde özel bir izinle belirlenir; ayrıca yüksek bir gümrük vergisi alınırdı.

Buna karşılık **ithalatın**, hiçbir tahdide tabi tutulmadan serbestçe yapılmasına müsaade edilirdi. Çünki, ithalat, yurd içinde ihtiyaç duyulan, ama ya hiç üretilemiyen, veya az miktarda üretilen malların getirilmesi anlamında, iaşe ilkesine göre arzu edilen bir faaliyetti. İktisadi deyimi ile **marjinal faydası** çok yüksek olan malların ülke pazarına girmesini sağladığı için, ithalat kolaylaştırılır, hatta teşvik edilirdi.

İaşe ilkesine dayanan bu iktisat politikası, dış ticarette, **ihracatı** zorlaştırıcı ve kısıtlayıcı, **ithalat** ise kolaylaştırcı ve teşvik edici niteliği ile; günümüzün himayeci iktisat politikalarına hiç benzemeyen bir hüviyet göstermektedir. Dış ticarette yabancılara tanınan kapitülasyonların da, bu hüviyetten kaynaklanan önemli kurumlardan biri olarak düşünülmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

2. GELENEKÇİLİK

Toplumun yaşaması, sosyal-siyasal düzenin korunması ve devlet faaliyetlerinin aksamadan yürütülebilmesi amaçlarına hizmet etmekte olan iaşe ilkesi, kaynağını objektif şartlardan almakta idi. Kaynağını oluşturan o objektif şartlar ve hizmetinde olduğu amaçlar çok uzun süre boyunca değişmeden kaldığı için iaşe ilkesi, iktisadi hayata biçim veren düzenlemelerin temeli olmağa birkaç yüzyıl boyunca devam etmiş ve öylesine yerleşmiştir ki ikinci bir ilkenin de doğmasının başlıca âmilleri arasında bulunmuştur.

Gelenekçilik, sosyal ve iktisadi ilişkilerde yavaş yavaş oluşan dengeleri, eğilimleri mümkün olduğu ölçüde muhafaza etme, değişme eğilimlerini engelleme ve herhangi bir değişme ortaya çıktığı takdirde, tekrar eski dengeye dönmek üzere değişmeyi ortadan kaldırma iradesinin hakim olma şeklinde tanımlanabilir.

Ziraat, esnaflık ve ticarette iaşe ilkesinden kaynaklanan düzenlemelerin hedefi üretim ile tüketimin dengede tutulmasıdır. Dengenin bozulması halinde bunalıma düşme tehlikesi daima mevcuddur. Korkulan asıl tehlike kıtlıktır. Üretimin (subsistence) geçimlik düzeyin etrafında dalgalandığı endüstri öncesi ekonomilerde yaygın olan bu tehlike Osmanlı ekonomisi için de geçerli idi. Üretimde küçük bir düşme veya tüketimde küçük bir artış, mevcud ulaşım imkânlarının yetersizliği karşısında, kolayca kıtlığa dönüşebilirdi. Onun içindir ki, tüketimi arttıracak nitelikte değişme eğilimleri sürekli olarak kontrol altında tutulurdu. **Meni israfat** (somptuary Laws) diye bilinen ve amacı lüks tüketimin sınırlandırılmasından ibaret görünen yasaklamaların önemli bir kaynağı budur. Dengenin korunmasında yalnız tüketimin değil, üretimin de kontrol altında tutulması gerekiyordu. Ekonomide ihtiyaç duyulan zorunlu ithalatı sağlayacak kadar bir üretim fazlası dışında, herhangi bir mal veya hizmette üretim fazlası görülmesi de arzuya şayan değildi. Çünkü emek ve kapital gibi üretim faktörlerinin kıt olduğu, ve mikdarının kolayca arttırılmadığı bir ekonomide, belirli bir mal veya hizmetin üretimini arttırmak için gerekli olan ilave emek ve kapitali, diğer alanlardan çekip o mal veya hizmeti üreten sektöre kaydırmakla mümkündü. Bu ise, emek ve kapitalin çekildiği alanlarda üretimin azalması ve neticede bu alanlarda üretilmekte olan mal ve hizmetlerde kıtlığın doğması ile sonuçlanacağı için tehlikeli idi. Bu nedenle uzun deneyim ve uyarlamalarla oluşmuş olan üretim ve istihdam yapısının değişmeden kalmasına özen gösterildi. Esnaf örgütlerinin işçi ve dükkan sayısının dondurulması, ziraatte işletme büyüklüğünün belli düzeyde tutulması ve zirai işletmeyi bırakarak şehirlere göç etmenin yasaklanması, hep bu dengeyi sürdürebilme motifi ile uygulamaya konulmuş düzenlemelerdi. İktisadi politika ilkesi olarak gelenekçiliğin başlıca fonksiyonu işte bu düzenlemelirin değişmeden kalmasını sağlamaktan ibaretti.

İktisadi hayatın çeşitli alanlarını düzenleyen kuralların ana

kaynağı şeriat idi. Ama şeriatin açık ve seçik şekilde düzenlemediği, içine almadığı, herhangi belirli bir çözüm yolu göstermediği veya yeni olarak sonradan ortaya çıkmış bulunan bir çok ilişkiyi düzenleyen başka kurallar da vardı. Padişahların devlet başkanı sıfatı ile çıkardığı Kanunname denilen kurallar bunların başında gelir. Bundan başka, mahalli örf ve adetlerden kaynaklanan düzenlemeler de mevcuddu. Kanunnamelerle örf ve adetler, şeriatın dışında olmakla beraber ona aykırı olmamak şartı ile yürürlüğe girmiş olduğu için uyulması zorunlu olan kurallardı. Hukukun kaynağı olarak şeriatin ve yetkili dini otorite tarafından şeriate uygunluğu kabul ve tasdik edilen kanun ve örflerin vücud verdiği bütün bu düzenlemeler manzumesinde gelenekçilik sıkı şekilde riayet edilen bir ilke niteliğinde idi. İktisadi hayatın türlü alanlarında doğan çatışma ve ihtilafların çözülmesi ile ilgili olarak verilen kararlarda 16.-18. yüzyıllar boyunca kullanılan deyim hep aynı formülde olmak üzere "**Kadimden olagelene aykırı iş yapılmaması**" şeklindedir. Kadim olan nedir? sorusuna bir Kanunnâme'de "**Kadim odur ki, onun öncesini kimse hatırlamaz**" diye verilen cevap gelenekçiliğin ilke olarak ne ölçü ve nitelikte yerleşmiş olduğunu gösteren en veciz ifadedir.

İktisadi hayatın gündelik akışı içinde doğan sayısız ihtilafların çözümünde başvurulan ilke olarak gelenekçilik ve onun muhtevasını oluşturan unsurlar demeti çok önemli bir başvuru sistemini oluşturmakla beraber, Osmanlı toplumunda değişmenin hiç olmadığını söylemek te gerçeğe uygun değildir.

Herşeyden önce geleneğin kendisi yavaş yavaş teşekkül ediyordu. Belirli bir ihtilafın çözülmesinde başvurulan temel ilke hüviyeti ile gelenek bir ölçü, bir dayanak, bir başvuru sistemi idi, bunda şüphe yoktur. Ama, bu sistemin muhtevasına ait unsurların bütün ayrıntıları ile doğması ve yerleşmesi çeşitli faktörlerin karmaşık etkileşimi ile zaman içinde yavaş yavaş oluşan bir sonuç, daha doğrusu bir süreç idi. Bu sürecin oluşumunu etkileyen çeşitli faktörlerin arasında özellikle etkili olmuş bulunan

biri vardır ki, oynadığı rolün önemi ve sürekliliği ile, Osmanlı iktisadi dünya görüşünün üçüncü ilkesi olmak statüsünü kazanmıştır.

3. FİSKALİZM

Devletin iktisadi hayata karşı tavrını belirleyen ve bu alandaki düzenlemeler yönlendiren üçüncü ilke fiskalizmdir. En genel ve kısa tanımı ile fiskalizm, hazineye ait gelirleri mümkün olduğu kadar yüksek düzeye çıkarmaya çalışmak ve ulaştığı düzeyin altına inmesini engellemektir. Hazine gelirlerinin esas fonksiyonu devletin yapması gereken harcamaları karşılamak olduğu için, fiskalizmin dolaylı bir uzantısı olarak harcamaları kısmaya yönelik çalışmaları da zikretmek doğru olur. Ana hedefi gelirleri mümkün olduğu kadar yükseltmek olan fiskalizm, bu hedefe ulaşmakta zorlukla karşılaştığı zaman, harcamaları kısma yönündeki faaliyetler netice itibari ile, gelirlerin arttırılmasına benzer bir etki yarattığı için, bu faaliyetleri de dolaylı bir uzantı veya negatif bir unsur olarak geniş anlamda fiskalizmin içinde mütalaa etmek lâzımdır.

İktisadi kararları alırken devletin, bir yandan gelirleri yükseltme, diğer yandan harcamaları kısma saikleri altında tavrını belirlemesi olarak özetleyebileceğimiz fiskalizm, Osmanlı iktisadi dünya görüşünü ve bu görüşün yönlendirdiği iktisadi hayatın çeşitli alanlarını biçimlendirmekte diğer iki ilke ile bir arada bulunarak etkili bir rol oynamıştır.

Fiskalizm, ana hedefi ve esas unsuru olan gelirleri yükseltme konusunda çeşitli zorluk ve sınırlamalara maruz bulunuyordu. Başlıca iki gruba ayırabileceğimiz bu zorluklar şunlardır:

1. Ekonominin objektif şartlarından doğan zorluklar:

a) Verimlilik ve dolayısı ile üretim düzeyi düşüktü ve uzun va-

dede yükseltilmesini sağlamak ne mümkündür, ne de mümkün olabileceğine inanılmaktadır.

b) Ulaştırma zor ve pahalıdır.

c) Üretimin pazarda satmak üzere yapılan bölümü düşüktür, yani parasal ilişkiler sınırlıdır.

Objektif diye nitelediğimiz bu şartlar devletin ekonomiden nakden (para olarak) alabileceği payı çok sınırlı bir düzeyte tutuyor ve arttırılmasını son derece zorlaştırıyordu. Devletin ekonomiden aldığı payı arttırabilmek için bu şartların değişmesi veya değiştirilmesi gerekirdi.

Bu şartların ilk ikisini değiştirmek fevkâlade zor idi. Esas itibarı ile teknolojik değişmelere bağlı idi. Devletin veya herhangi bir örgütün bilinçli arzu ve müdahalesi ile kolayca başarılabilecek nitelikte değildi. Devletin müdahale ederek değiştirebilmesi mümkün görüneni üçüncü maddede gösterilen "parasal ilişkiler" di. Burada ise ikinci zorluk grubu karşımıza çıkar:

2. Ekonominin sübjektif şartlarından doğan zorluklar:

a) İaşe ilkesi ile gelenekçiliğe dayanan düzenlemeler dünyası, parasal ilişkilerin, yani ticaret ve mübadele alanının genişlemesini sınırlandırmakta idi. Daha doğrusu bu iki ilke ile parasal ilişkilerin mevcud düzeyi arasında karşılıklı bir denge ve ahenk kurulmuştu. Bu denge ve ahengi ilkelerde veya parasal ilişkilerdeki bir değişme bozabilir ve buhrana yol açabilirdi. Bu sebepten sistemin bu iki ucu arasındaki denge korunmakta ve dolayısı ile parasal ilişkileri hızla genişletecek bir değişmeye meydan verilmemekte idi.

b) Parasal ilişkilerin genişlemesi yalnız bu ekonomik dengeyi değil, aynı zamanda sosyal/siyasal düzen ve hiyerarşiyi de bozabilecek, yeni ve etkili bir sosyal zümrenin doğması ve gelişmesi ile sıkı sıkıya alakalı idi. Ekonomide parasal ilişkiler arttıkça, mü-

badele hacmi genişledikçe, toplum içinde ticaret ile uğraşanlar güçlenecek, büyüyecek ve zenginleşecekti. Kısaca ifade edersek böyle bir zümrenin doğması ile ekonomide parasal ilişkilerin genişlemesi arasında karşılıklı birbirini besleyen bir ilişki vardı. Böyle bir zümrenin doğması, sosyal/siyasal dengeyi sarsabileceği için arzuya şayan değildi. Bu tavrın en tipik göstergesi "narh" adı ile tesbit edilen fiyatların kontrolünde gösterilen titizliktir. Fiatlar o şekilde tespit ediliyordu ki, mübadele ile uğraşan esnaf ve tüccar gibi zümrelere tanınan normal kâr haddi % 5 ila % 15 arasında değişir, daha yüksek düzeyde kâr sağlamak sıkı ceza tehdidi altında tutularak engellenirdi. Bu derece düşük bir kâr oranı ile sermayeyi büyütme imkânı çok sınırlı idi. Ekonomide faiz haddi, normal olarak bu haddin epey üzerinde olarak, % 15 ila % 25 arasında olduğu için, mevcud nakdi (parasal) sermayenin ticaret ve esnaflık sektörüne kayması imkânı son derecede kısıtlı idi. Bu faiz haddi ile sermayenin girebileceği alanlar yüksek gelir sahibi askeri zümre mensuplarının tüketim veya yönetim giderlerini karşılamak üzere talep ettikleri kredilere inhisar ederdi. Nitekim 17. ve 18. yüzyıllarda kredi ilişkisi ile alakalı belgeler içinde en büyük çoğunluğu bu tür krediler oluşturmakta, esnaflık ve ticaret sektörüne yönelik kredi ilişkilerine pek az rastlanmaktadır.

Fiskalizm, aşılması zor görülen bu sınırlar içinde sıkışıp kaldığı için bir yandan, gelirleri arttırmaktan ziyade azaltmamaya ve harcamaları kısmaya matuf iki yönlü bir seri tedbirleri uygulama alanına sokmaya çalışmış, diğer yandan da hapsolduğu sınırların aşılmazlığı ölçüsünde öylesine derinleşerek sertleşmiştir ki, neticede Osmanlı iktisadi dünya görüşünü, her türlü iktisadi faaliyete, sadece getireceği vergi geliri açısından bakacak ve onun ötesini giderek daha az idrâk edebilecek derecede fiskosantrik hale getirme eğilimine girmiştir. Ancak bütün bu eğilim ve gayretlerinde diğer iki ilke ile sürekli dengeleme ve etkileşim içinde fiili muhtevasını da kazanmış olduğunu da hemen eklemek gerekir.

Osmanlı iktisadi dünya görüşü, işte bu üç ilkenin zamana, bölge ve sektörlere göre değişen oranlarda birleşmelerinden meydana gelen bir nevi üçlü koordinat sistemi içinde kimliğini kazanmış ve bu kimliği ile iktisadi hayatı yönlendiren düzenlemeler dünyasına vücud vermiştir.

Osmanlı iktisadi düzenlemeler dünyasında anlaşılması, açıklanması ve özellikle birbiriyle telifi hiçte kolay görülmeyen miri toprak rejiminde narlı uygulamasına, kapitülasyonlardan devlet tekellerine, esnaf örgütlerinden ithalat rejimine kadar pek çok uygulama ve manzarayı, bu üç ilkenin oluşturduğu referans sistemine dayanarak analiz ettiğimiz zaman, nasıl anlamlı ve açıklanabilir hale getirebileceğimizi gösteren ayrıntılı inceleme ayrı bir yazının konusu olacaktır.

1838 Ticaret Sözleşmesi

Coşkun Ürünlü

T.C. Başbakanlık D.P.T. Yayın No:
1435-M: 38, Temmuz 1975

ÖNSÖZ

İngilizce asılları ile birlikte Türkçe çevirisini sunduğumuz 1838 Ticaret Sözleşmesi ve ek belgeleri, imzalandıkları tarihten günümüze dek, Osmanlı İmparatorluğunu ve bu imparatorluğun temelleri üzerine inşa edilen Türkiye Cumhuriyeti toplumunu etkilemiştir. Bu etkileme, Sözleşmenin getirdiği hükümlerin toplum yapısını kemikleştirici rol oynaması bakımından önemli olmuştur. Osmanlı toplumu kendine has bir yapıda dinamik bir süreç içinde ve aşamalar halinde ilerlerken, Sözleşme bu gelişimi durdurmuştur. Durdurulan süreç, sözleşme hükümleri aracılığıyla başka bir sürece döndürülmüştür. Bu süreç bugün dahi devam etmektedir.

Uluslararası ilişkilerin gittikçe yoğunlaştığı günümüzde 1838 ticaret sözleşmesi deneyinin, günümüz karar vericilerine ışık tutacağına inanıyoruz. Belgelerin Türkiye'nin İktisadi Tarihi üzerinde araştırma yapanları da oldukça önemli bir kaynağa sahip kıldığına inanıyoruz.

1. GİRİŞ

Machiavelli'n **Prens** adı yapıtında (1) Osmanlı İmparatorluğunin örgütleniş biçimini şöyle tanımlıyor: (2)

... tarihte bilinen krallıklar iki biçimde yönetilmişlerdir: Ya bir hükümdar veya bu hükümdarın lütfu ve izni ile ülkeyi yönetmeye yardım için vezirliğe getirilmiş hizmetkârlarca; ya da bir hükümdar ile asillerce. Bu asiller mevkilerini hükümdarın teveccühünden değil taşıdıkları asil kandan ötürü korurlar. Bu baronlar kendi devlet ve teb'asına sahiptirler. Bu teb'a asiller kendi lordları olarak görür ve normal olarak onlara bağlıdır. Hükümdar ve hizmetkârları tarafından yönetilen ülkelerde, hükümdar daha yüksek otoriteye sahiptir; zira, ülkede ondan yüksek bir kişinin varlığı kabullenilmemekte ve itaat edilen diğer büyüklere sadece hükümdarın vezirleri ve memurları oldukları için itaat edilmektedir. Hiç kimse bunlara özel bir sevgi gösteremez.

Zamanımızda (1510-1515) bu iki tür hükümet biçiminin örnekleri Türk ve Fransız krallıklarıdır. Tüm Türk imparatorluğu bir hükümdar tarafından yönetilmektedir; diğer büyükler onun hizmetkârlarıdır. Hükümdar, krallığını "sancak"lara bölmüştür ve buralara çeşitli yöneticiler gönderir ve gönlü istediği zaman bunları değiştirir veya geri çeker. Fakat Fransa Kralı bir çok asil tarafından çevrelenmiştir. Bunların asaleti teb'ası tarafından kabullenildiği gibi teb'a bunlara özel bir sevgi besler; bu asillerin imtiyazları vardır ve kral bu imtiyazları kendisini tehlikeye atmadan yok edemez.

Machiavelli'nin bu farklı tanımını kendine temel alan Dr. Sunar, Şerif Mardin ile birleşerek, Osmanlı yapısını "patrimonial" (3) Avrupanın yapısını ise feodal olarak sınıflandırmaktadır (4). Sunar'a göre, Osmanlı İmparatorluğu daha çok "bir siyasal bütündü ve Devlet ile toplum arasında bir ayırım yoktu" (5). Bu anlayış, Weber tarafından red edilmektedir (6). Weber'e göre: (7)

Feodal sistemin en basit amacı, atlı askerlere toprak ve senyörcü haklar tanıyarak onların hizmetkârlık (vassal) hizmetini yapma durumuna getirilmeliridir. Bu amacın gerçekleştirilmesi için iki tür biçim vardır ve bunlar mâlik olma gücünün bahşedilmesindeki yollara göre, ya ücret ya da ihsan yollarıdır.

İhsan etme yoluyla toprak rejiminin örgütleştirilmesinde Türk feodalizmi karakteristiktir. Orada, kişisel malik olma hali tanınmamaktadır. Sadece savaştaki hizmetler karşılığında hayat boyu ihsanlar vardır. İhsan'ın değerlendirilmesine, topraktan alınan ürün, ailenin mevkii ve ihsan edilenin askeri hizmetleri esas alınırdı. Miras yoluyla intikal etmediği için, oğul, ancak özel askeri hizmet gösterdiği takdirde babasının yerini alabilirdi. Bab-ı Âli bütün ayrıntıları feodal büro gibi düzenlerdi...

Görüldüğü üzere, Osmanlı sistemi bir feodal sistemdir. Patrimonial sistem olarak adlandırılması gerçeklere uymamaktadır. Çünkü, ihsan edilen toprakta miras hakkı yoktur. Halbuki Patrimonial sistemde bu esastır; bir sistem feodal ise amacının toprak ihsan edilen kişilerin vasal durumuna getirilmesi olması gerekir. Halbuki patrimonial sistemde bu amaç yoktur; feodal ilişkiler Bab-ı Âli tarafından bir feodal büro gibi düzenlenmekte, yani Devlet kime, hangi koşullar altında ve ne amaçla toprak ihsan edeceğini bir üst yapı kurumu olan Sipahi sistemi ile sağlamak istemektedir.

Osmanlı toplumunun feodal olmadığı ileri sürülürken, yaşadığı dönemi anlatan Machiavelli'nin tanıklığı ilk bakışta inandırıcı gözükmektedir. Aslında, Machiavelli'nin bu yaklaşımına benzer yaklaşımlarla Osmalı toplumunun feodal olmadığını ileri süren bir çok düşünür vardır. Onlara göre, kendi toprakları içinde, krala karşı gelebilecek, şatolarda oturan asiller olmadığı için, Osmanlı toplumu feodal değildir. Toplumun hangi yapıda olduğu sorulduğunda miras sisteminin var olduğu ve mülkün babadan oğula geçtiği sistem olan patrimonial sistem cevap olarak ve-

rilmektedir. Bu yaklaşım, gerçekleri bilimsellik dışında aramak demektir. Osmanlı sisteminin temelinde Timar ihsan edilmesi yatar. Bu sistemde temel olan husus, Sultan'ın gereksinmeleri için üretimden alınan verginin (artı değerin) İstanbul'a nakledilmesidir. Bu işi askerlikte hizmet ve başarı göstermesiyle Sultan'ın güvenini kazanan asker kişiler yapabileceğinden, temel olarak bu güvenilir kişiler sipahi olarak seçilirdi. Devlet ve ordu bütünleşmişti. Bu bütünleşme karşısında, tarım yegane üretim biçimi olduğundan tarımdaki teb'a ile kesin bir ayrılık vardı. Yani Devlet ve toplum ayrılmıştı. Machiavelli'nin tanımsal ayrılığına temel aldığı kavram, siyasal üst yapıdır. Bu ise gerçek durumu örtmektedir; zira, Machiavelli Osmanlı toplumu hakkında şunları da söylemektedir: (8)

Zamanımızda... Türk Sultanının dışındaki tüm prensler için halkı tatmin etmek, orduyu tatmin etmekten önemlidir. Türk Sultanı için bu ileri sürdüğüm istisnanın nedeni açıktır; zira, kendine 12.000 asker ve 15.000 süvari tutmaktadır; ve krallığının güvenliği ve gücü bunlara dayanmaktadır. Dolayısıyla onun için orduyu dost olarak tutma amacı diğer hususları geri plana itmeyi gerektirir. Sultan askerlerinin elindedir ve halkı bir yana bırakıp ordunun arkadaşlığını korumak zorundadır.

Machiavelli burada açıktır: Osmanlı Devleti ordu ile tekleşmiştir ve sultan ile halkı karşı karşıyadır. Diğer bir deyişle, Machiavelli yaşadığı dönemi anlatırken, Osmanlı toplumu (reaya) ile Devletin (Sultan+Sipahi) ayrı ayrı olduğunu ve çıkar çatışmasının var olduğunu saptamış bulunmaktadır. Bu çıkar çatışması Weber'de de açıkça gözükmektedir. Weber'e göre "Vakıf kurumunun ortaya çıkarılış nedeninin temelinde dini amaçlar değil, gerçekte, sultanın toprağa vergi koymasından kaçarak ailenin devamlı gelir elde etmesinin sağlanması yatmaktadır" (9). Hatta Weber daha da ileri gitmekte ve toprak ilişkilerinde feodalitenin yıkılmasına en büyük engelin vakıf olduğunu belirtmektedir (10).

Vergi toplayan, asker yetiştiren sipahiler "yönetici merkezin üyeleri idiler" (11) ve bunlar devletin bir üyesi olarak reayadan aldıkları verginin bir bölümünü kendileri için ayırıyorlar, bir bölümünü sultana aktarıyorlar, diğer bir bölümünü de asker yetiştirmek için alıkoyuyorlardı.

XVI. yüzyıla girerken, demek oluyorki, sultan ve sultanın memurları olan güvenilir savaş kahramanı sipahiler bir yanda, reaya diğer yanda toplumun iki sınıfını oluşturuyordu Reayadan alınan vergilerin sultana nakledilmesi için bir de **aracılar grubu** vardır. Bunlar Sultan tarafından atanıyor ve topladıkları aynî vergiden pay alıyorlardı.

XVI. yüzyılın sonlarına doğru sistem biçim değiştirdi. Toprak, en yüksek bedeli verene bir "süre" için devrediliyor, bu kişi de vergi toplayıp aynen sipahinin görevini yürütüyordu (12). XVII. yüzyılın sonlarına doğru ise "süre" hayat boyu olmuş ve böylece de toprakta özel mülkiyet doğmuştur (13).

XVI. yüzyıl, diğer yandan, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupalılara ilk kapitülasyonları verdiği dönemin başlangıcıdır. Avrupa XV. ve XVI. yüzyılın başlarında feodal grupların yıkıldığına tanık olmuştu (14). Hızla ilerleyen ticari kapitalizm, feodalizmin yerini alırken, Osmanlı toplum yapısı feodal toplum yapısını sürdürüyordu. Kapitalizmin Osmanlı ülkesini etkisi altına alması, Osmanlı feodal yapısının kendi iç çelişkileri üzerine yeni bir gelişim düzeyine çıkmasına olanak tanımamıştır. Avrupada feodalizm diyalektik bir süreç içinde, yerini kapitalizme terkederken, Osmanlı ülkesini dışarıdan empoze edilen kapitalist sistem altında kendi iç çelişkilerinin serbestçe gelişmesine olanak tanımamıştır. 1580 tarihinde bir Osmanlı coğrafyacısı "İslam ticareti Avrupalıların kıyılara yerleşmesi sonucunda bozulmaktadır" (15). diye Sultan Murat'a rapor vermekte, 1625 yılında ise Ömer Talib adlı bir kişi "şimdi Avrupalılar... kendilerinin ihtiyacı olmayan malları İstanbul'a ve diğer müslüman topraklarına getirip, dört beş misli fi-

atla satmaktadırlar. Bundan ötürü de ülkemizde altın ve gümüş azalmaktadır" (16) diye yakınmaktadır.

XVI. yüzyılın sonlarına doğru kapitülasyonlar sonucu Osmanlı ülkesi, Avrupalılardan mamûl mal alan ve onlara ham madde satan bir pazar haline düşmüş, Osmanlı tarımı Avrupa piyasaları ihtiyacına uyumlu bir biçimde dönüşmüştür (17). Bunun sonucunda, Sipahi, yerini mültezime bırakmış, köylü mültezimin insafına terkedilmiştir. Bu çöküntünün kurbanı köylüler olmuş (18), özel kmülkiyet sahibi mültezimler toprak ağaları olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca, 1630 tarihinde Koçi Bey Padişaha verdiği raporda, bürokratların da toprak ağası haline dönüştüğünü (mültezim) ve bunun sonucunda sosyal servetin gaspedicisi durumuna gelmelerini açıkça anlatmaktadır (19).

XVII. yüzyılda, mamul mal ithal eden ve ham madde ihraç eden Osmanlı ülkesinde zanaatler yıkılmış, toprak ağalarının ağır vergi almaları, köylü alanlarda isyanlar doğurmuş böylece nüfus, maaşla çalışma için kente gelmeye başlamıştır. Bu akım ile de baskılar artmıştır. Merkez, kente akan bu nüfusu medreselere ve ücretli silahlı kuvvetlere akıtarak baskıyı hafifletmeye çalışmıştır. Sipahilerin de alındığı yeniçeri ordusu genişletilmiş, XVI. yüzyılın yarısında 12.000 olan toplam yeniçeri sayısı 100.000'e çıkmıştır. Bu artış yüzünden de XVII. yüzyıla kadar Osmanlı ordu cihazı morali bozuk ve yozlaşmış bir güç haline düşmüş, Devlet'e yük olarak ordu, Devletin en gerici bir unsuru haline gelmiş ve ücretlerinin yetersizliğine inandıkları an Taht'a karşı devamlı isyan eden bir başıbozuklar gurubu haline gelmiştir (20).

Avrupa kapitalizminin empozesi İmparatorluğun sistemini yozlaştırırken, ordu, merkez'e yük ve gerici bir yapıya bürünüyor, bürokrat toprak ağalığına geçiyor, köylü serfleşiyordu, sistem yeni çelişkiler yaratıyor, bu çelişkilerde zıtlıklar kesinleşiyordu. Bir yandan da saltanat, dayanacak tabandan yoksun kalıyordu. Saltanat, bürokrat ve toprak ağalarının gelirlerini "mü-

sadere" yoluyla gasp ederek yaşamağa devam ederken, ordu, bu müsaderelerin kendi çıkarı için aracısı oluyor, toprak ağası ise köylüyü sömürüyordu. Çarpık bir ekonomik sistem, kendi içinde bütünleşmeden Avrupa ekonomileriyle bütünleşmeğe çalışıyor, fakat ne var ki, Avrupa kapitalizmi Osmanlı ülkesinin kendi kendine kapitalistleşmesine izin vermiyordu.

1700 tarihine gelindiğinde Osmanlı toplum yapısı tam anlamıyla, derebeyleri ve âyân-ül âyân (âyânların âyânı) ların, tıpkı feodal lord'ları gibi, kendi geniş toprakları üzerinde, kendilerine ait orduları besledikleri bir yapıdır. Bunlar merkezi hükümetin gücünden bağımsızdırlar (21). 1800 yıllarında Sultan sadece iki vilayete sahipti. Diğer bir deyişle, feodal beyler, imparatorluk topraklarının dörtte üçüne sahiptirler (22). Bu derebeyler, zaman zaman merkeze isyan etmişlerdir.

Sultan'ın başarısızlığı sonunda, taht, saltanatın güvencesi olarak çıkar yolu İngiltere'de görmeğe başlamıştır. İngiltere ise, bu teminatı, Sultan ve onun bürokratlarına kendisine yeni ekonomik olanaklar sağlaması koşuluyla vermiştir. İşte, bu koşullar altında Avrupa kapitalizmi, Osmanlı ülkesinin sömürge olması için gerekli gördüğü yeni bir Antlaşmayı 1838 Ticaret Sözleşmesini imzalamıştır.

1838 Ticaret Sözleşmeleri, Osmanlı toplum yapısında feodal düzenin tam anlamıyla yıkılıp yerine rekabetci kapitalizmin geçmesini engellemiştir. Dışarıdan empoze edilen kapitalizm, Osmanlı feodal sisteminin kendi diyalektik süreci içinde gelişmesini yozlaştırmıştır. Osmanlı toplumunda ticaret kârlılığı devamlı yüksek kalmıştır; azınlıklardan oluşan ve yabancı kapitalistlerin ürettiği mamul malları Osmanlı ülkesine ithal edip satan, ham maddeleri ise Avrupa'ya ihraç eden aracı simsarlar, yerli kapitalist haline geçmek için gerekli saikten yoksun kalmışlardır.

Aracılarda biriken fonların sınaî yatırımlara akmasına ticaret kârlılığının sınaî kârlılıktan yüksek oluşunun engel olması bir

yana, bu aracıların Osmanlı toplumunun sömürge oluş sürecine katkılarını da arttırmıştır.

Sömürge oluşun giderek kemikleşmesi ve kapitalizmin iç yapıdan doğarak gelişmemesi toprak rejiminin feodal ilişkiler içinde kalmasına neden olmuştur. Feodalizmin devamlılığı ve artı değerin feodal bey olan Sultan ile yersel derebeylere akması ve fakat bu beylerin kapitalistleşmeye gidememesi, ülkede feodal ilişkilerin kalıcılığını sağlamıştır.

1838 sözleşmelerinin sistemi, ana çizgileriyle, Türkiye Cumhuriyetinin iktisadi bağımsızlığını elde ettiği 1929 yılına dek sürmüştür. Osmanlı İmparatorluğunun yıkılması sonucunda imzalanan Lozan Antlaşması, ekonomik bağımsızlığın Antlaşmanın yürürlük tarihinden beş yıl sonra başlayacağını hükme bağlamıştı. Ulusal kurtuluş savaşının kazanılmasına karşın ekonomik bağımsızlığın elde edilmesinin 1930'lara kadar gecikmesi ve bu dönem içinde 1838 sisteminin devamı, Kurtuluş Savaşı veren kadronun, ekonomik sorunlara radikal bir biçimde yaklaşmasını engellemiştir. Sömürge durumunun uluslararası antlaşma uyarınca 1930'lara kadar devam etmesi zorunluluğu ve Ulusal Kurtuluş Savaşının dayanağının feodal ilişkilerin temsilcileri olan eşraf olması nedeniyle toprak rejiminin devrim yoluyla değiştirilememesi, yeni devletin ekonomik sorunları ikinci plana itmeye zorlamıştır. Bu zorlamaya, aslında, pek uyulmuştur da denilemez; Milli Misak ilkesi altında siyasal bağımsızlığı elde eden Mustafa Kemal ve arkadaşları, "İktisadi Misak" yaratarak ekonomik bağımsızlığın ilkelerini saptamak üzere İzmir İktisat Kongresini toplamışlardır. Ulusal Kurtuluş Savaşında tüm halkın bir amaç etrafında toplanarak emperyalizme karşı başarı kazanması, devrimci kadronun tüm halkın bir amaçlar dizisi saptayarak ekonomik bağımsızlığın sağlanmasında da başarılı olacağına dair umut vermiştir. Mustafa Kemal, Kongreyi açış konuşmasında şöyle demektedir (23):

Tam bağımsızlık için şu ilke vardır: Ulusal egemenlik ekonomik egemenlik ile sağlamlaştırılmalıdır. ... Osmanlı ülkesi yabancıların sömürgesinden başka bir şey değildi. ... Bir devlet ki gümrükleri için vergilendirme işlemleri düzenlemesi hakkında men edilir, o Devlet'e bağımsız denilemez. ... Ben ulusal egemenliği, ulusal ekonomik egemenlik olarak anlarım. Böyle olmazsa ulusal egemenlik bir serap olur... Bence Devletimizin bütün esasları, bütün programları (Kongrenin) iktisat programından çıkmalıdır.

Kongre, Mustafa Kemal'in umut ettiği biçimde sonuç vermemiştir. Kongre, katılan delegelerin sınıfsal mücadeleleri sonucunda "İktisadi Misak" ilkelerini gerçekçi biçimde saptayamayınca, ortaya çık cılız bir ilkeler dizisi çıkmıştır.

1929 yılına kadar gümrük vergileri dahi koyma yetkisine sahip olmayan bağımlı yeni devlet, ekonominin yarı sömürge ve feodal yapısının devamına göz yumma zorunluluğunda kalmıştır. Osmanlılardan devir alınan ekonomik sistemin devamını dış kapitalizmin empozesinin engellenmesini öngören Kongre kararları Lozan'dan doğan bağımlılığın ortaya çıkardığı sonuçlarla uyumlu hale düşünce, devrimci kadro, devrimini "sosyal ve kültürel yapıda devrim" olarak yürütmek zorunda kalmıştır.

İktisat Kongresi, devrimci kadroya asla yardımcı olmamış, o kadroya emperyalistlere karşı ekonomik bağımsızlık savaşı verecek bir dayanak sağlamamıştır; 1838 sisteminin devamında çıkarlarının da devamını sezen Kongreye hakim sınıflar temsilcileri, devrimci kadroyu adeta kösteklemişlerdir. Devrimci kadronun, Lozan antlaşmasının kısıtlayıcılığı kalktığı an derhal en sert tedbirleri almış olması, bu kadronun altı yıl süreyle neden alt yapı devrimlerine giremediğini gösterir. 1929'larda gümrük vergileri yüzde kırkbeşin üstüne çıkarılmış, Kongre kararlarının tam tersine Devlet Ekonomiye (tarım sektörü dahil) üretici olarak girmiş, bankacılığa el atmıştır. İktisat kongresinin tarihimizde kara leke

olarak kalmasının nedeni bu kongrenin ulusal yarar ve çıkarları geri plana itmesi ve devrimci kadroya 1838 sistemini yıkıcı ilkeler verememesindendir.

1930'larda kazanılan hukuksal ekonomik bağımsızlık, yani 1838 sisteminin yıkılışı, 1963 Ortak Pazar Antlaşmasına kadar sürmüş, fakat Ankara Antlaşması ile 1838 sistemine benzer bir sistem yeniden ve hukuksal olarak canlanmıştır.

1838 Ticaret Sözleşmeleri Osmanlı İmparatorluğunun sömürge oluşunu tamamlamıştır. Avrupa kapitalizminin ülkeye empozesi sonucunda, ülke kapitalistleşemeden Avrupa ekonomisine bağımlı kılınmış, Antlaşmanın imzalanmasından mutluluk duyan İngiltere Dışişleri Bakanı Palmerston'un "Türk sanayi muhakkak surette geri bıraktırılmalıdır" (24), direktifi günümüze dek süren bir geçerliliğe kavuşmuş ve yeni Türkiye yarı-sömürge, yarı feodal yapısının ortadan kaldırılması sorunuyla günümüze dek başbaşa kalmıştır.

TİCARET SÖZLEŞMESİ - BALTA LİMAN

16 Ağustos 1838

Britanya Majestesi ile Osmanlı İmparatorluğu Sultanı arasındaki Ticaret ve Gemi Seferleri Sözleşmesi-İstanbul yakınındaki Balta Liman'da 16 Ağustos 1838'de imzalanmıştır.

Osmanlı Hükümeti tarafından Büyük Britanya'ya bahşedilmiş Kapitülasyonlara ek olarak ve iki ülke arasındaki ticaret ve gemi seferleri ile ilgili olarak Kapitülasyonlarda mevcut bulunan bazı kayıt ve koşulları düzelten ve değiştiren sözleşme.

Bab-ı Âli ve Büyük Britanya Kralları arasında çok uzun zamandan beri mutlu biçimde devam eden dostça ilişkiler sürecinde

Bab-ı Âli tarafından bahşedilen Kapitülasyonlar ve İki Güç arasında sonuçlandırılan antlaşmalar, Bab-ı Âli'nin Dominyonlarına ithal edilen veya buralardan ihraç edilen emtia üzerinde ödenen vergilerin oranlarını düzenlemiş ve ayrıca İmparatorluk topraklarında ticaret yapan, ikamet eden Britanyalı tacirlerin hak, imtiyaz, muafiyet ve sorumluluklarını tesis ile açıklığa kavuşturmuş bulunmaktadır. Fakat yukarda belirtilen kayıt ve koşulların en son gözden geçirilme döneminden beri Osmanlı İmparatorluğunun, iç yönetiminde ve onun diğer güçlerle olan dış ilişkilerinde çeşitli değişiklikler olmuştur. Bu durumdan ötürü, şimdi, Britanya ve İrlanda Birleşik Krallığının Majeste Kraliçeleri ile Sultan Hazretleri, kendi dominyonları arasındaki ticareti arttırmak ve bir ülkenin ürettiğinin diğerininki ile daha kolaylıkla mübadele edilmesini sağlamak amacıyla teb'aları arasındaki ticari ilişkileri özel ve ek bir kanunla tekrar düzenleme hususunda anlaşmışlardır.

Bundan ötürü de, bu amaçla tam yetkili olarak şu delegeleri seçmişlerdir:

- Büyük Britanya ve İrlanda Birleşik Krallığı Majeste Kraliçesi: Imokilly Baronu, Büyük Britanya ve İrlanda Birleşik Krallığı Peer'i, Şerefli Bath şövalyelik örgütünün Büyük Haç Şövalyesi, Şeref Nişanı sahibi, Majeste Kraliçelerinin Bab-ı Âli'deki Büyükelçi ve tam yetkili delegesi, Şerefli Lord John Brabazon Ponsonby.

- Sultan Hazretleri: Fransız Onur Lejyon'unun Büyük Haç Şövalyesi, Dışişleri Bakanı, yüksek mevkiin uygun nişan sahibi, En Azametli ve En Mümtaz Vezir Mustafa Reşit Paşa; Danıştay Üyesi, Başbakan yardımcısı, Tarım ve Sanayi Konseyi Başkanı, mevkiine uygun Birinci Sınıf iki nişan sahibi Devlet Bakanı, Seçkin ve en yüksek Mustafa Kâni Bey; ve Birinci Sınıf Şeref Nişan Sahibi, Dışişleri Bakanlığında Devlet Danışmanı, mümtaz ve seçkin Mehmet Nuri Efendi.

Bu delegeler yetki belgelerini karşılıklı olarak teati etmişler ve bu belgelerin geçerli ve düzenli olduğunun anlaşılmasıyla aşağıdaki maddeler üzerinde anlaşarak mutabakata varmışlardır:

Madde 1- Mevcut Kapitülasyonlar ve Antlaşmalarla Büyük Britanyanın teb'asına veya gemilerine tanınan ve işbu sözleşmede özellikle değiştirilenler dışındaki bütün hak, imtiyaz ve muafiyetlerin şimdi ve sonsuza dek süresiz olarak, taahhüt olunur ki, Bab-ı Âli tarafından herhangi bir diğer yabancı gücün gemilerine ve teb'asına şimdi bahşolunmuş veya ileride bahşolunacak bütün hak, imtiyaz ve muafiyetler veya diğer herhangi bir yabancı gücün gemilerinin ve teb'asının yararlanmasına sunulan müsamaha, aynen Büyük Britanya'nın teb'asına ve gemilerine de eşit biçimde bahşolunacak, uygulanacak, yararlandırılacaktır.

Madde 2- Britanya Majeste'sinin teb'ası veya bunların mümessillerine Osmanlı Dominyonlarının her yerinde, (ister iç ticaret isterse ihracat amaçlarıyla olsun) bütün malları, hiçbir istisna tanımaksızın bu Dominyonların üretimi, imalatı veya mamullerini satın almasına izin verilecektir. Bab-ı Âli tarımsal veya herhangi bir emtia üzerindeki tekelleri ilgayı ve herhangi bir malın satın alınması veya satın alındığı zaman bir yerden diğer yere nakledimesi için gerekli Valilik Ber'at-larını ilga etmeyi resmen taahhüt eder. Britanya Majestelerinin teb'asını Valilerden bu tür Ber'at almaya zorlayacak herhangi bir teşebbüs Antlaşmaların ihlali olarak telakki edilecek ve Bab-ı Âli derhal ve en sert biçimde böyle bir kötü yönetimden suçlu olan herhangi bir Veziri ve diğer memurları cezalandıracak ve Britanyalı teb'anın zarar gördüklerini ispatlamaları halinde bunların bütün zarar ve ziyanlarına gerçekten adil bir karşılık verecektir.

Madde 3- Türk üretim, imalat veya mamullerinden herhangi biri Britanyalı tacir veya onun mümessili tarafından Türkiye'nin iç tüketimi için satılmak amacıyla satın alındığı zaman, Britanyalı tacir veya onun mümessili, bu emtianın satın alınmasında, sa-

tılmasında, veya herhangi bir biçimde ticareti yapıldığında, Müslüman olsun veya olmasın, Türkiye'de iç ticaretle meşgul Türk teb'asının en çok kayırılan sınıfının benzer koşullarda ödediği vergilere eş vergi ödeyecektir.

Madde 4- Eğer herhangi bir Türk üretim, imalat veya mamulu Britanyalı tacir veya onun mümessili tarafından ihraç edilmek üzere satın alınırsa, bu emtia herhangi bir resim veya vergiden tamamen muaf olarak, elverişli bir gemiye yükleme yerine götürülecek ve emtia yüklendiğinde bütün diğer iç vergiler yerine yüzde dokuz oranında sabit bir ad **valorem** vergi ödemekle yükümlü olacaktır.

Sonradan, ihraç edildiğinde, şimdi mevcut olan yüzde üç vergi ödenecektir. Fakat limanlarda ihracat için satın alınmış ve halihazırda dahili vergisini limana girerken ödemiş bulunan bütün mallar sadece yüzde üç ihracat resmi ödeyeceklerdir.

Madde 5- Çanakkale ve İstanbul boğazlarından geçen Britanyalı ticaret gemilerine verilen Geçiş Belgelerini (Fermans) düzenleyen mevzuat, bu gemilerin gecikmesinin en az düzeye indirilmesine yol açacak biçimde düzenlenecektir.

Madde 6- Türk Hükümeti tarafından işbu Sözleşme ile tesis edilen Mevzuatın ister Avrupa ister Asya'daki Türkiye'de, Mısır'da veya Bab-ı Âli'ye ait diğer Afrika müstemlekelerinde olsun bütün İmparatorlukta geçerli olması kabul edilmiştir. Bu mevzuat, tanımı ne olursa olsun bütün Osmanlı Dominyonlarının teb'asına uygulanacaktır. Türk Hükümeti diğer yabancı Güçlerin ticaretlerini bu sözleşme esaslarına dayandırmasına karşı gelmeyi de ayrıca taahhüt eder.

Madde 7- Büyük Britanya ve Bab-ı Âli'nin adeti olduğu üzere ve Britanya teb'ası tarafından Türk Dominyonlarına ithal edilen veya buralardan ihraç edilen emtianın değerini tahmin etmekteki bütün güçlükleri ve gecikmeyi engelleme görüşü altında, her iki

ülke arasındaki mal trafiğinden bilgisi olan kişilerden oluşan ve Osmanlı Sultan'ının parası ile her bir mal üzerine ödenecek vergiyi bir tarife ile saptayan ve her ondört yılda bir kez kurulan Komisyon ile son tarifenin yürürlükte olduğu son ondört yıllık dönemin sonra ermesi üzerine yüksek Akit Taraflar ortaklaşa olarak yeni komisyon üyelerini atamayı kararlaştırmışlardır. Bu komisyon üyeleri Britanya Teb'asının ithal veya ihraç edecekleri bütün mallar üzerinde yüzde üç vergi olarak ödeyecekleri paranın miktarını saptayıp kararlaştıracaklardır. Bu komisyon üyeleri ayrıca ihraç edilecek Türk malları üzerinde bu sözleşme ile saptanan iç vergilerin tahmin edilmesi için adil bir düzenlemeyi tesis edecekler ve bu vergilerin en elverişli yerlerde salınması için gemi yükleme mahallerini saptayacaklardır.

Böylece tesis edilen yeni Tarife saptanma tarihinden itibaren yedi yıl için geçerli olacak ve bu dönem sonunda Âkit Taraflardan her biri tarifenin gözden geçirilmesini isteme hakkına sahip olacaklardır. Eğer her iki taraftan da ilk yedi yılın sona ermesinden sonraki altı ay içinde böyle bir istem gelmezse, Tarife ilk yedi yılın sona ermesinden başlamak üzere yedi yıl daha yürürlükte kalacak ve sistem birbirini izleyen her bir yedi yıllık dönemde aynı biçimde uygulanacaktır.

Madde 8- Bu sözleşme onaylanacak ve onaylamalar dört aylık bir dönem içinde İstanbul'da karşılıklı olarak teati edilecektir.

Yukarıdaki hükümlere tanık olarak ilgili tam yetkili delegeler bu hükümler imzalamış ve mühürlemişlerdir.

Sözleşme İstanbul yakınındaki Balta Liman'da 1838 Ağustosunun 16'cı günü yapılmıştır.

(L. S.) Ponsoby

(L. S.) Mustafa Reşit
(L. S.) Mustafa Kâni
(L. S.) Mehmet Nuri

EK MADDELER:

Britanya Majestesinin Büyükelçisi ile Bab-ı Âli tam yetkili Delegesinin arasında Türk Dominyonlarına ithal edilecek Britanya mallarının ticaretini düzenleyecek yeni koşulların saptanmasında veya bu malların transit olarak geçişinde ortaya çıkan bazı güçlüklerden ötürü Britanya Büyükelçisi Ekselansı ve Bab-ı Âli'nin tam yetkili delgeleri işbu sözleşmeyi, sözü geçen sözleşme metninin bir bölümünü oluşturan yukarıda belirtilen konulara atıfta bulunan Maddeleri kapsamaksızın imzalamayı kabul etmişlerdir.

Fakat aynı zamanda - Türk Hükümeti tarafından uygun bulunmuş olan aşağıdaki maddelerin - Majestenin Hükümetine sunulması ve ancak maddelerin Majestenin Hükümeti tarafından onaylanıp kabuledilmesi halinde Maddelerin şimdi sonuçlandırılan Antlaşmanın tamamlayıcı bir bölümünü teşkil etmesi hakkında da anlaşmışlardır.

Sözkonusu maddeler şunlardır:

Madde 1- Büyük Britanya ve İrlanda Birleşik Krallığı ile Krallığa bağlı yerlerin üretim, imalat ve mamulu olan bütün mallar ve Britanya gemilerine yüklenmiş Britanya'lı teb'aya ait veya aynı teb'a tarafından kara veya deniz yoluyla başka ülkelerden getirilmiş her ne nitelikte olursa olsun bütün emtia, bundan böyle, Osmanlı Dominyonlarının istisnasız her yerine, bu emtianın değeri üzerine hesaplanmış yüzde üç vergi ödenmesi ile kabul edilecektir.

Şu anda sözkonusu edilen emtia ile ilişkin olarak, ister satıcıya ister alıcıya salınmış olsun, diğer bütün vergiler ve iç vergiler yerine, ithalatçı, mallarını teslim aldıktan sonra eğer bu malları teslim aldığı yerde satarsa veya Türk İmparatorluğunun içinde herhangi bir yerde satılmak üzere bu malları gönderirse, ithalatçının yüzde iki sabit bir vergiyi ödemesi hususunda anlaşmaya varılmıştır; sabit yüzde iki vergi ödenmesinden sonra bu emtianın

içeride satılmasında ve yeniden satılmasında veya ihraç edilmesi durumlarında artık yeni bir vergi ne istenebilir ne de salınabilir.

Bir limanda yüzde üç ithal vergisi ödemiş bulunan bütün mallar diğer herhangi bir ilave vergi ödemeksizin diğer bir limana gönderilebilecek ve orada satıldığı veya oradan içeriye nakledildiğinde ancak ikinci vergiyi ödeyeceklerdir.

Majestenin Hükümetinin, Bu Madde veya işbu Antlaşmanın diğer herhangi bir maddesi aracılığıyla, kullanılan terimlerin sade ve açık anlamından fazla bir kayıt ve şartı hakmış gibi talep etme niyetinde olmadığı anlaşıldığı gibi, Majestenin Hükümetinin her hangi bir biçimde Osmanlı Hükümetinin iç yönetim haklarını kullanmasını, bu hakların kullanılmasının, Britanya emtia veya teb'asına eski zamandan kalma Antlaşmalar veya işbu Antlaşma ile tanınan imtiyazlar açıkça ihlal edilmediği sürece, engellemeyeceği de anlaşılmıştır.

Madde 2- Diğer ülkelerden Türkiye'ye getirilen bütün yabancı mallar, Osmanlı Dominyonlarının her hangi bir yerinde Britanya Majestesinin teb'ası veya onların temsilcileri tarafından tamamen serbest bir biçimde satın alınabilecek ve ticareti yapılabilecektir. Eğer bu tür yabancı mallar ithalatta ödenen vergiden başka hiçbir vergi ödememişlerse, Britanya teb'ası veya onların temsilcileri bu tür yabancı malları kendi ithal mallarını satarken veya satılmak üzere içeri gönderirken ödeyeceği gibi ilave yüzde iki vergiyi ödeyerek satın alabilecekler ve bu yabancı malları artık yeni bir ilave vergi ödemeksizin içeride tekrar satabilecekler veya ihraç edebileceklerdir; şayet bu yabancı mallar iki vergiyi de (yani, ithal vergisi ve sabit iç vergi) ödemişlerse Britanya teb'ası veya onların temsilcileri tarafından bu mallar her hangi bir ilave vergi ödemeksizin satın alınabilecek, tekrar satılabilecek veya ihraç edilebilecektir.

Madde 3- Çanakkale ve İstanbul Boğazlarından ve Karadenizden geçen Britanya malları (bu mallar, Birleşik Krallığın

veya ona bağlı yerlerin üretim, imalat veya mamulleri veya herhangi bir ülkenin üretim, imalat veya mamulleri olup ta Britanya teb'asına ait olup ve Britanya gemilerinde bulunan mallardır.) ister getirdikleri gemiler ile Boğazları geçecek olsunlar, isterse Boğazlarda başka gemiye yüklensinler veya başka yerde satılmak üzere olsunlar veya diğer gemilere gerçekçi bir zaman içinde nakledilmek üzere (ve sonra seyirlerine devam etmek üzere) karaya çıkarılmış olsunlar, hiç bir ödemede bulunmayacaklardır.

Diğer ülkelere nakledilmek amacıyla Türkiye'ye ithal edilen veya ithal edenin elinde olup ta diğer ülkelere satılmak üzere onun tarafından nakledilecek olan bütün emtia ithalde alınan yüzde üç vergiyi ödeyecek ve başka hiç bir vergi ödemeyecektir.

İstanbul yakınındaki Balta Liman'da 1838 yılının 16 Ağustosunda yapılmışıtr.

(L. S.) Ponsoby

(L. S.) Mustafa Reşit
(L. S.) Mustafa Kâni
(L. S.) Mehmet Nuri

TÜRKİYE'NİN AÇIKLAYICI NOTASI

27 Ağustos 1838

Önceki sözleşmenin II. Maddesine ilişkin, Ekselans Nuri Efendi tarafından Lord Ponsonby'e 27 Ağustos 1838'de verilen resmi nota.

25 Cemazülevvel 1254 (16 Ağustos 1838) de Bab-ı Âli ve Britanya Hükümeti arasında aktedilen Ticaret Sözleşmesinin II. Maddesi ile İngiliz tacirlerinin Osmanlı İmparatorluğunda her türlü emtiayı serbestçe satın alacakları hükme bağlanmıştır.

Fakat İngiliz tacirlerin Osmanlı İmparatorluğu içinde emtia satma ve satın alıpta ihraç etme hakları hakkında yanlış anlamayla karşılaşmamaları için Britanya Majestesinin Büyükelçiliği bu nokta hakkında ya Antlaşmanın içinde ya da özel bir nota ile bir açıklama yapılmasını arzulamıştır.

Aydınlığa kavuşturulması istenen fıkranın anlamı, Madde II'nin birbirini izleyen hükümlerinin birbirlerine olan ilişkisinden ötürü açıktır. Fakat buna rağmen tekrar ederiz ki, İngiliz tacirler, Sözleşme'ye istinaden Osmanlı İmparatorluğu içinde her türlü emtiayı satın alabilirler ve eğer uygun görürlerse Sözleşmede hükme bağlanan vergisini ödedikten sonra bu emtiayı dışarıya gönderebilirler veya eğer isterlerse emtiayı adı geçen sözleşmenin iç ticaretle ilgili olarak öngördüğü sisteme uygun biçimde Osmanlı İmparatorluğu içinde tekrar satabilirler.

Bunlar Sözleşmenin düzenlenmeleridir; ve Büyük Elçiye biz bu açıklamayı verirken, Ekselansa samimi ve tam dostluğumuzu tekrar temin ederiz.

7 Cemazülahir 1254 (27 Ağustos 1838)

ORTAK BİLDİRGE (AÇIKLAYICI)

16 Kasım 1838

16 Ağustos 1838 tarihli sözleşmenin onaylama belgelerinin teati edilmesi üzerine Âkit taraflar tam yetkili Delegeleri tarafından anlaşmaya varılan ve imza edilen Bildirge.

1838 Ağustosunun 16'sında Balta-Liman'da imzalanan Antlaşmanın Türkçe aslından İngilizceye çevirisi yapılmış olan VIII. maddesinin incelenmesi, bu maddeye Türkçe olarak giren bazı kelimelerin, Britanya tam yetkili Delegesi tarafından imzalanmış olan Antlaşmanın İngilizce aslındaki aynı Maddede bu kelimeleri karşılayıcı eş kelimelerin bulunmadığını göstermektedir. Bu kelimeler Antlaşmanın 1839 Mart'ının ilk gününe kadar yürürlüğe girmeyeceğini belirtir kelimelerdir. Antlaşmanın İngilizce ve Türkçe asıl metinlerindeki bu farklılıkların sonucunda doğabilecek şüphelere engel olunması arzu edildiğinden; burada her iki tarafın tam yetkili Delegelerinin anlayışının sözü geçen Antlaşmanın bin sekiz yüz otuz dokuz yılının Mart ayının birinci günü yürürlüğe gireceği olduğu bildirilir.

Ayrıca ilave olarak anlaşmaya varılmıştır ve bildirilir ki Türkçe metnin ilk üç ek maddelerinde yer alan ve İngilizce metinden çıkmış bulunan ve fakat Britanya Majestelerinin Onaylama belgelerine katılmış bulunan "karadan veya denizden" kelimeleriyle "veya denizden" kelimelerinin İngiliz ve Türk tam yetkili Delegeleri tarafından imzalanan asıl maddede yer alıyormuşçasına aynı güç ve geçerlilikte olacakları kabul edilmiştir.

16 Kasım 1838 tarihinde yapılmışıtır.

(L. S.) Ponsoby

(Türkçe aslında imza)
(L. S.) Mustafa Kâni
(L. S.) Mehmet Nuri

DİPNOTLAR

1) Machiavelli, bu yapıtını 1512-1515 yılları arasında yazmıştır. İlk basımı ölümünden beş yıl sonra, yani 1532 yılındadır. Bkz. Niccolo Machiavelli, The Prince, New York, 1960 (Mentor bas.) ; C. Gauss'un Sunuş bölümü, s. 10-11.
2) a.y., s. 43-45.
3) Patrimonyal'nin lügat karşılığı şudur: Atadan veya babadan miras kalan mülk.
4) İlkay Sunar, State and Society in The Politics of Turkey's Development, Ankara, 1974, s. 4, (S.B.F. Yayını).
5) a.y., s. 5,
6) Aslında Sunar'ın kitabının sonraki bölümlerinde kendisinin Mardin'den çok Weber'e yaklaştığı açıkça belli olmaktadır.
7) Max Weber, General Economic History, New York, 1961, s. 61-62
8) Machiavelli, a. g. y. , s. 103.
9) Weber, a.g.y., s. 93,
10) a.y., s. 84.
11) Sunar, a.g.y., s. 5-6, dipnot 16.
12) a.y.,
13) a.y., s. 37, dipnot 53.
14) Frank Edgar Bailey, British Policy and the Turkish Reform Movement, New York, 1970, s. 37.
15) Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey, Londra, 1968, s. 27.
16) Zeki Velidi Togan, Bugünkü Türkili ve Yakın Tarihi, 1947, s. 127, g.y., Lewis, a.g.y., s. 28; Sunar, a.g.y.
17) Sunar, a.g.y., s. 34.
18) a.y., s. 35.
19) a.y., s. 30-38.
20) a.y., s. 37.
21) Bailey, a.g.y., s. 36.
22) a.y., s. 36, dipnot 116.
23) Gündüz Ökçün, Türkiye İktisat Kongresi, Ankara, 1968, s. 243-256.
24) V.J. Puryear, International Economics and Diplomacy in the Near East, Califonia, 1935, s. 118-124.

18. Yüzyılda Osmanlı Sanayii

Mehmet GENÇ

Dünü ve Bugünüyle TOPLUM ve EKONOMİ,
Sayı 2, Eylül 1991, (İstanbul)

Yazı, birbirinden ayrı iki bölümden oluşuyor. Birinci bölümde, Osmanlı iktisadi sistemi hakkında daha önce yayımladığım genel ve soyut düzeydeki modeli, Osmanlı ekonomisinin işleyişi ve özellikle sanayideki değişmelerle irtibatlandırarak biraz daha somut bir muhtevaya kavuşturmaya çalıştım. Bununla birlikte, 18. yüzyılda Osmanlı sanayiindeki ana eğilimleri ve başlıca özellikleri, bazı hallerde aşırı denecek derecede özetleyerek verdiği için bu bölüm de genel düzeyde kalmaktan kurtulamamış ve bu konuda yazılması gereken kitabın bir nev'i girişi mahiyetini almıştır. Onun bu mahiyetine de uygun düşeceğini düşünerek eklediğim 2. bölümde, 18. yüzyılda devletin kurmaya çalıştığı manifaktürlerden, Osmanlı sanayii hayatı ve politika tavırları ile ilgili birçok meseleyi de içerdiği için ilginç gördüğüm üçünü birer örnek olarak ele aldım ve 1. bölümle tam bir kontrast halinde gö-

rünecek şekilde ayrıntıları içnide inceledim. Bu ayrıntılı monografinin, genel modele ait izleri örtmediğini, aksine, onun bir nev'i teste tabi tutulması gibi görülebileceğini düşünüyorum.

I. GENEL ÇERÇEVE, ÖZELLİKLER, EĞİLİMLER

Osmanlı sanayii 18. yüzyılda Batıdaki gelişmelere benzetilebilecek türden değişmelere sahne olmadı. Ancak yüzyıl boyunca ne donmuş bir mumya gibi hiçbir değişiklik göstermeden kaldı, ne de tek yönlü yeknesak bir değişme çizgisi izledi. Aksine, çeşitli faktörlerin etkisi altında zamana, bölgelere ve sektörlere göre bazen genişleyen, bazen daralan, sonra yeniden canlanan, bazen de değişmeyen unsurları ile oldukça kompleks bir değişme tablosu çizdi. Bununla birlikte bu tabloda, modern ekonomik büyümeye götürecek, veya ilerde doğmasına yol verecek süreçlere ait eğilimlere pek rastlanmaz. Değişmeler o eşiğin gerisinde, klasik Osmanlı iktisadi sistemin imkân sınırları içinde kalır.

Şüphesiz klasik Osmanlı iktisadi sistemi de kendi dışında ve içnide olup bitenlere bigâne, donmuş bir mumya değildi ve o da çeşitli tesirler altında değişmekte idi. Ancak bu değişmelere rağmen, Osmanlı devletinin genel olarak iktisadi hayata ve özellikle endüstriye şekil veren anlayış ve düzenlemelerinin istinad ettiği ilkelerde herhangi bir değişme görülmez. Bu değişmezliği, çeşitli değişme baskılarının yoğunlaştığı durumlarda en iyi ve net şekilde müşahede fırsatını buluruz.

Klasik Osmanlı iktisadi sisteminde, uzun zaman değişmeden iktisadi kararları yönlendirmiş bulunan başvuru çerçevesini oluşturan ilkelerin başında **provizyonizm** gelir. Provizyonizmi kısaca şöyle ifade edebiliriz: İktisadi faaliyetin amacı, ülke içinde mal ve hizmet arzının mümkün olduğu kadar bol, ucuz ve kaliteli olmasını sağlamaktır (1). Çok kısa şekilde özetlediğim bu evrensel görünüşlü masum ilkenin dış ticaret bakımından son derece önemli sonuçlar doğuran etkisi şu olmuştur: Yurdiçi mal arzını

mümkün olduğu kadar yüksek düzeyde tutma amacına uygun olarak ihracat, teşvik edilen, kolaylaştırılan değil, aksine yasaklar, kotalar ve ihraç resimleri ile sınırlandırılan bir faaliyet olarak düzenlemelere tabi tutuldu; buna karşılık ithalat, arzu edilen, teşvik gören ve kolaylaştırılan bir faaliyet olarak düşünüldü.

Provizyonizme dayanan Osmanlı iktisadi politikisanıda ithalat, mal arzını yüksek tutmaya yardımcı olduğu sürece, onu içerde ikame etmeye çalışmak, normal olarak gereksizdi. Ancak ithalat bu fonksiyonu göremez ve aksaklık olur veya beklenirse, o zaman bir ikame düşünülebilirdi. Silah sanayii bunun tipik örneğidir ve bu alanda dışarıya muhtaç olmayacak şekilde gerekli tesislere ötedenberi sahip olmaya dikkat edilmiştir.

Osmanlı iktisadi politika kararlarına hakim olmuş görünen diğer ilke gelenekcilik (Tradisiyonalizm) dir. Bunu, mevcut durumu muhafaza etme, değişme halinde yeni dengeler aramak yerine, eski duruma geri dönme iradesinin hakim kalması diye özetleyebiliriz. İktisadi hayatın çeşitli ilişki ve kurumları ile ilgili çatışma ve ihtilafları çözen kararlarda, eskidenberi tekrarlanan "kadimden olagelene aykırı iş yapılmaması" formülünde veciz ifadesini bulan tradisiyonalizm, klasik Osmanlı sisteminde 18. yüzyıl boyunca değişmeden kalan başvuru çerçevesini oluşturan ikinci ilke olmuştur.

Osmanlı iktisadi politika kararlarını yönlendiren üçüncü prensip hazine gelirlerini mümkün olduğu kadar yüksek düzeye çıkarmak ve ulaştığı düzeyin altına düşmesini engellemek diye özetleyebileceğimiz fiskalizmdir. Hazine gelirlerini arttırmak, Osmanlı ekonomisinde üretim kapasitesinin ve parasal mübadele hacminin genişleme temposuna bağlı kaldığı için son derecede zor ve yavaştı. Bu sebepten Osmanlı fiskalizmi zaruri olarak dar sınırlar içinde kaldı. Daha ziyade gelirleri düşürmeme ve harcamaları kısma yönünde derinleşti. Sınırlı manevra sahasına sahip olduğu için, köşeye sıkışmış kedi gibi, öylesine sertleşti ki,

zamanla her türlü iktisadi faaliyeti, daha ziyade getireceği vergi geliri açısından değerlendiren ve ondan ötesini idrak edemeyen bir nev'i fiskosantrizme dönüştü.

Harcamaları kısma yönündeki faaliyetlerin arasında "Miri Mübayaa" rejimi en başta zikredilmelidir. Devlete, ihtiyaç duyduğu mal ve hizmetleri, üreticilerden bir tür ayni gelir vergisi tarzında, piyasa fiyatının altında, ekseriya maliyetin de altında kalan fiyattan satın alma imkânı veren bu rejim, 18. yüzyıldan önce de mevcuttu. Ama 18. yüzyılda, özellikle savaş giderlerindeki artışa paralel olarak büyük bir önem kazandı. Kolayca tahmin edileceği gibi bu rejimi devlet, ithal mallarında uygulama imkânına sahip değildi. Bu sebepten, devletçe talep edilen bazı ithal mallarının miktarı ve/veya fiyatı çok arttığı ve bunlara yapılacak ödeme bütçe imkânlarını zorlamağa başladığı zaman, bu malları ülke içnde ikame etme ihtiyacı kendini gösterdi. Ancak bu ikame girişimlerinde de fiyatı arttırmağa yol açacak bir gümrük koruması, biraz aşağıda incelenen örneklerde de görüleceği üzere, sistemin provizyonist mantığına uygun olarak hiçbir şekilde akla getirilmedi.

Fiskalizmin gelirleri arttırmaya yönelik kurumları arasında, 18. yüzyıl boyunca, ekonominin bütünü üzerinde ve özellikle sanayii üzerindeki etkileri ile son derecede önemli rol oynamış bulunan "Malikâne Sistemi"ni de zikretmek gerekir (2). Sisteme göre iltizamlar kaydı hayat şartı ile yani "Malikâne" olarak veriliyordu. Mültezim aldığı vergi kaynağı için Hazineye, önceden tesbit edilmiş ve yıldan yıla arttırılmayacağı devletçe garanti edilmiş sabit bir yıllık vergiyi ödemekle yükümlü olacaktı. Sistem, vergilendirilen kaynakların üretim kapasitelerini geliştirmeye mültezimleri teşvik etmiş oluyordu, zira bu yolla artacak vergi gelirlerinin, hazineye ödenecek sabit yıllığın üstünde kalan kısmı mültezimlere kalacaktı. Mültezim, vergi kaynağını, gelecekte kazanabileceği bu muhtemel kârların bir nev'i kapitalizasyonuna te-

kabül eden ve "muaccele" adı verilen bir peşin meblağı ödeyerek satın alacaktı. Bu peşin meblağ, potansiyel alıcıların katıldığı bir müzayede ile belirleniyordu. Hazine için bu da önemli bir muntazam gelir kaynağı idi ve zamanla çok büyüyebilecekti. Zira sistem sayesinde mültezimler üretim kapasitesini genişlettikçe bir yandan, bunların ellerine geçecek vergi hasılatı fazlaları artacak, diğer yandan sahipleri ölüp malikâneler devletçe yeniden satılırken kapitalizasyon miktarları (muaccele) da yükselecekti. Vergi iltizamlarını bir nev'i aksiyon piyasasına kavuşturan bu sistem, savaş içinde, 1695'de uygulanmaya başladı ve 18. yüzyıl boyunca büyük yaygınlık kazanarak, iktisadi faaliyetlerin her şubesinden alınmakta olan çeşitli vergilerin hemen hemen hepsi (gümrük, damga, ihtisab, bac vs.) bu sisteme dahil edildi. Amaç ekonomide vergilendirilebilir kaynakları geliştirerek vergi gelirlerini arttırmaktı.

Sistemin ekonomi üzerinde, beklenen ölçüde olmamakla birlikte başlangıçta olumlu etkileri oldu. Yeni mültezimler, satın aldıkları malikânelerde üretken faaliyetlere genellikle yardımcı oldular; güvenliği sağladılar, kredi verdiler, hatta uzun vadeli yatırımlar bile yaptılar. Bunlar daha önceki iltizam sisteminde pek rastlanmayan yeniliklerdi. Bir örnek olarak, Anadolu'da büyük çapta pamuklu bez ve basma imal edilen Tokat şehrinde basmahane ve boyahanelerden alınmakta olan damga vergisini malikâne olarak satın almış olan bir bürokratın, kendi sermayesi ile 1726'da büyük bir boyahane yaptırarak boyacı ustalarını oraya yerleştirmiş olması zikredilebilir (3). Çoğu bürokrat ve askeri zümre mensubu olan yeni mültezimler, bu sayede, mekantilist faaliyetlere meşru olarak kısmen katılma imkânını elde ettiler. Mamafih, bu yoldan kapitalist tipte bir müteşebbis doğmadı. Malikâneciler, zengin birer rantiye bürokrat olarak kaldılar. Sistemin, ekonomi üzerinde, zamanla olumsuz etkilerinin ortaya çıkmasının başlıca kaynağı da bu oldu. Fiskalizmin zorlaması ile birçok yeni vergi kalemi ihdas ve ilave edilerek sistem çok genişledi.

Rantier haline gelen malikâneciler, vergi toplamayı fiilen kendileri yapmayıp, ikinci ve hatta bazen üçüncü elden mültezimlere devretmeğe başladılar. Böylece sistem, ekonomi üzerindeki vergi yükünü arttırıcı ve üretim sektöründen giderek kalabalıklaşan rantiye zümrelerine gelir transferini büyüten bir mekanizmadan ibaret hale geldi.

Fiskalizmin, giderleri azaltıcı yönde vücud verdiği diğer bazı gelişmeler de askeri zümrenin daha alt kademelerindeki mensuplarını, iktisadi faaliyet şubelerinin daha küçük birimlerine hulul ettirerek aynı transfer hareketini hızlandırdı ve yaygınlaştırdı. Buna global olarak "ekonominin militarizasyonu" veya "bürokratizasyonu" diyebiliriz. Mekanizmanın işleyişi kısaca, şöyle oldu: Hem bürokrasinin ve ordunun artan personel ihtiyacı, hem de nepotizm ile giderek kalabalıklaşan kadroların maaş yükü, hazinenin gelir sınırını devamlı aşma eğiliminde idi. Bu eğilime karşı 17. yüzyıldan itibaren uygulamaya konulan bir usul, 18. yüzyılda büyük bir yaygınlık kazandı. "Hazine mande" olarak adlandırılan bu usule göre, küçük rütbeli askeri zümre mensupları, aldıkları maaşı hazineye terkediyor ve bunun karşılığında ekonominin çeşitli alanlarında kâtip, dellal, bekçi, gözcü vs. gibi isim ve sıfatlarla ihdas edilen yeni görevlere tayin ediliyorlardı. Bunlar arasında esnaf yöneticilikleri özellikle zikredilmeye değer. Önce İstanbul'daki esnaflar için başlamış olan bu uygulama, yavaş yavaş bütün önemli, hatta orta büyüklükteki şehirlerde bulunan esnafların Kethüda, Şeyh, Yiğitbaşı vb. yöneticiliklerine yaygınlaştırıldı. Osmanlı esnaf örgütleri oldukça geniş otonomiye sahiptiler ve idari işlerini, kendi aralarında seçtikleri yöneticilerine, belirli aidat ödeyerek gördürürlerdi. Ancak, askeri zümre mensuplarının, hazine desteğindeki bu hücumu karşısında pek direnemediler. Hatta, bir askeri zümre mensubunun yönetici statüsü ile aralarında bulunmasını, kendilerini, askeri zümrenin diğer mensuplarına ve dış aleme karşı korumaya yardımcı olacağı için fazla itiraz etmeden kabul ettiler. Ama, yeni yö-

neticilerin mesleki formasyonları olmadığı için, esnaf, normal idari işlerini görmek üzere, eskisi gibi yine kendi aralarından yöneticiler seçmeye de devam etti. Böylece çifte yönetim, daha doğrusu tek yönetim için iki ayrı ödeme geleneği yerleşmiş oldu. Biraz emniyet karşılığında açılan bu yeni gelir transferi kanalı 18. yüzyılda büyük ölçüde genişledi. Yeni ihdas edilen bu görevler ve esnaf yöneticilikleri neticede birer vergi kaynağı haline gelerek malikâne olarak satılmaya başlandı. Esnaf örgütleri de yaptıkları bu ek ödeme karşılığında sağladıkları emniyeti, tekelci geleneklerini güçlendirmenin birer dayanağı haline getirdiler.

Aynı mal ve hizmeti üreten esnafların bir arada toplu olarak çalışmaya yönelmeleri de bu tekel haklarını garanti altına almak ve birbirlerini kontrol edebilmek motifinden kaynaklanan bir eğilim olarak 18. yüzyılda yaygınlık kazanan bir gelişmedir. Devlet, bu gelişmeye karşı koymak şöyle dursun, büyük ölçüde yardımcı oldu, hatta birçok hallerde öncülük etti. Zira bu, fiskal bakımından kaçakçılığı önleyeceği ve vergilendirme masraflarını azaltacağı gibi, her mal ve hizmetin üretimini, provizyonizme uygun olarak, belirli grupların sorumluluğuna bağlayarak hem arzı istikrarlı tutmak, hem de kalite ve fiyat kontrolünü sağlamak imkânını da vereceği için arzuya şayan bir değişme idi. O kadar ki, esnafların gelir ve tasarruf kapasiteleri, bir araya toplanmanın gerektirdiği fiziki yatırımları yapmaya imkân vermediği için, bu yatırımları Devlet, ya doğrudan doğruya kendisi, yahut malikâne sahipleri ve vakıflar vasıtası ile gerçekleştirdi. Bu sayede esnaf üretiminden, vergiler dışında, rant olarak ek bir gelir transferi de sağlanmış oluyordu. Bu tür yatırımlar, 18. yüzyılın ilk yarısında ekonomide gözlenen genel canlanma trendi içinde daha yoğun olmak üzere, yüzyıl boyunca artarak devam etti. Faaliyeti genişleyen dallarda daha ziyade fiskal motifle, daralan alanlarda ise provizyonizm ve destekleme motifi ile yürütülen bu yatırımlar bir kısım sınai üretimin nihai operasyonları ihtiva eden safhasında yer alan boyahane, basmahane, perdahthane gibi tesislerle yağ-

hane, mumhane, debbağhane, sabunhane, hamam gibi az çok önemli fiziki yatırım gerektiren iş yerlerinde devlet veya vakıf sisteminin kontrolünü genişletti. Osmanlı iktisadi sisteminin çerçevesini belirleyen ilkelerin üçüncü de değişik dozlarda kombine eden bu gelişme devletin üretim faktörleri üzerinde, ziraat ve madencilik sektörlerinde eskiden beri mevcud olan kontrolünü, 18. yüzyılda şehir sanayi sektörüne de yaygınlaştırması demekti. Sanayide, nihai ameliyelerin belirli merkezlerde devletin kontrolü altında konsantre edilmesi, bu merkezlerin birer fabrika nüveleri (proto-factory) olarak gelişme şansına arttıran değil, aksine daraltan bir faktör oldu. Bu kuruluşlar iş bölümü, teknoloji ve verimlilik bakımından gelişmeye yol açacak organizasyonel değişmelere sahne olmadı. Üretimde esnaf tipi örgütlenme hakim kaldı. Hatta, bir arada çalışma düzeni, esnaf örgütlerinin eşitlikçi, gelenekçi niteliklerini, tutumlarını yoğunlaştırdı. Kapitalist türden bir değişmeye başlatabilecek farklılaşmaya karşı daha duyarlı ve dirençli hale geldiler. Devlet veya vakıf adına bu kuruluşları vergilendirme ile görevli olan mali aracılar da etkili rolleri ile buna yardımcı oldular. Çoğu malikâne sahibi olan bu mali aracılar, vergilendirme hakları ölünceye kadar kendilerine ait bulunmakla birlikte üretimle herhangi bir mülkiyet ilişkisine sahip değillerdi. Üretime sadece fiskal, hatta giderek fiskosantrik açıdan bakıyorlardı ve üreticiler arasında, vergi gelirlerini riske sokabilecek ihtilaflara yol açması muhtemel farklılaşmalara genellikle menfi ve kapalı kaldılar.

Devletin, vergi iltizam sisteminde yaptığı değişiklikle ve giderek artan fizik kapital akışı ile üretimi geliştirmeyi de amaçladığında şüphe olmayan faaliyetlerinin, birçok hallerde üretimin kantitatif olarak genişlemesine imkân vermemekle birlikte, sanayii sektöründe mevcud ilişkilerin daha ileri aşamalara varma şansını engelleyen bir donma ve durgunlukla sonuçlanmış bulunması Osmanlı tarihinin kaydedilmeğe değer paradokslarından biri olmuştur.

Bununla birlikte 18. yüzyıl boyunca Osmanlı sanayii durgunluğa götüren bu karanlık tabloda pasif şekilde mahpus kalmadı. Sanayii üretimini, devlet kontrolü altında esnaflıkla fiskalite arasında hapsetmeye çalışan bu santralizasyon her yerde, her zaman kolaylıkla gerçekleştirilemedi. Üretici zümreler hem vergi yükünden, hem de esnafın baskı ve sınırlamalarından kurtulmak üzere, bunların ulaşamadığı ve henüz katı şekilde yerleşemediği bölgelere doğru kaçarak tepkilerini ortaya koydular. Bu kaçışlar arasında, şehrin gözden ve mali kontrolden uzak mahallelerine ve evlerin içine yönelenleri yanında, uzak ve küçük kasabalara, hatta köylere doğru yayılma eğilimi de 18. yüzyılda kendini kuvvetle hissettiren bir gelişme oldu.

Kırsal sanayi şüphesiz daha önceki dönemde de mevcuttu, ama pek gelişme imkânı bulamamıştı. Bunda klasik Osmanlı İktisadi sisteminin, provizyonizme uygun olarak biçimlenmiş yapısının payı vardı. Yeterli toprağa sahip küçük köylü ailelerinin hakim tip olarak benimsenmiş olması, insan/toprak oranının düşüklüğü, zirai toprakların devlet mülkiyeti altında mübadele-dışı tutulması, zirai emek mobilitesinin devlet kontrolünde engellenmesi gibi şartlar kırsal sanayiin gelişmesine pek elverişli olmamıştı. Bu nedenle kırsal sanayii zirai imkânların sınırlı olduğu dağ köylerinde, hayvancılığın hakim bulunduğu, veya nüfusun yoğun olduğu yerlerde mevzii bir gelişme imkânı bulabilmişti. Bu bölgelerde de genellikle yaygın olan sınai üretim tipi, köylülerin kendi ürettikleri veya satın aldıkları hammaddeyi işleyip kasaba pazarına bizzat getirerek satmaları tarzından ibaretti. Daha ileri düzeyde gelişebilmesi ve yaygınlık kazanabilmesi ihracatın büyümesine bağlı idi. Osmanlı mamüllerinin satılabileceği dünya çok sınırlı idi ve merkantilist korumacı Batı'nın karşısında, aktif bir ihracatçı politika takip edildiği takdirde ancak genişletilebilirdi. Oysa, Osmanlı iktisadi sistemi için ihraca, provizyonizmi gereği vergilendirilen, sınırlandırılan, hatta birçok hallerde engellenen marjinal bir sektördü.

Kırsal sanayiin gelişebilmesi için gerekli olan belki en önemli şart sermaye sahibi bir müteşebbis zümresinin varlığı idi. Osmanlı iktisadi sisteminin böyle bir zümrenin doğmasına elverişli şartları içinde barındırmadığını söyleyebiliriz. Normal olarak iç pazara yönelen üretim ve mübadelede çok kere, şehir esnaflık üretiminde de ekseriya, devlet kârları, mümkün olduğu kadar kontrol altında tutmaya çalışıyordu. Bunda her zaman başarılı değildi; ama başarılı olduğu haller de az değildi. Sanayii ve ticarette devletin normal, meşru saydığı kâr haddi %5 ile %15 arasında değişir, genellikle %10'un altında bulunurdu. Dini yasaklara rağmen fiilen meşruiyeti kabul edilen faizini haddi ise asgari %10-15'ti, ve ekseriya %20-25 arasında idi. Bu yüksek faizlerle, ticaret ve sanayiye kredi ve sermaye akışının sınırlı kalacağına şüphe yoktur.

Oldukça gediksiz görünen bu tablo 18. yüzyılda bazı tesirler altında biraz değişmeye başladı. Bu tesirler arasında, birbiri ile bazen uyuşan, bazen de çelişen sonuçları ile fevkalade önemli rol oynamış bulunan ikisini, kısaca da olsa, hatırlamatmak isterim. İkisi de dış kaynaklı olan bu tesirlerin birincisi Batı'nın askeri meydan okumasıdır. Yukarıda kısaca temas edilen mali değişmelerin de başlıca itici gücünü oluşturan bu tesirin en önemli sonucu, kamu harcamalarının ekonomideki payının artmış olmasıdır. Osmanlı reayası, 18. yüzyılda giderek artan vergileri ödemek üzere, ek gelire eskiyle oranla daha ziyade muhtaç hale geldi. Bu ihtiyacı karşılamaya namzed değişmelere yol açan ikinci tesir de yine Batı'dan kaynaklanan ticaret talebindeki artıştır.

Osmanlı iktisadi sistemi ihracat üzerindeki kontrol ve kısıtlamalarını, 18. yüzyılda dış talebi artmakta olan mallar üzerinde, kapitülasyonlarda kabul edilen%3'ün çok üstünde, %50'lere kadar varan ihraç resimleri koyarak devam ettirdi. Ama fiyat mekanizması, bu malların üretimini etkilemekten geri kalmadı. Pamuk, iplik, ipek, boya maddeleri, zeytinyağı gibi sanai hammadde üretiminde yüzyıl boyunca büyük artış oldu. Tam olarak

kantifiye edilmesi zor olan bu artışın, mesela pamukta 3-4 misli civarında olduğu tahmin edilebilir. Sınai hammadde üretimi ile birlikte, aynı oranda olmasa da, kırsal sanayide de genişleme olduğunu tahmin ettiren bazı veri ve gözlemler vardır. Selanik-Makedonya bölgesini örnek olarak zikredebiliriz. Bölgede pamuk üretime 1740 ila 1790 arasında 2.2 milyon okkadan 7 milyon okkaya yükseldi (4). Büyük bölümü ham olarak ihraç edilen bu pamuğun 1790'larda 2.000.000 okkası iplik haline getiriliyor ve bu ipliğin de yarısı yine aynı bölgede dokuma imalinde kullanılıyor, diğer yarısı da Orta Avrupa'ya ihraç ediliyordu (5).

Küçük kasaba ve köylere yönelen kaçışlar arasında iplik ağartma, boyama, basma yapma gibi ameliyelere ait tesislerin, özellikle 18. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren, Selanik-Makedonya bölgesinde dikkati çekecek derecede çoğalması ile bu rakamlar arasında bir ilişki olduğuna şüphe yoktur. Kırsal sanayii proto-endüstri düzeyinde gelişmekte olduğuna işaret sayabileceğimiz bu eğilim, dış pazarlardaki sürüm imkânları ile de az çok paralel bir seyir izlemiştir. Gerçekten, Selanik-Makedonya bölgesinde olduğu gibi, Tokat bölgesinde de küçük merkezlere kaçma eğilimi, bölgede imal edilen pamuklu ve basmaların Karadeniz çevresinde Rusya ve Polonya'ya kadar uzanan bir sürüme sahip olduğu dönemde, 1730-1766 arasında yoğunluk kazanır, daha sonra seyrekleşir. Nitekim 1770'lerden itibaren, Kuzey Karadeniz bölgesi Rusya'ya terkedilmiş ve Rus korumacılığı altında, bu pazar, tamamen kapanmasa da, büyük ölçüde daralmağa başlamıştır (6). Aynı şekilde Selanik-Makedonya bölgesinde 1740'lardan sonra ortaya çıkan bu gelişme, 19. yüzyılın başlarına kadar sürmüştür. Burada da bölgeden yapılan iplik ve kaba dokuma ihracının durduğu ve dış pazarın tamamen kapandığı dönemden sonra bu tür gelişmelere rastlanmaz.

Eski merkezlerde üslenmiş ve hepsi malikaneleşmiş olan vergi sahasının dışında hem vergiden, hem de eski merkezlerdeki ima-

latın standardından kurtularak ve ucuz emek kullanarak maliyeti düşürmeğe çalışan bu eğilime karşı devletin tavrı, genellikle yasaklayıcı bir tavırdır. Osmanlı Hukukunda vergi kaçırmanın normal cezası vergiyi %100 arttırmaktan ibaret olduğu halde, bu yeni eğilime öngörülen cezanın asgari haddi %200'den başlıyor ve birçok hallerde üretilen malın müdasederesi, iş yerinin yıkılması, çalışanların kürek cezasına çarptırılması gibi son derece ağır yaptırımları içeriyordu (7).

Bu konuda verilen bu sert emirlerde kasaba ve köylerin, mahalli ihtiyaçları karşılamaya yönelik üretimine, provizyonizme uygun olarak, hiçbir şekilde müdahale edilmemesi açıkça ve ısrarla belirtiliyordu. Yasaklama ve cezalandırmanın hedefi, uzak mesafe ticaretini beslemeye namzet faaliyetler, yani protoendüstriyel potansiyel idi. Geleneksel yerleri ve usulleri terkettiği ve vergi gelirlerini düşürdüğü gerekçesi ile bu potansiyelin daha doğmadan ölümüne hükmeden bu sert tutumun ilk bakışta anlaşılmazı zordur. Ancak sözünü ettiğim ilkelerin koordinatı içinde düşündüğümüz zaman tabii görünür. Değişen dozlarda olmak üzere her üç ilkeyi de kombine eden bu tutumda, fiskalizm özel bir ağırlığa sahiptir ve fiskosantrisme doğru sertleşen örneklerden birini oluşturur. Bu da, önemli ölçüde, vergi iltizam sisteminde sözünü ettiğim malikâne sisteminin, rantiye bürokratların elinde kazandığı muhtevadan kaynaklanmıştır.

Devlet, bu gelişmelerle yalnız doğrudan mücadele etmekle kalmamış, ayrıca bu gelişmeleri hazırlayabilecek kapital birikimini zorlaştıran bazı genel engeller de koymuştur. Bunların başında, sözünü ettiğimiz Miri Mübayaa rejimi gelir. Devletin ihtiyaç duyduğu mal ve hizmetler, 18. yüzyılın ikinci yarısında, askeri zaruretlerle hızla arttığı zaman, devlet gelirleri aynı oranda artmadığı için, Miri Mübayaa rejimi daha yoğun şekilde işletildi. Pamuklu bez, iplik, demir, kereste, zift, kendir, vb. askeri ihtiyaca cevap veren malzemeyi üreten ve ticaretini yapanlar üzerine bu

yolla da yeni yükler getirildi. Devlet, bu malları bir nev'i progressif ayni vergi tarzında, kim ne kadar üretiyorsa ondan o kadar almaya çalışıyordu. Bu, en çok gelişme potansiyeline sahip olanları cezalandırıcı ve caydırıcı, dolayısı ile kapital birikimini engelleyici bir mekanizmanın işlemesi demekti.

Az çok bir kapital birikimine sahip olanlara, 1770'lerden itibaren yeni yükler getirildi. Âyanlar gibi, zengin tüccarların da masrafı kendilerinin karşılayacakları birlikler donatıp cepheye göndermeleri talep edildi. Bundan ayrı olarak, hazinenin çok sıkışık olduğu zamanlarda faizsiz cebri istikraza da başvuruldu. Nihayet yüzyılın sonlarına doğru, maliyenin buhranlı dönemi olan 1770-1810 arasında, devlet, belki tarihinde ilk defa zengin sayılan özel şahısların terekelerine de el koymağa başladı.

Kısaca özetlediğim bu atmosfer, kapital birikimini ve yatırımı fevkalede zorlaştıran şartları zirveye ulaştırmıştır.

Kapitalist gelişmeye karşı bu menfi atmosfer, yerel pazar için üretim yapan küçük ölçekli ve esnaf tipi üretimdet pek söz konusu olmadı. Esnaf örgütleri, Osmanlı iktisadi sisteminin istinad ettiği ilkelerin her üçünü de uygun düşen bir yapı olarak Osmanlı sanayiinin 18. yüzyıl boyunca hakim örgütlenme biçimi olarak kaldı. Esnaf örgütlerinin bünyesi içinde farklılaşma, yüzyılın başı ile sonu arasında pek az bir eğişme gösterdi. Aynı iş kolunda en fakir usta ile en zengini arasındaka farklılaşma 1/4 ile 1/7 arasını pek aşmadı. İşyeri büyüklükleri de, istihdam hacmi bakımından en büyük ölçekli olanları dokuma, gıda, metal ve inşaat malzemesi üretiminde olmak üzere 5-20 işçiyi pek geçmedi. Devlet manifaktürleri de, genellikle esnaf tipi örgütlenme içinde ortalama 8-20 işçi çalışıtıran, iş bölümünün düşük düzeyde kaldığı küçük ölçekli imalathanelerdi. Silah sanayiinde su veya hayvan kuvveti ile çalışan top, barut manifaktürlerinde bile 50-100 işçiyi aşan kuruluşlar görülmedi.

İş alet ve makineleri, esnafın kolayca satın alabileceği kadar ucuzdu. Esnafın gelir düzeyine göre pahalı sayılan bina ve sabit tesislerin çoğu, söylediğim gibi devlete veya vakıflara aitti. Özel mülkü olanların çoğu da askeri zümre mensuplarına aitti ve bu zümrenin mülkiyet hakları 19. yüzyılın ortalarına kadar hukuki güvenceden yoksun olduğu için sürekli devlet veya vakıf grubu içine akmakta idi.

Osmanlı sanayii, 18. yüzyılda provizyonizm gereği ihracat devamlı kontrol altında tutulduğu için maliyetin en büyük unsuru olan hammadde bakımından geniş ölçüde koruma altında bulunmuş ve büyük ölçüde yerli hammaddeye bağımlı kalmıştır.

Sanayiin, kısmen bu özelliklerinden doğan diğer bir özelliği, daha ziyade kaba ve orta kalitede eşya üretiminde yoğunlaşmış olmasıdır. Pamuklu, yünlü, dokuma, gıda, metal, inşaat malzemesi, ev eşyası, toprak ve ahşap kapılar vb. alanlarında böyle olduğu gibi, ipekli gibi, özünde kaliteli olan imalatta bile, saf ve lüks ipekliler yerine, daha ziyade orta kalitede, büyük çoğunluğu pamukla karışık kumaşlar üretimi yaygın ve hakim kalmıştır.

İmalatın organizasyonu ve kullandığı yerli hammaddenin nitelikleri ile de ilgili olan bu üretim yapısı, bize Osmanlı toplumunda talep ve harcama yapısı konusunda da ilginç ipuçları vermektedir. Esnaf ve köylü üretiminde bildiğimiz eşitlikçi yapının, ekonomide gelir bölüşümü ve harcama yapısında da hakim kıldığını, hiç değilse şimdiye kadar zannettiğimizden daha eşitlikçi bir harcama yapısının geçerli olduğunu düşündürmektedir.

Bununla birlikte, yüksek gelir diliminde yer alan ve büyük çoğunluğu askeri zümre mensubu bir tabaka da mevcuddu. Bu tabakanın tükettiği yüksek kalitede mamullerin birçoğu ithal ediliyordu. Bu ithalat içinde 3/4'ü derecesinde büyük bölümü ince yünlü ve kaliteli ipeklilerden oluşuyordu. İlk defa 18. yüzyılın başlarında devlet sermayesi ile ithal ikamesi teşebbüslerine konu olan da bu iki mamül oldu.

Kaliteli mamülleri ithal etme olgusu yeni değildi. Eskiden beri bu malların ithalatla temin edilmesinde, provizyonizmin mantığına göre, herhangi bir mahzur düşünülmezdi. Yalnızca çok büyük miktarda ödemeyi gerektirdiği için asker elbisesinde kullanılan ince yünlülerin ülkede imali faydalı görülmüş ve 15. yüzyılda İspanya'dan Türkiye'ye sığınan museviler arasında bu imalatta uzmanlaşmış kalifiye personelle karşılaşıldığı zaman, bu imkân değerlendirilerek Selanik'te ince yünlü imal etmek üzere manifaktürler kurulmuştu. Ancak bu imalat ta, Osmanlı endüstrisinin hakim özelliklerini paylaşmak üzere 17. yüzyıldan itibaren tamamen kaba imalata dönüşmüş bulunuyordu (8).

İnce yünlü imalinde ithal ikamesi girişimi, daha sonra, 18. yüzyılın başlarında, uzun bir savaş döneminin (1683-99) ithalat imkânlarını daralttığı ve dolayısı ile fiyatları yükselttiği bir zamanda, ilk defa ciddi olarak gündeme getirildi. Savaşın gelirleri düşürdüğü, giderleri arttırdığı bir ortamda, ithal malı yünlülerle birlikte ipekliler için sadece Saray'ın ödediği yıllık miktar 40-50.000 kr.luk hacmi ile imparatorluk bütçesinin %4-5'i derecesinde bir orana varmış bulunuyordu. İthalatın ikame edilmesi bu durumda, hem provizyonizme, hem de fiskalizme göre, bir zorunluluk haline gelmişti. Aşağıda birer örnek olarak ele alınan manifaktürlerin ikisi işte bu yünlülerle ipeklileri Türkiye'de imal etmek üzere kurulmuş tesislerdir. Üçüncüsü ise, ithal ipek sözkonusu olmamakla birlikte, uygun kalite ve miktarda ve arzu edilen zamanda mal arzına sahip olma motifi ile kurulan yelkenbezi manifaktürüdür.

Bu manifaktürlerin her üçü de esas olarak provizyonizme ve fiskalizmin özellikle giderleri azaltma motifine bağlı olarak kurulmuş manifaktürlerdi ve bu sebepten Avrupa'daki benzerleri gibi bir Gümrük himayesi altına alınması hiçbir şekilde düşünülmedi; zira bu, istinad edilen ilkelere aykırı düşen bir çelişki olurdu.

Neticede bu manifaktürler pek ömürlü olamadılar. Gümrük koruması olsa idi, yaşayabilirler mi idi? Devlet manifaktürleri Colbert Fransa'sında, Büyük Petro Rusya'sında, Meiji Japonya'sında yaşayamadığı gibi, Osmanlı Türkiye'sinde de yaşama imkânını muhtemelen yine bulamayacaktı; ama bu hipotetik tarihe ait ayrı bir konudur.

II. DEVLETİN MANİFAKTÜR KURMA GİRİŞİMLERİ

1. Yünlü Manifaktürü: 1703

Kaba ve ucuz türleri ile yünlü kumaş Osmanlı İmparatorluğunun birçok bölgesinde, özellikle Balkan eyaletlerinde yaygın olarak imal edilmekte idi. Aba ve kebe adı ile bilinen bu ucuz yünlüler fakir ve orta tabakanın giyiminde kullanıldığı gibi, orta ve yüksek tabakanın mesken mefruşatında da kullanıldığı için geniş bir talebe konu idi. Bol ve ucuz ham madde kaynaklarına da sahip olduğu için 18. yüzyıl boyunca üretimini genişletmeye devam ettiğini, hem imparatorluk içinde bölgesinden İtalya'ya, hatta kolonilerdeki esirleri giydirmekte kullanılmak üzere Marsilyalı tüccarlar tarafından önemli miktarlarda ihraç edilmesinden anlıyoruz (9).

Ancak kaliteli yünlerde durum farklı idi. Spesifik bir yünlü olarak mahdut bir tüketime konu olma Ankara tiftiğinden yapılan kumaşlar istisna edilirse, Osmanlı İmparatorluğu, orta ve yüksek kalitede yünlü ihtiyacını Batı'dan ithalatla karşılamakta idi. Bu mamülleri, hiç değilse kısmen Türkiye'de yapabilmek üzere 15. ve 16. yüzyıllarda Selanik'te iskan edilmiş olan İspanyol menşeli yahudi dokumacıları, devletin destekleyice ve teşvik edici tedbirlerine rağmen, 17. yüzyıldan itibaren Avrupa'da büyük gelişme gösteren yünlü sanayiin rekabeti karşısında (10) imalatı, ancak kaliteyi düşürerek yaşatmaya çalıştıkları için ithalata rakip olabilmekten giderek uzaklaşmışlardı. Nitekim, 18. yüzyıl boyunca ordu için yıllık 200 bin ila 450 bin zıra kumaşı temin edecek

bir kapasiteye sahip bulunmalarına rağmen, mamüllerinin kalitesi o derecede düşük düzeyde idi ki, askerler bile kendilerine yılda bir kere verilen bu kumaşı fakir halka satar, onun yerine piyasadan ithal menşeli yünlü satın alarak giyerlerdi (11).

Tüketimi 17. yüzyılda orta tabakaya doğru yaygınlaştığı ölçüde artmış olan orta ve yüksek kalitede yünlü kumaş, Batı'dan yapılan toplam ithalat içinde %50 civarında payı ile en önemli kalemi oluşturuyordu. Sarayın, yüksek tabakanın ve ordu mensuplarının geniş ölçüde talep ettikleri bir malda dış pazara bu derecede bağımlı bulunmanın riskliliği, 17. yüzyılın sonlarındaki savaşlar sırasında (1683-1699) ithalatta ciddi daralma olduğu zaman ortaya çıktı. Bu yıllarda yünlü ithalatında %25 civarında bir paraya sahip olan Venedik'in düşman kampında bulunması, ithalatın bu bölümünü aksattığı gibi, geri kalan kısmın tamamına yakın kaynağını oluşturan Fransa, İngiltere ve Hollanda aralarındaki savaşta 1690'lardan sonra bu ülkelerden yapılan ithalatı büyük ölçüde azaltmış bulunuyordu (12).

Bu şartların sonucudur ki, "kefere memleketinden gelen çukadan müştağnı olmak mülahazası ile" (13) ilk defa 1703 yazında Sadrazam Rami Mehmet Paşa'nın emri ile Edirne ve Selanik'te yünlü imaline karar verilmiştir. Bu alanda teknik bilgi ve tecrübeleri olduğu düşünülen Selanik'li yahudi dokumacılarının yardımı ile gerçekleştirilmeğe çalışılan imalatın bu ilk safhası ancak birkaç ay devam etme imkanı buldu. Ağustos 1703'te padişahı ve sadrazamı mevkiinden indiren isyan, bu faaliyete de son vermiş oldu.

Bu sıralarda yünlüleri ile Osmanlı pazarlarına hakim olmak için İngiltere ile rekabet etmekte olan Fransa'nın konuya gösterdiği ilgi, birkaç aylık faaliyetin bile pek önemsiz sayılmadığını düşündürecek niteliktedir. Fransa'nın Türkiye'deki temsilcisinin 18 Ağustos 1704'te hükümetinden daha önce almış olduğu anlaşılan talimata verdiği cevap şöyledir:

"Edirne ve Selanik'te kurmak istedikleri yünlü manifaktürleri konusuna gelince; Padişah'ın tahttan indirilmesi ile girişim sona ermiştir. Londrine tipi yünlüleri imal etmeye uğraştılar, ama yaptıkları örnekler çok kötü idi. Ayrıca, öğrendiğine göre, bu imalatta çalışanlar Fransızlar değildi; eğer girişim devam etse idi, bu konuda verdiğimiz emirlere göre hareket edecektim" (14).

Yünlü imali fikrinin, padişah veya sadrazama ait kişisel bir kişisel bir geçici hevesten ibaret olmadığı, faaliyete, birkaç yıl sonra yeniden başlanarak yaklaşık 25-30 yıl boyunca ısrarlı şekilde devam edilmesinden anlaşılıyor. Faaliyete bu sefer, muhtemelen bazı engelleri etkisiz kılmak ve işleri yakından kontrol altında bulundurmak için, İstanbul'da bu maksatla inşaatı tamamlanan imalathanede devam etmeye karar verildi. Yine Selanik'li dokumacılardan yararlanılmak üzere en başarılı ustaların arasından seçilen 38 kişi getirilerek bu binaya yerleştirildi (15).

Yünlü dokumada bilgileri olduğu öğrenilen 5 fransız esiri de Tersane zindanından çıkarılarak yanlarına verildi (16). 1708 yılı başlarında girişilen bu çalışmaların ilk mamülleri aynı yılın sonbaharında çıkmaya başladı. Ancak bu mamüllerin kaba, kalitesiz ve üstelik maliyetinin de yüksek olduğu görüldü. Selanik'te düşük kaliteli yünlü imalinde uzmanlaşmış olan yahudi dokumacı ustaları ile bu işin başarılamayacağı anlaşılarak yıl sonlarına doğru faaliyet durduruldu.

Faaliyeti yakından izleyen Fransız elçisi Ferriol 17 Ekim 1708 tarihli mektubunda durumu şöyle anlatır:

"Saray'ın yünlü manifaktür kurma girişimi tamamen terk edilmiştir. Selanik'ten getirilmiş olan işçiler geri gönderilmiş; bu işte çalıştırılmak üzere zindandan çıkarılmış olan fransız esirleri de tekrar zindana iade edilmiştir. İmal ettikleri yünlü çok sert ve tüylü idi, üstelik bir arşının maliyeti de 3 kuruşu geçiyordu" (17).

Bununla birlikte yünlü imali teşebbüsü, Ferriol'ün yazdığı gibi

terkedilmedi. Aksine, işin ciddiyetle ele alınarak 1709 yılı başlarından itibaren daha geniş çaplı olmak üzere ve başarı sağlayacağı düşünülen bazı önemli değişikliklerle sürdürüldüğünü görüyoruz. Daha önceki faaliyetlere ait ayrıntılı bilgilere henüz sahip değiliz. Ama mevcut olan verilere dayanarak diyebiliriz ki esas olarak yerli teknoloji ve **know-how** kullanan ve münhasıran devlete ait olan bir teşebbüs söz konusu idi. Oysa, 1709 yılı başlarından itibaren iki önemli değişiklikle karşılaşıyoruz: Birinci değişiklik, faaliyetin münhasıran devlet teşebbüsü olmaktan çıkarılıp, kendi sermayesini de katarak sorumluluğu, kâr ve zarar motifi ile yüklenecek bir müteşebbisin devreye sokulması; ikinci değişiklikte kaliteli yünlü imali konusunda ülkede bulunmadığı anlaşılan **know-how** ve teknolojinin, ülke dışından bulunup getirilmesine karar verilmiş olmasıdır.

Müteşebbis olarak kaynaklarımızda adı TIŞO veya (bazı yerlerde) İŞON şeklinde yazılan gayri müslim bir Osmanlı reâyasının 1709 yılı başlarından itibaren yünlü imali faaliyetini üzerine aldığı görülüyor. Tişo'nin ilk işi gerekli teknik kadroyu oluşturmak, makine ve teçhizatı ikmal etmekti. Yünlü imalinde zamanın ileri teknolojisine sahip Batılı ülkeler, Osmanlı yünlü pazarına hakim olma yarışında oldukları için bunlardan faydalanma şansının pek olmadığı, fransız görevlilerinin yukarıda kaydettiğimiz pasajlarına dayanarak tahmin etmek mümkündür. Muhtemelen bu sebepten, veya bilmediğimiz başka bazı ilişkilerden dolayı Tişo, **know-how** ve teknoloji kaynağı olarak Polonya'yı seçmiş ve oradan aldığı makinelerle birlikte getirdiği 7 ustayı mevcut imalathaneye yerleştirerek faaliyete başlamıştır.

Tişo ilk aşamada 150 işçinin çalıştığı 7 tezgâhı bir manifaktürü organize etmeye başardı (18). Müteakip yıllarda manifaktürü, optimal saydığı cesamete ulaştırmak üzere boyahane ve benzeri tesisler eklemiş, tezgâh sayısın da 16'ya çıkarmıştır. Osmanlı pazarlarında en çok sürümü olan **mahut, nim** ve **Lond-**

rine cinsi yünlüleri imal etmek üzere plânlanan manifaktüre 1716 yılına kadar, devlet hazinesinden, bina ve bazı sabit tesisler hariç, toplam olarak 47.600 kr., müteşebbisin kendi sermayesi olarak da 13.000 kr. sarfedilmiş olduğunu biliyoruz (19). Hesabını bilemediğimiz diğer harcamalarla birlikte yapılan yatırımın 100.000 kr.'a yakın olduğunu tahmin edebiliriz. Vasıflı bir işçi gündeliğinin 0.3 kr.'tan az olduğu bu yıllarda 10.000.000 kr. civarında bulunan devlet bütçesinin %1'i civarındaki bir meblağın küçümsenemeyecek bir yatırım olduğunda şüphe yoktur.

Ancak bu derece önemli harcama yapılan ve yaklaşık 30 yıl boyunca, ikisi isyanla olmak üzere birçok hükümet değişikliğine rağmen, etkilenmeden sürdürülmüş olduğuna bakarak bir devlet politikası şeklinde benimsenmiş bulunduğunu söyleyebileceğimiz bu manifaktür girişimi, binlerce zıra kumaş dokunmuş olmakla birlikte imalatın ne kalitesi, ne de fiyatı arzu edilen düzeye bir türlü varamamış ve nihayet 1732 yılından sonra terkedilmiştir.

Başarısızlığın şüphesiz en önemli nedeni bu yıllarda Batı'dan yapılan ithalatın yaklaşık %50'sini teşkil eden yünlünün piyasasındaki değişmelerdir. Osmanlı pazarına 17. yüzyılda hakim olan İngiliz yünlüleri karşısında 18. yüzyılın ilk yıllarından itibaren, orta kalitedeki daha ucuz fransız mamülleri zorlu bir rekabete başlamış bulunuyordu. Osmanlı imparatorluğunun yünlü ithalatında en büyük paya sahip olan bu iki ülkeden gelen yünlünün bu yıllardaki miktarları hakkında bildiklerimiz şöyledir:

Tablo - 1a

Fransa'dan yapılan yünlü ithalatı miktarındaki değişme yıllık ortalama top olarak:

1700-1705	10.300
1708-1715	21.800
1716-1720	22.600
1721-1725	24.240
1726-1730	41.400
1731-1735	53.900
1736-1740	58.650

(Masson, 1911, s. 476 ve not 3)

Tablo - 1b

İngiltere'den yapılan yünlü ithalat miktarındaki değişme, yıllık ortalam top olarak:

	Long cloth	Short cloth
1701-1706	19.157	?
1705-1712	17.464	?
1712-1717	16.053	?
1718-1726	14.165	1.890
1727-1740	10.803	1.505,5

(Stoianovich, 1974, s. 77 ve Ülker, 1987, s. 18, 35 ve 36'ya göre ortalamaları tarafımdan hesaplanmıştır.

Stoianovich'in yaptığı tahmini hesaplara göre 17. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı İmpataratorluğu'nun toplam yünlü ithalatı 35-40.000 top kadardı (20). Bu rakamı doğru kabul edersek, yalnız ingiltere ile Fransa'dan yapılan ithalatın 18. yüzyılın ilk 10 yılı sonunda bu miktara ulaştığı ve 1726'dan itibaren de bunu çok aşmış olduğu görülür. Bu iki ülkeye oranla az miktarlarda olmakla birlikte Hollanda ve Venedik'ten de yünlü ithal edilmekte olduğuna göre, 18. yüzyılın ilk yarısından ithalatta büyük artış olduğu muhakkaktır. İthalat artışının daha ziyade orta kalitede ucuz Fransız yünlülerinin miktarındaki hızlı artışdan kaynaklanmış olması, aynı zamanda ortalama yünlü fiyatının da düşmesi demekti. Tüketimin ve ithalatın hızlı artışının muhtemelen en önemli nedeni de bu idi. Böyle bir pazar ortamında yünlü manifaktürünü yaşatabilmek için, kuvvetli bir hamiye altında, çağın gelişmiş teknoloji ve **know-how**'ını kullanabilmek gerekirdi. Oysa gelişmiş teknolojiye sahip Batılı ülkelerden bu teknolojiyi almanın pek kolay olmadığını, yukarıda pasajlarını aldığımız raporlardan kolaylıkla tahmin etmek mümkündür. Hatta Batı'dan yapılan yardım bir yana, engellemelerle karşılaşılmış olduğunu da söyleyebiliriz. Filvaki, İstanbul'daki Fransız elçisi Dessaleurs'un, Polonya'dan getirilmiş teknisyenler arasında bulunan Saksonyalı bir boya ustasını 1714'te alıp Fransa'ya göndermesinde, Osmanlı manifaktürünü baltamak motifinin payı olduğunda şüphe yoktur (21).

Mamül ithalinin bollaşıp ucuzladığı, teknoloji ithalinin ise çok güç olduğu bir dönemde yünlü manifaktürünü yaşatabilmek için çok sıkı tutulan bir himayeye başvurmak ve belki daha uzun bir süre üzerinde ısrar etmek gerekirdi. Osmanlı Divanı, faizsiz hatta geri ödemesiz, uzun vadeli sermaye kredisi vermekte tereddüt etmemiş, ham made alımında, işçi bulma ve iskânında, türlü vergi muafiyetleri konusunda mümkün olan her türlü kolaylığı cömertçe sağlamıştır. Ancak, provizyonizmi gereği, ülkede yünlü fiatlarını yükseltmeye yol açacak türden, ithalatı kısıtlayıcı veya

vergilendirici merkantilist bir himaye fikrine hiçbir şekilde iltifat etmemiştir.

Başarasızlığın bir başka nedeni, muhtemelen hammadeden kaynaklanmıştır. Osmanlı imparatorluğunda üretilen yün, genellikle yünlü imaline pek elverişli cinsten değildi (22). Selanik'teki yünlü imalatının 16. yüzyıldan beri kalite bakımından gerilemesinde de Batı rekabeti yanında, hammaddenin bu elverişsizliğinin rolü olması muhtemeldir. Nitekim çok daha sonra, 1830'larda kaliteli yünlü imaline yeniden başlandığı zaman, yerli hammade ile bu iş başarılamamış ve merinos koyunu yetiştirilmesi zorunlu görülmüştür. Türkiye'de 20. yüzyılda oldukça gelişmiş olan yünlü sanayiinin de ithal yününü kullandığını hatırlarsak, 18. yüzyılın başlarında yünlü manifaktürünün başarısızlığında hammadde kalitesindeki düşüklüğün de rolü olduğunu söyleyebiliriz.

2. İpekli Manifaktürü: 1720

İpekli dokuma Osmanlı İmparatorluğu'nda yüksek kalitede yünlüler kadar, hatta daha fazla tüketilen bir mamüldür. Bunu, her iki mamülün en çok talep eden Saray'ın tüketimine ait rakamlardan kolayca anlayabiliriz.

Tablo - 2

Sarayın yıllık kumaş tüketimi içinde yünlü ve ipekli dokumanın zıra olarak miktarları ile ortalama birim fiyatları akçe olarak.

	YÜNLÜ		İPEKLİ		
YILLAR	Miktar (zıra)	Fiyat (akçe)	Miktar (zıra)	Fiyat (akçe)	KAYNAK
1664	12.468	279	10.685	203	MAD 6908
1665	12.380	284	12.111	219	MAD 6908
1682	7.019	347	18.537	230	MAD 6908/s 40
1687	6.536	335	9.375	164	MAD 2735/s 29
1698	8.884	386	11.348.55	181	MAD 2731/s 82
1701	9.174	?	11.526	?	MAD 429
1750	8.293	?	11.135	?	MAD 429

Yüzyıla yaklaşan süre boyunca, 1664 ve 1665 yılları hariç, Saray'ın kumaş tüketimi konusunda bulunabilen verilerin hepsinde ipeklinin daha büyük bir yer tuttuğu açıkça görülüyor. Yüksek tabakanın diğer zümrelerinde de durumun benzer olduğu, hatta 18. yüzyılda talebin ipekli haline artmış olduğu söylenebilir. Mesela Defterdarın Mart 1731'de bayram dolayısı ile verdiği hediyelik 5018 zıra miktarındaki kumaşın % 13'ü yünlü, kalanı çeşitli ipeklilerden oluşuyordu (23). Yakındoğu'da iktisadi şartlar hakkındaki değerli gözlemleri ile bilinen bir Fransız tüccar ve seyyahı bunu 1750'lerde şöyle ifade eder: İpekli ticareti, yünlü ticaretinden daha önemlidir; çünkü Türkler de bütün Yakındoğu'lular gibi yünlüye oranla iki misli ipekli tüketirler (24). Yine, mesela 1785'te Belgrad'da görevli bir vezirin özel masraf defterine göre, bir yıl boyunca satın aldığı 3689 zıra kumaşın içinde, saf veya karışık (mixte) ipeklilerin oranı % 80'i aşıyordu (25).

İpekli dokuma çok tüketildiği gibi, geniş çapta ve yaygın ola-

rak imal edilen bir kumaştı. İthalat ihtiyacı da, yünlüde olduğu gibi yüksek kalitedekilere inhisar ediyordu. Ancak, ipekli ithali, miktar itibarı ile nisbi olarak daha azdı. Bununla birlikte, yünlü ithalatında üç dört ülke rekabet içinde olduğu halde, ipekli ithalatının büyük bölümünün tek bir ülkeden, Venedik'ten yapılması ve bu ülkenin de ekseriya düşman kampında yer alması, ithal ikâmesi motifini güçlü şekilde duyuran bir faktör olmuştur. Nitekim son Osmanlı-Venedik savaşı sırasında sarayın küçük ölçüde tükettiği çoğu İtalyan menşeli atlasın fiyatı 1717'de %11-23 kadar bir artış gösterdiği zaman, bunun saray harcamaları için yapılan ödemeleri aksatmadan geri kalmadığı görülmüştür (26).

Onun içindir ki, Kasım 1720'de İstanbul'da bir ipekli manifaktürü kurulmasına karar verildiği zaman, "Venedik keferesinden gelen diba, hatayi ve atlas" gibi kaliteli ipeklileri imal etme amacı açıkça ifade edilmiştir (27).

Manifaktürü kurma göre Saray'ın Bezirgânbaşı'sına verildi. Bezirgânbaşı gerekli teknik uzman ve cihazları bulmakta pek güçlükle karşılaşmadı. İpekli dokumada bu sıralarda büyük gelişme içinde bulunan ve özellikle Batı'dan ithal edilen cinsleri imal etmekte başarılı sonuçlar elde ettikleri bilinen Sakız'lı dokumacılar, istenenleri karşılayabilecek durumda idiler. Oradan getirilen 3 usta manifaktürü organize etmede ve daha sonra da yönetimde baş yardımcıları oldular.

Ustaların işe başlarken hazırladıkları fizibilite raporuna göre manifaktür, arzu edilen kalite ve çeşitlilikte ipeklileri rekabet edebilir bir maliyette imal edebilmek için asgari 40 tezgâhlı olmalı ve boya, iplik ve apre tesislerini de bünyesinde taşımalı idi. Bina hariç sabit tesisler için 10.000 kr., faaliyete geçtikten sonra da, işletme sermayesi olarak 20.000 kr. ki, toplam olarak 30.000 kr.'luk bir yatırım gerekiyordu. Raporu olumlu bulan Divan, sabit tesisler için tahmin edilen 10.000 kr.'un Hazine'den hemen ödenmesi,

kalan bölümün de gerektikçe verilmek üzere faaliyete başlanması emrini verdi (28).

Sakız'lı dokumacıların, Kasım 1720'de başladıkları faaliyetin oldukça hızlı geliştiğini, Haziran 1721'de yapılan bir envarterden öğreniyoruz. Bu tarihte, her biri 60 ila 170 kr. arasında (ortalama 133 kr.) mal olan 24 dokuma tezgâhının tamamlanarak faaliyete başlamış olduğunu, 2 tezgâhın da inşa halinde bulunduğunu, boyahanenin ikmal edildiğini, Sakız'dan getirilen bir meşdud (organsin) makinesinin de monte edilmiş olduğunu ve bütün bu faaliyetlerin 4259 kr.'a mal olduğunu görüyoruz (30). Aynı envantere göre dokuma ve ek tesislerinde 44 işçinin çalışmakta olduğunu öğreniyoruz. Yine Sakız'dan 390 kr.'a satın alınarak getirilen pirinç mengenenin 28 Eylül 1721'de yerine monte edilmesi ile tesis işleri bir yıla varmadan tamamlanmış olan manifaktürün, bina hariç, sabit tesislerinin toplam maliyeti 8.347,5 kr.'a balig olmuştur (31).

Kurtuluş raporuna göre tezgâh başına yıllık 120 ila 400 zıra kadar kumaş dokunabilecek ve her zıranın maliyeti 34 ila 167 para arasında olacaktı ki, tezgâh başına yıllık üretim hacmi 300-500 kr. civarında bulunacak demekti. Tezgâh başına işçi ve hammaddeye yapılacak ödemeler için tahmin edilen yıllık işletme sermayesi de yarısı yedek olmak üzere 600 kr. kadardı.

Kuruluşu ile birlikte hemen imalata başlamış görünen manifaktüre muafiyet ve imtiyaz sağlamada oldukça cömert davranılmıştır. Sakız'dan gelip ustabaşı, kalfa ve yiğitbaşı sıfatları ile işçileri, esnaf örgütüne benzer şekilde yönetmek üzere görevlendirilmiş olan üç ustaya ve mengeneyi çalıştırmak üzere gelen bir ustaya cizye ve avarız dahil, her türlü vergiden muafiyet sağlanmış, ata binmek ve silah taşımak gibi, gayri müslimlere nadiren tanınan serbestlikler de verilmiştir. İlk defa bu manifaktürde çalıştırıldığına şahit olduğumuz designer'a da aynı muafiyet ve serbestlikler bahşedilmiştir. Yünlü veya diğer ben-

zeri tesislerde açıkça formüle edildiğine rastlamadığımız tipte önemli bir himaye de şudur: Devlet görevlilerine, manifaktürün mamüllerini satın alma mecburiyeti getiriliyor ve bu mamüller piyasada bulundukça, yerli ve yabancı başka mamülleri satın alma yasağı konuyordu. Bu kural yalnız İstanbul'daki görevliler için değil, taşrada bulunan yöneticilerin İstanbul'daki kapu kethüdaları aracılığı ile yapacakları mübayaalar için de geçerli olacaktı (32).

Bu şartlarla faaliyete başlayan manifaktür, imalatını hızla genişleterek saray ve bürokrasinin ihtiyaçlarını karşıladıktan başka, 1723 yılından itibaren serbest pazarda satış yapmağa başlamıştır. Bu konuda Defterdar'ın arzı üzerine verilen emir oldukça ilginçtir (33).

".....Miri Hatayi Karhanesi'nde ..... işlettirilmesine mübaşeret olunan diba ve hatayi ve keneviz ve atlas mümunelerine göre memul olunan mertebeden ziyade nizamın bulup, lakin beyne'n-nas revac ve iştihar bulması dahi kârhane-i mezburede nesc olunan akmişe-i mütenevvaının bir taraftan bey ü fürûht olunmasına mevkuf olduğundan başka, fürûht olunan emtia bahasından hasıl olunca akçe ile işlenecek metaın mühimmat-ı lâzımesinden olan harir vesair lâzımesi tedarik ve tekrar emtia neşa itdürülüb bu veçhile devr-i daim üzere işletdirildiği suretde .....az vakitte ..... bütün memalik-i islâmiyeye müsteşir olup, Venedik metaından ziyade revac ve iştihar bulacağı zahir ..... ve babasından dahi emtıa-ı sairden noksanı olmak cihetile herkes iştirasına talib olacakları behidi olacağı düşünülerek....." kirası imalathane nazırı tarafından verilmek üzere Bedestan'da bir dükkan kiralanmasına karar verilmiştir.

Mamüllerin kalitesi beğenilen manifaktürü, ithal malı Venedik Kumaşları ile rekabet etmek üzere pazara açmaya karar veren bu emirde, devlete ait işletmelerde 18. yüzyıla kadar pek rastlanmayan yeni bir tavırla karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Devlet, kendi ihtiyaçlarını karşılamak üzere mal ve hizmet üreten te-

sislere her zaman sahip olmuştur. Bunlara ait üretimin bazen pazarda satıldığı da vaki olmakla birlikte, fiskal amaçlı işletmeler dışında bu, genellikle istisnai ve arızi kalmıştır. Fiskal amaçlı olan şap, tuz vb. alanlarda yapılan üretimin amacı şüphesiz pazarda satmak ve bu yolla devlete gelir sağlamaktı. Ancak bunların hiçbirinde, satış hacmi ve sürüm miktarı ile üretimin kalite ve maliyeti arasında ilişki kuran ve ithal malları ile bu yoldan rekabet ederek iktisadi üstünlük kalkınmayı amaç edinen merkantil bir tavra rastlanmaz. İpekli manifaktürünü pazara açan emrin ona, bu yolla sermayesini idame ederek kendi kendini idare edebilecek bir mali otonomi de bahşeder göründüğüne bakarak diyebiliriz ki, Türkiye'de iktisadi devlet teşekküllerinin bir öncüsü (precursor) ile karşı karşıyayız. Mamafih 1709'da kurulmuş olan Yelkenbezi manifaktürünün mamulleri de kısmen pazara yönelikti. Ancak buradaki durum, biraz aşağıda göreceğimiz gibi, ipekli konusunda ifade edilen nitelikte bir merkantil anlayışa istinad etmiyordu.

İstanbul'da kiralanan bir mağazada satışa başladıktan sonra manifaktürün, kuruluş projesindeki kapasitesini de aşan bir genişlemeye sahne olduğunu, Şubat 1725'te yönetim değişikliği dolayısı ile tesbit edilen bir envarterden öğreniyoruz. Envantere göre, Haziran 1721'de 24 tezgâhı tamamlanmış olan manifaktürde 3 yıl sonra, 53 tezgâhın faaliyette bulunduğunu ve iplik imali için de ikinci bir makinenin eklenmiş olduğunu görüyoruz. Kapasitenin genişlemesi ile birlikte imal edilen başlıca ipekli türlerinin maliyetinde de ortalama %7 civarında bir düşme sağlanmıştı. Kullandığı ipek miktarı 1725'te 1600 okka (2000 kgr) (34) civarında bulunan manifaktürün bir yıl sonra bu miktarı %20 artırmış (35) olduğuna bakarak faaliyet hacmini genişletmeyi sürdürmekte olduğunu tahmin edebiliriz.

Faaliyete 1730'larda devam ettiğini, pazarlamak üzere satış mağazasına gönderilen binlerce zıralık çeşitli kumaşlara ait kayıtlardan (36) öğrendiğimiz manifaktürün daha sonraki durumu

hakkında bildiklerimiz, maalesef azdır. Hakkında bulabildiğimiz son bilgilerden biri, büyük bir yangını müteakip 1756'da 10 tezgâhın yeniden yaptırıldığına dair bir muhasebe kaydıdır (37). Manifaktürdeki tezgâh sayısı bundan ibaret mi kalmıştır, yoksa yanmamış başka tezgâhlar da var mıdır, meçhulümüzdür. Bulunabilen en son kayda göre (38) 1760'da imalata devam ettiğini gördüğümüz manifaktürle ilgili herhangi bir veriye daha sonraki yıllarda rastlamayışımızı, faaliyetini sürdürmüş olsa bile, önemini kaybetmiş ve muhtemelen pazar içi üretimden vazgeçerek sadece sarayın ihtiyaçlarını karşılayan bir kuruluş haline gelmiş olması ihtimaline bağlayabiliriz.

En az 40 yıl imalat yapmış olduğunu tesbit ettiğimiz bu ipekli manifaktürü, gerekli teknoloji ve bilgi ülkede bulunabildiği için başarı ile kurulabilmiş, Devletin sağladığı idari koruma, verdiği sermaye ve bahşettiği talep garantisi uzun süre faal kalabilmesinin başlıca nedenleri olmuştur. Giderek pazardan çekilmiş olması muhtemeldir ki, ithal mallarının rekabetinden çok, Sakız ve İstanbul başta olmak üzere bütün İmparatorlukta 18. yüzyılın ortalarında ipekli imalatında görülen gelişmenin etkili rekabeti sonucu olmuştur. Zira bu yıllarda Osmanlı İmparatorluğu az miktarda ipekli ithal etmekte, muazzam denebilecek tüketimini büyük ölçüde yerli üretimle karşılamakta idi. Binaenaleyh, bu yıllarda devlet de bu alanda kendisi manifaktü kurmak veya mevcut olanları genişletmek yerine, genişlemekte olan esnaf üretimine fizik kapital sağlamayı tercih etmekte ve bu yoldan yatırımlarına daha garantili bir rant sağlama imkânı bulmakta idi. Nitekim, yanan manifaktürde yeniden yapılan tezgâhlar için 1756'da yapılan harcama 953,5 kr.'tan ibaret kalmış, buna karşılık 1758'de, İstanbul'da ipekli dokumanın yeni gelişmekte olan bir türünü (yasdık) imal etmekte olan esnafa kiralanmak üzere, Üsküdar'da vakıf olarak devletçe inşa edilen 40 tezgâhlı bir manifaktürün sabit tesisleri çin 19.144,5 kr. harcanmıştır (39).

3. Yelkenbezi Manifaktürü: 1709

Donanmanın kullandığı pamuklu yelkenbezi, esas itibarı ile Ege'nin Asya ve Avrupa kıyılarında, özellikle Gelibolu ve Çanakkale'de imal ediliyordu. Şehir ve kasabalarda olduğu kadar, kırsal alanlarda da yaygın bir üretime konu olan bu mamüller hem donanmanın, hem de sivil gemilerin ihtiyacını karşılar, hatta bir miktar da ihraç edilirdi (40).

Donanmada 17. yüzyılın ortalarından itibaren kullanılmağa başlanan yelkenli büyük gemilerin, kalyonların sayıca çoğalarak 18. yüzyılın ilk yıllarında 35-40 adede yükselmesi (41) yelkenbezi talebini önemli ölçüde değiştirdi. Sayıları artan büyük gemiler yalnız daha çok miktarda değil, aynı zamanda daha iyi dokunmuş, dayanıklı ve ağır yelkenbezine ihtiyaç gösteriyordu. Orta ve küçük tonajlı gemilerin talebine göre yapılanmış bulunan esnaf üretimi, örgütlenme ve kapasite bakımından ne miktar, ne de kalite olarak bu yeni ihtiyaca cevap verebilecek esnekliğe pek sahip değildi. Ayrıca Devletin satın alma rejimi de bu esnekliği arttırıcı olmaktan çok, zorlaştırıcı bir nitelik taşıyordu. Miri Mübayaa adı verilen bu rejime göre Devlet, sürekli ihtiyaç duyduğu pek çok mal ve hizmetler gibi, yelkenbezini de genellikle piyasa fiyatından daha düşük, hatta bazen maliyetin de altına inen değişmez bir fiyattan, ekseriya vergiye benzer bir yöntemle satın alırdı. Devletin talep ettiği miktar, üretim hacminin nisbeten küçük bir bölümünü aşmadığı sürece üreticiler bu talebi fazla aksatmadan karşılarlardı. Zira, vergi tarzında Devlete verdikleri yelkenbezinde uğradıkları zararı, piyasada normal fiyattan yaptıkları satışlardan sağladıkları kârla telafi etme imkânına sahip idiler. Ancak devletin talep ettiği miktar önemli ölçüde arttığı zaman bu imkan azalır, hatta ortadan kalkardı. Çünkü, artan talebin ekseriya zorunlu kıldığı fiyat artışına Osmanlı mali sisteminin katılığı ve miri mübayaa rejimi müsait değildi. Bu sebepten devlet talep miktarını rattırdığı zaman üreticiler, genellikle ya malın kalitesini dü-

şürerek ve/veya miktarını azaltarak tepki göstermekten geri kalmazlardı. Talep edilen malın yalnız miktarı daha çok değil, aynı zamanda kalitesi de daha iyi olmak gerektiği zaman, bu talebin tam olarak karşılanması iyice zorlaşırdı. Yelkenbezindeki durum da böyle oldu. Osmanlı kaynaklarında yelkenbezi ithalatına ait kayıtlara ilk defa bu yıllarda rastlanmasını buna bağlayabiliriz (42).

İstanbul'da Tersane bünyesi içinde 1709'da faaliyete geçirilen manifaktür, daha kaliteli ve daha çok sayıda yelkenbezi ihtiyacını gidermede karşılaşılan bu zorunluğun bir çaresi olarakdüşünüldü. Sabit tesisleri devlete ait bulunan manifaktürde imalatın organizasyonu özel bir şahsın sorumluluğuna verildi. Bezcibaşı ünvanı ile manifaktürü çalıştırmayı kabul eden yönetici, her yıl belirli miktarda yelkenbezini donanmaya teslim etmeyi taahhüt ediyordu. Devletçe tesbit edilmiş standart bir örneğe göre dokuyacağı bezler için gerekli miktarda pamuk ipliğini İstanbul'da tüccardan, mukavele edilen fiyattan satın alacak ve bedeli her yılın başında Hazine'den kendisine peşin olarak ödenecekti. Bu iplikten dokuyacağı her zıra bez için kendisine maktu olarak 2 akçe ücret ödenecekti. Bu ücretin yıllık tutarını da hazinden yıl başında peşin olarak alacak ve bu para ile bir nev'i subcontractor (43) gibi hareket ederek işçileri organize edecek, ücretlerini ödeyecekti. Manifaktürden Donanma için talep edilen yelkenbezinin yıllık miktarı, sulhta 30.000 zıra idi. Bu, donanmanın yıllık yelkenbezi tüketiminin %20-25'ine tekabül ediyordu. Savaş yıllarında bu miktar 200.000 zıraya kadar yükselecek ve toplam tüketimin %40-50'sini karşılayacaktı (44). Böylece miri mübayaa rejiminde özel sektörden talep edilen miktarları arttırmada karşılaşılan zorluk da aşılmış olacaktı. Bununla birlikte esas hedef, ihtiyaç duyulan kaliteli yelkenbezini sağlayacak güvenilir bir kaynağa sahip olmaktı.

Savaşta artacağı düşünülen talebe göre tesbit edilmiş bulunan kapasite, barış yıllarında daraltılmamış ve Bezcibaşı'ya, aradaki fark kadar üretimi kendi namına yapıp sivil gemilere satma izni

verilmiştir. Birkaç yıl sonra, 1713'te, yaklaşan savaşın hazırlıkları içinde donanma için imalatın hacmi çok büyüdüğü zaman, pamuk ipliği talebini ve dolayısı ile fiyatını arttırdıkları gerekçesi ile özel imalat yasaklandı ve manifaktüre İstanbul ile çevresinde yelken bezi dokuma tekeli tanındı (44).

Savaşla (1714-1718) birlikte büyük çapta deniz harekat ıdönemi de sona erince, donanmanın yıllık talebi tekrar 30.000 zıraya indirildi ve özel imalat da serbest bırakıldı. Sivil talebi esasen fazla olmayan kaliteli ve pahalı yelken bezi imal eden manifaktür, özel imalatçıların rekabeti karşısında tutunmakta zorluk çekmeğe başladı v ebaşlangıçta 30-40 civarında olan tezgah adedi, 1750'de 10'a kadar geriledi (45).

Bunun üzerine Bezcibaşı 1750'de Divan'a başvurarak, donanmanın yıllık ihtiyacı olan 30.000 zıra yelkenbezini, bu miktar tezgâhla sağlayamayacağını söyleyerek şehirde faaliyette bulunan özel tezgâhların da katkıda bulunmalarını talep etti. Sayıları 24'ü bulan özel tezgâhlar katkıya razı olmadıkları takdirde, bunların faaliyetine son verilerek kendisine yeniden tekel hakkı tanınmasını ve ancak bu şartlarla donanmanın ihtiyacını karşılayabileceğini ifade etti. Aslında bir tezgahın günlük üretimi 15 zıra civarında idi (46) ve bir yılda 10 tezgâhta 30.000 zıranın dokunması imkânsız değildi. Ancak devletin zıra başına ödediği ve 1709'dan beri değişmemiş olan 2 akçelik ücretle bu mümkün değildi. Çünkü 1709-1750 döneminde ücretler % 50 civarında artmış bulunuyordu. Bu durumla manifaktür, kapasitesinin tamamı, hatta büyük bir bölümü ile sadece devlet için üretim yapıldığı takdirde, zararına çalışmış olacaktı. Divan, Bezcibaşının talebini makul bularak 10'u manifaktürde, 24'ü de özel ellerde olmak üzere İstanbul'da faaliyette bulunan 34 tezgâha 30.000 zırayı bölüştürerek tezgâh başına 900'er zıra yelkenbezini, belirli bir fiyattan donanma için dokumalarını teklif etti. Bir zıra yelkenbezinin maliyeti 24 akçe idi; Divan'ın teklif ettiği fiyat ise

bundan % 30 kadar düşük olarak, 17 akçe idi. Buna göre bir tezgâhın uğrayacağı yıllık zarar 6300 akçe olacaktı. Özel tezgâh sahipleri, yıllık faaliyet hacmi ve gelirlerinin bu miktarda bir zararı kaldıramayacağını ileri sürerek teklifi reddettiler. Bunun üzerine özel imalat, bezcibaşının istediği gibi, yasaklanarak 1751'den itibaren manifaktüre İstanbul ve çevresinde yeniden, yelkenbezi dokuma tekeli tanındı (47). Tekel alanı 1753'te İzmir'i de içine alacak şekilde genişletildi (48).

Tekel şartlarında pazar için üretim imkânına kavuştuktan sonra faaliyeti canlanan manifaktür, tamir ve ilavelerle kuruluş yıllarındaki kapasitesini 1760'larda tekrar ulaştı (49). Donanmanın talep ettiği yıllık mutad 30.000 zıra bezi dokuyup vermeyi de aksatmadan sürdürdü. Osmanlı-Rus savaşında (1768-1774) bu talep birkaç misline yükselince, mevcut kapasite yetersiz kaldığı için, 1770'te ilave tesislerle genişletildi (50). Savaştan sonra donanmanın talebi azaltmak şöyle dursun, daha da arttı. Çünkü donanma, yalnız savaştaki büyük kayıplarını telafi etmek için değil, aynı zamanda bir Osmanlı iç denizi konumundan artık çıkmış olan Karadeniz'de 1774'den itibaren güçlü bir şekilde yerleşen Rus deniz kuvvetlerine karşı savunmayı sağlayabilmek için de faaliyetini arttırmak zorunda kalmıştı. Bu sebepten 1777'den itibaren yıllık mutad miktar %100 arttırılarak 60.000 zıra'ya çıkarıldı (51). Ancak bu, asgari talepti; ihtiyaca göre değişen fiili talep bunun çok üstünde olmuştur.

Tablo - 3

Donanmanın Manifaktürden Talep Ettiği Yelkenbezi.

Yıllar	Miktar (zıra)
1774	140.000
1777	222.000
1781	118.000
1782	196.115
1783	182.635
1791	160.000
1801	200.000
1802	250.000
1803	300.000

Donanmanın talebindeki bu hızlı büyümeye cevap verebilmek üzere manifaktür de kapasitesini arttırmaya çalışarak 1785'te 50 tezgâhlı bir büyüklüğe ulaştı (52). Talepteki bu hızlı büyüme, kapasitesi üzerinde yalnız arttırıcı değil, aynı zamanda paradoksal şekilde, engelleyici bir etkiye de sahipti. Bu sebepten kapasite artışı giderek talebin gerisinde kalmıştır. Bu paradoksal ilişkinin kaynağı ödeme sistemi ile pazar şartlarında idi. Donanma, satın aldığı yelkenbezine maliyetin altında kalan bir fiyattan ödeme yapıyordu. Ancak ödeme yılbaşında peşin yapıldığı için, manifaktür önemli bir işletme sermayesini kredi olarak almış oluyordu. Bezcibaşı, bu sermayeyi kullanarak yaptığı imalatın önemli bir bölümünü serbest pazarda satabildiği ve donanmaya olan teslimatını yıl sonuna doğru kaydırabildiği ölçüde kârlı olabiliyor ve faaliyetini genişletebiliyordu. Serbest pazarda tekel şartlarında satış imkânı bulduğu 1750-1760'lı yıllarda durum böyle olmuştur. Ancak 1769'dan sonra donanma, talebini hızla arttırarak üretimin hemen tamamını almağa yöneldiği zaman, serbest pazarda satış imkânları daralmış ve manifaktür de zarar et-

meğe başlamıştır. Mesela 1776'da Tersane yetkililerinin verdiği bir rapora göre donanmaya o tarihte vermekte olduğu yelkenbezinden uğradığı yıllık zarar 2.448 kr.'tu. Buna karşılık serbest pazarda yaptığı satıştan aynı yıl sağladığı kâr ise sadece 600 kr. kadardı (53). Muhtemelen savaşın başından beri devam eden bu zarar dolayısı ile Bezcibaşı işe devam edebilmek için "evini rehin bırakmak zorunda" kalmıştı (54). Bu rapor üzerinde Divan, savunma için üretim yapan ve esasen fizik yatırım ile amortisman giderleri Hazineden ödenmekte olan bir tesisin çalışamaz hale düşmesini istemediği için, yelkenbezine ödenen birim fiyatını, maliyenin imkânları ölçüsünde, arttırarak maliyete yakın düzeye getirdi. Maliyete yakın fiyattan yapılacak peşin ödeme ile manifaktür, serbest pazarda yapacağı satış miktarı az olsa bile yine kâr edebilir, hiç satış yapamadığı yıllarda da faaliyetini, pek zarara girmeden, sürdürebilirdi. Ancak bu, büyük ölçüde, maliyetin % 80'ini oluşturan pamuk ipliğini istikrarlı fiyattan yeterli miktarda bulabilmeye bağlı idi. Yelkenbezi için talebin artması, İstanbul'da iplik fiyatını etkileyen bir faktördü. Nitekim manifaktüre 1750'lerde tekel hakkı verilmesinin önemli bir gerekçesi, özel imalatçıların talep baskısını ortadan kaldırarak İstanbul'da pamuk ipliği fiyatını makul düzeyde bir istikrara kavuşturmaktı. Yüzyılın ikinci yarısında, para ayarının düşürülmesinden beslenen enflasyon ortamında, bu istikrarı sağlamak giderek zorlaştı. Üstelik pamuk ipliği fiyatı, normal enflasyondan daha hızlı bir artışın içine girdi. Zira dış alemin, özellikle Orta Avrupa'nın Osmanlı pamuk ipliğine olan talebindeki artışın yanında, Ege'de deniz ulaşımını aksatan savaş, korsanlık, veba gibi faktörlerle pamuk ipliği arzı da, bilhassa İstanbul'da daralmakta idi. Yelkenbezi talebi 1770'lerden itibaren bu ortam içinde artma eğilimine girdiği için, iplik fiyatı ve dolayısı ile maliyet hızla yükseldi. Kaynaklarının imkânı ve ödeme sistemi ile Hazine, bu hızlı yükselişe uyum gösterip yelkenbezi fiyatına gerekli zamları zamanında yapamadı. Neticede manifaktür zarar eden ve do-

nanmanın taleplerini tam olarak yerine getiremeyen bir kurum haline geldi.

Bu güçlüğü halletmek için uygulamaya konulan tedbir, aynı zamanda Osmanlı iktisadi tavrının da tipik bir örneğini teşkil etmek üzere şu oldu: Pamuk ipliği, 18. yüzyılın sonlarına doğru miri mübayaa rejimine dahil edildi. Yelkenbezi imali için gerekli olan ipliği, artık Batı Avrupa'daki üretim merkezlerinden direkt olarak devlet görevlileri satın almağa başlıyordu. Üreticiler, piyasa fiyatının altında kalan sabit bir fiyattan Devletin talep ettiği 10 ton kadar ipliği vermekte başlangıçta pek kusur etmediler. Ancak talep edilen miktar zamanla artarak birkaç misline yükselince üreticiler, miri mübayaa rejimine tabi diğer mal ve hizmetlerde, yüzyılın başlarında yelkenbezinde yaptıkları gibi, verdikleri ipliğin hem miktarını, hem de kalitesini düşürdüler. Dünya iplik teknolojisinde meydana gelen değişmeden uzak, ama onun etkisi altında üretim ve satış hacmi daralmakta olan iplik üreticileri, enflasyonun hızlandığı bir dönemde uzun yıllar sabit tutulduğu için sembolik derecede düşük kalan bir fiyatla iplik satmaktan kaçınmağa başladılar. Yeteri kadar iplik bulunamayınca, yelken bezi imalatı düştü ve neticede donanmanın ihtiyacını ithalatla karşılamak mecburiyeti doğdu. Büyük bölümü Rusya'dan yapılan bu ithalattan kurtulabilmek için, iplik ithal etmekten başka çare kalmadığı 19. yüzyılın ilk çeyreği içinde ortaya çıkınca Divan, hem daha güvenli, hem de daha ucuza iplik sağlamak üzere bir **filatür** kurmaya karar verdi (55).

Filatür, devlet kontrolünde vakıf sermayesi ile Kasım 1826'da İstanbul'da kuruldu. Makineleri İngiliz modeline göre yerli ustalar tarafından imal edildi. Hayvan enerjisi ile çalışan 1680 iğli 14 makinede 114 işçi ile günde 225 kgr. pamuk ipliği üretecek kapasitede idi (56). Yelkenbezi manifaktürü, kendisine iplik üretmek üzere eklenen bu filatürle, Osmanlı Türkiye'sinde bilinen ilk entegre pamuklu tesisi haline gelmiş olduu. Filatürün eklenmeye

başladığı 1825'te, yıllık 250.000 zıra civarında bulunan kapasitesi ile bundan sonra sadece donanma için üretim yapmasına ve serbest pazarda satışın yasaklanmasına karar verildi (57). Böylece 1709'da devlete ait tesislerde yarı-özel ve pazara açık bir işletme olarak faaliyete başlamış olan manifaktür, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren üretiminin artan bölümünü donanmaya vermek zarureti ile fiilen uzaklaşmakta olduğu pazardan hukuken de yasaklanarak tamamen kopmuş oldu.

Yelkenbezi manifaktürü, 18. yüzyılda devlet sermayesi ile meydana getirilen benzerleri arasında en uzun ömürlü olanlarından biridir. Yüzyılı aşan bir süre boyunca, çeşitli iniş ve çıkışlarına rağmen, yaşamayı başarmasında birçok faktör etkili olmuştur. En başta ülkede geleneği olan bir tekstil dalında gerekli teknoloji ve kalifiye elemanı bulmakta herhangi bir zorlukla karşılaşmamış olması zikredilmelidir. İkinci önemli nokta şudur: Donanma için dokuduğu bezler, maliyetin altında kalan fiyattan verilmesine rağmen, bir nev'i talep garantisi rolü oynamış ve daha da önemlisi, bedellerinin yılbaşına peşin ödenmekte olması, sermayenin pahalı ve kıt olduğu bir iktisadi muhitte, her yıl aksamadan akan önemli miktarda bir işletme kredisi fonksiyonu görmüştür. Nihayet üçüncü önemli faktör, işletmenin maaşlı görevliye değil de, kâr ve zararı kendine ait olacak bir yöneticinin sorumluluğuna bırakılmış olması ve serbest pazarda uzunca bir süre tekel şartları içinde, satış yapma imkanına sahip olmasıdır. diyebiliriz. Serbest pazarda satışın yasaklandığı tarihten itibaren fazla bir hayatiyet göstermeden 19. yüzyılın ortalarında sona ermesi ile bu yasaklama arasındaki ilişki incelenmeğe değer ayrı bir konudur.

1) Provizyonizm ve biraz aşağıda sözü edilen tradisiyonalizm ve fiskalizm konusunda geniş bilgi için bkz. M. Genç. 1990. s. 18-25

2) M. Genç, 1981

3) M. Genç, 1987, s. 156

4) Svoronos, s. 245

5) Beaujour, I, s. 72-75.

Osmanlı İmparatorluğu'nda üretilen ve tüketilen pamuğun küçük bir bölümünü teşkil eden Makedonya bölgesine ait bu rakamları, endüstri devrimini pumuklu sanayiindeki değişmelerle başlattığı kabul edilen İngiltere'ninkilerle karşılaştırmak oldukça ilginçtir. İngiltere 1772'de 4.2 milyon lbs., 1792'de 15.51 milyon lbs. pamuk kullanıyordu.

(Maxime Berg, The Age of Manufactures, London, 1985, s. 34)

1790'da sadece Selânik-Makedonya bölgesi 7 milyon lbs. pamuğu iplik haline getiriyor, ve yarısını da dokuma imalinde kullanıyordu. Sanayide devrimci değişmelerin nicelik meselesi olmadığının küçük bir örneği olarak zikredilmeğe değer, sanıyorum.

6) M. Genç, 1987.

7) Sanayiin şehir merkezlerinden çevredeki kasaba ve köylere doğru kaçışına karşı yürütülen mücadele konusunda İstanbul'da Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde mevcud pek çok belge arasında önemli bazı merkezlerle ilgili olarak şu örneklere bakılabilir:

Selânik.-Cevdet, İktisat 1137 (1760-1801); Tokat.- MAD 9916/ s.149 (1726). MAD 10190/ s. 135 (1747-1748). MAD 10203/ s. 193 (1760-66); İzmir, - Cevdet, Belediye 6117 (1761-1800); Diyarbakır, - MAD 9916/ s. 110 (1726).

8) Braude, 1974

9) Svoronos, 1956, s. 256

10) Braude, 1979

11) M. de Peyssonnel, 1987, I. p. 57-582131

12) Stoianovich, 1974, s. 86,91. Ülker, 1987, s. 20

13) TKSA - E.6074

14) Svoronos, 1956, s. 255

15) MAD, 2488, s. 118

16) E. Varenbergh, 1870, s.268
17) E. Varenbergh, 1870, s. 326
18) MAD 7560, s. 298
19) MAD 7560, s. 303
20) T. Stoianovich, 1974, s. 80
21) T. Stoianovich, 1974, s. 91
22) Svoronos, 1956, s. 240
23) MAD 10172/s. 12 vd
24) Flachat, 1765, II, s. 287
25) KK 791
26) D.BŞM, 1129.4.29 (12 Nisan 1717).
27) KK 707/s. 43/72, 1135 (8.9.1723)
28) KK 706/ s.38
29) KK 706/ s. 29, 31 ve 39
30) KK 706/ s. 39
31) MAD 1736/ s. 250 ve D.BŞM 1443
32) KK 706/ s. 49/29 B 1142 (28.2.1729)
33) MAD 736/ s. 250/1135 (1723)
34) KK 706/ s. 44
35) İbnulemin-Muafiyet/İmtiyazat No: 140
36) D.BŞM. 1689/1732-1735
37) MAD 8947/ s. 551
38) TKSA, E - 6074
39) TKSA, D.9874
40) A. N. Aff, Etr. Bill 239, fo: 14
41) MAD 2483/ s. 127-133 ve C. Bah. 8814
42) MAD 10149/ s. 124/10703
43) Taylor 1960 ve Polard 1965
44) MAD 10309/ s. 155; MAD 6266/ s. 138 ve M.Genç, 1984, s. 90
44) a MAD 9983/ s. 281
45) MAD 9983/ s. 282
46) C. Bah. 12404 ve MAD 10309/ s.55

47) MAD 9983/ s. 281-282
48) MAD 9976/ s. 270
49) MAD 8947/ s. 672
50) MAD 10381/ s. 157
51) C. Bah, 12251
52) C. Bah, 946
53) C. Bah, 10485
54) C. Bah, 12251
55) MAD 8957/ s. 219
56) MAD 8882/ s. 160-161
57) MAD 8882/ s. 154

"Osmanlı Hukukuna Giriş"

"Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları"

Halil İnalcık

Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Cilt: XII, No: 2 (Haziran, 1958) s. 102-127

Dokuzuncu asır sonlarına doğru büyük İslam uleması içtihad kapısının kapanmış olduğunu ilan etmişlerdi(1). İslamiyet, gerek kamu hayatını gerekse fertler arasındaki münasebetleri düzenleyen ve dini temellere dayanan bir tek kanun tanıyordu, o da şeriatti(2). Bir müslüman hükümdarı, halife olsun sultan olsun, kanun-koyucu sıfatını takınamazdı. O, ancak İslam kanununun, yani şeriatın nazırı ve muhafızı idi. Dini ilimlerde yeterliliği yoksa, şeriat üzerinde herhangi bir surette şahsen bir tefsirde bulunmak salahiyeti yoktu. İşte bu esaslar İslam fıkhında münakaşa götürmez bir surette yerleşmiş bulunuyordu (3). Binaenaleyh Osmanlı devletinin, bir islam devleti olarak binnazariye şeriatten başka bir kanunu olmaması gerekirdi.

Gerçekte, tamamiyle hususi şartlar altında gelişen Osmanlı devleti, şeriatı aşan bir hukuk nizamı geliştirmiştir. Buna imkan veren prensip ise, örf, yani hususi manasında hükümdarın sırf kendi iradesine dayanarak şeriatın şumulüne girmeyen sahalarda

kanun koyma salahiyetidir(4). Bu da doğrudan doğruya hükümdarın devlet içinde tam manasiyle mutlak bir mevki kazanması, devlet menfaatlerinin herşeyin fevkinde sayılması suretiyle tahakkuk edebilmiştir. İşte İslam devletinde bu merhaleye, daha Osmanlılardan önce kurulmuş olan Müslüman Türk devletleri vasıtasiyle erişilmiş bulunuyordu. Şeriat yanında kanun ve örf, yani sırf hükümdarın iradesinden doğan ayrı bir hukuk düzeni prensibi Osmanlılardan önce Türk İslam devletlerinde temamiyle yerleşmişti. Aşağıda evvela örfü tayin ve tarife çalışacak, sonra bunun ne suretle Türk devlet ananesine bağlı olduğunu inceleyeceğiz.

İslam Fıkhında Örfün Mahiyeti: Herşeyden evvel işaret etmek lazımdır ki, bugün anladığımız gibi örf ve adet manasında örf, Osmanlılarda daha ziyade örf-ma'ruf veya sadece adet tabiriyle gösterilmiştir(5). Örf tabiri (bazan örf-sultani şeklinde) hükümdarın, cemiyetin hayri için şeriatın dışında sırf kendi iradesine dayanarak çıkardığı kanunları (lex principis) gösterir (6). Fatih devrinin idare adamı ve müverrihi Tursun Beğ'e göre, "nizam-i alem" için akla dayanarak hükümdarın koyduğu nizama "siyaset-i sultani ve yasag-i padişahi derler ki, urefamızca ona örf derler"(7). Osmanlılar, doğrudan doğruya devletin icra kuvvetini ve otoritesini temsil edenleri, umumi ehl-i örf tabiri altında toplarlardı. Kadının kararlarını ancak ehl-i örf icra mevkiine koyabilirdi. Burada örf tabiri aşikâr surette siyasi otorite ve icra fikrine bağlıdır.

Diğer taraftan birçok İslam müellifleri adet manasında olarak örf kelimesini kullanmışlardır. Zira örf-i sultani ile örf ü adat arasında yakın bir münasebet vardır; sultan doğrudan doğruya kendi otoritesine dayanarak örf-i kanunlar koyabildiği gibi, örf ü adatı kendi iradesinin inzimamiyle kanun mevkiine yükseltebilir. Başka deyimle örfi kanunların çoğu menşede örf ü adattan ibarettir. dikkat edilirse, bu son halde dahi sultanın kanun koyan bağımsız iradesi esas unsurdu.

İbn Haldun da dahil olarak bir kısım ulema, ayrı bir örfi hukukun varlığını meşrû saymazlar. Onlara göre dört mezheb şeriata kesin şeklini vermiştir (8). Herşey şeriat için halledilmelidir ve edilebilir. buna karşı bir kısım ulemaya göre örf prensibi, şeriatın dışında kalan meselelerde ve şeiratın tanıdığı caiz derecesindeki işlerde tatbik olunabilir. Şeriatın dört aslı (usul'ülfıkh) yani Kur'an, sünnet, icma' ve kıyas yanında beşinci bir kaynak olarak örfü kabul eden ulema vardır(9). Hatta bazı fakihler kıyas yolu ile konan kanunlara örfü tercih mümkün olduğunu beyan etmişlerdir (10). Örfi bir hüküm, kıyasi bir hükmü geride bırakabilir. Fakat nassı (Kur'an hadis ve icma'ı) tecavüz edemez. Onlara aykırı olamaz. daha ileri gidenler, örfü icma'ın şumulü içine alırlar. Zira örf, Kur'an ve sünnete aykırı olmamak şartiyle bir İslam topluluğunun takib ettiği ve ulemanın tasvib ettiği bir kaide olunca icma' sayılır. Bazıları, şeriata aykırı olmayan her adeti kabule temayül eder. Buna karşı bazıları ancak mutlak zaruret halinde bunu caiz görür(11).

Umumiyetle fahikler için örfü meşru gösteren esaslar, İslam cemaatinin hayrı ve selameti ile adalet prensibidir(12). Moğol yasasının İslam cemaati üzerinde tatbikini meşru göstermek için de adalet, zaifin kuvvetiyle karşı korunması esasları ortaya sürülmüştür (13).

Şeyhulislam Pir Mehmed'in şu fetvası dikkate değer: Raiyyet babasının kaçtığı toprağa geri getirilebilir mi meselesine dair cevabı şudur: "Gerçi şer'i maslahat değildir, lakin koyun kimin ise kuzu dahi onundur deyü şayi', ancak bu makulede ululemre müracaat olunur, nice me'mur ise olur, nizami memleket için olan emr-i âlîye itaat vacibdir. Burada örfün unsurları sarahatle tespit olunmuştur. *1. Şeriat dışı bir durum; 2. Buna dair yaygın bir adetin veya kıyasa esas olacak bir umumi telakkinin varlığı; 3. Hükümdarın iradesi (emr-i âlî); 4. Umumi düzenin bunu gerektirmesi.*

Türkler ve Örfî Hukuk: İslam hukuk tarihinde örfün ehem-

miyet kazanarak yeni bir devir açması Müslüman-Türk devletlerinin kuruluşu ile aynı zamana rastlar. Barthold, Becker, Gibb, Köprülü gibi alimler, Müslüman-Türk devletlerinin kurulması ile İslam devlet anlayışı ve devlet hukuku sahasında esaslı bir değişiklik husule geldiğini kabul ederler. İslam devletinin dinî-siyasî ümmet telakkisi karşısında, Türk-Müslüman ve sonra Mogol devletlerinde, devlet, siyasi ve icrai bir entite olarak mutlak ve üstün bir mahiyet kazandı, yalnız devletin menfaat ve ihtiyaçlarını göz önünde tutan bir örfi hukuk galebe çaldı. Bu gelişme, klasik hilafet mefhumunu yeni bir şekle soktu. Râhat'us-Sudur'daki (yazılışı 1203) meşhur parça(14) yeni durumu veciz bir şekilde ifade etmektedir: "İmamın vazifesi hutbe ve dua ile meşgul olmak.... Padişahlığı (hakimiyeti) sultanlara havale etmek ve dünyevi saltanatı onların eline bırakmaktır."

H.A.R. Gibb, bunun, başlıca eski İran devlet ananesinin Türk hakimiyeti devrinde canlanışı şeklinde açıklamağa çalışır(15). Fikrimizce, bunda Türk devlet telakkisi esaslı rol oynamıştır. Zira İslam alemine hakim bir unsur olarak girip yerleşen Türkler, Orta Asya'dan eski ve sabit bir devlet anlayışı ve muayyen idare ananeleriyle geliyorlardı. Bu telakkiler, hakim sınıfın, beylerin ve Türkmen-oğus gruplarının taassupla bağlı kaldıkları kökleşmiş adetler ve inançlar mahiyetinde idi(16). Bundan dolayıdır ki, biz birçok teşkilat esaslarını, yahut hakimiyet mefhumu ve ona bağlı adetleri, bir taraftan Kuzey Çin'de öbür taraftan Kuzey Karadeniz bölgesinde ve Yakın-Doğu'da birbirinden asırlarca fasıla ile kurulmuş olan Türk devletlerinde bulmaktayız(17). Müslüman Türk hükümdarının İslam hilafet telakkisi karşısında temsil ettiği durumu en eyi Selçuklu sultanlarının halifelerle münasebet şekli ortaya koymaktadır. 1055 de Bağdad'a girmiş olan Tuğrul Beğ'e, Halife tarafından bütün İslam ülkeleri üzerinde hakimiyet resmen devredilmişti. onun halefleri bu hakimiyeti kimse ile paylaşmak niyetinde olmadıklarını gösterdiler(18).

İslam kisvesi altında Türk hükümdarı, kendi iktidarına ortak

veya onun üstünde bir otorite tanımayan mutlak karakterini muhafaza etmiştir." İslam dinine en fazla riayetkâr sayılan Türk hükümdarları bile devlet otoritesini herşeyin fevkinde tutmuşlardır"(19).

Öz Türk devlet anlayışı hakkında en mühim kaynağımız şüphesiz Orhon kitâbeleridir. Orada, hakimiyeti Tanrı'dan alan Han, hakimiyet ve istiklali başlıca türe koymak şeklinde anlar görünmektedir:"İnsan oğullları üzerine ecdadım Bumin Hakan, İstemi Hakan tahta oturmuş, otırarak Türk milletinin ülkesini, türesini idare edivermiş, tanzim edivermiş (Türk budunun ilin törüsin tıta birmiş, iti birmiş)" (20). devletin varlığı türe koyan han ile kaimdir. Orta Asya Mogol ve Türk kavimlerine dayanarak Mete veya bumin Kagan gibi bir cihan imparatorluğu kurmuş olan Temuçin de Çinggis Han yani cihan imparatoru ilan edildiği zaman Yasa'yı ilan etmişti(21). Bu iki hadise aynı tarihe (1206) rastlar. O, ahfadına, cihan hakimiyeti ellerinde kalsın istiyorlarsa Yasa'dan katiyyen ayrılmamalarını vasiyyet etmiştir. Bununla beraber yasa ahkamı hanların kendi iradeleri ile çıkardıkları yeni kanunlarla (bilig) tamamlanmıştır. Yasa'nın menşei şüphesiz steplerdeki Türk Mogol kavimlerinin adetleri ve eski devlet prensipleri olmakla beraber (Barthold, Vladimirtsov ve Z.V. Togan'ın fikirleri budur) Vernadski'nin kuvvetle belirttiği gibi o, bunların fevkinde yeni bir hanlık hukuku tesisi fikriyle yasayı koymuştur(22). Z.V. Togan'a göre(23), Orta Asya'da Türk ve Mogol kavimleri arasında Mete'den Timur'a kadar binlerce yıl, esas hatları aynı kalmış bir türe mevcut olmuştur. Bu türe veya yasa devlet teşkilatının ve hanlık hakimiyetinin temelinin teşkil etmiş, onun yanında tabi kavimlerin muamelatını idare eden mahalli kanunlara, hanlık hukuku ile çatışmadığı nispette, müsaade olunmuştur. bu faraziyenin büyük bir hakikat payı sakladığına şüphe yoktur. Müslüman olan Cengiz Han (Çinggis Han) oğulları dahi, bilhassa devlet idaresinde yasa esaslarına titizlikle sadık kalmışlardır. Yasa'nın bir nüshası İran'da hüküm süren Cengiz oğulları ta-

rafından hususi bir hazinede büyük bir saygı ile muhafaza olunurdu(24). Altun ordu Hanlarından Müslüman olan Berke (Baraka), Mısır ve Suriye'de haiz olduğu üstün nüfuz sayesinde orada Yasa'nın devlet hakimiyeti ile ilgili sahalarda hakim olmasını sağlamıştır, kanaati Makrizî tarafından ifade olunmuştur(25). Bu devirde Yakın-Doğu'da Yasa ile şeriat arasında rekabet aynı zamanda ulema ile beyler arasında bir rekabet halini almıştır. Yasa'ya çok bağlı olan Timur'un torunu Uluğ Beğ'in katlinde şeriatçı ulemanın rol oynadığı ileri sürülmüştür(26). 14-15. asırda şeriatın her tarafta kuvvetli tepkisine rağmen (misal olarak Kadı Burhanettin hatırlanabilir), Anadolu'da, bilhassa Orta Asya geleneklerine bağlı kalmış olan Uc Türkmen devletlerinde (bu arada Osmanlı devleti) İlhanlı devleti örneği hukuk ve idare sahasında kuvvetli ve sürekli bir tesir yapmıştır. 14. asır sonlarında Germiyan bölgesinde, yani Uc'larda yetişmiş Türk şairi Ahmedî'nin, Yasa'yı ve Mogol idaresini öğen mısraları malumdur(27). Onda bilhassa adalet esasının,tıpkı Mekrizi'de görüldüğü gibi-Yasanın hakimiyetini meşru gösteren bir nokta olarak ele alındığını belirtmek lazımdır. Hükümdarın sırf kendi iradesiyle koyduğu kanunlar, İlhanlılardan sonra gerek Osmanlılarda gerekse Doğu-Anadolu ve İran'da kurulan Türkmen devletlerinde (mesela Akkoyunlular) Yasa veya Yasakname adı altında toplanacaktır(28). Keza Timur'un Tüzükat'ına Yasa ruhu hakimdir.

Bütün bu devletlerde, devlet idaresinde ve askeri sınıf arasında merî olan örfî hukukla halkın muamelatına inhisar ettirilen şeriat arasındaki ayrılığı en bariz bir şekilde gösteren müessese, kadıaskerlik(Kadıleskerlik) ve yargıcılık müessesesidir. Harezmde, İran'da Irak'ta kadıların şeri mahkemeleri yanında yargu (yargı) mahkemeleri yer almıştı(29). Anadolu Selçuklularında Kadıaskerlik vardı. 1357 de Bağdad'da bir cami kitabesinde şeri kaza ile yargıcıların kazasının (adli selahiyetinin) ayırd edilmiş olduğunu bilmekteyiz(30). Osmanlılarda devlete mensup unsurlar için adli makam kadıaskerlik olacaktır. Askerînin suçları veya

miras taksimi vs. mahalli şeri mahkemelerce değil, kadıasker tarafından görünmekte idi. Devlet hukuku ile şeriat arasında ayrılık, Osmanlı devletinde, yukarıda açıklamağa çalıştığımız ananenin bir devamı olarak, sarih bir şekilde ve bazan en ileri şekillerinde cari olmuştur. Aşağıda bunu göstermeğe çalışacağız ve Osmanlı hukukunun Fatihe kadar inkişafına bir göz atacağız.

Fatih'e kadar Örfi Hukuk: Eski Osmanlı rivayetinde maliye ve timar sistemine dair Osman Gazi'nin bazı kanunlar koyduğu nakl edilirse de (31), bu rivayetin itimada değer olmadığını belirtmeğe hacet yoktur. Ancak kesin olarak bildiğimiz bir nokta vardır ki, o da 1310 tarihlerinden sonra onun teşkilatlı bir siyasi varlığın, bir beyliğin başı olduğudur. Yine Osman Gazi zamanına atf olunan bir hadise umumiyetle şeriatle örf arasındaki çatışma hakkında kayda değer. Pazar bacı alınması hakkında bir teklif karşısında Osman Gazi sorar: "Tanrı mı buyurdu, yoksa beyler kendiler mi ettiler, der. Bir kişi eydür: Türedir Hanım, ezelden kalmıştır" Osman Gazi onu şiddetle azarlar. Fakat "Pazar beylerine adettir" diye izah ederler, o zaman kabul eder ve örfi olan bac kanununu kor(32).

Orhan Bey zamanında Orta-Anadolu hâlâ doğrudan doğruya İlhanlılara tabi bulunuyor ve Orhan'ın ülkesi İlhanlı hazinesine vergi ödeyen serhad vilayetleri (Ucat) meyanında sayılıyordu(33). Z.V. Togan'a göre"Orhan Beyin bildiği devlet nizamı ve kanunu ancak türe ve yasaktır. Devletin esası şeriat değil, yasaktır(34). 16. asra ait Hüdavendigâr sancağı evkaf-ı Selâtin defterinde(35) Orhan devrinde yapılmış birçok evkaf ve temliklere ait kayıtlar ve bize kadar intikal etmiş bazı orijinal vesikalar ve kopyaları açık surette göstermektedir ki Z.V. Togan'ın hükmü biraz mübalağalıdır. Orhan'ın oldukça inkişaf etmiş olan bir merkezi idare cihazı ve orada şeri kaidelere göre vesikalar tanzim eden şahıslar mevcuttu. İlk vezirler ulemadandı. Bu devre ait vakf ve temlik vesikalarının muhtevalarından da, vergi esaslarının daha bu devirde yerleşmiş bulunduğu, ortaya çıkmaktadır. 1366 tarihinde

Murad Bey, Ahi Musa'ya verdiği vakf beratında (36) onu (cemi avâriz,i divâniden ve tekâlif-i örfîden, ulakdan ve sekbandan ve carahordan ve naibden ve salgundan muaf ve müsellem" tutmaktadır. Burada sayılan vergi şekilleri ve hizmetler temamiyle örfi mahiyettedir, yani örfi kanunlara dayanır. Şunu da işaret etmek lazımdır ki, bu vesikada ve başka temliknamelerde verilmiş olan muafiyetler, şekil ve muhteva bakımından eski Türk-Mogol tarhanlık müessesesiyle ilgili görülmektedir(37).

I. Bayezid devrinde (1389-1402) Toroslordan Tuna'ya kadar ilk Osmanlı merkezî imparatorluğu kuruldu. Osmanlı sultanı bu devirde dahi Arab kaynaklarında "**Ucların hükümdarı**"(Sahis'ul-Ucat) sıfatiyle anılırsa da, o büyük bir müslüman imparatorluğunun sahibi olarak kanun koyma ve teşkilatlandırma sahasında yeni bir merhaleyi temsil eder. Eski Osmanlı rivayeti (38) onun devrini, merkezi hazineyi takviye, yeni vergiler konması, defter ve tahrir usullerinin idhali, kadılık müessesesinde ıslahat vs. gibi birçok yeniliklerin girdiği bir devir olarak tasvir eder. Şeriatın çiğnenmiş olduğu iddiası bütün şikayetlerin bir desteği halini almıştır. Bununla beraber, devrinde Mısır uleması tarafından büyük saygı ile kendisinden bahsedilen meşhur Osmanlı alimi Mehmed Fenârî Şeriatın mümessili sıfatiyle onun zamanında devlet işlerinde nüfuz sahibi oldu. Keza Câmi'ul-fusuleyn adlı eseri asırlarca kullanılmış olan meşhur fıkh alimi ve ihtilalci Şeyh Bedreddin Mahmud aynı devirde yetişmiştir. Yıldırım Bayezid'in, bir hukuk meselesi üzerinde hodbehod hüküm vermeğe kalkması karşısında Mehmed Fenari'nin itiraz ettiğine dair nakledilen rivayet burada kayda değer (39). Diğer taraftan Bayezid'in kanun koyma ve yeni nizamlar getirme hususundaki faaliyetlerini bu devre kadar çıkan resmi vesikalarla da teyit edebiliyoruz. Mesela Osmanlı merkezi idaresine, örfi vergiler ve toprak tasarrufu hukukuna esas olan tahrir sistemi hakkında en eski kaytılar Yıldırım Bayezid devrine çıkmaktadır. Temamiyle örfi kanunlara dayanan idarede kul sisteminin geniş ölçüde tat-

biki yine bu devirdedir. Bayezid askerî idare sistemini kurmak gayesiyle çok defa şeriatı temsil eden ulema sınıfını müteessir eden tedbirler almakta tereddüt etmemiş, mesela sonraları Fatih Mehmed'in yaptığı gibi, ulemaya yarayan birçok vakıfları devlet eline geçirmiş ve askeri sınıfa tahsis etmiştir. Devletin yüksek menfaatleri, askeri ihtiyaçlar bütün diğer endişelerden evvel sayılmıştır.

Fetret devrinde Osmanlı imparatorluğunun parçalanması ve iç mücadeleler, tabiatiyle bu istikametteki gelişmeyi hayli kösteklemiştir. Fetret devri hakikatte 1413'e değil, Düzme Mustafa'nın 1422'de ortadan kaldırılmasına kadar sürer. 1416'da Şeyh Bedreddin Mahmud hareketi bir bakıma, merkezin gittikçe kuvvetlenen sünni ve devletçi karakterine karşı, askeri hudud eyaletlerinde ve göçebeler, Türkmenler arasında kendini gösteren hoşnutsuzluğun bir tezahürüdür(40). Devletin bu hareketi ezmesi, şeriati temsil edenlerin idarede kuvvet bulmasını ve hatta Bayezid devrinde alınmış bir kısım tedbirlerin kaldırılmasını intaç etmiştir. Herhalde devletin örfi tasarrufları zayıflamıştır. Bunu evkaf ve emlakin idaresinde, mahalli bey ailelerine verilen tavizlerde ve umumiyetle devletin gevşek politikasında tespit etmek mümkündür.

II. Murad devrine (1421-1451) ait nisbeten bol vesika malzemesi bu devirde klasik şekilleriyle Osmanlı teşkilatının ve örfi hukukunun kesin olarak yerleşmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Bu vesikalar arasında şüphesiz en teferruatlısı olan 1431 tarihli Arnavud-ili timar defteri (41), timar sisteminin, örfi Osmanlı vergilerinin, askerî sınıflarla reaya statülerinin hülasa 16. asırda gördüğümüz teşkilat esaslariyle teamüllerin temamiyle ve teferrüatiyle o zaman yerleşmiş bulunduğunu ortaya koymaktadır (42). Esasen Fatih kanunnamesi büyük kısmı itibariyle 1451'den önceki kanunların bir araya getirilmesiyle vücut bulacaktır.

Hukuki inkişafta Fatih'in Yeri: Osmanlı hukukunun inkişafında Fatih devrinin bir dönüm noktası teşkil ettiği, bu konu

üzerinde yazmış olanlar tarafından daima işaret olunmuş, fakat bunun hakiki mahiyeti lazım geldiği şekilde belirtilmemiştir. Osmanlı teşkilatının ve hukukunun, onun tarafından Bizans örnek alınarak meydana getirildiği faraziyesi asıl ve esastan âridir (bu hususta okuyucuya Fuat Köprülü'nün esaslı incelemelerini tavsiye etmekle yetiniriz.) (43).

Fatih devrindeki hukukî inkişaf bir esas amile dayanır, o da İstanbul'un fethinden sonra Fatih'in hudutsuz bir otorite kazanması ve merkezi ve mutlak imparatorluğu kesin olarak kurmuş olmasıdır(44). İstanbul Fatihi mutlak otoritesini, devlet teşkilatında, kanunlarda yaptığı yeniliklerle tam manasiyle gerçekleştirmek gayesini takib etmiş ve bu otorite sayesinde örfî hukuk hakim mevkie çıkarmıştır. İmparatorluğun hakiki kurucusu Fatih olduğu gibi, Osmanlı hukuk telakkisi ve kanunları üzerinde de kesin ve sürekli bir tesir yapmış olan Osmanlı hükümdarı Fatih'dir. Onun eskiye nazaran getirmiş olduğu derece farkı, neticede bir mahiyet doğuracak derecede kuvvetli olmuştur, denilebilir. Osmanlı padişahlarının en nüfuzlusu ve serbest fikirlisi olarak o mutlak hükümranlık haklarını, devleti muayyen bir maksada göre düzenleme ve serbest kanun koyma istikametinde kullanmıştır. Kısaca, yasa ve kanun hükümdarı olmuştur.

Devlet içinde mutlak otortesini kurmak için Fatih evvela hâkim-i mutlak soylu vezir Çandarlı Halil Paşa'yı ortadan kaldırdı ve ondan sonra, bir tanesi müstesna, bütün veziriazamlarını kul aslından gelen kimseler arasından seçti. Ulemadan olan Karamanlı veziriazam Mehmed Paşa (1477-1481) ise örfi hukukun, binnetice Padişah otortiseninin kuvvetlenmesinde onun en büyük yardımcılarından olmuştur. Fatih'in çağdaşı büyük alim Kemal Paşa-zâde merkezi devlet otoritesini tesis için kul sisteminin ehemmiyetini belirtir(45).

Fatih Kanunları: Fatih, hüküm formunda olarak çıkardığı birçok kanunlardan maada iki kanunname ilan etmiştir. Bunlar, İslam hukuk nazariyesi karşısında şekil ve mahiyet bakımından

şüphesiz büyük bir yenilik teşkil ederler. Şeriat karşısında sırf devlet menfaati için hükümdarın kendi iradesiyle müstakil kanunnameler çıkarması, İslami esaslara değil, ancak yukarıda açıklamağa çalıştığımız gibi, Türk-Mogol ananesine bağlanabilir. Fatih'ten önce Müslüman hükümdarlardan Selçuklu Melikşah'ın (46), İlhanlı'ların (47) kanunnameler tertip ettirdikleri kaynaklarda işaret edilmiştir.

Fatih'in, biri devlet teşkilatına diğeri idare maliye ve ceza sahalarına ait çıkarmış oluğu iki kanunname (48), bab ve fasıllara ayrılmış ve mümkün mertebe sistemleştirilmiş resmi kanun mecmualarıdır. Bu nevi Osmanlı kanunnamelerinin gayrı resmi derlemeler olduğu resmi muamelata ve kadı hükümlerine esas teşkil eden umumi code mahiyetinde olmadığı düşünülmektedir(49). Bunlar, "Padişah yahut idare adamlarına imparatorluk teşkilat ve müesseseleri hakkında umumi bir fikir vermek üzere" meydana getirilmiş taslaklardır. Kanatimizce bu kanunnamelerden bir kısmı gerçekten böyle olmakla beraber Fatih Kanunnamesi, Süleyman Kanunnamesi gibi bir kısım kanunnameler resmi mahiyet taşır. Bu fikrimizi desteklemek için burada kısaca şu noktaları kaydedebiliriz: Topkapı sarayındaki bir kanunnamede (50) Anadolu beylerbeyinin elindeki kanunnameyi İstanbul'a nişancıya gönderdiği ve onun divandaki yeni kanunname (herhalde sancak kanunu değil) ile bunu karşılaştırıp farkları kenarına işaret ettikten sonra Paşaya iade ettiği yazılmış ve bu ibare ilave edilmiştir: "Paşa hazretleri dahi anınla cümle-i memalik hususatın bu kanun-i şerif muktezasınca amel ede". Bugün bize kadar gelen birçok kanunnamelerin üzerinde "Yeni ve muteber kanunname" ibaresi de gösterir ki, muayyen bir zamana ait meri kanun mecmuaları vardır. Nihayet 1596 tarihli I. Ahmed adâletnamesinde (51), Kanuni Süleyman'ın kanunname yapıp her şehirde kadılar mahkemesinde amel edilmek üzere tamim ettiği açıkça bildirilir. Nihayet Fatih ve Süleyman Kanunnamelerinde fikrimizi ispat eden açık deliller aşağıda görülecektir.

1. Teşkilat Kanunu: Fatih Mehmed'in devlet teşkilatına ait kanunnamesi, kendi emriyle toplanmış, onun tarafından kontrol ve ikmal edildikten sonra ilan edilmiştir. (Ancak bugün elimizdeki nüsha, II Bayezid devrinde 1488 yılında yapılmış tadilatla bize intikal etmiştir. Mesela Avrupa'dan gelen eşya üzerinden alınan yüzde iki gümrük vergisi II. Bayezid idaresine ait bir hükümdür (52). Fatih devri sonlarında yüzde 5 idi. Bununla beraber orijinal Fatih Kanunnamesi üzerinde yapılan değişiklikler bu gibi cüzi noktalardan ibaret olmalıdır). Teşkilata ait kanunnamesinde Fatih, nişancı Mustafa'ya, divan'da kendisiyle amel edilmek üzere bir kanunname tanzim etmesini emretmiş, o da Fatih'ten önce ataları zamanında meri kanunları bir araya getirmiş, bunu Padişah gözden geçirmiş, eksik kalan hususları bizzat tamamlamıştır. nişancı bu kanunnamenin Padişahın ağzından nakil suretiyle meydana getirildiğine işaret etmiştir. Kanunnamenin başında Padişahın bir hattı, yani doğrudan doğruya kendisi tarafından yazılmış bir emri de vardır ve aynen şudur: "Bu kanun bu kanunname atam ve dedem kanunudur, benim dahi kanunumdur, evlad-i kiramım neslen ba'da neslin bununla amil olalar."

Bu kanunname üç baba ayrılmıştır.

Birinci babda, sırasiyle evvela veziriazam, şeyhülislam ve sultanın hocası ve vezirler arasındaki meratip, sonra resmi bir toplantıda devlet büyüklerinin mertebe ve yerleri ve divandaki mertebeler tayin olunmaktadır. Padişaha doğrudan doğruya arzda bulunmaya selahiyetli olanlar gösterilmekte, terfi şekilleri, devlet işlerinin müzakeresine ve hüküm vermeye selahiyetli olanlar, katiplerin ve merasimlere nezaret eden memurların, bürolardaki büyük memurların mertebeleri ve terfileri tayin edilmektedir. Ondan sonra kadılar meratibi ele alınıyor. Devlet büyüklerinin oğullarına verilen hizmet ve timarlar vesair gösterilerek bu baba nihayet veriliyor.

İkinci babda, divan, has-oda ve diğer saray hizmetlileri, bay-

ramlaşma merasimi, sefer esnasında riayet olunacak meratip ve hizmetler, hazine hakkında maddeler yer almıştır.

Üçüncü babda, dirliklere dahil bulunan erimeler, has, timar ve salyane, tekaütlik, defterdarlar ve kadıların alacakları aidat ve resimler, ulufe ve en nihayet muhtelif büyük memurlara ve hanedan azasına yazılan yazılarda kullanılacak ünvanlar gösterilmiştir.

Tedkik ettiğimiz Fatih kanununun, Nişancı Karamanlı Mehmed Paşanın veziriazamlığı sırasında (1477-1481) tertip olunduğu tahmin olunmaktadır (54).

Bu kanunnameyi toplama ve tertip etme vazifesi nişancı (tevki'i) Leys-zade Mustafa oğlu Mehmed'e emredilmiştir. Bir bakıma şeriat için müfti ne ise, örfi kanunlar için de nişancı öyle sayılır (bunu belirtmek için bir nişancıya "müfti-i kanun" lakabı verilmiştir). padişahın çıkardığı bütün örfi kanunlar nişancının elinden geçer, zira onların tasdiki, yani Padişah tuğrasının çekilmesi nişancı vasıtasiyle yapılır. Diğer taraftan vergi sisteminin, timar teşkilatının, arazi tasarrufunun kütük defterleri mahiyetinde olan tahrir defterleri onun nezaret ve kontrolu altındadır. Örfi hukukun hakim olduğu bu sahaya ait hüküm ve kanunlar ekseriya bu deftere kaydedilir. Bu suretle kanunların en son tasdikli nüshaları daima nişancının eli altındadır. Örfi hukuka ait meselelerde meri kanunu bildiren son makam nişancıdır ve kendisine müracaat olunur (53). Onun içindir ki, Fatih, kanunların toplanması işini nişancıya havale etmiştir. Umumiyetle sultani kanunların nişancılar tarafından tertip olunduğunu göreceğiz.

Bu kanunnâme doğrudan doğruya devlet teşkilatına ait kaideleri, yani tam manasiyle örfi kanunları içine almaktadır. Metinde Fatih "**ahvâl-i saltanata nizam**" verdiğini kendisi belirtmiştir(55). Hükümetin teşekkül tarzı, hükümet erkânı, salahiyetleri, Padişahla münasebetleri, rütbe ve dereceleri, terfiler maaş ve tekaütlükler, cezalar, hepsi, şeriatle değil, Padişahın ira-

desiyle tayin edilen hususlardır. Kanunnamede sayara ait hizmet sahiplerinin de devlet teşkilatı içinde gösterilmesi, Osmanlı idaresinin mahiyetiyle ilgili bir hususiyettir; zira Saray ve hükümet birbirini tamamlayan bir bütün teşkil ederler. Padişahın sarayı içinde, Enderun'daki hizmetlerle kapısındaki hükümet hizmetleri aynı mahiyette telakki olunmaktadır ve hükümet makamlarına saray hizmetlerinde bulunan kimseler getirilmektedir. (Kul sistemi). Diğer taraftan Devlet hizmetlisi olarak ulemanın da teşkilat içinde yeri ve meratibi gösterilmiştir.

Aşağıda tafsilatiyle görüleceği üzere, örfî kanunlar Padişah fermanı (hükmü) şeklinde çıkarılır. Zira bu kanunların kaynağı ve dayanağı Padişah iradesidir. bunlar, birer Padişah emrinden ibarettir, umumiyetle hükümlerde bulunan unsurları taşır. Bu sebebten bu kanunnamenin en başında Padişahın hatt-i hümayunu yer almıştır. Bu, onun resmi bir kanun mecellesi olduğunu ispat eder. Böylece, bu kanunname maddeleri, kendisiyle amel edilmsi (ma'mulün bih) mecburi kaideler halini alır.

İşaret edilmesi gereken bir nokta da, bu kanunnamenin "ebed'ül âbâd ma'mulun bih" olmak için vücuda getirilmiş olmasıdır. Osmanlı hukukunda, aslında, bir padişahın çıkarmış olduğu hükümler, kanunlar ve akd ettiği muahedeler, verdiği beratlar kendisinden sonra gelen padişahları bağlamaz. Meriyette kalmaları için onun, bunları ayrıca tasdik etmesi lazım gelir. Fatih, bu kanunların atası ve dedesi kanunları olduğunu belirtiyor ve **"benim dahi kanunumdur"** ibaresi ile bu tasdik keyfiyetini tamamlıyor. Fakat fazla olarak, kendisinden sonra gelecek padişahları da bu kanunla bağlamak istiyor ve şüphesiz bu suretle kendisine kanun koyucu olarak hususi bir mevki vermiş oluyor. Bunu izah etmek güç değildir; çünkü İstanbul Fatihi, imparatorluğun hakiki kurucusu olduğu şuurunu besliyordu. Bu nokta kanunnamenin dibacesinde nişancının ifadesinden de bellidir. Nişancıya göre, bunca fütuhat ve bilhassa İstanbul fethi gibi büyük bir başarı üzerine Fatih'in, atalarının kanunlarını toplayıp

ikmal etmek suretiyle bir kanunname vücuda getirmesi zaruri görülmüştür. Burada, türe ve yasaların, imparatorluklar kuran büyük hanlar tarafından ebedi kanunlar olarak ilan edildiği hatırlanabilir.

Bu kanunların ve teşkilatın büyük bir kısmının, hatt-ı hümayunda söylendiği gibi Fatih'ten önceye ait olduğuna şüphe yoktur. "Kanundur" veya "emrim olmuştur" ifadelerini kullandığı noktalarda dahi Fatih'in çok defa eski teamül ve kaideleri tasdikten başka bir şey yapmadığı söylenebilir. Fakat "defterdarlık ve nişancılık verilmek Sahn müderrislerine daha kanunumdur" dediği zaman bunun kendisi tarafından ihdas edildiği şüphe götürmez. zira Sahn medreselerinin onun tarafından yapıldığını biliyoruz. Hükümet adamlarının ayrı bir arz odasında Padişaha arza çıkmaları usulünün yine onun tarafından ihdas edilmiş olduğu başka kaynaklardan malumdur. Bir yerde sarih olarak teamülü değiştirdiği şöyle belirtir: "*Cenab-i şerifimle kimesne taam yemek kanunum değildir, meğer eh-i iyaldan ola. Ecdad-i izamım vüzerasiyle yerlerimiş, ben ref'etmişimdir*". Yaptığı diğer değişiklikler, teşrifatta, meratipte, maaş miktarlarında olmalıdır. Fakat biz kanunnamede adı geçen memuriyetleri, hizmetleri ve teamülleri daha II. Murad devrine ait vesikalarda tesbit edebilmekteyiz(56).

Kardeş katline dair madde, bu bakımdan incelenmeye değer. Daha I. Bayezid, Kosova harp meydanında (1389) Kardeşi Ya'kub'u idam ettiği zaman bir iç harbi önlemek için vezirlerin reyile bunu yaptı. Sonra onun oğulları arasındaki iç savaş aynı hareketi tecviz ettirecek derecede devleti sarsmıştır. I. Mehmed büyük oğlu Murad'ı veliahd yaptığı zaman iki küçük oğlunu ölümden kurtarmak için tedbirler almıştı. II. Murad, kendisine karşı ayaklanan ve Bizans ve Karamanoğlu ile birleşen kardeşi Mustafa'yı yakalayıp idam etti. Dukas (57), bu münasebetle Osmanlılarda kardeş; katlinin bir adet olduğuna işaret eder. Fatih tahta çıkar çıkmaz kendisinden önce tahta çıkmış atalarının yaptığı gibi küçük kardeşi Ahmed'i ortadan kaldırdı. O, bu eski te-

amülü kanunnamesinde, "Karındaşların nizam-i alem için katl etmek münasibdir, ekser ulema dahi tecviz etmiştir" formülü ile ifade etti.

Bu kanunnamenin tertibinde sistemli bir tasnif gerçekleştirememiştir. aynı zamanda Kanunname Padişah tarafından gözden geçirilirken aklına gelen bir hususun araya sıkıştırıldığı ve babların insicamını gayb ettiği açıkça görülmektedir. Mesela kardeş katline ait madde, ceb harçlığı maddesiyle has-oda oğlanlarının yıllık kaftan hakkı maddesi arasına konmuştur.

Bu kanunnamede kadıların alacakları resimlere ait kanun maddesini biraz farklı bir şekilde H. 884 Receb (1479 eylül-ekim) tarihli ayrı bir ferman-kanunda bulduk(58). Kanunnamedeki madde aynen şudur: "*Kudât bir sicilde yedi akça ve hüccetten otuz akça ve suret-i sicilden on iki akça ve imzadan on iki akça alalar ve kısmet-i emvalden binde yirmi akça ve nikahtan bakir ise otuz iki akça seyyibe ise on beş akça alalar*".Şimdi aynı husus fermanda nasıl ifade edilmiştir onu görelim. "*... ma'lum ola ki, şimdiki halde bab-i kısmet ve husus-i nikahda ve itaknamede vesair mekatibin resmi babında kudatın ziyade ifrat canibine meyelanları ve canib-i ifratta taaddi ve ihtilafları arz olunduğu sebebten bu veçhile kanun emr ediib buyurdum ki itaknamede nefs-i kadıya otuz akça, naibe ve katibine birer akça ve itaknameden gayri nekatibde nefs-i kadıya on beş akça ve naibe ve katibe birer akça ve nikah-ı bakirde nefs-i kadıya yirmi akça naibe kema kaddere ve nikah-i seyyibede nefs-i kadıya yirmiden aşağı ola ve resm-i kısmet binde yirmi akça alına...*" Bu misal kanunnamenin menşeini ve aşağıda bahis konusu edeceğimiz ferman-kanunlarla münasebetini meydana koymak bakımından dikkate değer.

Kanunnâmenin nihayetine konmuş olan elkâb ve ünvanlar teşrifata dair diğer maddelerle bir araya getirilirse, bu kanunnâmeye ber terifat mecmuası karakterini verdiği de görülür. Bununla beraber teşrifatın imparatorlukta teşkilatla ayrılmaz bir bütün teşkil ettiği unutulmamalıdır.

Devlet büyüklerine ait birinci bab şu şekilde biter: "*Bu kadar ahval-i saltanata nizam verildi, şimden sonra gelen evlad-i kiramından dahi islahına sa'y etsünler.*"Burada Fatih'inkoyduğu kanunların islah edilebileceğini kabul etmesi hukuk görüşü bakımından ehemmiyetle belirtilmeğe değer bir noktadır.

Fatih'in bu kanunnamesine, devlet teşkilatına ait, nizam ve kaidelerin ancak bir kısmı girmiştir (59). Fatih'in ikinci kanunnamesi reaya kanundur. Yani vergi mükellefi tebaanın vereceği örfi vergileri gösterir. Böylece kanunnamelerin, biri askeri, diğer reayaya ait olmak üzere ikiye ayrılması Osmanlı devletinin bünye ve teşkilatına hakim telakkiyi aksettirir: Askeri şumulüne, devlet hizmetinde olup maaş alan bütün sınıflar girer. Onlar kadıaskerin kazası altındadır. Reaya, askeri sınıf haricinde vergi veren bütün tebaadır.

2. **Reaya Kanunu:** Fatih'in bu ikinci kanunnamesi de, bize II. Bayezid zamanında yapılmış bir istinsahından malumdur. Bu nüsha 893 Cumad'al-ahire sonları (Milad-i 2-10 Haziran 1488) tarihini taşır ve Dr.Fr. Kraelitz tarafından neşredilmiştir (60). Bazı işaretlere göre aslında bu kanunnamenin İstanbul'un fethinden, 1453 den hemen sonra tertip edilmiş olduğu iddia edilebilir. Evvela hububat ölçüsü olarak Edirne müddü esas tutulmaktadır. Saniyen orada geçen yüzde iki akça gümrük resmi nisbeti Fatih'in ilk saltanat devrine ait olup(61) sonradan yüzde dört ve beşe çıkmıştır. Nihayet Gümrük kanununda istanbul birkaç yerde yabancı yerler arasında sayılmaktadır(62). Bu kanunnamenin de, birincisi gibi, daha eski kanunları ihtiva ettiğine şüphe yoktur. Bir yerinde Fatih bunu kendisi işaret eder(63). Kraelitz haklı olarak bu kanunnameyi, İstanbul'un fethinden sonra İmparatorluğu teşkilatlandırma faaliyetleriyle ilgili görmekte (64) ve Osmanlı devletinin en eski kanunnamesi saymaktadır. Gerçekten Fatih'ten önce butipte bir kanunnamenin varlığına ait şimdiye kadar hiçbir delil ele geçmemiştir. Fakat hemen işaret edelim ki, Fatih'in bu kanunlarda, yani cevaz ve bilhassa vergiler sahasında yeni ihdasları,

teşkilat kanununda yaptığı yeniliklerden daha da azdır. Bu yenilikler, daha ziyade vergilerin nisbeti, toplama şekilleri üzerindedir. Onun bu kanunnamesinde adı geçen vergileri biz daha önceki devirde tespit edebiliyoruz(65).

Bu kanunname dört fasıldan mürekkeptir: İlk üç faslı ceza kanunnamesi, dördüncü fasıl ise "Kanun-i Sultan Mehmed Han" başlığı altında vergi kanunlarını içine alır. Daha doğrusu 4. fasıl üç ayrı kanundan mürekep görünmektedir. Her üç kanun "şöyle bilesiz" veya "suçlu olur" gibi bir ferman formül ile biter. Bu formüller hüküm (ferman) lara has olup kanunların örfi mahiyetini ortaya kor. Birinci kanunda, yani Kanun-i Yürükân'a kadar olan ilk kısımda (66) müslüman çitfçi reayanin timar sahiplerine verecekleri vergiler, borçlu oldukları hidmetler tayin olunmaktadır. Reayanın, toprak tasarrufuna, medeni haline veya çeltikçi, koyunevi, Tatar gibi ayrı bir statüyü haiz bir grupa mensup olmasına göre, vergi nispetlerindeki değişiklikler gösterilmektedir.

Burada bahis konusu olan vergi sistemi, çift resmi esasına dayanan Osmanlılara has bir sistemdir. Bu, şeri vergiler, (öşür, cizye) yanında tamamiyle örfi vergilere dayanan birsistemdir. Öyle anlaşılmaktadır ki, bunun menşei, bir taraftan daha Selçuklular zamanında Anadolu'da yerleşmiş örfi vergilere, diğer taraftan Rumeli'de Osmanlıların ortadan kaldırdığı eski idarelerin vergi sistemine dayanmakta idi. Balkan memleketlerinde Osmanlılardan asırlarca önce yerleşmiş Bizans vergi sisteminde çiftçiler, tasarruf ettikleri arazi ve medeni hali (evli olup olmadığı) esas tutularak gruplara ayrılmakta idi. Vergi aynı zamanda bir arazi vergisi ve şahsi vergi mahiyetinde idi. Bu esas, Roma imparatorluğunda Dominatus devrinde Jugum ve capitatio terrana vergileriyle mukayese olunabilir. Osmanlı örfi vergi sisteminin menşeini aydınlatmak bakımından mühim olan bu nokta üzerinde biraz durmak istiyoruz.

Resm-i çift bu kanunnâmede şöyle tarif edilir: "*Bir çift yılda üç*

akça vere, bir orak ve bir döğen ve bir kagnı odun boyunduruk resmi iki akça vere bu yedi kulluktan ötürü akça alınırsa yirmi iki akça alına"(67). 1456'ya doğru yazılmış bir Paşa Sancağı defterinde Bahadır Bey çiftliğinde "**Hizmet-i reaya**" olarak her çiftlikden (yani bir çiftlik genişlikte arazisi olan köylüden) bir araba odun yarım araba saman bir araba ot ve iki akça resm-i boyunduruk alınmakta idi. Bu hâsılın satılmadığı, aynen ödendiği kayd edilmektedir. Bir araba ot Fatih kanunnamesindeki orakhizmetine saman ise doğen hizmetine karşılıktır. Hizmet kelimesi ise, aynı kanunda kulluk mukabili kullanılmaktadır. O halde kanun maddesindeki yedi hizmet (kulluk) şunlardır: Evvela üç akça ile karşılanan üç gün hizmet var, sonra bir araba odun taşıma, döğenden çıkan samandan yarım araba, bir araba odun taşıma, döğenden çıkan samandan yarım araba, bir araba ot biçme diğer üç hizmeti temsil eder. İki akça ile karşılanan boyunduruk hizmetiyle beraber hepsi yedi hizmet eder (Bak. aynı kanunnamede Kanun-i Cebelüyan, madde 2: "*Beğlik bağ varsa raiyyetleri o beğlik bağ yılda üç gün ilede*", *ve madde 28: "yılda üç hizmet veya üç akça vere*"). Boyunduruk hizmeti köylünün hayvanı vesapanı ile yaptığı hizmettir. Üç şahsi angarya veboyunduruk hizmeti daha önce nakdi vergi haline geçmiş görünmektedir. Fatih kanunnamesinde yedi angarya hepsi 22 akçalık bir vergi ile karşılanmaktadır.

Yine Fatih Kanunnamesinde (madde 28) köydeki sanat ehli hakkında şu madde dikkate değer: "*Yılda üç hizmet veya üç akça vere, ziyade sanat ehlidir deyüp güçile iş işletmiyeler.*" Burada üç akça ile karşılanan üç gün hizmetin şahsi bedeni hizmet olduğu açıkça görülür. Sanat ehlinden diğer dört hizmetin istenmemesi tabiidir.Zira bunlar çiftlikle ilgili hizmetlerdir. Her çift sahibi, yani muayyen genişlikte (60-150 dönüm) bir arazi tasarruf eden her çitfçi bu vergiyi öder(68).

Fatih ve Süleyman kanunnâmelerini mukayese ederek yedi hizmetin para olarak karşılıklarını da tesbit edebilmekteyiz: Bir araba ot veya orak hizmeti için yedi akça, yarım araba saman için

yedi akça, bir araba odun için üç akça alınmaktadır ki, hepsi onyedi akça eder. Buna üç gün angarya karşılığı alınan üç akça ile boyunduruk resmi olan iki akça eklenirse, yekûn 22 akça eder.

Bazı mıntıkalarda sipahi bu hizmetlere karşılık nakdi vergi almaz, yakacak odun, hayvanına yedirecek saman ve otu alır. Fakat şüphesiz timarı fazla kalabalıksa para almayı tercih eder. Diğer taraftan belirtmek isteriz ki, diğer iki angarya şekli yani üç gün hizmet ve boyunduruk, angaryaları kat'i olarak lağvedilmiş ve paraya çevrilmiştir. Odun, saman, ot hizmetleri Siribstan'da 16. asır başlarında dahi paraya çevrilmemişti. Bu, o vilayetin oldukça geç bir zamanda (1459) Osmanlı İmparatorluğuna katılmış olmasından ileri gelmiş olmalıdır.

Bizans idaresinde köylünün durumuna gelince, evvela köylü Zeugrate, Boidate ve Aktemones olarak üç kategoriye ayrılmata idi. G.Ostrogorskij'e göre Zeugrate muayyen genişlikte bir arazi veya bir çift öküz tasarruf eden köylülerdir(69).

50 modioi'lik (Osmanlılarda mud) bir arazi tasarruf eden bir köylü yılda bir hyperper ödemekte idi ki, bu 14. asırda aşağı yukarı 22 Osmanlı akçasına (çift resmi miktarı) tekabül eder. Boidate'ler bir öküze sahip köylülerdi. Zeugrate'lerin yarısı kadar vergi öderlerdi (osmanlılardaki yarım çift vergisi). aktemones'ler ise en fakir köylülerden mürekkepti(Osmanlılarda caba veya kara denilen fakir topraksız halk). Nihayet şunu da kaydedelim ki Bizans devrinde angaryalar nakdi vergilere çevrilmeğe başlamış bulunuyordu. Bu durum para ekonomisinin yeter derecede inkişaf etmiş olmasiyle izah olunmaktadır.

Osmanlılar Bizans devrindeki inkişafı daha hızlandırdılar ve bütün angaryaları nakdi vergiye çevirmek suretiyle daha mütekamil bir vergi sistemi meydana getirdiler. Esasen Bizans'ın son devrinde feodalleşme(70) neticesinde köylü üzerinde mahalli senyörlerin ve manastırların tazyiki artmış, angaryalar kuvvetlenmiş bulunuyordu. Osmanlı devleti ekseriya bu toprakları devlete mal

etmek ve angaryaları lağv etmek, vergi sistemini basitleştirmek suretiyle köylüler lehine hakiki bir inkilap getirmiş sayılabilir. Herhalde Osmanlı vergi sistemi, asırlık bir sisteme dayanmakla beraber tatbik ettiği bazı prensipler sayesinde onu tekemmül ettirmiştir. Balkan fütahatında hıristiyan yerli köylülerin, idareci askeri/sınıflarla Osmanlılara karşı işbirliği yapmamaları ve hatta bazı hallerde Osmanlılarla birleşmeleri bu ışık altında daha iyi anlaşılır.

Köylü sınıfının içtimai statüsünü ve vergi sistemini tayin eden çift resmi, dikkate değer bir vakıadır ki, ilk fütuhat mıntıkalarında, yani Batı Anadolu ve Trakya'da hıristiyan ve müslümanlara müştereken tatbik olunmuştur. Fakat Islav memleketlerinin ilhakından sonra yeni bir örfi vergi Osmanlı kanunlarına girecektir ki, bu da ispence'dir, yalnız hıristiyanlara aittir.

Yukarıda tetkik ettiğimiz Kanun-i Sultan Mehmed'in ilk kısmı müslümanlara aittir. Orada çift resmi ve taallukatından sonra İslami bir vergi olan öşrün muhtelif hallere göre miktarları ve tahsil şekli, gerdek ve bac resimleri, ulak ve deştbani yeralmaktadır.

Kanunun ikinci kısmında Kanun-i Yürükan adı altında rumeli'deki Türkmen göçebe unsurların tabi tutulduğu askeri teşkilat ve muafiyetleri gösterilmektedir. aynı kanunun üçüncü kısmı, yani Kanun-i Cebelüyan ba Kanun-i Müzevvec-i Gebran ispencenin tarifiyle başlar. Bu vergi, çift resminin yerini almış olan bir vergi olup her yetişkin Hıristiyan erkeğin ödemeğe mecbur bulunduğu bir şahsi vergidir ve askiden beri 25 akça olarak tesbit olunmuştur. Bu vergiyi ödeyenler çift resmi ödemezler. Osmanlılardan önce Sırp Duşan kanununa göre köylü, pronija (Osmanlılardaki tımarın mukabili) sahibi için iki gün çalışır, bir gün bağda hizmet eder ve bir gün hep birlikte ot biçerdi. Bundan başka yılda bir hyperper (Bizans altın parası) verirdi. İşte senede bir verilen bu vergi, ispencenin menşei olmalıdır. 14. asır ikinci

yarısında birhyperper takriben 25 Osmanlı akçasına müsavidir.

Kanunun bu kısmı tamamiyle hıristiyan reâyanın timar sahiplerine ödeyecekleri vergilere (ispence, şarap, domuz resimleri, gerdek resmi, cerimeler, baç, deştbani) taaluk eder(71). Bu vergi kanunun müslümanlara ait birinci kısmı ile hıristiyanlara ait ikinci kısmı arasında tanzim ve tertipdeki tenazur, vergilerin sırasından bellidir. Böylece Fatih'in bu kanunda sistemleştirmenin daha başarılı olduğuna şüphe yoktur.

Ceza Kanunu: Fatih'in reayaya ait kannumasinin ilk üç faslını teşkil eden ceraim (ceza) kanununun incelenmesini sona bıraktık. Herşeyden önce şu noktayı belirtmeliyiz ki, Osmanlı devletinde ceza kanunnamesi hükümleri bütün imparatorluğa ve her sınıfa şamil yegane umumi kanundur.

Gerçekten, Osmanlı devleti şahsi tabiyetlerin ve angaryaların lağvı gibi bazı temel prensiplerini vergi kanunlarında umumi surette hakim kılmağa çalışmış ve zamanla çift resmi ve ispenceye dayanan Kanun-i Osmani'yi teşmile gayret etmiştir. Yine bunun neticesi olarak vergilere ait bir umumi Kanunname-i Osmani meydana getirilmiştir. Fakat umumiyetle vergiler, bölgeden bölgeye ve ayrı hukuki statüye tabi zümrelere göre değişir ve ekseriyetle vergi kanunları mahalli örfü, çoğu zaman bu örf, göçmüş gitmiş olan devletlerin bırakmış olduğu kanunlardan ibarettir- takib eder. Bu kanunlar fethden hemen sonra yapılan tahrir-i memleket esnasında tahrir emini tarafından yerinde yapılan araştırma ve soruşturma neticesinde tesbit olunur ve Padişaha arz olunmak ve onun tarafından tasdik edilmek suretiyle kanunlaşır. Onun için vergi meselelerinde ilkin her sancağın kendi kanunnamesi göz önüne alınır. Fakat ceza kanunnamesi tektir ve umumidir. Bu, doğrudan doğruya islam hukukunda ukubat (ceza) telakkisinden doğar. Ukûbat bahsinde müslim ve gayri müslim aynı durumdadır. Bunun içindir ki, 1583 tarihli bir kanunda (727 "amme-i memalik-i mahrusada cinayat mukabelesinde vaz' olunan ceraim-i

ma'rufe" den bahs olunmuştur. 1524 de Kanuni Süleyman, İbrahim Paşayı Mısır'daki kargaşılığı yatıştırmak üzere oraya gönderdiği zaman tanzim olunan Mısır Kanunnamesinde (73) ceraim bahsinde denir ki: "*Rum vilayetinde (yani Anadolu ve Rumeli'de) icra olunan kanunnâmenin sureti talep olunup dahi bir sureti mısır divanında hıfz olunub ve birer sureti dahi her kadıya gönderilip sicillatına sebt olunduktan sonra taht-i kazasında olan vilayete nida ve tenbih ettire ki, bu kanuna mugayir ve muhalif nesne alınmayıp ataaddi ve tecavüz olunmaya*". Görülüyor ki, aynı ceza kanunnamesi Rumeli ve Anadolu'da olduğu gibi Mısır'da da resmen mahkemelere tamim olunmaktadır. Yavuz Selim devrine ait 1519 tarihli ceza kanunnamesinin bir sureti, bu sebeple Magnisa kadısının sicil defterinde bize kadar intikal etmiştir (74). Her iki ceza kanununun "şehirlerde ve kasabalarda mazmunu nida olunup amme-i nasa **i'lam ve i'lan**" olunacağı da kaydedilmiştir. Şüphesiz ceza kanunnamesinin bu umumi karakteri dolayısıyledir ki, hususi sancak kanunnâmelerinde ceraim bahsinde sadece "kanun-i kadim-i Osmani'ye müracaat olunması"kaydedilip geçilir(75).

Bugün elimizde ilk devreye ait üç Osmanlı Ceza kanunnamesi, yani Fatih,Yavuz Selim ve Kanuni Süleyman Kanunnameleri vardır(76). Bu üç kanunun mukayesesi Fatih kanunundaki hükümlerin 16. asırda da pek az farkla mer'i kaldığını ortaya koymaktadır. Osmanlı kanunlarından ayrı bir menşei olan Alaüddevle'ye (1479-1515) ait ceza kanunnamesiyle (77) Osmanlı Ceza kanunlarının karşılaştırılması, esas itibarile orada da aynı mahiyette kanunların cari olduğunu göstermektedir. Bundan, ceza sahasında yalnız şer'î esasların değil, örfi hükümlerin de Osmanlılardan daha eski müşterek bir kaynağa götürülebileceği farazıyesini çıkarabiliriz.

Osmanlı ceza kanunnamesi şer'i esasları (kısas, diyet v.s.) ihtiva eder. Fakat onun yanında şeriatın tayin ve tesbit etmediği ta'zir cezalarında Sultan'ın örfi prensibe dayanarak birtakım açık kaideler koyduğunu görmekteyiz. bunun içindir ki, Osmanlı ceza

kanunnameleri de bir ferman (hükm) şeklinde tebliğ ve ilan olunmaktadır, ve ceraim-i ma'rufe veya siyasetname adiyle anılmaktadır. Hatta şer'an muayyen maddelerde, mesela adam katline ait diyette, diyet miktarı yine örfi-sultani bir emrin konusu olmaktadır (Fatih Kanunnamesi, s. 21, madde 2). Para cezaları asayiş işlerinden mesul olan subaşı, timarlı sipahi gibi memurların dirliklerine dahil mühim bir gelir kaynağı olduğundan, devlet buna ait hususların düzenlenmesi ve teferruatın tespiti ile meşgul olmak zaruretini duymuştur. Diğer taraftan cezaların tatbiki yalnız sultani otoritenin inhisarındadır. Kadı, gerek şeriat gerekse kanun-i sultani sahasında ancak hüküm vermek salahiyetini haizdir. Bu sebeple sultanın ceza kanunlarıyle doğrudan doğruya ilgilenmesi tabiidir. Umumi düzen ve devletin emniyeti ve menfaatleri endişesi, ona bu sahada mutlak iradesini göstermek imkanını verir. Netice itibariyle, ceza sahası, örfi-sultani hukukun hususi surette gelişmesine mazhar olmuş bir hukuk sahasıdır. Fatih devrinde, aşağıda bahsedeceğimiz iktisadi-mali konulara büyük miktardaki ferman-kanunların ve yasaknamelerin uygulanmasını sağlamak için sultan, kendi iradesiyle birtakım örfi cezalar koymaktadır ki, bunlar sakalın kesilmesi gibi aleni tahkir usullerinden (78), burun yarmak, idam ve malların müsaderesine kadar gitmektedir. Mesela kalp para basanların kadı hükmü alındıktan sonra idam ve mallarını müsaderesi bir gümüş yasağı hükmünde emr edilmiştir(79). Siyasi suçlara ait cezalarda sultanın mutlak emir ve tasarruflarından ise, burada ayrıca bahse hacet yoktur.

Ferman-Kanunlar: Yukarıda müdevven (codifié) kanunnamelerden bahsederken bazı maddelerin, muayyen bir konu üzerinde daha önce çıkarılmış ferman-kanunlar'dan alındığını işaret etmiştik. Gerçekten Fatih devrinde ve daha önceleri örfi kanunlar, ilk şekliyle, bir düzen isteyen muayyen konular üzerinde çıkarılmış fermanlardan ibarettir. Bu fermanlar muhteva itibariyle umumi kaideler ihtiva ettiğinden bunlara kanun-fermanlar veya

ferman-kanunlar adını vermekteyiz. Bunlardan bazıları sadece bir nokta üzerinde bir kanun maddesi ihtiva ettiği halde, bazı fermanlar biçok kanun maddelerini içine alan oldukça mufassal kanunnâmeler şeklindedir. Mesela gümüş para basımına veya gümrüğe ait fermanlar bu tarzda mufassal kanunnâmelerdir Codifié kanunnameler, bir bakıma bu nevi kanunnamelerin daha mufassal bir şekli olarak da kabul edilebilir. Esasen onlarda, bir fermanda bulunan esas formu yukarıda tespit etmiştik.

Fatih devrinde örfi-sultanî hukuk sahasındaki faaliyet, bilhassa iktisadi-mali konularda geniş bir kanun koyma faaliyeti şeklinde kendini göstermiştir ve codifié kanunnamelerin yanı başında ferman-kanunlar büyük bir yeküna baliğ olmaktadır Bu nevi vesikalar ise, bir nevi gelir kayıt defteri olan mukata'a defeterlerinde, kadı sicillerinde ve tahrir defterlerinde tamamiyle veya hülasaten kayd ve zapt olunmuştur (Biz vaktiyle Fatih devri sonlarına ait bir Bursa kadı sicil defterini tarayarak bulduğumuz bu nevi fermanlardan bazılarını neşretmiştik) (80). Fatih devrinin geniş kanun koyma faaliyetini, arşivlerimizdeki bu kaynakların taranması tamamlandıktan sonra hakiki olarak görmek ve değerendirmek mümkün olacaktır. II. Bayezid devrinde meydana getirilmiş bir kanun mecmuasında Fatih devrine ait elliden fazla bu çeşit kanun bir araya getirilmiş olup bu mecmua şimdi neşir sahasına çıkmış bulunmaktadır (81). Bu kanunlar mecmuası, divan'da kullanılmak üzere maliyeye ait muhtelif kanun örneklerini bir araya getirmek maksadiyle tertip edilmiş görünmektedir. Burada hepsi kanun maddeleri ihtiva eden çeşitli vesikalar toplanmış olup bunların başlıca berat, yasakname, kanunname ve tevki'i şekillerini de görmekteyiz. Beratlar, bir memuriyet tevcih vesikası olmakla beraber bu memurlara beratlarında, vazifelerine ait kanun ve nizamlar da tebliğ olunmaktadır. Yasaknameler, umumi olarak, muayyen bir işe ait kanun ve nizamlarla müeyyidelerini ve yasak-kuluna verilen selahiyetleri bildirmektedir. Kanunnameler, umumiyetle amillere

(mültezimlere) muayen bir konuda kanunları bildiren ve tatbike selahiyetli kılan ferman (hükmü) lardır. Burada bahis konusu olan tevki'ler ise, muayyen kanunları kadı, subaşı gibi resmi makamlara tebliğ eden hükümlerdir. Bütün bu hükümler, şeriat dışındaki iktisadi-mali hayata taalluk eder ve başlıca maden ve madencilere ait nizamlardan, altın, gümüş ve bakır para basımı ve tedavülüne dair kanunlardan, gümrük ve kapan kanunlarından, sabun, hububat, mum gibi zaruri ihtiyaç maddeleri inhisar ve imtiyazına ait nizam ve kanunlardan ve bazı hazine gelirlerinin tahsiline ait kaidelerden mürekkeptir.

Ferman-kanunlar, çok defa yalnız bir zümreyi alakadar eden bi nevi idari emirler mahiyetindedir (82). Burada, yine Osmanlı İmparatorluğunda hukukun şahsiliği prensibini, hususiyle vergi kanunlarının mıntakavi ve zümrevi mahiyetini hatırlamalıyız. Bu hükümler, doğrudan doğruya bir zümreye hitap ettiği gibi tatbik edilmek üzere bir memura da emir tarzında bildirilmiş olabilir. Bu son şıkta üçüncü şahısları bağlayan hükümleri ihtiva eder(83). Bu hükümlerde gösterilen kanun maddeleri, umumiyetle yerleşmiş örf ve adetlerin tasdiki yahut onların başka bir bölgeye teşmili şeklindedir. Mesela Novaberda (Novobrdo) nun ilhakından (1455) dört beş sene sonra çıkarılmış olan bir maden kanununda fetihten önceki usuller esas itibariyle ibka edilmiş görünmekte ve bazı yabancı terimler muhafaza olunmaktadır. Bazan da kanun maddeleri zikredilmeyerek "*olup gelmiş kanuna göre*" hareket edilmesi emredilmiştir."*Olup gelmiş kanun*" örf ve âdât hukukunda başka bir şey değildir ve ekseriya ortadan kalkmış olan devletin örf ve adat halinde yaşamakta olan kanunlarıdır.

Kurucu Fatih tarafından çıkarılmış bu nevi birçok kanunname ve yasaknameler, sonraki devirlerdeki kanunlara örnek olmuştur. Bu kanunları zaruri bazı cüzi değişikliklerle 16. asırda aynen bulmaktayız(84).

Fatih devrinde Devlet ve Hukuk Görüşü Hakkında: Burada, Fatih devrinde mühim devlet hizmetlerinde bulunmuş olan mü-

verrih Tursun Beg'in devlet ve hukukun menşeine dair Farabi ve Nasireddin Tusi'ye dayanarak ileri sürdüğü fikirleri nakletmek tabii bir hatime teşkil edebilir. Zira bu fikirler bir dereceye kadar o zaman Osmanlı devlet adamları arasında hakim devlet ve hukuk telakkisini aksettirir. Tursun Beğ, Fatih devrinin büyük devlet adamı Veziriazam Mahmud Paşa'nın mahrem yakınlarından idi. Tarihinin başında açıkladığı (85) bu fikirleri aşağıda hülasatan nakle çalışacağız.

Tanrı, her devirde bir büyük Padişah yetiştirir. Nizam-i alem için bir insanı "müeyyed" kılar, ona güç verir. Evvela cemiyetin bir padişaha ihtiyacı vardır. Zira insanlar arasında ayrılık ve düşmanlığın meydana getireceği kargaşalık, onun tedbiriyle ortadan kalkar. Allah'ın yaratıkları sırasıyle dört terkipte zuhur etmiştir: Madenler, nebatlar, hayvanlar ve nihayet insan ki, ilk üç terkibin bütün hassalarını ihtiva eder, fazla olarak ona natıka ve akıl vermiştir. İnsanlar arasında da hakikate erişen hakiki kemal sahipleri temayüz eder.

İnsan, medeni bi't-tab'dır yani tabiati icabı cemiyet halinde yaşar İnsanlar yaşama vasıtalarını sağlamak için biribirlerine karşılıklı yardıma muhtaçdır. Bu da cemiyet haline geçmekle mümkündür. İnsanlar kendi hallerinde bırakılırsa, aralarında çatışma ve düşmanlık hakim olur ki, bu da karşılıklı yardımlaşma imkanını ortadan kaldırır. Bu yüzden "Tedbir" gerekir. Her insanı kendi kabiliyetine göre kendi mevkiinde, kendi hakkına razı tutmak ve başkasının hakkına saldırmaktan men' etmek lüzumu "tedbiri" gerektirir. Bu, karşılıklı yardımlaşma ve nizamın esasıdır. İşte bu nevi tedbire "siyaset" denir.

Tedbir, "himmet" esasına göre olursa ona, "**siyaset-i ilahi**" denir, onu peygamber koymuş olup şeriatten ibarettir. Tedbir, ancak akl esasına dayanırsa "*siyaset-i sultani ve yasag-i padişahi derler ki, urefamızca ona örf derler*". Cengiz Han yasası gibi. (Tursun Beğ bu misali kendisi zikr eder). Her iki nevi tedbirde bir pa-

dişahın vücuduna bağlıdır. Hatta denebilir ki, birincisi, yani şeriatı koyan her zaman hazır olmasa bile olur. Zira "vaz'-i ilahi mesela din-i İslam" kıyamete kadar alemin maddi ve manevi düzenini sağlamaya yeter. Fakat her devirde bir Padişah mutlaka lazımdır. Zira Padişah olmazsa insanlar gerektiği şekilde yaşayamazlar, belki tamamiyle mahvolurlar ve nizam kalmaz.

Tanrı, Padişaha itaatı büyük küçük herkese farz kılmıştır. Padişah yüce kimseleri alçaltır, alçaktakileri yükseltir, vacib'ülvücudun, yani Tanrının zâtına mahsus bu gibi sıfatlar onda tezahür eder (yani Padişah mutlak otorite sahibidir). Padişah zahirde sırf kendi ihtiraslarını tatmine çalışarak hazine ve asker ile elindeki kazancını ve kuvvetini artırır. Fakat asıl maksat, iyi bir siyasetle bu hazineyi dağıtmak ve asker sayesinde düzeni korumak, İslam dinini müdafaa etmektir.

Eşkiyalar arasında dahi bir şahıs sivrilip hükm ve emrini yürütmezse o topluluk dağılmağa mahkumdur. Bunun gibi *"mülk-i bi adl payidar olmaz"*. Adalet insanlar arasında düzenin esasıdır.

Yukarıda Tursun Beğ'in fikirlerini hülasaya çalıştık. Bu fikirler esas itibariyle Farabi ve Nasireddin Tusi'den alınmış ise de (86), Tursun Beğ'in bazı noktalar üzerinde ısrarla durduğu göze çarpar: İçtimai düzeni korumak için bir Padişahın varlığı zaruridir, ve o, tam ve mutlak otoriteyi haiz olmalıdır. Yine onun içtimai düzen fikrine bağlanan örf ve kanunun lüzum ve ehemmiyeti hakkındaki fikirlerine makalemizin başında temas etmiştik.

Tursun Beğ'in, şeriatın ebedi ve herşeyi içine alan şamil karakterini belirtmesi tabiidir. Fakat yukarıda göstermeğe çalıştığımız gibi, bilhassa Fatih zamanında kamu hukukunda örfi-sultani hukuk büyük bir inkişafa mazhar olmuştur. Şeriat, hususi hukukta hakim kalmıştır. Bu sahada Fatih devrinde Molla Hüsrev gibi İslam alemince tanınmış bir otorite yetişmiş ve onun vücuda getirdiği Arapça Gurar'ul-ahkam ve onun kendisi tarafından yapılmış Türkçe şerhi olup Osmanlı mahkemelerinde uzun zaman

esas tutulan Durar'ul-hükkam'ı, İslam hukuku çerçevesinde olarak ayrıca incelenmek lazımdır.

DİPNOTLAR

1) J. Schactht, The Schools of Law and Later Developments, Law in the Middle East, ed. M. Khadduri and H.J. Liebesney, Washington 1955, s. 73.

2) "Her kim Allah'ın inzal ettiği ile hüküm etmezse işte kafirler onlardır" Maide suresi, ayet 44.

3) Bak. : H.A.R.Gibb, Constitutional Organisation, Law in the Middle East, s. 1-27, E.Tyan, Institutions du Droit Public Musulman, Le Califat, Paris, 1954.

4) Bak. Fuat Köprülü, Fıkh, İslam Ansikl.; J. Sohacht, Origins of Muhammedan Jurisprudence, Oxford, 1953.

5) Bak. O.L. Barkan, Osmanlı imparatorluğunda zirai ekonominin hukuki ve mali esasları, İstanbul 1943, İndeks, örf, örf-i ma'ruf, adet, örf-i sultani.

6) Bak. Reuben Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, s. 248-70.

7) Tarih-i Osmani Enc. Mec. ilaveler, Tarih-i Ebu'l-Feth, s. 13

8) Levy, The Social Structure, s. 259.

9) C.S. Hurgonje, Le Droit Musulman, Verspreide geschriften, II, s. 314.

10) Levy, 248.

11) Hurgronje ,314.

12) Tursun Beğ, Tarih-i Ebu'l-Feth, s. 13; Ahmedi, İskendername, N.S. Banarlı neşri, Türkiyat Mec. c ilt VI, s. 111; Levy, 262.

13) Makrizi, Hıtat, II. 220, Levy, s. 261

14) Muhammed er-Ravendi, Rahat'us-Sudur, Gibb tarafından zikredilmiş, s. 22.

15) Constitutional organisation, s. 22.

16) Karşıla. M.A. Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorlğu Tarihi, cilt II, Ankara 1954, s. 419-459.

17) Misaller için bak. F.Köprülü, İslam amme hukukundan ayrı bir Türk amme hukuku yok mudur?, II. Türk Tarih Kurultayı zabıtları, s. 383-418.

18) Selçuk sultanlariyle Halifeler arasındaki münasebetler hakkında mühim tafsilat M.A. Köymen'in mezkur eserinde., bak. not. 16.

19) Köprülü, mez. mak., s. 411.

20) H.N.Orkun, Eski Türk Yazıtları, cilt I, s. 28-29, ayrıca karşıla, s. 34-35, 39, 44, 56; S. Maksudi Arsal, Türk Tarihi ve Hukuk, İst. 1947, s. 263.

21) G.Vernadsky, Cengiz Han Yasası, Türk Hukuk tarihi Dergisi, s. I, s. 109, Karş. A. Temir, Moğolların Gizli Tarihi, s. 58-215.

22) Vernadsky, 131-132

23) Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 106-109

24) Cuveyni, Tarih-i Cihanguşa'dan naklen Gibb, s. 17-18; B. Spuler, İran Moğolları, terc. Ankara, 1957, s. 408.

25) Bak. not, 13.

26) Z.V. Togan, mez. eser, s. 376

27) Türkiyat Mec, c. VI., s. 111.

28) Yasaha-i Hasan Padişah, Ö.L,Barkan neşri, Tarih Vesikaları, Sayı 2, s. 90 vd.

29) Köprülü, mez. mak. 414.

30) Massignon'dan naklen Köprülü, s. 414, not 67.

31) Aşık paşa-zade, s. 19-20. Ebül'ula Mardin'in bu rivayetten gerçekten olmuş gib ineticeler çıkarması doğru değildir. Bak. Law in the Middle East, s. 279. Aşık Paşa-zade bu ve bunun gibi diğer kayıtlarıyle, şeriatı müdafaa eden ve örfi kanunlarla menfaati halel gören bir sınıfın hissiyatını aksettirmektedir. Fatih devrinde örf ve şeriat çatışması kesin bir şekilde ortaya çıkışı olup Bayezid Veli şeraitın mümessili olarak tahta gelmiştir.Bak.: benim, Mehmed II, İslam Ansik., cüz 73.

32) Aşık Paşa-zade, s. 19. Bu, hiç olmazsa müverrihin kendi devri için mühimdir.

33) Z.V. Togan, Moğollar devrinde Anadolunun iktisadi vaziyeti, THİM,

c.I., s. 33.

34) Umumi Türk Tarihine Giriş, s. 330-331.

35) Tapu ve Kadastro U. Md. kuyud-i kadime.

36) Tahsin Öz, Murad I. ile Emir Süleyman'a ait iki vakfiyye, Tarih Vesikaları Dergisi, sayı 4(1941), s. 243.

37) Bak. P.Wittek, Zu einigen frühosmanischen Urkunden, WZKM, c.54 (1957), s. 252.

38) Tevarih-i al-i Osman, Fr. Giese neşri, Breslau, 1922, s. 29-34.

39) Mecdi, Şakayık tercümesi, istanbul 1269 H., s. 50. 100, 1, s. 112.

40) Köprülü, Ş. Yaltkaya, Fr. Babinger ve nihayet Kissling tarafından incelenen bu hareketin uçlarla ve timar meseleleriyle ilgisi yeter derecede belirtilmemiştir. Şu makaleye de bakınız: P.Wittek, Ankara bozgunundan İstanbul'un zaptına, Belleten, sayı 27 (1943).

41) Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid, neşreden H.İnalcık, Ankara 1954

42) Bak. mez. eser, Giriş, s. XXIII.

43) Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası, I,s. 165-298.

44) Bak.: Mehmed II, İslam Ansikl. cüz. 73.

45) Tevarih-i Al-i Osman, I. defter (yazma), mukaddimesi. Millet Küt. A.E. 25.

46) Köprülü, mez. mak. 410.

47) İran Moğollarında Bilig'lerden kanunnameler tertibi hakkında Spuler, mez. eser, s. 409-11.

48) Birincisi Fr. Kraelitz (Mitteilungen des os Gesch.I), ikincisi M. Arif, TOEM ilavesi.

49) Osm. İmparatorluğunun Zirai ekonomi..., Mukaddime, s. XVI-XXIV.

50) İstanbul Topkapı Sarayı, Revan Köşkü Kitapları no.1926

51) Ç.Uluçay, Saruhan'da eşkiyalık, İstanbul, 1944, s. 164.

52) Bak. Atti del X. Congresso internazionale, Comitato internazionale di Scienze Storiche, Roma 1957, s. 393.

53) Nişancılık müessesesi herhalde Fatih'ten önce mevcuttu. 1444'de Nişancı İbrahim Paşa bizce malumdur, bak. H.İnalcık, Fatih devri I, s. 87.

54) M.Arif'in Kanunname'ye yazdığı mukaddime, s. 1-8.

55) Kanunname, TOEM, ilaveler, s.23

56) Bak. H.İnalcık, Fatih Devri, I, Zeyil No.VII, s. 215, ve Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid, Giriş.

57) Bizans tarihi, V. Mırmıroğlu tercümesi, s. 113.

58) H.İnalcık, Bursa Şeriye sicillerinde Fatih Sultan Mehmed'in Fermanları, Belleten sayı 44 (1947). s. 700 vesika 10.

59) Fatih devri teşkilatı üzerinde çağdaş birtakım Türk ve İtalyan kaynakları vardır ki, resmi kaynakların verdiği malumatı tamamlamak bakımından çok mühimdirler. Evvela İdris Bitlisi'nin Heşt Bihişt'inde, Fatih devri teşkilatı hakkında verdiği malumat, orijinal ve oldukça zengindir. 1475'de Osmanlı devleti teşkilatı hakkında Promontorio-de Compis'in eseri ile uzun yıllar Osmanlı sarayında iç-oğlanı olarak hizmet ettikten sonra İtalya'ya kaçarak bir Türk tarihi yazan Jean-Maria Angiolelox, İtalyan kaynakları arasında şüphesiz en mühimleridir. Birincisi Fr. Babinger tarafından neşredilmiştir: Bayer, Akademie der Wissen., Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsb. 1957, heft 8, Münih 1957. Angielello ise, I. Ursu tarafından 1911'de Bükreş'te yayınlanmıştır. Bu kaynakların, kanunnamelerle ve arşivlerimizdeki diğer zengin malzeme ile karşılaştırılması suretiyle Fatih devrinde imparatorluğun teşkilatı mükemmel bir şekilde tasvir olunabilirse de, bu iş henüz yapılmamıştır.

60) Mitteilungen zur osmanischen Geschichte, cilt I (1922), s. 13-48.

61) Bak. not. 52.

62) "Eflak'dan ve İslambol'dan ve Frenk'den ne gelse yüzde iki akça alına", Kanunname, s. 30, madde 22, keza karşıla, madde 11, 25.

63) S. 29, madde. 6.

64) Einleitung, s. 18.

65) Bak Suret-i def. Sanc. Arvanid, s. XXVII-XXXVI.

66) S. 25-28.

67) s. 23

68) Bak. H.İnalcık, Fatih devri, I, s 171.

69) G.Ostogorskij, Pour l'histoire de la Féodalité Byazantine, Bruxelles, s. 297, 1954

70) Bak. Ostogorskij, mez. eser, s. 155-180.

71) Madde 6, orada Kraelitz'in okuduğu "harac görenlerden" yerine "ha-

raca güzarlardan" olacaktır. Kraelitz'in okuyuşu ve Almanca tercümesi birçok hatalar ihtiva etmektedir. Ö.L. Barkan'da Kraelitz'in neşrini takib ettiğinden (Osmanlı impara. Zirai ekonominin...., s. 387-395) bu hataları düzeltmek fırsatını bulamamamıştır.Biz ileride bu kanunnamenin haşiyelerle aslından yeni bir neşrini düşünmekteyiz.

72) Yeni-İl kanunnamesi, Barkan neşri, Osmanlı imp. Zirai Ekonomi, s. 81.

73) Barkan neşri, mez. eser, s. 362.

74) Ç. Uluçay'ın bulduğu bu siyasetname E.Z. Karal tarafından Belleten'de (Sayı 21-22) neşredilmiştir. İslam-Osmanlı ceza hukuku toluca Prof. Coşkun Üçok tarafından ele alınmıştır: Ank. Hukuk Fak. Der. III.

75) Mesela Barkan'ın neşrettiği kanunnamelerden, 1540't. Boz-Ulus, s.143; 1559 t. Malatya, s. 117, IV. Mehmed devrine ait Hatvan (Macaristan), s. 317, kanunnamelerinde.

76) Fatih Kanunnamesi, s. 19-23, Selim'in siyasetnamesi, Belleten, sayı: 21-22, Süleyman Kanunnamesi, TOEM, ilavelerinden, s. 1-10.

78) R.Anhegger-H.İnalcık, Kanunname-i Sultani ber muceb-i örf-i Osmani, TTK yayınlarından, Ankara 1954, vesika 22.

79) Mez. eser, vesika 2, 5, 8.

80) Belleten, sayı 44 (1947) s. 697-703.

81) Bak not. 78.

82) Mesela bak. Maden yasaknameleri, Anhegger-İnalcık, mez. eser, s. 5-13.

83) Mesela Gümüş yasaknameleri, aynı eser, s. 3-5.

84) Bak. mez. eser, XIII.

85) Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası, İlaveler, s. 11-13.

86) Uzlukoğlu Farabi'nin Siyasat'ul-Madina ile Ara'u ahl'ul-Madinat-il-Fadılati adlı eserleriyle Nasireddin Tusi'nin Ahlak-i Nasıri'sinde, Yunan felsefesinden intikal etmiş olan bu esas fikirleri bulmaktayız. Bak. D.M. Donaldson, Studies in Muslim Ethics, Londra, 1953.

Ayanlığın Kaldırılmasından Sonra Anadolu'da Sosyal ve Ekonomik durum (1840-1871)

Ercüment Kuran

5. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi 1989 İstanbul, A.D.T.T.K. yay. Ankara. 1990

28 Temmuz 1808'de Osmanlı tahtına oturan II. Mahmud, İstanbul'da durumunu kuvvetlendirerek sonra, 1812'den sonra eyaletlerde merkeziyetçi siyaset gütmüştür. Amcası III. Selim'in giriştiği fakat başarıya ulaştıramadığı ıslahat hareketlerini gerçekleştirmek için, Avrupa devletlerinde ve hususiyle Fransa'da olduğu gibi, padişahın iradesi memleketin her tarafında geçerli olmalıydı. Halbuki XVIII. yüzyıl başlarında devletin gerilemesiyle eyaletlerde âyan ve derebey denilen mütegallibeler ortaya çıkmış ve bunlar yüzyılın ikinci yarısında nüfuzlarını hükümet merkezine kabul ettirmişlerdi.

Aslında âyanlığın yayılması ve müessese haline gelişi XVIII. yüzyılda Timar sisteminin bozulması neticesidir. Daha önceleri Anadolu ve Rumeli'de her şehir ve kasabada "*ahali tarafından müntehap âyan namıyla kimseler bulunurdu. Vergilerin ve memleket masarifinin tevzi ve tahsilinde valilerle kadılar âyanlarla münasebette bulunurlardı. Âyanlar memleketin zenginlerinden ve nüfuz sahiplerinden*

olmalarıyla sonraları... mütesellimlik ve voyvodalık etmeye başladılar. Hatta.... ekserisinin vefatında hanedandan veya mansıbininden bir müktediri onun makamına kaim olurdu"(1). Derebeyler ise "*XVIII. asır başlangıcından itibaren Anadolu'da kendi başlarına buyruk kesilen ve hükümetin memuru iken tedricen vassali haline gelen nüfuz ve kudret sahiyleri*" idi(2). II. Mahmud 1810 ve 1820'li yıllarda "ağa" terimiyle de adlandırılan âyan ve derebeylerle mücadeleye girişmiş ve gayesine erişmek maksadıyla çeşitli yollara başvurmuştur. Bu yolların başlıcaları onları birbirine düşürmek, zor kullanmak, ölen âyanın yerine merkezden idareci göndermekti.

Konu Osmanlı tarihi bakımından önemlidir. Gerçekten âyanlığın gelişmesi ve ortadan kaldırılması XVIII.-XIX. yüzyıllar Osmanlı siyasi, sosyal ve ekonomik tarihinin temel meselesini teşkil eder. Bu itibarla Balkanlar'da hakim olan âyanlar Marksist tarihçiler ve Batılı araştırıcılar tarafından incelenmiştir. Arap memleketlerindekiler de yerli tarihçiler ve çoğu Amerikalı ilim adamlarının ilgisini çekmiştir. Anadolu âyanları ise henüz yeteri kadar ele alınmamıştır. Yapılan çalışmalar birkaç mevzii araştırma ve belge yayınından ibarettir. Bu incelemede Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanı ertesinde, 1840'da, Muhassillik meclislerinin kuruluşundan 1871 tarihli İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi'nin çıkarılışına kadarki otuz yıllık dönemde âyanların Anadolu'da sosyal ve ekonomik nüfuzlarını sürdürmeleri konusu işlenecektir.

Halil İnalcık'ın dediğine göre "*Ağaların ve âyanın taşra hayatında ve siyasi tarihimizde ehemmiyetli rolleri II. Mahmud'dan sonra da başka şekiller altında devam etmiş ve bu temel içtimai yapı, menfaatleri ve hayat görüşü ile, ad değişikliklerine rağmen, yakın zamana kadar Türk siyasi hayatının alt-yapısını teşkil edegelmiş, ön planda görünmemekle beraber siyasi hayatta kitlelere dayanan ağırlığını daima hissettirmiştir*"(3).

1839'dan sonra Osmanlı resmi yazışmalarında "âyan" terimi

pek geçmez. Onun yerine "**vücuh-ı memleket**", "**haneden**", "**mütegallibe**" terimleri kullanılır. En tanınmışları da Manisa bölgesinde Karaosmanoğulları, Yozgat ve çevresinde, Çapanoğulları, Payas'da Küçükalioğulları'dır. Gerçekte bu şahıslar "*âyan kökenli, haneden sahibi, fakat âyan olmayan ailelerdir*" (4).

Bunlardan bazıları Tanzimat devrinde girişilen ıslahata karşı direnmişlerdir. Mesela Divriği âyanları, komşu Darende ve Gürün kazalarında telgraf hatları çekilirken, kendi bölgelerinde bunların tesisine mani olmuşlardır (5). Bununla birlikte, Gülhane Hattı'nda belirtildiği gibi, vergilerin devlet memurları tarafından doğrudan toplanmasını sağlayan muhassıllık uygulamasının başarısızlıkla neticelenmesi üzerine, yeniden iltizam usulüne dönülünce, Anadolu'da birçok âyan mültezimlik görevini üstlenmişlerdir. Yine Tanzimat gereği kurulan vilayet ve sancak meclislerine âyanların üye olarak atandıkları görülmüştür. Ayrıca büyük âyanlar valilik, mutasarrıflık ve kaymakamlıklara, küçükler de muhtarlıklara getirilmişlerdir. Nitekim Karaosmanoğullarından Yakup Paşa'nın Aydın valiliğinde, Çapanoğullarından Mehmed Celaleddin Paşa'nın Bozok ve Kayser, kardeşi Abbas Hilmi Paşa'nın Kayseri ve Sivas mutasarrıflıklarında bulundukları bilinir(6). Kösepaşa hanedanından İmam Hüseyin Bey de 1841'den 1847'ye kadar Divriği kaymakamlığı yapmıştır (7). Kozanoğullarından Ahmed Paşa'ya ise 1865'de Kütahya kaymakamlığı gönderilmiştir(8). Amasra'da 1840'a doğru kurulan muhtarlığa böyle âyanı Yirmibeşbölükoğullarından İbiş İbrahim Ağa atandığı gibi 1868'den itibaren oğlu Tahir Bey muhtar olmuştur(9). Âyanların devlet hizmetinde kullanılmaları tecrübeli idareci azlığındandır.

Âyanlar II. Mahmud devrinde siyasi nüfuzlarını kaybettikleri halde, iktisadi güçlerini korumuşlardır. Mültezimliğin yanısıra murabahacılık yaparak zengin olmuşlardır. Köylülere yüksek faizle ödünç para vererek onları borçlandırmışlar ve bu suretle mali bakımdan kendilerine bağlamışlardır. Bununla birlikte, Kösepaşa

hanedanı gibi, murabahacılığa itibar etmeyen âyanlar da vardır (10).

Âyanlar malik oldukları toprakları adlarına tapulamaya gayret etmişler ve böylece geniş çiftlikler kurmuşlardır. Divriği âyanı İmam Hüseyin Bey'in 1848 yılında yirmi köy ve çiftliğe sahip olduğu kayda değer. Bu mülkler Divriği arazisinin dörtte birini kaplıyordu (11). Âyanlar topraklarının mülkiyetini meşrulaştırmada 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi'nin hükümlerinden faydalanmışlardır.

Âyanların merkezi hükümet temsilcileri ve mahalli nüfuz sahipleriyle iktidar mücadeleleri Tanzimat devrinde de sürmüştür. Çoğunun İstanbul'da devlet erkanından hamileri bulunurdu. Bazen hükümete karşı din adamlarıyle işbirliği kapmışlardır. Buna örnek olarak, 1865'de "eski Yürükân ağası" Hacı Hasan ile Zile müftüsü Lütfullah Efendi'nin Amasya mutasarrıfı Ziya Bey'e karşı birleşmeleri gösterilebilir. Bu işbirliği neticesinde köylüler sömürülmüştür(12).

Âyanlar aralarında da sürtüşürlerdi. Menfaatleri gereği biribirleriyle ittifaklar yaparlar ve devamlı olarak silahlı çatışmalara girişirlerdi. Divriği'de İmam Hüseyin Bey ile Karamahmudoğlu Mehmed ve Emin Ağalar, Çukurova'da Kozanoğulları ile Menemencioğullarının rekabetleri bölge halkını huzursuz kılmıştır(13).

Bu anlaşmazlıklar İstanbul'da Meclis-i Vâlây-ı Ahkâm-ı Adliye'yi yıllarca uğraştırmıştır. Sancaklarda küçük ve vilayetlerde Büyük Meclisler âyanlara karşı açılan davalarda, üyelerin çoğu âyan menşeli olduğundan, onların tarafını tutmaktaydı. Nitekim Kanlı aşiretinin, Kargın arazisini haksız yere tasarrufunda bulundurduğu iddiasiyle, İmam Hüseyin Bey aleyhine açtığı dava 1852'de Sivas mahkemesinde Bey lehine neticelenmesi üzerine Meclis-i Vâlâ'ya intikal edince Meclis 1854 Ekiminde, aşireti haklı görmüştür (14).

Hükümet merkezinin âyanlarının nüfuzunu kırma siyaseti güttüğü kesindir. Ancak bu siyaset temkinle uygulanmış ve gayeye adım adım yaklaşılmıştır. Merkezin emirlerini dinlemeyen âyanlar cezalandırılmıştır. Daha Tanzimat'ın başlangıcında, 1841'de Bâlâ âyanı Yağcıoğlu İbrahim Ağa halkı vergi vermemeye kışkırttığından yakalanarak Meclis-i Vâlâ'da yargılanmıştır (15).

Hükemitn âyanları karşı sıkça başvurduğu tedbir onları bölgeleri dışında görevlendirmekti. Üzerlerine askeri kuvvet gönderildiği de olmuştur. 1865 ilkbaharında Derviş ve Cevdeş Paşalar kumandasında Çukurova'da girişilen "Fırka-i Islahiye" harekatı sonunda Kozanoğulları'nın bölgede nüfuzu sona erdirilmiş ve Amik ovasına hakim olan Küçükalioğulları ortadan kaldırılmıştır (16). Böylece Anadolu toprakları, Doğu'daki dağlık bölge dışında, yeniden Padişahın hakimiyeti altına girmiştir.

Tanzimat devrinde âyanlar eskiden beri alışageldikleri hayat tarzını sürdürmüşlerdir. nüfuzlarını pekiştirmek için aralarındaki akrabalık bağlarından faydalanmışlardır. Mesela İmam Hüseyin Bey, dayısı olan Sivas mutasarrıfı Çapanoğlu Abbas Hilmi Paşa'ya dayanarak, 1848'de, Derviş Ağa'yı Divriği kaymakamlığından azlettirmiştir (17).

Âyanlar bulundukları şehir ve kasabalarda geniş konaklarda yaşarlardı. Bakımsızlıktan haraplığa yüz tutmuş konaklar geçmiş zamanın debdebesini hatırlatacak tarzda döşenmişlerdi. Fransız arkeolog Georges Perrot 1861 yazında Anadolu'da yaptığı seyahat esnasında ziyaret ettiği Sivrihisar âyanı Hüseyin Bey'in konağını tasvir eder. Harem ve selamlık bölümlerinden ibaret olan konakta yirmibeş hizmetçi çalışmaktaydı. Misafirlere otuzüç kap yemek sunulmuştu. Zira konukseverlik ve cömertlik âyanlığın gereğiydi (18). Perrot Hüseyin Bey'in, diğer âyanlar gibi, cahil olduğunu yazmaktaysa da, onun 1866 yılında Sivrihisar'da inşa edilecek rüşdiye mektebinin eşya ve malzemesini sağladığı bilinir(19).

Âyanların bazıları zalimdi; içlerinden hayırseverler de çıkmıştır. Çoğu bölgelerindeki halkı devlet memurlarının baskısından ve zorbaların şerrinden korumuştur. 1871'den sonra, âyan menşeliler Vilayet ve Kaza idare meclisi üyelikleriyle belediye reisliklerinde bulunmuşlardır. Onların bir bölümü de dedelerinin kurduğu vakıfların mütevelliliğiyle yetinmişlerdir. Yüksek devlet makamlarına gelenler azalmıştır. Çapanoğullarından Âgâh Efendi gibiler istisna teşkil ederler. Siyasi nüfuzlarını kaybetmiş olmalarına rağmen, Âyanlar halktan saygı görmüşlerdir.

Onlardan bazıları İkinci Meşrutiyet devrinde mebus seçilmişlerdir. Milli Mücadele yıllarında Karosmanoğulları Osman Bey ve Halid Paşa Kuvay-i milliye teşkilatında faaliyet göstermelerine karşılık, Çapanoğullarından Edip ve Celal Beyler Ankara hükümetine isyan etmişlerdir. Cumhuriyet devrinde de Karaosmanoğlu Yakup Kadri, Menemencioğlu Numan ve Divriğili Memişpaşaoğlu RefikKoraltan Beyler gibi devlet ve fikir adamları yetişmiştir.

DİPNOTLAR

1) Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü, 2. baskı: İstanbul, 1971, c. I, s. 120.

2) ayn. yaz., ayn. esr., C.I, s. 425.

3) Halil İnalcık, "Sened-i ittifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunü", TTK Belleten, c. XXVIII (1964), s. 609.

4) Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğunda Âyanlık, Ankara, 1977, s. 20.

5) Necdet Sakaoğlu, Anadolu derebeyi ocaklarından Köse Paşa hanedanı, Ankara, 1984, s. 19.

6) C.Orhonlu, "kara Osmanoğhli", Encyclopaedia o Islam, Yeni baskı, c.IV

(1978), s. 593; Süleyman duygu, "Osmanlı devlet ricalinden Mehmet Celalettin Paşa", Türk Kültürü, c. XIII (1974-75), s. 169-170.

7) Sakaoğlu, ayn. esr., s. 177.

8) Paul Dumont, "La pacification du sud-Est anatolien en 1865", Turcica, c. V(1975), s. 124.

9) Sakaoğlu, Çeşm-i cihan Amasra, İstanbul ,1966, s. 174-177

10) Sakaoğlu, Köse Paşa, s. 43.

11) Ayn. Yaz., ayn. esr., s. 182 n.

12) Kenan Akyüz, Ziya Paşa'nın Amasya mutasarrıflığı sırasında olaylar, Ankara, 1964, s. 6-8.

13) Sakaoğlu, ayn. esr, s. 177, 179; Dumont, ayn. esr., s. 117.

14) Sakaoğlu, ayn esr., s. 200.

15) İnalcık, ayn. esr., s. 636-637.

16) Dumont, ayn. esr., s. 122-126

17)Sakaoğlu, ayn. esr., s. 182.

18) Georges Perrot Souvenirs d'un voyage en Asie mineure, 2. baskı: Paris, 1867, s. 199-205

19) İlber Ortaylı, Tanzimatdan Cumhuriyete Yerel yönetim geleneği, İstanbul, 1985, s. 82, n. 35.

"Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümâyûnu"

Halil İnalcık

Belleten, Cilt XXVIII, Sayı 112 (Ekim 1964), ss. 328-355.

3 Kasım 1839'da ilân olunan Gülhane Hattı'nın devlet anlayışımızda ve devlet idaresinde modernleşmenin hakiki başlangıcı ve temeli olduğuna şüphe yoktur. Sened-i İttifak'ın da, Padişah'ın mutlak otoritesini sınırlamak gayesini güden bir vesika olmak haysiyetile modern Türk devletinin gelişme tarihinde "*Ilk amme hukuku kaidesi*" sayılabileceği ileri sürülmüştür (1).

Sened-i İttifak'ın düzenlenmesine yol açan hâdiseler silsilesi, III. Selim'in Nizâm-ı Cedîd hareketi, İstanbul'da yeniçeri ocağının aşağı tabaka halk ve ulemân n işbirliği ile yaptıkları ihtilâl, buna karşı taşra ayanını ve hanedanlarını temsil eden Alemdar Mustafa Paşa'nın diktatörlük devri oldukça iyi bilinmektedir. Bu gelişmeleri, siyasi bakımdan İmparatorluk içinde teşkilâtlı gerçek kuvvetlerin, yani Ocak, Ulemâ ve taşrada hakim ayanın, devletin karar verme yetkilerini fiilen ele geçirme mücadelesi şeklinde yorumlamak mümkündür(2). Sened-i İttifak'ın gerçek niteliğini tesbit için bu noktadan hareket edeceğiz. Sonra diplomat bürokratların ilân ettikleri Gülhane Hattı'nı ele alacak ve bu iki

hareketin, temsil ettikleri siyasi anlayış, gelenek ve menfaatler bakımından birbirine ne kadar zıt, fakat tarihi gelişme bakımından birbirine ne derece sıkı bir şekilde bağlı olduklarını göstermeğe çalışacağız. Siyasi tarih bakımından Sened-i İttifak büyük ayanın devlet iktidarını kontrol altına alma teşebbüsünü ifade eder, Gülhane Hattı ise ona karşı Padişah'ın mutlak otoritesini savunarak merkeziyetci devlet idaresinin, başka deyimle bürokrasinin işlere mutlak bir şekilde el koymasını ifade eder. Bir başka açıdan bakılırsa, birincisi gelenekci, diğeri moderndir. Biri, o zaman eyaletlerde hakim kuvvetlerin menfaatelerinin ve hayat görüşünün ifadesi, ise, diğeri merkezi devleti ve onun o zamanki iç ve dış şartlar karşısında menfaatlerini en iyi temsil ettiğine hükm edilen Batıcı idarecilerin idealini ifade eder. Tarihi oluş içerisinde bu iki hareket birbirine sıkı bir şekikle bağlıdır. Sened-i İttifak ve Gülhane Hattı siyasi bir mücadelenin birbirini kovalıyan iki safhasından başka bir şey değildir. Bu itibarla, ölü bir vesika olarak kalmış olmakla beraber, Sened-i İttifak'ın da büyük bir tarihi manası vardır.

A. Sened-i İttifak ve tahlili

Osmanlı Devleti, Rusya'ya karşı 1806'dan beri yeni bir harbe girmiş bulunuyordu. Bu sebepten Alemdar, ihtilâlden sonra imparatorluk içinde birliği kurmak, merkezin otoritesini iade etmek ve yeni bir ordu yaratmak zaruretini anlıyordu (3). Bu maksatla, imparatorluğun bütün valilerini ve ileri gelen ayanlarını payitahtta bir toplantıya, meşveret-i ammeye çağırdı. Tepedelenli Ali Paşa ve Alemdarı kıskanan Bulgaristan ayanı gelmediler(4). Fakat Alemdar'ın otoritesi karşısında çoğu bu daveti kabul ettiler. Gelenler arasında Cebbar-zade, Karaosman-oğlu gibi büyük "hanedanlar" vardı. Bunlar, İstanbul'a, yanlarında büyük kuvvetlerle geldiler. Bu meşveretten Sened-i İttifak denilen meşhur vesika doğdu (Evasıt-ı şaban 1223/1808 Ekim başları) (5).

Bu vesikanın başlangıç kısmında merkezde devlet büyükleri,

taşrada "memalik hanedanları" arasında ayrılık ve mücadele yüzünden devletin yıkılma derecesine geldiği itiraf olunuyor ve bu senetle devletin kalkınması için gereken birlik şartlarının tesbit olunduğu belirtiliyordu.

I. Sened-i İttifak'ın esas noktaları

Bu vesikayı şöyle özetleyebiliriz : 1. Padişah'ın otoritesi, devletin dayandığı temeldir. Vüzera, ulemâ, rical, hanedanlar veya askeri ocaklar tarafından ona karşı bir hareket vaki olursa, diğerleri elbirliği ile (bi'l-ittifak) onu tenkil edeceklerdir. Padişah'ın emirlerinin korunmasına şahısları, evlat ve hanedanları adına hepsi teahhüd ve tekeffülde bulunurlar. 2. Kendimizin ve hanedanlarımızın yaşaması, devletin yaşamasına bağlı olduğundan toplanacak asker "*devlet askeri olarak telâkki*" edilecektir. Ocaklar buna karşı korlarsa, hepimiz ittifakla onların "te'dip ve def' ve ref'ine" çalışacağız. 3. Devlet hazinesinin ve gelirinin toplanması ve korunması ve Padişah'ın emirlerinin yerine getirilmesi gerektir, buna karşı gelenleri ittifakla te'dip hususunda teahhüd ve tekeffülde bulunuruz. 4. Şimdiye kadar her türlü Padişah emir ve yasalarının Sadrazam'dan çıkması kanun olduğu gibi, bundan sonra da öyle olacak, ve "herkes büyüğünü bilip" vazifesinden dışarı işe karışmıyacaktır. Her iş Sadrazam'a arz edilip izin alındıktan sonra ona göre hareket olunacaktır. Bu esasa karşı gelenlerden hepimiz davacı olacağız. Aynı suretle sadaret makamı da kanun dışı irtikap ve irtişada bulunursa veya devlete zararlı kötü işlere kalkışırsa, ya da mutlak otoritesini kötüye kullanarak şahsi gayelerle hareket ederse, bunun önlenmesine de hep beraber çalışacağımızı teahhüd ederiz. 5. Padişah'ın ve devlet otoritesinin korunmasına hepimiz kefil olduğumuz gibi, gerek "memalik hanedanlarının" devlete, gerek merkezdeki devlet büyüklerinin birbirine karşı emniyet duyması en büyük şarttır. Bunun sağlanması da hepimizin ittihad ve ittifakile birbirlerine kefil olmasına bağlıdır. Bu sebeple bu ittifaka girmiş olan hanedan ve ayan, vükela

ve rical birbirlerininin zatına ve hanedanına kefil olmalıdır. Şöyle ki, hanedanlardan birisine karşı bu birlik şartlarına aykırı bir hareketi olmadan devlet veya taşralardaki vüzera tarafından "bir taarruz ve ihanet ve sui kasd vukua gelür ise" hepimiz ittifakla bunun bertaraf edilmesine çalışacağız. Hanedan mümessilillerinin veya kendileri öldükten sonra hanedanlarının korunmasına vükela teahhüdde bulundukları gibi, hanedanlar da "zir-i idarelerinde olan ayanlara ve vücuka zamin olalar". Şahsi hırsları ile bunlara karşı hareket etmeyenler, eğer bir ayanın bir suçu varsa soruşturmadan ve Sadrazamın müsaadesini aldıktan sonra-ona karşı o hanedan hareket etsin ve yerine başka bir ayan getirsin. Kimse kendisine havale edilen yerden bir karış öteye tecavüz etmesin. Ederse hepimiz davacı olup mani olacağız. Bütün hanedan ve ayanlar, yekvücud olup kargaşalık ve ayrılık çıkaranları ittifakla bertaraf ederler. Reâyaya zulûm yapanları ve Şeri'at emirlerinin yerine getirilmesine karşı koyanları birlikte te'dip ederler. Keza vükelaya ulemâya ve büyük küçük devlet adamlarına dahi haksız muamele yapılmamasına hanedanlar ve vücuh (ayan) kefil ve müteahhid olurlar. Birisinin suçu olursa, tahkikattan sonra sadaret makamı suçuna göre cezasını vere. 6. Devlet merkezinde askeri ocaklar veya başkaları tarafından her hangi bir kargaşalık çıkarılırsa, bütün hanedanlar izne hacet olmaksızın merkeze yürüyüp o ocağın kaldırılmasına ve bunlar alelade şahıslardan ise, soruşturma sonunda idamına bütün hanedan ve vücuh mateahhid ve kefildirler. 7. Reayanın korunması esas olduğuna göre, hanedanların ve büyüklerin kendi idareleri altında olan kazaların asayişine ve vergilerin mütedil olmasına dikkat etmeleri gerekir. Bunun için vükela ile hanedanlar arasında görüşme sonunda haksız vergilerin kaldırılması için verilecek kararların korunmasına dikkat edilecektir. Hanedanlar, birbirlerinin durumuna nezaret ederek zulüm yapanları, garaz gütmeksizin, devlete ihbar edip ittifakla zülmün önlenmesine çalışacaklardır.

Bu yedi şarta görüşmeler sonunda karar verilip aksine hareket

edilmemek üzere yemin edilmiş ve yeminlerin hıfzı için bu senet yazılmıştır.

Bu vesikanın altındaki zeyilde de özetle şöyle denmektedir : Bu şartların, yapılacak işlerde esas (düsturu'l - 'amel) tutulması gerektiğinden zamanla değişmesini önlemek üzere bundan sonra Sadrazam ve Şeyhülislam olacaklar bu makama geçtikleri zaman bu Senedi imzalıyacaklar ve harfi harfine uygulanmasına çalışacaklardır. Bu senedin bir sureti Beylikçi kaleminde, bir sureti Padişah'ın yanında bulunacak ve gereken kimselere oradan kopyeleri verilecektir. Padişah, kendisi bu şartların uygulanmasına nezaret edecektir.

Bu senedi imza edenler arasında bir taraftan en yüksek dereceden Ulemâ (Şeyhülislam, Nakibüleşraf ve Kadıaskerler), devlet ricali (Sadrazm, Defterdar, Reisul'küttap, Sadaret kethüdası ve başkaları) generaller (Yeniçeri ağası, Sipahiler ağası) öbür taraftan o zaman payitahtta hazır bulunan belli başlı hanedanlar (Cebbarzade, Karaosmanoğlu, Sirozlu İsmail Bey ve Çirmen mutasarrıfı) vardı.

II. Sened-i İttifak'ın tahlili

Bu vesika, şekil bakımından şer'i bir vesikadır. Şer'i bir yemin vesikası, misak şeklinde kaleme alınmıştır. Burada taraflar birbirlerine karşı teahhüdlerini teminle tekit etmişlerdir. Mutlak haklarına riayeten Padişah'ın şahsı bu yemin dışında tutulmakla beraber devlet veya saderet makamının hanedanlara karşı teahhüdleri, neticede, yine Padişah'ın teahhüdleri şeklinde anlaşılmalıdır. Padişah'ın bu vesika üzerine tuğrasını koyması onu da bağlayan bir hareket sayılmıştır. Misak, süresiz bir zaman için aktedilmiştir. Her gelen sadrazamın buna yeminle bağlı olması, onu eskisi gibi sadece Padişah'ın mutlak vekili olmaktan çıkarıyordu. O zaman bu şartlar, bizzat Saray çevresinde saltanat istiklaline aykırı, yani Padişah'ın mutlak otoritesini sınırlayıcı ma-

hiyette görülmüştü. Fakat fiilen bir diktatör olan Alemdarın idaresine karşı gelmeğe kimse cesaret edemedi. Sarayca şimdilik tasdik edilmesi, sonra kaldırılması kararına varıldı (6). Nihayet vergilerin, Padişah'ın vükelasile hanedanlar arasında müzakere yolu ile kararlaştırılacağı maddesi, Padişah'ın otoritesini sınırlayıcı mahiyeti bakımından bilhassa kayda değer.

Sened-i İttifak, bir harb ve ihtilâl ortamı içinde iktidarı ele alan ayanlar tarafından Padişah'ın mutlak otoritesi karşısında açıkca kendilerinin durumlarını garanti altına almak gayesi-ile kabul ettirilmiş bir vesikadır. Vesikaya bu ruh hakimdir. Nitekim, daha senet imzalanmadan önce Alemdar Mustafa Paşa, Anadolu ve Rumeli'de hanedanların devlete karşı güvensizlikleri sebebile imparatorluk kuvvetleri arasında birlik sağlanamıyacağını açıkca ifade etmiş (7), birlik ve ittifakın gerçekleşmesini hanedanlara hukuki garanti verilmesine bağlamıştı. Bunlar meşveret-i amme için İstanbul'a geldikleri zaman da, Çırpıcıçayırı, Kağıthane, Davut paşa gibi yerlerde karargah kurmuşlar ve askerlerinden ayrılıp şehre girmekten çekinmişlerdir. Sened-i İttifak'ın ilk dört maddesinde Padişah'ın mutlak otoritesi tasdik olunuyor, emirlerine herkes tarafından itaat gerektiği, asker ve vergi toplama yetkilerinin yalnız kendisine ait olduğu belirtiliyor, fakat hemen altındaki maddede "şart-i a'zam" olarak hanedan ve ayanın teessüs etmiş hakları ve durumlarının devletin keyfi hareketlerine karşı "emniyet" altına alınması isteniyordu. Aynı zamanda onların kendilerine tabi küçük ayan üzerinde hakimiyetleri tasdik olunuyor, her birinin idare sahasının tecavüzden masun bulunması ve bu hakların babadan oğula irsi olarak intikali garanti altına alınıyordu. Bu son şartlar, açıkca hanedanların fiilen kurulmuş feodal durumlarına daimi hukuki bir mahiyet kazandırmak gayesini gütmekte idi. İşte Sened-i İttifak, bu mahiyeti ile modern devlet anlayışına aykırı bir cereyanla temsil eder. Diğer taraftan bu vesikaya tarihimizde istibdad ve mutlakiyete sınırlama gayesini güden hareketler içinde bir yer vermek mümkündür. Ayan halkın

temsilcisi ve koruyucusu rolünü üzerine aldığından, bu vesika bir bakıma merkezi idarenin ve onu temsil eden valilerin keyfi hareketlerine karşı genel bir direnme teşebbüsü şeklinde de yorumlanabilir. Bir çok bölgelerde valilerin keyfi vergi toplama teşebbüslerine karşı ayanın karşı koyduğunu ve halkın bunda kendilerini desteklediğini hatırlamalıyız·(8). Ziya Gökalp (9) Türkiye'de derebeylik devrinin, milletin hiç olmazsa bir kısmında Padişah'a karşı reaya ve kulluk hisleri yerine hürriyet ve asalet duygularını uyandırdığını ve bu zâdeler devrinin halk hakimiyeti devrini hazırladığını iddia eder. Mubalağalı görünmekle beraber, bu fikrin bir hakikat payı sakladığına şüphe yoktur. Gerçekten, II. Mahmud devrinde belli başlı ayanlar ortadan kaldırıldığı zaman II. Mahmud'un mutlak ve merkezi otoritesine karşı koyabilecek hiç bir kuvvet kalmamış ve tam bir istibdad devri gelmiştir (10). Fakat unutulmamalıdır ki, Sened-i İttifak tamamile o zamanki memleket şartlarının bir mahsulü olup ileri bir devlet düzeni yaratma gayesi gütmüyordu. 1839'dan sonra Gülhane Hattı'ndan ilham alarak istibdadı sınırlama maksadını güden hareketler ile bu hareket arasında tam bir mahiyet farkı vardır.

Sened-i İttifak, Osmanlı İmparatorluğu'nun içtimai - isyasi yapısını değiştirecek bir hareketin temeli olabilirdi. 19. asırda nasıl Balkanlar'da Padişaha tabi hıristiyan prenslikleri meydana çıkmış ise, Anadolu'da da 14. asırda olduğu gibi bir takım yerli beylikler kurulabilirdi. Fakat bu durum, Anadolu'da Türk birliğinin zararına bir gelişim olacağından merkeziyetçi ve mutlakıyetçi saltanatın bunu önleyen çabalarını bugün de olumlu bir hareket olarak görmekteyiz. Bununla beraber şuda bir hakikattir ki, ağaların ve ayanın taşra hayatında ve siyasi tarihimizde ehemmiyetli rolleri II. Mahmud'dan sonra da başka şekiller altında devam etmiş ve bu temel içtimai yapı, menfaatleri ve hayat görüşü ile, ad değişikliklerine rağmen, yakın zamana kadar Türk siyasi hayatının alt - yapısını teşkil edegelmiş, ön planda görünmemekle beraber siyasi hayatta kitlelere dayanan ağırlığını daima hissettirmiştir.

Sened-i İttifak, Alemdar'ın ve devlet merkezinde ayan hakimiyetinin ortadan kaldırılması ile (1808) hükümsüz bir vesika haline düşmüş ve unutulmuştur. Sened-i İttifak'a konan şartların uygulanması, neticede ayanın bi'l-ittifak harekete geçmelerine bağlı idi. Ayan, bu birliği koruyamadı ve merkezi hükümet onların ileri gelenlerini zamanla birer birer ortadan kaldırdı.

Rusya'ya karşı 1806'da başlayan harb devam ediyordu. Devlet için ayanın getirdiği askeri birliklere şiddetle ihtiyaç vardı. II. Mahmud ancak 1812'de harb son bulduktan ve bilhassa 1815'den sonra ayana karşı şiddetle harekete geçti (11). Merkezdeki başlıca kuvvetler Saray, Ulemâ, merkezi hükumetin daima mümessili olmuş bulunan Babıali bürokrasisi, ayanların ortadan kaldırılmasına, payitahtın taşraya hakim olmasına, merkeziyetçiliğin geri getirilmesine canla başla çalışacaklardır. Padişah'ın emrindeki kuvvetlerin modern silahlarla donatılmış olması da bu işi başarıya ulaştıran amillerin başındadır (12).

Merkezi hükümet, ayanları Padişah'ın emirlerine itaatsızlık, reayayı soyma ve baskı yapma şeklinde suçlandırarak azil, mukata'a çiftliklerini müsadere veya İstanbul'a çağırıp ikamete memur etmek ve mukavet gösterdikleri takdirde güvenilir valilerin ve paşaların (bu hizmette bilhassa Baba Paşa, Hüsrev Paşa ve Hurşit Paşa kendilerini gösterdiler) idaresindeki askeri kuvvetlerle te'dip ve idam etmek suretiyle bu işi başardı (13). Bu siyasette Mahmud'un akıl hocası olan Halet Efendi, bu devirde büyük bir otorite kazandı; Saray istibdadının bir senbolü haline geldi. Halet'in bir tek sözü, herhangi bir ayanın veya paşanın hayat ve istikbalini tayine yeterdi. Selim devrinde olduğu gibi, Saray'ın bu isibdadına karşı Babıali bürokrasisi de huzursuzluk içinde idi. II. Mahmud nihayet ayanların en kudretlisi olup oğulları ile birlikte Arnavutluk'a ve Epir'e hakim bulunan Tepedelenli Ali Paşa'ya karşı, uzun tereddütlerden sonra, harekete geçmeğe karar verdi. Fakat bu karar, ardı ardına bir sıra büyük buhranlara

yol açtı ve devleti uçurumun kenarına sürükledi. Kayda değer ki, Tepedelenli Yanya kalesinde İngiltere'den getirttiği en modern top ve mühimmatla uzun zaman mukavemet etmiştir (14). Tepedelenli isyanı, Yunan isyanını, o da Mısır'da Mehmet Ali Paşa isyanını hazırladı. II. Mahmud, çetin bir mücadeleden sonra Tepedelenli'yi tepelemekle beraber menşei ve yükselişi itibariyle ayan paşalar arasına sokabileceğimiz Mehmed Ali karşısında tam bir başarısızlığa uğradı ve kahr içinde hayata gözlerini yumdu (19 Rebi'ülevvel 1255/2 Haziran 1839). Mehmet Ali, Avrupa tekniğini benimsemekte Tepedelenli'den çok ileri gitmiş, metbuu Padişahı geçmişti. Selim devri geleneğine uygun ıslahatın mümessili bir asker olan Hüsrev Paşa'nın temsil ettiği siyaset, Nizib'de tam bir iflasla neticelenmiş bulunuyordu. İşaret etmek lazımdır ki, Mehmed Ali, savaştan önce Anadolu'da "*gavur Padişah*" ve onun ezici hükümetine karşı şerhleri ve ayanları kışkırtan propagandalarının semeresini Nizib'de aldı. Bu ümitsiz durum karşısındadır ki, imparatorluğu kurtarmak için, devletin başka istikamette radikal ıslahata girişmek zorunda bulunduğu hakikati herkes tarafından kabul edildi. O zaman Hüsrev (15) bile geri çekilmek zorunda kaldı. Devleti kurtarmak için bir zamandan beri, ölen Padişah'ın sunduğu layihalarda (16) bütün idarede ve kanunlarda radikal bir değişiklik zaruretini anlatmağa çalışan Mustafa Reşit Paşa'nın temsil ettiği siyaset şekli şimdi yegane çıkar yol olarak kabul edildi. Onun hazırladığı ve Gülhane'de büyük merasimle okuduğu Hatt ile yeni bir devir açılıyordu.

B. Gülhane Hattı ve Tahlili

Böyle bir hattın ilânı ilk bakışta Osmanlı geleneğine tamamile uygundu. Üç asırdan beri tahta çıkan her Sultan, tebaasına adil bir idare vaad eden ve adaletname adı verilen benzeri hatt-i hümayunlar ilân etmişti. Fakat bu hatt-ı hümayunu Sultan adına kaleme alan genç Hariciye Nazırı öyle yeni esaslar getirmekte idi ki, bunlar devlet idaresinde kökten değişiklikler yapacak mahiyette

idi. Bu tarihi vesikanın tahliline girmeden bu günkü türkçemizle sadeleştirerek metnini özetleyelim.

I. Hattı'ın içindekiler

Osmanlı Devleti doğuşundan beri şeri'ata son derece bağlı olduğundan saltanat kuvvetli ve halk refah içinde idi: Fakat 150 yıldan beri birbiri ardından gelen gaileler ve çeşitli sebepler yüzünden Şeri'ata ve kanunlara uyulmadığından eski kuvvet ve zenginlik güçsüzlük ve fakirliğe dönmüştür. Şeri kanunlar altında idare olunmıyan memleketlerin ayakta kalamıyacağı açık bir gerçek olduğundan tahta çıktığımız günden beri bütün düşüncemiz sırf memleketi kalkındırmak ve halkı refaha kavuşturmak noktasında toplanmıştır. Halbuki devletimizin çoğrafi mevkii, verimli toprağı ve halkın kabiliyeti göz önüne alınırsa, gereken işlere girişildiği taktirde beş on yıl içinde, Allah'ın yardımıile dilediğimiz şeylerin gerçekleşeceği meydandadır. Bu sebeple Tanrı'nın yardımına ve Peygamber'in ruhaniyetine güvenerek bundan böyle :

1. Devletin ve memleketin idaresi için bazı yeni kanunlar konulması lüzumlu görülmüştür. Bu kanunların esasları ise, can emniyeti, ırz ve namusun ve mülkiyetin korunması, verginin tayini ve gereken askerin toplanması ve hizmet süresi noktalarında toplanır. Şöyle ki : a) Dünyada candan ve ırz ve namustan daha azir bir şey yoktur. Bir insan onları tehlikede gördükçe kendi yaradılışında hiyanete meyil olmasa bile can ve namusunu korumak için muhakkak bir harekete kalkışır. Bunun ise devlet ve memlekete ne kadar zararlı olacağı meydandadır. Buna karşılık şu da bir gerçektir ki, insan canından ve namusundan emin olursa doğruluktan ayrılmaz. İşi ile gücü ile uğraşarak yalnız devlet ve milletine faideli olur. b) Mal emniyetine gelince, bu olmazsa kimse devletine ve milletine ısınamaz (17); ve memleketin kalkınmasına ilgi göstermeyip daimi bir kaygu içinde yaşar. Halbuki şu da bir gerçektir ki, malından emin olan kimse kendi işi ile uğraşır,

geçim çevresine genişletmeğe çabalar ve kendinde her gün devlet ve millet gayreti ve vatan sevgisi artar. c) Vergilerin belirli olması noktasına gelince, bir devlet ülkesini korumak için elbette askere muhtaçtır ve bunu için gereken masrafı yapmak zorundadır. Bu masraf ise tebaanın vergisiyle meydana geleceğinden bunun daha iyi bir hale getirilmesi yollarını aramak önemlidir. Eskiden bir gelir kaynağı sayılmış olan tekel belasından yakında kurtulduk. Fakat şimdiye kadar asla bir faidesi görülmeyen yıkıcı iltizam usulü bugün de yürürlüktedir. Bu usul bir memleketin siyasi ve mali işlerini bir adamın keyfine ve hatta baskısı altına teslim etmek demektir. Eğer bir de o adamın eyi bir karekteri yoksa yalnız kendi çıkarına bakıp her işi zulümden ibaret olacaktır. İşte bu sebeple bundan sonra herkesin emlakine ve kudretine uygun bir vergi tayin olunarak kimseden fazla bir şey alınmayacak ve devletin kara ve deniz askeri masrafları ile diğer giderlerini gerekli kanunlarla sınırlandırıp belli ederek masraflar ona göre yapılacaktır. d) Asker meselesi dahi söylediğimiz gibi önemli meselelerdendir. Memleketi korumak için asker vermek ahalinin boynunun borcudur. Fakat şimdiye kadar bölgelerin nüfus miktarı göz önünde tutulmıyarak kiminden fazla kiminden noksan asker istenmekte idi. Bu da hem nizamsızlığa hem de tarım ve ticaretin zarar görmesine sebep olmakta idi. Diğer taraftan askerliğe gelenlerin ömürlerinin sonuna kadar bu hizmette bırakılmaları kendilerinin ümitsizliğe düşmeleri sonucunu vermekte, soy sop sahibi olmalarını önlemekte idi. Bundan dolayı şimdiden sonra her bölgeden gerektiği zaman istenecek askerin daha iyi bir usule göre alınması ve dört beş sene müddetle sıra ile hizmet etmelerini sağlıyacak bir usul bulunması gerekmektedir.

2. Özetle, bu nizami kanunlar meydana getirilmedikçe kuvvetlenme, kalkınma ve huzur mümkün olmayıp hepsinin esası da yukarıda açıklanan noktalardan ibarettir. Bundan sonra suçluların davaları şer'i kanunlara göre herkesin önünde incelenip hüküm verilmedikçe hiç kimse hakkında gizli açık idam ve zehirleme gibi

işlemler yapılmıyacak, hiç kimse başkasının ırz ve namusuna el uzatamıycak ve herkes mal ve mülküne tam bir serbestlik ile malik ve mutasarrıf olacak ve kimse kimsenin işine karışamıyacaktır. Faraza biri bir suç işlemiş olsun, onun mirascıları onun suçu ile suçlandırılmayacağından suçlunun malının devlet tarafından müsaderesile mirascılar haklarından mahrum bırakılmıyacaktır.

3. Tebaamızdan olan Müslümanların ve diğer milletlerin (dini cemaatler) bu müsaadelerden istisnasiz faydalanmaları için can, ırz ve namus ve mülkiyet maddelerinde, Şeri'at hükmü gereğince, bütün memleket halkına tarafımızdan tam garanti verilmiştir.

4. Başka hususlara dahi oybirliğiyle karar verilmesi gerektiğinden Meclis-i ahkam-ı Adliyye üyeleri lüzumu kadar çoğaltılacak ve vükela, devlet ricvali belirli günlerde orada toplanacak ve herkes düşüncelerini hiç çekinmeden serbestçe söyliyerek can ve mal emniyeti ve vergilerin tayini hususlarına dair gereken kanunları karar altına alacaklar, diğer taraftan askeri tanzimat (tanzimat-i askeriyye) da Bab-i Seraskeri Dar-i Şura'sında söyleşilip gereken kanunlar kararlaştırılacaktır. Her kanun karara bağlandıkça hatt-i hümayunumuzla tasdik edilmek için tarafımıza arzolunacaktır.

5. Şeri'ata uygun olan bu kanunlar, ancak din ve devlet, mülk ve milleti kalkındırmak için konulacağından tarafımızdan buna aykırı hareket vuku bulmıyacağına ahd ve misak olunup Hırka-i Şerife odasında bütün ulemâ ve vükela huzurunda Tanrı adı ile ayrıca yemin edilecektir. Ulemâ ve vükeladan dahi yemin alınacaktır. Bu sebeple ulemâdan vüzeradan kim olursa olsun, bundan sonra bu şer'i kanunlara aykırı hareket edenlerin, meydana çıkan kabahatlerine göre rütbeye, hatır ve gönüle bakılmaksızın layık oldukları cezaya çarptırılmaları için özel bir ceza kanunnamesi düzenlenecektir. Bütün memurların şimdiki halde yeter maaşları vardır. Olmıyanların da durumu ayarlanacaktır.

Onun için şer'en pek kötü sayılan ve memleketin yıkımına en büyük sebep olan rüşvetin bundan sonra olmamasının da bir kanun ile sağlam bir şekilde teminine bakılacaktır.

6. Açıklanan bu hususlar, eski idare usulünü tamami ile değiştirip yenileştirme demek olacağından bu irade-i şahanemiz İstanbul halkına ve bütün imparatorluk ahalisine ilân edilip duyurulacağı gibi dost devletletin bu usulün inşaallah ebediyete kadar bekasına şahit olmak üzere İstanbul'da oturan sefirlerine de resmen bildirilecektir.

Yüce Tanrı hepimizi muvaffak buyursun, konulacak kanunlara aykırı hareket edenler yüce Tanrı'nın lanetine uğrasınlar ve ebediyyen felah bulmasınlar, amin. 1255 yılının Şaban ayının 26. Pazar günü (3 Kasım 1839)

II. Hattı hazırlıyan grup.

Islahat bir hatt-i hümayun, yani Padişah'ın doğrudan doğruya çıkardığı bir ferman şeklinde ilân edilmiştir. 1256 yılı başında (1840 Mart 5) Padişah, Meclis-i Vala'da okuttuğu nutukta bu hattan "ihsan-i hümayunumuz olan hukuk ve imtiyazat" şeklinde bahsetmiştir (18). Prof. Y. Abadan (19), Gülhane Hattı'nı mahiyeti bakımından Avrupa devletler hukukunda charte / charter / carta/ adıyle adlandırılan vesikalar grubu içine sokmaktadır. Bir bakıma, Gülhane Hattı'nı Padişah adına yazan ve ilân eden Reşit Paşa, Osmanlı devletinde bürokrasinin (kalemiyye) görüşlerine ve dileklerine tercüman olmakta idi. Reşit kendisi Babıali katip sınıfından, kalimiyyeden gelmekte idi. Küttap sınıfından yetişen büyük selefleri Sadrazam Rami, Ragıp ve Halil Hamid paşalar gibi islahatta siyasei ve idari tedbirlere öncelik vermekte, devletin kurtuluşunu bilhassa kuvvetli ve merkezi bir idarede görmekte, onlar gibi devletin menfaatini ve "*hikmet-i hükümeti*" her şeyin başına almakta idi. Ancak onun düşündüğü pratik tedbirler farklı idi. O, Avrupa'da uzun elçilik yılları esnasında Batı devlet an-

layışını ve idaresini tanımış ve İmparatorluğun milletlerarası durumunu yakından öğrenmiş garpcı bir bürokrat grubunu temsil etmekte idi (Bu grubun seçkin bir mümessili de Viyana'da Büyükelçi bulunan Sadık Rıfat Paşa idi, ve Gülhane Hattı'na hakim fikirler ile onun fikirlerini arasındaki yakınlık dikkati çeker) (20).

O, otoriteyi tam bir emniyet içinde ıslahatcı bürokratlar elinde tutmak amacında idi. Hatt-ı Hümayun'da müsadereye karşı, muhakemesiz idam ve zehirleme hükümlerine karşı garantiler koyarken her şeyden evvel idare başındaki sorumluları düşünmekte idi. Hattın ilânından üç ay kadar önce yazdığı özel bir mektupla kendisini vaktiyle çok üzmüş olan hamisi Reisülküttab Pertev Efendi'nin idamını hatırlatıyor ve II. Mahmud'un keyfi idaresine ve Saray istibdadına şiddetle çatıyordu (21). Reşit Paşa, gerçekte Padişah'ın otoritesini ve karar verme yetkisini fiilen bürokrasiye devretmek emelinde idi. Kanunları hazırlayan ve ıslahata nezaret eden Meclis-i Vala devletin eski ve yeni en yüksek memurlarından mürekkep bir meclisti. Sultana bu kanunları yalnız tesdik etme görevi bırakılmak isteniyordu. Bu sebepten saray idaresinin devamını isteyen Enderun'dan yetişme eski Padişah'ın damatları Ali Rıza ve Sait Paşalar, Reşit Paşa'ya karşı cephe alacaklardı (22).

Reşit Paşa, Babiali'nin idarede tam hakimiyetini sağlamak için ayanın ve ulemânın nüfuz ve tahakkümünden kurtulmuş, merkezin emirlerine bağlı emniyetli bir memur kadrosu meydana getirmek için de büyük gayret sarfedecektir. Zira Tanzimat'ın uygulanmasına karşı en büyük engeli, bu yeni siyaset karşısında nüfuz ve menfaatleri tehlikeye düşen başlıca iki sınıf, ulemâ ve ayan çıkaracaklardı. Ulemâ, Tanzimat'ı Şeri'at'a ve İslam devleti esaslarına aykırı göstermeğe çalışacak; taşradaki ayana gelince, eyaletlerde idare hala fiilen onların elinde olduğu için, halkı Tanzimat'a karşı türlü yollarla tahrik edecek; alınan tedbirleri köstekliyecek; iyi niyet sahibi olanlar da ıslahatın asıl manasını an-

layıp uygulamaktan aciz bulunacaklardır. İşte Reşit Paşa, şer'i makamlardan bağımsız olarak teşki ettiği Meclis-i Maarif-i Umumiyye ve Rüşdiye mektepleri (23) sayesinde bilhassa merkezin emirlerine ve Tanzimat'a bağlı yeni bir memur kadrosu vücuda getirmek gayesini güdüyordu. Meclis-i Maarif'e bürokratlar hakim idi. Mekatib-i Umumiyye Nazırı Kemal Efendi, Reşit gibi kalemiyye'den yetişmiş idi. Yeni mekteplerin programları ve imtihanları Babıali'nin ihtiyaçlarına göre düzenleniyor ve mezunları Babıali kalemlerine alınıyordu. Bu mekteplerin ilk talebeleri, Babıali'deki genç katipler, şakirdler, paşazade ve beyzade gibi payitahttaki rical çocukları ve bu arada esnaf çocukları arasından seçiliyordu. Reşit Paşa'nın rüşveti önlemek, memura emin bir hayat sağlamak gayesiyle memur maaşlarını yüksek tutma politikasını güttüğünü de biliyoruz (24).

Özetle, Reşit Paşa, devlet otoritesini ıslahatı uygulayacak bir bürokrasının elinde toplamak suretiyle devleti modernleştireceğine inanıyordu. Gerçekten, Tanzimat devri bürokrasinin devri olacaktır. Bu durum, ileride yeni Osmanlılar tarafından bu bürokrasinin mümessillerine karşı açılan mücadeleye bir hürriyet mücadelesi rengini vermiştir (25). İmparatorluk devrinin son bir asırlık tarihinde memleketi ileri götürmek isteyen ıslahatcılar karşılarına dikilen engelleri yenmek için herşeyden evvel fazlasiyle merkeziyetci bir idare ve ona hizmet eden bir bürokrasi yaratmağa çalışmışlardır. Bir asırdan beri modernleşme çabalarının başarıları kadar bir çok ağır problemleri de belki bu özelliğe bağlanabilir.

III. Hatt'ın Osmanlı geleneğine bağlı özellikleri

Osmanlı devletinde Padişah, mutlak icra otoritesine dayanarak devlet ihtiyaçları için Şeri'attan müstakil bir nizam koyma yetkisine sahipti. Bu kanun ve nizamlar Şer'i kaide ve usullere tabi değildi, sırf padişah'ın iradesine dayanan fermanlar şeklinde çıkarılıyordu (26). Bununla beraber bu örfi kanunların, Tanrı'nın

emirlerine dayanan Şeri'ata aykırı olmaması, İslam cemaatinin hayrı ve menfaatı icabı bulunması şarttı (27).

Gülhane Hattı aynı esaslara dayanılmarak çıkarılmıştı. Yani İslam devletinin ve cemaatinin hayrı gayesiyle olağanüstü bir durumu karşılamak için, Şeri'at yanında bir takım yeni düzenler, nizamlamalar ve "usul-i tanzimiyye" meydana getirilmesine karar verilmişti (28). Bu nizam ve tanzim fikri Osmanlı devletinde örfi hukuka bağlı eski bir fikirdir. Yeni kanunlar ve idarede islahat, aynı kökten kelimelerle ifade olunurdu (29). Şu halde Gülhane Hattı, Osmanlı Padişahlarının eskiden beri baş vurdukları bir usulün yeni bir uygulanmasından ibarettir. Fatih Sultan Mehmed de kununnamesini aynı şekilde bir Hattı Hümayun formu içinde ilân etmiş ve Şer'i şerife uygunluğunu belirtmişti. Bu hareketler Şeri'atı bozma, yahut tamamlama değil, müslümanların eyiliği için devletin pratik gayelerle giriştiği bir tanzim işinden ibaretti. Kayda değer bir nokta da, bu nizamı ve kanunları ulemâ değil, doğrudan doğruya idare başında olan ve pratik devlet ihtiyaçlarını karşılamak zorunda bulunan bürokratlar hazırlardı.

Gelenekci Osmanlı devlet anlayışında hükümdarın nefsinde toplanan devlet otoritesi, devletin özünü teşkil eder, ve bir gayedir. Gülhane Hattı'nda da devletin emniyeti askere, asker paraya, para da reaya için adil bir idare kurulmasına bağlı görülmüştür. Devlet ve onun kalkınması, bütün islahatın esas gayesi olarak gösterilmiştir. Bu noktada hiç şüphesiz Doğu'nun gelenekci devlet anlayışına tabi olmaktadır. Devletin gayesini, hükümdarın kudret ve otoritesi olarak anlayan doğulu görüş, eski çağ imparatorluklarına kadar götürebilir (30). Osmanlı devletinde bu anlayış daima idarenin temel taşı olmuş ve devlet adamlarının siyasi felsefesini teşkil etmiştir. Koçi Bey ve Katip Çelebi gibi Reşit Paşa da, devleti kalkındırmak için, bu düşünce tarzını Tanzimat'ın mantikî esası olarak tekrarlamıştır. Reayanın korunması hakkında düşünceleri onlarınkine yakındır.

Halife, Şeri'atın uygulanması göreviyle Tanrı tarafından vazifelendirilmiş bir şahıs olarak tebaa üzerinde mutlak bir otoriteye sahipti. Osmanlı Padişah'ı herşeyden evvel İslam halifesi idi. Padişah, Halife sıfatiyle müminleri öteki dünyada ebedi selamete eriştirmek üzere bu dünyada her türlü amellerini Şeri'ata göre düzenlemek vazife ve yetkisini haizdi.

Gülhane Hattı'ndan dört ay önce yayınlanan cülus fermanında (31) Abdülmecid teokratik İslam devleti telakkisini bütün açıklığıyle şöyle ifade etmekteydi : Allah beni "*Emirü'l - Mü'minin ve Halife-i ruy-i zemin*" tayin eylemiştir. "Uhde-ı Hilafet"ime teslim edilen halkı korumak vazifemdir. Farz-i 'ayn olan "*beş vakit namazı kılmıyan... o makule umur-i Din'de kayıtsızlık*" gösterenlere müsamaha edilmiyecektir. Memurlar "*sokaklarda camie gitmemiş adamlar gördükleri halde sebebini sual ile*" Şeri'ata göre gereken cezayı vereceklerdir.

Bununla beraber Gülhane Hattı'nda kanunların Şeri'ata uygunluğu lüzumunun daima belirtilmiş olması sadece şekil bakımından bir gelenekçiliktir. Padişah'ın halife sıfatını ve başka ulemâ olarak bu geleneğe bağlı muhafazakar halk kütlelerini gözetmek amacıyle böyle bir takdim şeklinin tercih olunduğuna şüphe yoktur.

IV. Hatt'ın getirdiği devrimci modern prensipler

Reşit Paşa, Hatt'ı Hümayun'da devlet otoritesi ve hükümdarın durumu hakkında gelenekçi görüşlere bağlı görünmekle beraber Batı devlet ve kanun anlayışına uygun bazı devrimci kavramlar getirmiştir. Evvela, halkın can, mal ve şerefinin korunması değişmez bir prensip olarak ilân edilmiş ve kanunların idarecilerden mürekkep bir mecliste bu prensipler gözönünde tutularak düzenleneceği Padişah tarafından yeminle garanti edilmiştir. Hükümdarın yeminle bağlandığı ana haklar kavramı, şüphesiz 1830-1840 Avrupa'sında yaygın meşruiyetci fikirlerin te-

siri altında benemsenmiş bir esastır. Sanayi, halkın refahı ve emniyeti noktası üzerinde, devletin esas vazifesi olarak, israrla durulmuştur.

Hatt'ın giriş kısmında Sultan, bütün düşüncesinin memleketi kalkındırma ve halkı refaha kavuşturma olduğunu ilân ediyor, daha aşağıda Tanzimat'ın gayesi yalnız din ve devlet değil, "*mülk ve milleti ihya*" olduğunu söylüyordu (burada millet imparatorluk tebaasının toplamı anlamına kullanılmaktadır). Böylece Reşit Paşa, halka devlet içinde merkezi bir mevki vermekte, modern Batı devletinin esas prensipini, yani halkın devlet için değil, devletin halk için var olduğu düşüncesini getirmekte idi.

Bu esas, kanunun mahiyeti ve uygulanması hakkında görüş ile daha da açık bir hal almaktadır. Gülhane Hattı'nda kanun, halkın refahı ve emniyeti gibi dünyevi gayelerin gerçekleşmesi için bir vasıtadır. Kanun, yalnız Padişah'ın keyif ve iradesine veya Şeri'ata bağlı bir şey değildir. Kanun, halkın iyi idaresi için yapılmalı ve bir takım değişmez prensiplere uygun olmalıdır.

Nihayet, Hat'ta kanun önünde eşitlik prensibi (Tabii müslim ve gayri müslim arasında fark gözeten dini kanun, Şeri'at burada bir tarafa bırakılmıştır) kuvvetle ifade olunuyor, bundan yalnız devlet büyükleriyle tebaa arasında değil, müslümanlarla gayri müslimler arasında fark gözetilmeksizin bütün tebaanın kanun önünde eşitliği anlaşılıyordu (32). Reşit Paşa'nın üzerinde en ziyade titizlikle durduğu bir nokta, kanun hakimiyeti prensipi idi. O, kendisi 1849'da bir arz tezkeresinde bu esası "mevadd-i hukukiyyede herkes yeksan ve seyyan olarak kendi hukukunu bilip ondan vazgeçmemek" şeklinde belirtiyordu. Ona göre bu prensip, bütün ıslahatın temel taşı idi. Böylece, herkesin kanun dairesinde hareketi, istibdadı, keyfi hareketleri, suistimalleri, zulmü, kötü idareyi bertaraf edecek, herkese hayatı, malı, şerefi için emniyet getirecekti. Kanunu çiğneyenler de kanun dairesinde cezalandırılmalıydı ki, keyfi tecziyelere yol açılmasın. İdarede suistimallerin ce-

zalandırılması keyfi kararlara göre değil, bir ceza kanunnamesinin hükümleri dairesinde cereyan edecekti. Bu kanunname ile idare disiplin altına alınacağı gibi, aynı zamanda bizzat idareciler keyfi işlemlerden korunacaktı. Gerçekten Reşit Paşa'nın Hatt'ın ilânından sonra ilk işlerinden biri idareyi ilgilendiren bu ceza kanunnamesinin neşri olmuştur (33).

Kanunun, şahıs ve zümrelerin, idarecilerin ve hatta hükümdarın üstünde, herkese eşit olarak uygulanan genel kaide vasfı keza Batı'dan alınmış bir yeni kavramdır. Nihayet idarenin suistimallerden korunması düşüncesile, o zaman anayasalara girmiş olan mahkemelerin aleniliği, vergi mükellefiyetinin ve askerlik hizmetinin adil kanunlar dairesinde yerine getirilmesi gibi Hatt'ın özünü teşkil eden esaslar keza Batı etkilerini belirten noktalardır.

Hattın sonunda, bu islahatın "usul-i atikayı bütün bütün tağyir ve tecdid" demek olduğu, yani devrimci karekteri belirtilmiştir. Ancak şunu da ilave etmek gerektir ki, Reşit Paşa bu prensipleri ileri sürerken nazariyata kaçmıyor, bir siyasi felsefeden, tabii haklar nazariyesinden hareket etmiyor, bunları ancak belirli gayelere erişmek için pratik tedbirler olarak ele alıyordu. Ona göre, ancak bu kanunlar sayesindedirki, bu imparatorluk tebaası devlete ısınacak, bağlanacak, isyan yoluna sapmıyacak, iktisadi hayat canlanarak halk zenginleşecek, devletin gelir ve kudret kaynakları artacaktı. Özetle, Tanzimat'tan gaye, devletin kuvvetlenmesi, memleketin kalkınması ve huzurun yerleşmesidir. Müslim ve gayrimüslim bütün tebaanın aynı haklardan istifade etmesi prensipi, islahattan beklenen pratik gayeyi ortaya koymaktaydı.

Sırbistan'ın muhtariyetinden sonra (1804-1815) Yunan isyanı ve bağımsız Yunan devletinin ortaya çıkması (1830), Rusya'nın Balkan milllerini tahriki, o zaman Osmanlı devlet adamlarını en çok düşündüren olaylardır. II. Mahmud daha 1837'de Bulgaristan'da yaptığı bir seyahatte *"kaffe-i ehl-i İslam ve reayanın vikayeleri ile...*

asayiş ve istirahatleri" en büyük arzusu olduğunu ifade etmişti (34). İmparatorluk tebaasının hukuk eşitliğine dayanan Osmanlı birliği siyaseti Tanzimat devrinin en önemli bir cephesini ortaya koymaktadır. Bu siyaset, Gülhane gayrimüslimlerin eşitliği şeklinde kendini göstermekte idi ve hiç şüphesiz yine kaynağını Batı'dan almakta idi. Böylece Tanzimatçılar devleti laikleştirme, dini devletten ayırma hareketinde ilk adımı atmış bulunuyorlardı. Onlar evvelce yalnız Şeri'atın idare ve kontrolü altında olan birçok kamu hizmetlerini gittikçe laik Batı kanun ve nizamlarına tabi tutmuşlar, ulemânın faaliyet alanını gittikçe daraltmışlar, gayrimüslim cemaatler için olduğu gibi dini hukuku, miras, evlenme gibi şahsi hukuk sahasına inhisar ettirmeğe çalışmışlar (hatta Cevdet Paşa'ya göre Ali Paşa Napoleon Code Civile'ni de almak istiyordu). Şüphesiz, Engelhardt'in belirttiği gibi, Devlet müesseselerinin laikleştirilmesi Tanzimat'ın en önemli bir cephesidir.

Tanzimatcılar mülki idarede, mahkemelerde, ticaret hukukunda Batı kanunlarını alıp uygulamakta tereddüt göstermediler. Bunun içindir ki, ulemâ ile Tanzimatcılar arasında çatışma kendini göstermekte gecikmedi. Ulemâ onları dinsizlikle suçlandırmakta idi. Namık Kemal, Ziya Paşa, Suavi Efendi gibi vatancı - milliyetci gelenekçiler ise, Tanzimatcıları frenkleşerek içtimai benliği kaybetmek, gayrimüslim tebaa lehine Türk müsliman hakimiyetini kundalamakla suçlamışlar, Tanzimat'ı büyük devletlerin baskısı ile memlekete sokduklarını ileri sürmüşlerdir (36). Pratik bir devlet adamı olan Reşit Paşa'nın, Batı'ya ait prensiplerin imparatorluk için nasıl felaketli sonuçlar getireceğini takdir edemediği iddia edilemez. Tanzimatcılar, kanun önünde eşitlik ve devlet müesseselerini laikleştirme hareketini, iç ve dış baskılar neticesinde siyasi bir zaruret olarak duymuş ve uygulamıştır. 1848 ihtilâlinden sonraki karışık devrede hükümetin başında bulunan Reşit Paşa'nın tutumu ve davranışı onun gerçekçi siyasetini daha eyi ortaya koymaktadır (37).

Özetle, Gülhane Hattı, gelenekci kalıplar altında Şeri'ata ve gelenekci devlet anlayışına saygı göstermekle beraber, kanun ve devlet telakkisinde ve idare prensiplerinde modren kavramlar getirmekte, Belirli pratik gayelerle idareyi yeni baştan düzenleme amacını gütmekte idi. Sonraları bu prensipler, tamamiyle gelişerek modern Türk tarihinin ana gelişme istikametleri halini almıştır. Türkiye'de anayasa rejimi, laikleşme akımları gibi devrimci akimlar kaynak bakımından hiç şüphesiz Gülhane Hattı'na bağlanabilir. Reşit Paşa'nın, Hatt'ın ilânından sonra aldığı tedbirler onun samimiyetini ve bu yorum tarzının doğruluğunu apaçık ortaya koymuştur. Bu konuyu ikinci makalemizde ele almaktayız.

DİPNOTLAR

1) S. S. Onar, İdare Hukuku, İst. 1945, s. 141.

2) Bak. H. İnalcık, "The Nature of Traditional Seciety : Turkey", Political Medornization in Japan and Turkey, ed. E. Ward and D. A. Rustow, Princeton 1964, 42-63.

3) Kadı Paşa'ya davet mektubu, Cevdet, Tarih, İstanbul, 1309, IX, 275-77. Çağdaş bir Fransız, Juchereau de Saint - Deny Revolutions de Constantinople, II. Paris 1819.189) bu vesikayı meydana getiren topluluğun, Alemdar Mustafa Paşa tarafından imparatorluğu islah etmek üzere ilk tedbir olarak Avrupai bir ordu vücuda getirmek için çağrıldığına işaret eder.

4) Cevdet, IX, 2 - 5.

5) Suret-i Sened-i İttifak, Cevdet, IX, 278-282, eyi bir özeri B. Lewis, Dustür, El2, II, 640-41.

6) Cevdet, IX, 6 - 8.

7) Meşveret'ten önce Kadı Paşa'ya gönderilen mektup, Cevdet, IX, s. 276.

8) Bak. Münir Aktepe, Tuzcu oğulları İsyanı, Tarih Dergisi, III, 5 - 6 (1951-52), s. 21-52; Ç. Uluçay, 18. ve 19. yüzyıllarda Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul, 1955. A. Slade (Records of Travels in Turkey... London, 1833, I, 219-20) şu kaydı yapar : "They (ayaan) were tehe protectors of rayas as well as Mussulumans and, for their own sakes, resisted exorbitant imposts... Their crime.. was being possedsed of authority not emanating from the Sultan. G. Perret ise (Souvenirs d'un Voyage, Paris 1867, s. 388-78), Çapan oğulları hakkında şunları yazar : "Toute cette contreee (Yozgad, Amasya, Tokat bölgesi) était mieux gouvern´ée, plus heureuse et plus riche, sous la dominatian des Tehapanoghlu, qu'elle ne lère aujourdui (yani 1867 de) sous la main des délegues du pouvoir central. Déjà d'autres voyageures ont fait le même remarque pour l'autres contrees de l'empire. Ces souverains locaux, toujours menacés par des voisins jalous et par la haine de Sultan et de ses vizirs, devaient bien vite sentir qu'ils avaient tout avantage a s'attaober les populations et a menager la province."

9) Yeni Mecmua'dan naklen Osman Nuri Ergin, Mecelle - i Umur-i Belediyye, I, İstanbul 1922, s. 1662-63.

10) Perrot, Ibid, 389, ve bilhassa 410-12. Genç Osmanlılar, Sultan'ın hiç bir kuvvetinin frenliyemediği bu istibdadını görmüşler, onun için bir taraftan Avrupa'nın hürriyet idealini benimserken diğer taraftan geleneklere ve onları temsil eden sınıflara dayanmak istemişlerdir. Kuleli Vak'ası (bak. U. İğdemir, Kuleli Vak'ası Hakkında bir Araştırma, Ankara 1937) bu bakımdan yorumlanabilir. Keza bak. Şerif Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought, Prineston 1962, 283-284. Fakat Sened-i İttifak üzerinde onun yorum tarzı (s. 148) bizimkinin tamamiyle tersinedir.

11) İlk ihtar Tepedelenli Ali Paşa'ya yapıldı (bk. Cevdet, X, 252-54).

12) Derebeylerin gelişmiş ateşli silahlar karşısında aciz kaldıklarına bir mizsl olarak Rum-Kal'e'ye sığınmış olan bir derebeyinin tenkili için bak. Cevdet, X, 146-47.

13) Bu devirde ayanın te'dibi için bak. Cevdet, X. 117-18, 147-48, 181,

194, 197, 209-19, 233; XI, 23, 48. Keza yukarıda not 8.

14) Cevdet, XI, 49.

15) Seyyidü'l - vüzera Hüsrev, Halit Efendi gibi Mahmud'un tam itimadını haiz olarak Yeniçerilerin kaldırılmasından sonra İmparatorluğu on üç yıl demir bir pençe ile tutmakta idi. Otuz yıl Mehmet Ali'nin en büyük rakibi olarak onunla mücadele etmişti. Hüsrev'in devlet içindeki kudretli mevkii için bak. Hüsrev Paşa, İslam ansiklopedisi, 46. cüz, 609-16.

16) Bak. Cavit Baysun, "Mustafa Reşit Paşa, Tanzimat, I, İst. 1940, 728-32, R. Kaynar, Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat, Ankara 1954, s. 115-120. 1838'de Reşit Paşa'nın tesiriyle başlıca vergi islahatını öngören Tanzimat-ı Hayriyye Gülhane Hattına esas olmuştur. 16 Cemaziyelevvel 1254/7 Ağustos 1838 tarihli Takvik-i Vekayi'de yayınlanan "Tahrir-i emlak ve nüfusile ta'yin-i vergi"ye ait nizamname, verginin servet esasına göre alınması ve vergide eşitlik, angaryanın kaldırılması, ölenlerin mallarına hükümetce el konmaması gibi mühim esasları ihtiva ediyordu ve ilkin Hüdavendigar ve Gelibolu sancaklarında uygulanması düşünülüyordu. Fakat vergi tahsili için vaktin gecikmiş olması düşüncesile bu islahat tecrübesinin ertesi seneye bırakıldığı ilân olundu.

17) Daha1789'da Eton (A Survey of the Turkish Empire, London 1789) diyordu ki : "The inseeurity of property in Turkey is one very power ful cause of the ignoranca and vices of its inhabitants."

18) Lutfi, Tarih, VI, 93.

19) "Tanzimat Fermanının Tahlili", Tanzimat, I, 2. 31-58.

20) Bak. Ş. Mardin, Ibid., s. 175-189.

21) Mektubun metni için bak. F.E. Bailey, British policy and the Turkish Reform Movement, Cambridge, Mass. 1942, s. 275.

22) Bak Cevdet Paşa, Tezakir, 1 - 12, yayınlayan C. Baysun, Ankara 1953, s. 6 - 8.

23) Bu mekteplerin mahiyeti hakkında bak. Osman Nuri ergin, Türkiye Maarif tarihi, II, 1940, s. 321-72.

24) Cevdet, İbid., 18; Abdülmecid'in mektubu bak. Lütfi, VI, 92.

25) Yeni Osmanlıların Tanzimat karşısındaki tutumları hakkında bak : Ş. Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought, a Study in the Medernization of Turkish Political Ideas, Princeton, 1962, s. 283-359.

26) Örfi kanunlar hakkında bak. H. İnalcık, Osmanlı Hukukuna Giriş, Siyasal Bilgiler Fakültesi dergisi, XIII - 2, 1958, 102 - 26.

27) Ibid, s. 104.

28) Abdülmecid sonradan, Tanzimat'ın bazı maddelerini değiştirmek için gönderdiği bir fermanda (evail - i Receb 1258, Mühimme Defteri, No. 255) yapılan islahatı, "tanzimat usulü" ve "ıusul-i tanzimiyye" yani idareyi düzene koyma için ana kaideler şeklinde anlamaktadır.

29) İbrahim Müteferrika (Usulu'l - Hikem fi Nizami'l - ümem, yaprak 17 - 18, 35a) "Nizam-ı cedid ile acibu'l - esas bedi'u-l'bünyan ihdas eyledikleri nizam-i cedid-i ceyşiyye"den bahseder. Sultan'ın iradesine dayanan kanunların nizamat ve bu işin tanzim şeklinde anlaşılması Fatih Kanunundaki şu ifadede açıklanmıştır : "Bu kadar ah'al-i saltanata nizam verildi." (Kanunname-i Al-i Osman, M. Arif neşri, TCEM zeyil, İstanbul 1330, s. 23).

30) Bak. H. A. R. Gibb, "Constitutional Organization", Law in the Middle Last, ed. M. Khadduri and H. J. Liebesny, Washington, 1955, s. 21 - 27; Ş. Mardin, Ibid., 94 - 106.

31) Lütfi, V, 90.

32) Tanzimat zamanla taassubu yumuşatmıştır. Türkiye'de Tanzimat'ın ilânı sırasında gelerek otuz yıldan fazla kalmış olan Robert Kolej'in kurucusu Cyrus Hamlin (Among the Turks, N. Y. 1878, s. 320 - 354)'e göre "Every new law is an innovation ... Laws once held sacred, have passed away... you can anywhere converse with Mohammedans on religious matters, with a freedom impossible thirty years ago... "tha Moslems treat Christians with a respect he never did before."

33) Ceza kanunnamesi hakkında bak. Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", Tanzimat, I, s. 176-80.

34) Takvim-i Vekayi', sene 1252, No. 149.

35)

36) İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", Tanzimat, I, s. 781 - 796.

37) H. İnalcık, Tanzimat ve Bulgar Meselesi, Ankara 1943, s. 12 - 16.

Gülhane Hatt-ı Hümâyununda Batının Etkisi

Ord.Prof.Enver Ziya KARAL

Belleten, Cilt XXVIII, Sayı: 112 (Ekim 1964), ss. 581-601

Mustafa Reşit Paşa, 3 Kasım 1839'da, sabahleyin evinden çıkarken hane halkı ile helallaşıyordu. O günün akşamı evine sağ salim döneceğinden emin değildi. Giriştiği işde gidip dönmemek ihtimali vardı. Paşa nereye gidiyordu. Uzak ve tehlikelerle dolu bir diyara mı? Yoksa kendisi hakkında verilecek bir idam hükmünü dinlemiye mi? İkisi de değil; sadece Padişahın tebaasına lûtfettiği, ihsan buyurduğu bir hatt-ı hümâyunu okumıya gidiyordu; işte bu hatt-ı hümâyunun halkta uyandıracağı tepkiden korktuğu için kuşkulu idi.

Mustafa Reşit Paşa, Gülhane bahçesinde, nazırlar, ulema, diğer devlet büyükleri, lonca ve esnaf temsilcileri, yabancı devletler elçileri ve büyük bir halk topluluğu önünde, yüksek bir kürsüden hatt-ı hümâyunu okudu. Bundan sonra, kurbanlar kesildi, toplar atıldı ve şenlikler yapıldı. Bu azametli törenin ertesi günü yemin faslı başladı: devletin büyükleri, başta Padişah olmak üzere, hatt-ı hümâyunun hükümlerine sadık kalacaklarına dair, İstanbul'da, Kur'an'a el basmak suretiyle and içtiler. Sonraki gün-

lerde de, vilâyet, sancak ve kaza merkezlerinde meydanlarda halk önünde, bu merkezlerde bulunan devlet büyükleri aynı andı içtiler. Böylece, bu hatt-ı hümâyunla ve hükümlerine sadık kalınacağına dair, törenlerde yapılan yeminlerle Osmalı İmparatorluğu'nda Tanzimat devri başlamış oluyordu.

Bu yeni devir, memleket içinde ve dışında farklı surette kabul edildi, devam ettiği müddetçe farklı tefsirlere uğradı; kapanmasından ve tarihe mâl olmasından sonra bile ve hattâ günümüzde dahi farklı değerlendirilmelere konu teşkil etmektedir. Tanzimat devri başladığı vakit Osmanlı İmparatorluğu'nda kamu oyunu duyuracak bir basın henüz kurulmamıştı. Gerçi, altı yaşında olan ve Takvim-i Vekayi adını taşıyan bir gazete vardı; fakat o da resmi gazete idi. Ancak 3000 sayı basılıyordu, kaldı ki yazılarını okumak bir imtiyaz, dilini anlamak ise ayrı bir üstünlük idi. Bu sebepledir ki, kamu oyunun gerçek temsilcileri camiler, medreseler ve tekkelerdi. Buralarda, din perdesi altında siyaset yapmak âdedi yerleşmişti. Her yenilik hareketine karşı yapılan direnmelerin yuvaları bu yerlerdi. Tanzimat devrine karşı direnme hareketlerinin kaynağı da bu yerler oldu. Şeriat elden gidiyor, Müslüman tebaa ile Hıristiyan tebaa arasında eşitlik ne demek oluyor. Zaten devletin gerilemesi hep Hıristiyan âdetlerini kabul etmekten ileri gelmiyor mu? Mustafa Reşit Paşa kâfirdir, kâfirler tarafından satın alınmış bir haindir gibi propagandalarla Tanzimat aleyhdarı hareket hızla gelişti. Gülhane Hatt-ı Hümâyununun kapsadığı hükümlerden, çıkarlarının zedeleneceğini anlıyan dalkavuklar, mültezimler, sarraflar bazı devlet adamları, valiler, beyler ve ağalar, eski rejimin savunucusu haline geldiler. Bu hava içinde eyaletlerde homurdanmalar ve isyanlar başladı.

Oysaki Batıda kamu oyu Gülhane Hatt-ı Hümâyununu başka türlü karşıladı. Basın, istisnasız olarak Hatt-ı Hümâyunu alkışladı. Fransız gazetelerine göre "*bu vesika Türkiye'nin muasır me-*

deniyet yolına girmesini mümkün kılacak müesseselerin temelini atmaktadır"; "Gerçek bir anayasadır", "Batı medeniyetinin bir zaferidir"(1).

Gülhane Hatt- Hümâyununun genel olarak, Osmanlı kamu oyu tarafından kötü karşılanmasına karşılık, Batı kamu oyu tarafından beğenilmesi ve savunulması, hiç şüphe yok ki, medeniyet problemi ile ilgilidir. Osmanlı kamu oyunun Hatt-ı Hümâyuna karşı beliren tepkisi, onu kendi medeniyetine yabancı görmesinden idi. Batı kamu oyu ise, tersine olarak, onu kendi medeniyetinin bir parçası olarak kabul ettiği için alkışlamakta idi.

Bu münasebetle ve her şeyden önce, sözkonusu devirde, Batı ve Doğu düşünce tarzlarının niteliklerini belirtmek, konunun daha iyi anlaşılması için faydalı olabilir. Batı, kısaca, insanın kendi değeri ve kendi hayatı hakkında kendi kendisine düşünebilmesidir. Bu mânada Batı medeniyetini bir Hıristiyan medeniyeti olarak kabul etmiye imkân yoktur. Batı medeniyeti, yüzyıllar boyunca ve yavaş yavaş meydana gelmiştir. Önceki medeniyetlerden, çeşitli etkiler almak suretiyle oluşmuştur. Dolayısıyle bu medeniyetlerin bir sentezinden başka bir şey de değildir. Zaten ona evrensel karakterini veren de budur. Bugünkü Batı medeniyetini yaradan Batılı düşünceye elverişili zemin hazırlayan Umanizma, rönesans ve reform hareketleri Ortaçağın skolastik düşüncesine karşı bir tepkidir. Bu tepkiden sonra Descartes'in "mademki düşünüyorum, varım" vecize, düşünceyi hayatın hem sebebi hem de amacı değerine yükseltmiştir. Descartes'den önce, insan oğlunun özel bir düşüncesi olmamıştır. Özel bir hayatı da olmamıştır. Hayatına yeni bir düzen vermek için gerekli teşebbüsden tamamen yoksun kalmıştır. Nesilden nesile geçen, cemaat düşüncesi diyebileceğimiz, inançların ve geleneklerin esiri olmuştur. Denebilir ki, Descartes'in vecizesi insan haklarından en muhteremi olan düşüncenin istiklâlini sağlamıştır. Düşüncenin egemenliğini kazanmasiyledir ki, Batı düşünürleri, bütün müesseselerini ve bu arada, hepsinin nazımı olan

"Devlet"i tenkit etmiye ve bu tenkitleriyle de Orta-Çağ devlet anlayışını mânen çürütüp, yerine modern devleti getirecek siyasal inkılâplara yol hazırlamıya başlamışlardır.

Bilindiği gibi, Orta-Çağ'da, Doğu'da olduğu gibi Batı'da da devletin mimari plânı ve yapısı Tanrı iradesinin bir eseri olarak kabul edilmekte idi. Dolayısiyle devlet, dinsel bir mâna ve mahiyet kazanmıştı. Bunun tabiî bir sonucu olarak da hükümdarın, yani imparator ve kıralın yetki ve sorumluluğu, Tanrı hakları çerçevesine mütalâa ediliyordu. Hükümdarın buyruğu altında olan memleket veya memleketler, onun şahsî malı hükmünde idi. ölümü halinde ailesinden en yakın mirascıya geçer, böyle bir mirascı yok ise, akrabaları arasında paylaşılırdı. Böyle bir durumda, halkın eşitliği, fikir ve vicdan hürlüğü, siyasal hakları, elbette söz konusu olamazdı.

Orta-Çağ, teolojisinin, devlete temel olarak vermiş olduğu bu Tanrı hakları sisteminin, gerçekte, Tanrı ile bir ilgisi bulunmamakta idi. İncil'de, devletle ilgili, Tanrı buyruğu sayılabilecek hükümler mevcut değildi. Fakat Katolik kilisesinin devlet otoritesini kontrol etmek ve çıkarını sağlamak için icat etmiş olduğu bu sistem, yukarıda sözü edilen fikir devrimine kadar, tartışma konusu yapılmadan devam etti. Bundan sonra ise düşünürler, devletin dinsel bir menşe'e sahip olmadığını öne sürerek, temel ilkelerini tenkide ve modern bir devletin nasıl olması gerektiğ hususunda ortaya fikirler atmıya başladılar. Bu hususta, Hıristiyanlıktan önce mevcudiyeti anlaşılmış olan, akıl yapısı, Roma hukukundan da faydalandılar. Orta-Çağ devlet tipine yönetilen bu tenkitlerin etkisiyle Tanrı haklarına dayanan devlet sistemi yıkılarak yerini insan hakları ilkesi üzerine kurulan modern devlete bırakmak zorunda kaldı.

Batıda, Orta-Çağ devletinden modern devlete geçmek için gayret sarfedildiği sıralarda, Doğunun temsilcisi sayılan Osmanlı imparatorluğun'da, durum şöyle görünmektedir:

Osmanlı devleti, Orta-Çağın sonlarına doğru kurulmuştu. Devletin kurucuları Türk olmakla beraber, kendilerini Doğu medeniyetine bağlı kabul etmekte idiler. Burada Doğu medeniyetinden kastedilen, İslâmlığın çıkışından ve yayılmasından sonra meydana gelen medeniyet sahasıdır. Buna göre, Doğu medeniyetini şu suretle tarif etmek mümkündür: Doğu, kısaca, insan şahsiyetini ve insan kaderi hakkında özel bir düşünce veya inançtır. Her ne kadar, bu medeniyeti meydana getiren unsurlar arasında çeşitli kaynaklardan gelen etkiler var ise de,Doğu düşüncesi manasını genel olarak Tanrı buyruğuna bağlamamaktadır. Bu mana "mademki inanıyorum, varım ve var olacağım" suretinde ifade edilebilir. Buna göre, inanç düşünceden öncedir. Düşünce, ancak emredilmiş olan inanca mutabık olduğu nisbette doğru olabilir veya meşru görülebilir. Daha açık bir deyimle, bir şeyin doğru olarak, hakikat olarak kabul edilmesi için onun mutlaka Tanrı buyruğuna veya onun elçisinin hareketlerine uygun olması icabeder.

Doğuda Tanrı buyruğu ise, bilindiği gibi, yalnız inanç ve ahlâk kurallarından ibaret değildir; cemiyet düzeni ve devlet faaliyetleriyle ilgili hükümleri de kapsamaktadır. Tanrı'nın elçisinin hareketlerine gelince onlar da aynı konularda bir hukuk kaynağı teşkil etmektedir. Bu sebeple, Tanrı buyruğu ile elçisinin hareketleri, esas olmak üzere, kurulmuş olan din devleti, gösterdiği nitelik bakımından kutsal ve ideal bir devlet tipidir. Böyle olduğu için de ne ilkeleri ne de herhangi bir müessesi tenkit edilemez.

Doğu devlet tipi arasında, nitelik bakımından görülen bu ayrılık, Batı devlet tipinin neden Tanrı hakları sisteminden insan hakları sistemine geçebildiğini anlamamıza yardım ettiği gibi, Doğu devlet tipinin "Şeriat" denilen din hukukuna bağlı kalarak nasıl dondurulmuş bir karakter kazanmış olduğunu da, bir dereceye kadar, açıklayabilir.

Doğu devlet tipinin bariz bir örneği olan Osmanlı devleti, ten-

kit sınırları dışında kaldığı için, zamanın ihtiyaçlarına göre esas yapısında herhangi bir değişiklik yapılması da mümkün olamamıştır. Bu sebeple, İmparatorluğun çöküşü başlayınca, bu olayın gerçek sebepleri araştırılacak yerde, sorumluluk, genel olarak, başta bulunan Padişah veya mutlak vekili olan Sadrâzamlara yükletilmiş, bunların değiştirilmesi ile, durumun düzeleceği sanılmıştır. Fakat bu tedbirler kâr etmeyince, hastalığın sebepleri üzerine eğilmek ihtiyacı kendini hissettirmiştir. Devlet hizmetinde bulunan kimselerden bazıları, bu hususlaki, düşüncelerini lâhiyalarla tesbit edip Padişaha sunmuşlardır.

XVII. yüzyılın ilk yarısında Koçi Bey, İmparatorluk müesseselerinin çöküşünü açıklıyan düşüncelerini Sultan IV. Murad'a bir risale halinde sunmuştur. Tarih yazarlarının takdirini kazanmış olan bu risale, gerçekten, Osmanlı müesseselerinin neden bozulmuş olduklarını, objektif bir görüşle ortaya koymaktadır. Bununla beraber, risalede devletin temel kanunu olan şeriat ile ilgili herhangi bir tenkit veya değişiklik tavsiyesi yoktur. Koçi Bey, yeni tedbirler veya yeni kanunlar yerine, bozuk düzen gösteren kanunların eski hale getirilmesini zaruri görüyor (2).

XVIII. yüzyılın ilk yarısında Defterdar Sarı Mehmet Paşanın Sultan III. Ahmed'e sunduğu "Nasâyihü'l-vüzera ve'l-ümera" lâyihası Koçi Bey risalesinden, plân bakımından farklı olmakla beraber, espri bakımından aşağı yukarı aynıdır. Sarı Mehmet Paşa'nın risalesinde de, müesseselere balta olan disiplinsizlik gösterilmekte ve bunun kaldırılması için gerekl tedbirler belirtilerek müesseselerin eski hallerine götürülmesi tavsiye edilmektedir (3). Koçi Bey ile Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın tavsiyeleri istikametinde alınması denenen perakende disiplin tedbirlerinden köklü bir sonuç alınamayınca, Osmanlı devlet adamlarından bazıları gözlerini Batıya çevirmek gereğini duymuşlardı.

Sadrâzam Damat İbrahim Paşa'nın Paris'e, olağanüstü elçi olarak yolladığı Yirmisekiz Çelebi Mehmed'e verdiği talimatta "Fran-

sa'nın vesait-i umran ve maarifine dahi lâyıkiyle kesb-i ıttılâ ederek kabil-i tatbik olanlarının takriri"(4) gibi bir ifadenin bulunması dikkati çekicidir. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Prusya'ya elçilik ile gönderilmiş olan Giritli Ahmet Resmi Efendi de, devlet işlerinin görülmesinde akıl ve tecrübeye önem verilmesi gereğine inanmış bulunmakta ve savaşçı bir siyasetin takip edilmesinde direnenlere şu suretle çatmaktadır: "... *diğer dinlerde bulunanları bütün dünyadan kaldırmak veyahut her zaman düşmanın burnunu yere sürtüp haddini bildirmek Islâmların üzerine vacip olduğuna inananlar vardır. Bu yadigârlar hareket olmayınca hareket olmaz derler. Bu memleketler kılıç ile alınmıştır; Islâm Padişahının bahtı açık devlet adamları pişkin, kılıcı da keskindir; Aristo akıllı bir vezir ve beş vakit namaz kılan 12000 asker ile Kızıl Elma'ya kadar gitmiye ne mâni vardır? diye yuvarlak lâflarla cahilliklerini ortaya vurup Hamzaname anlatan yalancı pehlivan gibi atıp tutarlar. Bunlar, Kızıl Elma semtini Buğdan'dan gelen Alyanak elma gibi yenir şey zannederler*" (5).

Savaşlarda devamlı ve kesin yenilgeler birbirini takip edince, yalnız, beş vakit namazla başka dinden olanları dünyadan kaldırmak ve Kızıl elma'ya gitmek şöyle dursun, elde mevcut toprakları da tutmanın mümkün olmadığını kavrıyanların sayısı artmaya başladı. Bunlardan Sultan III. Selim gün geçtikçe, çözülüp anarşiye gömülen müesseseleri Batı uusulleriyle yenilemiye karar verdi. Ne var ki, Batıyı doğru dürüst tanımıyordu. Devlet adamları içinde de tanıyan yoktu. Bu sebeple, yakınlarından, Ebu Bekir Ratip Efendi'yi (6), Batı müesseselerini görüp incelemek üzere Avusturya'ya gizli memuriyet ile gönderdi.

Ebu Bakir Ratip Efendi, Avusturya'dan 500 büyük sahifleik bir risale ile, İstanbul'a döndü (1793); bu risalede Avusturya, Prusya, Rusya ve Fransa'nın askeri müesseseleri ve ayrıca, Avusturya'nın adalet, kültür, sağlık ve ekonomi müesseseleri hakkında müşahedeye ve tetkike müstenit bilgi toplamıştı. Ebu Bekir Ratip Efendi, risalesinde Avrupa'daki Osmanlı topraklarında görülen fa-

kirliği ve perişanlığı, kendisi ile konuşan bir Avusturyalı'nın ağzından şu suretle zabtetmektedir: "*... ziraat ve harrasette olan bollık ve bereket memleketinizden başka bir devlet ve memlekette yoktur. Hal böyle iken, gerek maden hususunda ve gerek zahire işlerinde zahmet ve darlık görülmektedir. İstanbul'dan Edirne'ye kadar olan yolun sağı ve solu ekilmemiş olup bomboştur. Nüfus kalabalıktır. Fakat işsiz, güçsüz ve serseri olanlar vardır. Bunların ziraate ve ticarete sevk ve teşvik edilmesi hususunda hiç gayret sarfedilmemesi hayret ve merak vericidir. Siz Avrupa'ya sefaretle gelirken bu kadar arazi ve memleketten geçtiniz, arazimizde ziraatten yoksun bir yer gördünüz mü? Ve memleketimizde işi gücü ve kazancı olmıyan bir insan gözünüze ilişti mi?*" (7). Türk elçisi Avusturya'nın ziraate vermekte olduğu önem hakkında da şunları yazmaktadır: "*... Bunların ziraat hususunda nizam ve ihtimamları öyledir ki, her köyde bir ferdi işsiz bırakmazlar; ve toprağı at ile sürmek âdetleri olmakla, eğer atları ölmüş ise ona at ve takım ve araçlar verirler; veyahut çiftçi tâyin edip başkasının tarla ve bağında ve bostanında ve çiftinde çalıştırırlar*" (8).

Ebu Bekir Ratip Efendi ziraat konusundaki müşahede ve tetkiklerinin etkisiyle, memlekete dönerken, harap ve viran bıraktığımız toprakları tekrar görünce, ağladığını ifade eder. Onun bu göz yaşları, dünyayı Hıristiyanlara bir cennet olarak bağışlıyan yalancı ve miskin felsefeye karşı bir isyandan başka ne olabilirdi? Türk elçisi, Viyana'da bulunduğu sırada, halk ile hükümet arasındaki münasebetleri de tetkit etmişti. O zaman Osmanlı İmparatorluğu'nda henüz hürriyet deyimi ne konuşma dilinde ne de siyasal bir terim olarak mevcut bulunmadığı için bu kelimeyi kullanmadan halkın hareketlerindeki serbestliğini şu suretle anlatmaktadır:

"*... Avrupa devletlerinde, kıralları tarafından verilen nizam, kaide ve kanunlara, küçük ve büyük bir fert gereği gibi saygı gösterdikçe ve vergilerini zamanında ödedikçe kıral, general, subay ve memur tarafından hiçbir kimse ona baskı yapamaz, saldıramaz ve büyüklük taslıyamaz; ve*

gözün ortasında kaşın var diyemez. Hangi kumaşı isterse giyer ve ne isterse söyler, yer ve içer ve gezer ve biner ve iner, hiç kimse ona karışamaz... ve evlerine, dükkanlarına bineklerine ve mal ile mülküne müdahale ve taarruz edemez"(9).

Türk elçisinin bahsettiği bu, nizam, kaide, kanun ve hürriyetten hiçbiri Osmanlı İmparatorluğu'nda kalmamıştı. Bunlar şöyle dursun, can güvenliği bile askıda idi. "... *hayat, iktidar sahiplerinin dudaklarının arasında idi. Bir emirle insan öldürülüyordu.... Sadrâzamlar bile sualsiz, sorgusuz katlolunuyorlardı*" (10). Gücü yeten yetene prensibi kökleşmişti. Can güvenliği olmayınca, mülk güvenliği şeref ve haysiyet masunluğu ve eşitlik ile hürriyet gibi kavramlar da zaten söz konusu olamazdı. Hak, rüşvet ile satın alınır, haksızlık rüşvet ile yapılırdı. Bütün bu işler olup biterken de, "Adalet mülkün esasıdır" düsturu, vicdanlarda yaşayacağına, sürrealist bir tablo gibi duvarlarda asılı bulunduruluyordu.

Ebu Bekir Ratip Efendi, Batı'daki düzenin kuvvetli bir adalet teşkilatı olmadan ayakta duramıyacağını anlamış olduğu için, Viyana'da bulunduğu sırada, mahkemeleri de görmüş, incelemiş ve bu konuda şunları yazmıştı: ".. Bunlarda şeriat yoktur. Yani Hazret-i İsa'nın koyduğu şeriatan suretâ nikâh maddesi kalmıştır..... Onun da daima icra olunduğu yoktur. Kaldı ki, miras hususunda dahi dine itibar etmezler. Bugün Avrupa memleketleri öyle haldedir ki onlara ehl-i kitap denilemez. Her ne kadar, şeriat tabiri kullanırlarsa da, kendi menfaatlerine uygun, her kıralın vaktinde bazı maddeleri değiştirerek ve ilaveler yaparak tertip ettikleri kanunlara ve kaidelere, hâ'şâ, şeriat adını verirler" (11).

Türk Elçisi, bu ve diğer müşahedeleri ile, Batıda din ile dünya işlerinin ayrılmış olduğunu görmüş ve anlamış olamkla kalmıyarak, ayrıca Batı devletlerinin filozofların ve devlet işlerinden anlıyan kimselerin düşünce ve bilginlere göre, geliştirdiklerini de işaret etmiştir (12). Ne çare ki, bir kırlangıç ile bahar gelmediği gibi, bir tek adamın Batıyı görmesi ve az çok anlamasiyle de Os-

manlı devletinin medeniyet kıblesi Doğudan Batıya çevrilemezdi. Nitekim, Ebu Bekir Ratip Efendi'nin risalesinde Batı hakkında verilen bilginin etkisi altında III. Selim'in orduda ve donanmada yapmak istediği Batılaşma hareketi bile dine aykırı görüldü ve ilkin Ebu Bekir Ratip Efendi boğduruldu; sonra da III. Selim ıslâhatçı ekib ile, şeriat adına, katledildi (1807). Rusçuk âyanı Bayrakdar Mustafa Paşa'nın, bu irtica olayını bastırması üzerine, II. Mahmut saltanatının ilk yılında giriştiği yeni bir Batılaşma denemesi de yeni bir irtica hareket ile, hayatına malolarak, akamete uğradı (1808). Nihayet şeriatın bekçisi olduğunu iddia eden ve her çeşit yenilik hareketlerine karşı direnen Yeniçeri Ocağı, 1826'da, ulemanın, bu sefer Padişahı desteklemesiyle ve yine şeriat adına hareket edilerek, ortadan kaldırıldı. Bu suretle de, Batılaşma yolu, bu defa kapanmamak üzere tekrar açılmış oldu.

II. Mahmut, Batılaşmayı, III. Selim'in bıraktığı yerden ele aldı; modern bir ordu kurmıya, ordunun teknik müesseselerini modernleştirmiye girişti. Yunan isyanı neticesinde patlak veren Osmanlı-Rus savaşı, onu takip eden Mısır valisi Mehmet Ali Paşa'nın isyanı, ve bu olaylar karşısında Osmanlı İmparatorluğu'nun aciz durumundan Padişahın çıkardığı netice şu oldu: Yalnız orduyu ve askerlik müesseselerini Batılaştırmak yetersizdir; devlet müesseselerinin, cemiyet düzeninin de modernleştirilmesi icabeder.

Ne var ki başlangıçta, II. Mahmut da III. Selim gibi Batıyı tanımıyordu. Kendisine yardım edebilecek kimsesi de yoktu. Bundan başka, Osmanlı kamu oyu da Batıya karşı çekingen davranışını muhafaza ediyordu. Buna rağmen, Padişah tek başına da olsa, Osmanlı İmparatorluğu'nun, mümkün olduğu kadar Batıya yakınlaştırmıya karar vermişti. Nihayet 1832'de, kendisine iki müşavir veya yardımcı bulabildi. Bunlardan biri İngiliz Elçisi Canning sonraları 'Lord Stratfor' diğeri de Mustafa Reşit Paşa idi.

Canning, İstanbul'a geldiği vakit, Türklere fazla sempatisi

yoktu. Bu yeni memuriyetinde ne yapacağını, nasıl hareket edeceğini pek kestirmiş değildi. İmparatorluk idaresi hakkındaki intibalarının da imiyserliğe delâlet etmediği şu düşüncesinden anlaşılmaktadır: ".. Türkiye'de sistem, usul diye bir şey yoktur. Herkes elindeki imkânlara göre ne koparabilirse koparır; kendinden zayıfını ezer, kendinden güçlü olanlar karşısında boyun eğer" (13). Bununla beraber, Canning, II. Mahmud'un bu durumu kaldırmak için kararlı olduğunu ve gayret sarfetmekte olduğunu görüyordu. Fakat kendisine yardım edilmediği takdirde bu gayretin sonuç vermiyeceğini de düşünerek Lord Palmerston'a şöyle bir telkinde bulundu:

"Halledilecek ana mesele şudur: Türkiye'nin bu yolda giderse ordu ve maliyece kötürüm kalacağını görerek, mevcut idare sistemi içinde ne gibi yenilikler yapılabilir? Bunu düşünmemiz gerek... Sanırım ki, Türkiye konusunda belirli bir politika hattı seçip sonuna kadar uygulamanın vakti geldi. Türk İmparatorluğu son günlerini yaşamaktadır. Ancak Batı medeniyetine yaklaşmak suretiyle dağılmasını bir müddet için önlemek mümkün olabilir. Bu ihtimal bile zayıf ama, ne olursa olsun tek çare, aksi halde İmparatorluk dağılacak ve sonuç olarak Avrupa barışı uzun yıllar tamiri imkânsız bir hercümerç içinde yuvarlanacaktır" (14).

İngiltere Dışişleri Bakanı, Elçinin düşüncelerine kısmen iştirak etmekte idi. Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmekte olduğunu kabul ediyordu. Bu çöküşün bir parçalanma şeklini almasını o da, Avrupa barışı gölgesinde, rahat günler geçiren İngiliz çıkarlarına, uygun bulmuyordu. Fakat Osmanlı idare sisteminde yapılacak değişikliklere gelince, bu hususta, ordunun, donanmanın, maliyenin yeni bir düzene konulmasını ve bu hususta Padişaha yardımda bulunulmasını yeter görüyordu. Bu iş başarıldığı takdirde İmparatorluğun ayakta tutunabileceğine inanmakta idi. Bundan da fazlasını istemekte bir sebep görmüyordu (15). Canning ise, İmparatorluk içinde dirlik düzenlik kurulması için, idare sisteminin

tümünde, Batıya yönelmesine taraftardı. Gerçi, bir elçi için bir devletin iç işlerine karışmak diplomasi kurallarına aykırı idi. Fakat ülkesini Batılaştırmaya karar vermiş olan bu kararını yürütmede dostsuz, müşavirsiz ve yardımsız bulunan II. Mahmud'un işini kolaylaştıracak surette ona faydalı olmıya çalışmak, İngiliz Elçisi için bir müdahale gibi görünmedikten başka, biraz da, insaniyetçi bir vazife gibi geliyordu. Ne var ki, Canning'in İstanbul'daki ilk vazifesi kısa sürdü, 1833'de Londra'ya dönerken II. Mahmud'a hayranlık duyguları taşıyor ve ona, doğrudan doğruya olmasa bile, dostluğunu kazanmış olduğu Mustafa Reşit Paşa aracılığı ile yardımlarda bulunmak fırsatını bulabileceğini ümit ediyordu.

Adı Tanzimat devri ile bir bütün teşkil eden Mustafa Reşit Paşa, 1800 yılında doğmuştu. Batıda ve Doğuda inkılâp ve ıslâhat hareketlerinin geliştiği bir devrin çocuğudur. Servet ve şöhret sahibi bir aileye mensup değildi. Çocukluğunda saraya intisap etmediği için, kölelik zihniyeti de kendisine bulaşmamıştı. Eğitiminde akrabalarının yardımını görmesine rağmen, istikbalini kendi iradesi ve enerjisi ile kurmak zorunda olduğunu kavramış, devrinde örneği çok görülmeyen bir çalışma ile, üçüncü ve ikinci derecede memurluklard bulunduktan sonra, 1833'de Paris Elçiliğine atanmıştı. Mustafa Reşit Paşa, yeni vazifesine başlıyacağı sırada otuz yıl önce, Paris'te aynı vazifede bulunmuş olan Hâlet Efendi'nin Batı hakkındaki şu sözlerini hatırlamıştır: *"Frengistan'da küfür karanlığı her tarafı kaplamış, bizim Mehmet Dede Efendi'nin (16) deli olması işten bile değildi. Onunla Kur'an okuyarak ve bu mevzuda görüşmeler yaparak güçlükle vakit geçiriyoruz. Frengistan'ın ferahlığı Müslümana göre değilmiş... Tanrı, hayr ile, yakından buradan bizi kurtarsın"* (17).

Mustafa Reşit Paşa, yeni bir tip elçi idi. Kafasında herhangi bir taassup karanlığı bulunmadığı için, Batıyı olduğu gibi görüp tanımak istiyordu. Bu da, elçilikte itikâfa kapanıp, maziyi geviş ge-

tirmekle olamazdı. Zaten, daha İstanbul'dan hareket ederken II. Mahmut kendisine Fransızca öğrenmesini emretmişti. Fransa Kıralı Louis Philipe de, ilk mülâkatta "dilinizi bilmediğim için sizinle vasıtasız olarak görüşemediğim için üzülüyorum. Lâkin sizin az vakitte Fransızcayı öğreneceğinizi ümit ederim" demek suretiyle Osmanlı Padişahının emrini, nazik bir tavsiye ile desteklemişti" (18).

Kıralın aracılığı ile, Mustafa Reşit Paşa, Fransa'nın ünlü edebiyat ve sanat tenkitçilerinden Jul Janin ile tanıştı ve ondan kendisine Fransızca öğretecek yaşlı bir öğretmen bulması hususunda yardım istedi. Janin, Paşa'ya Fransızcanın yaşlı bir öğretmenden değil, fakat genç bir kadından daha esaslı bir çabuk öğrenileceğini ifade ederek onu Paris operasının yıldızlarından biri ile tanıştırdı. Mustafa Reşit Paşa, genç, yakışıklı ve zeki idi. Opera yıldızlarından Fransızcadan başka, Fransa'nın içtimai hayatı, edebiyat ve sanat hareketleri hakkında birçok şeyler de öğrenmiş olduğuna ihtimal verilebilir. Paşanın bu kadına aşık olduğuna delâlet eden bazı vesikalara bile rastlanmaktadır. Bunlardan en önemlisi, Paris'te tanıştığını açıkladığı bir opera yıldızı için "Gül ve Bülbül" başlığı altında Fransızca olarak yazmış olduğu şiirdir (19).

Fransızcasını ilerletmesi sayesinde, Mustafa Reşit Paşa, Paris'te Thiers, Guizot gibi aynı zamanda tarih yazarı olan siyaset adamlarıyle, edebiyat, sanat adamları ve gazetecilerle tanışmış ve dost olmuştur. Fransızca, o devirde, diplomasi dili olduğu için, Londra elçiliğinde bulunduğu sırada, İngiliz devlet adamlarıyla da, tercümansız olarak görüşmek imkânlarını sağlamıştır. Sözün kısası, Mustafa Reşit Paşa, Batıda Batılı gibi yaşıyan, Batılı gibi düşünmeyi gayret eden ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı medeniyeti çevresine girmenin gerekli olduğunu kavayıp bu yolda çalışmış olan bir şahsiyet idi.

Mustafa Reşit Paşa, ilk elçiliği sırasında, Avrupa kamu oyu-

nun Yunan isyanlarından beri, Türklere karşı takınmış olduğu düşmanca düşüncesinde direndiğini görmüştür. Türklerin Batı medeniyeti dışında kalmakta ısrar göstermeleri bu düşmanlığın başlıca sebebini teşkil etmekte idi. Yunanistan'ın ve Mısır'ın Osmanlılara karşı tutulması da bu iki memleketin Batı medeniyetine girmiş veya girmek üzere bulunmaları yüzünden olduğu ifade edilmekte idi. Kamu oyunun ifratçı bölümü, değil yalnız Hıristiyanların fakat Arapların da Türk hakimiyetinden kurtarılması için, sesini duyurmakta idi. Mustafa Reşit Paşa, bu durumda, Osmanlı İmparatorluğu kaderinin medeniyet problemlerine bağlı bulunduğunu anlatmakta gecikmedi. Şu da var ki o sırada "Medeniyet" kelimesi Osmanlı devletinde, henüz bugünkü manasında kullanılmamakta idi. Her ne kadar "Medeni" kelimesine lûgatlarda rastlanmakta idi ise de bu da, çölde yaşıyan "Bedevi"den şehirde yaşıyanı ayrt etmek için "şehirde yaşıyan" manasına gelmekte idi. Bu sebepledir ki, Mustafa Reşit Paşa, İstanbul'a gönderdiği resmi yazılarında, medeniyet kelimesinin Fransızcasını yani "*Civilisation*" kelimesini kullanmıştır. Türkçe karşılığını bulamadığım bu kelimeye Paşa'nın verdiği mana da şudur: "*Civilisation, terbiye-i nas ve icray-ı nizamattır*" (20).

Mustafa Reşit Paşa'nın talimatında, Civilisation-Medeniyet ile ilgili herhangi bir hüküm yoktu. Bunun yerine "Türkiye hakkında pek yanlış fikirlere saplanmış büyük devletler siyaset adamlarıyla uğraşmak" gibi bir emir mevcuttu. Oysa ki, Mustafa Reşit Paşa, Batıda siyaset adamlarının kamu oyunun etkisinde bulunduklarını ve kamu oyunu kazanmadıkça bunların Türkler hakkındaki yanlış kanaatlerini değiştirmenin kolay olmadığını da anlamış bulunuyordu. Bu sebepledir ki, II. Mahmud'un dikkat nazarını, her şeyden önce, şu noktalar üzerine çekmek zorunda kalmıştır:

1– Osmanlı devleti gibi büyük bir devletin yalnız Paris'te ikamet elçisi bulundurması Batı kamu oyunu teşhis ve kontrol etmek

için yetmez. Viyana, Berlin ve Sen-Petersburg gibi büyük başkentlerde de elçilikler kurulmalıdır.

2- Türk elçiliklerinin bulundukları memleketlerde, kamu oyunu kazanmak için, basından faydalanmalarını bilmeleri gereklidir.

3- İstanbul'da, devlet eliyle kurulmuş olan "Takvim-i Vekayi" gazetesinin bir de Fransızca baskısı sağlanmalı ve Avrupa'da, ilgili yerlere gönderilip, Türkiye'de yapılmakta olan ıslâhattan bu yerler haberdar edilmelidir.

Mustafa Reşit Paşa, Padişaha yapmış olduğu bu telkinlerden ikisini derhal yürütmeye başlamıştır. Paris'te Courrier Francais adlı gazeteyi Türkiye lehinde yazılar yazmak için elde ettiği gibi Evans adlı bir gazete tenkitçisini de aylıkla tutarak, Osmanlı devleti aleyhinde, basında çıkan yazıları cevaplandırmıya başladı. Bu iki yönden çalışma ile Paşa'nın Fransa kamu oyuna aşılamak istediği ana fkirler şunlardı: Türkiye "Civilisation-medeniyete intisap etmiştir. Sultan II. Mahmud'un girişmiş olduğu ıslâhat civilisation icaplarına uygundur. Paşa'nın bu propaganda faaliyeti Batı umumi efkârını, Türkiye'nin Batılaşması hareketleri üzerine çekmekte faydalı oldu. Basında Padişahı metheden yazılar çıkmaya başladı. Bu yazılar tercüme edilerek II. Mahmud'a gönderilmekte idi. Türkiye'de, resmi bir yayım organı olan Takvim-i Vekayi'den başka Türkçe gazete çıkmadığı için, II. Mahmut Osmanlı kamu oyunun ıslâhat hareketlerini ne suretle karşıladığından habersizdir. Bu sebepledir ki, Padişahın Batılaşma hareketi, Osmanlı kamu oyunun kontrolüne girmeden önce, Batı kamu oyunun murakabesine geçmiş olduğunu ifade etmek her halde, bir mübalağa sayılmaz.

Şu da var ki, Batı basınının Türkiye ile ilgisi arttıkça, Padişahın yaptıkları yanında henüz yapamadığı ve fakat yapması lâzım geldiği hususlar da tartışma konusu yapılmaya başladı.

Mustafa Reşit Paşa, bu tartışmalarda, siyaset adamlarının etkisi bulunduğuna kani idi. Onlarla devam ettirdiği resmi veya özel münasebetlerde kendisine yaptıkları tavsiyelerden şu kanaati edinmişti. Nitekim bir gün, Fransa Kıralı Louis Philipe şu dili kullanmıştı: "... Osmanlı memleketlerinde gözü olanlar, onu Avrupa genel hukuku dışında bırakmışlar, ve Osmanlı devleti de eskiden kendi kendini bu hukuk dışında bırakmıştır. Halbuki bugün büyük devletler nezdinde elçileri bulunmakta ve elçiler de dil öğrenmeye merak ederek diğer Avrupa devletleri elçileri gibi tercümansız her işi görüşebildiklerinden, bundan böyle Osmanlı devletinin Avrupa hukukuna girmesi ile fesat erbabının nazariyelerine kuvvetli bir seddin çekilmesinin pek lüzumlu olduğu anlaşılır" (21).

Fransızlar, Osmanlı devletinin Batı medeniyetine ve Avrupa devletleri genel hukukuna girmelerini tavsiye ettikleri sırada, ingilizler de, buna ek olarak geniş ve ameli bir ıslâhat plânının yürütülmesini istemekte idiler. İngiltere Dışişleri Bakanı Palmerston, Mustafa Reşit Paşa'nın aracılığı ile ve mahrem kaydiyle, Sultan II. Mahmud'a şu tavsiyelerde bulunuyordu:

"... Osmanlı devleti, Rusya'nın hilelerine ve korkutmalarına aldırış etmeksizin, askerine nizam vermeye, ziraat ve ticaretini geliştirmeye, memleketini imar etmeye devamlı olarak, dikkat etmelidir."

"... Ordunun ve harb Okulunun Fransız subayları, bahriyenin de İngiliz subayları yardımıyla düzenlenmesine çalışılmalıdır."

"Ticarette tekel usulü, vergide iltizam usulü kaldırılmalı, Karantina usulü mutlak surette kabul edilmelidir" (22). İngiltere ekonomisi bu sırada, liberal ekonomi sistemine dayandığı için, Türkiye ile alış verişi bakımından bütün bu hususların sağlanması, kendisi için gerekli idi. II. Mahmut, ingiliz dostluğuna muhtaç olduğundan ve bu dostluk da karşılıksız sağlanamıyacağı için, is-

tenileni fazlasıyla yapmakta tereddüt etmedi. Fakat bütün bu yapılanlardan sonra, önemli bir mesele daha kalıyordu ki o da tebaa eşitliği idi.

Bilindiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda hükümet ile halk arasındaki münasebetler, din esasına göre düzenlenmişti. Ön plânda Müslüman ve Hıristiyan olmak üzere, iki bölümde cemaatler halinde teşkilatlanmıştı. Bu cemaat düzeni,devlete muhatap olan, hak ve vazife yönlerinden ortak bir tebaanın meydana gelmesini imkânsız kılmakta idi. Kısacası, Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslüman halk, Hıristiyan halka nazaran üstün kabul edilmiş ve buna göre de Hıristiyan halk aşağı veya aşağılık bir seviyede sayılmış ve tutulmuştu. Bu maddi ve manevi ayırım, Osmanlı İmparatorluğu dışındaki Hıristiyanların da ayni seviyede sayılmasına sebep teşkil etmekte idi. Halbuki, Osmanlı İmparatorluğu ile çeşitli yönlerinden temas ve münasebetleri genişlemekte olan Batılılar, bu seviyede itibar edilmelerini, istemiyorlardı. Türklerin, bu zihniyetlerini terketmeleri ve buna başlangıç olmak üzere tebaa eşitliği prensibini kabul etmelerini gerekli görmekte idiler. Aslında evvelce, Osmanlı devletinin kuvvetini teşkil etmiş olan, din ayrımına ve hukuk eşitsizliğine dayalı, bu sistem bir müddetten beri manevi itibarını kaybetmiş bulunuyordu. Şöyle ki, Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'da isyanı ve Müslüman ordularıyla Anadolu içerlerine kadar yürümesi üzerine, II. Mahmut, bütün Müslümanların halifesi olmasına rağmen, yüzyıllarca, din düşmanı olarak kabul edilmiş olan Rusya'nın ittifakı ve Avrupa büyük devletlerinin müdahalesi ile tahtını koruyabilmişti. Bu sebeple, II. Mahmut, devletle halk arasındaki münasebetlerin tebaa eşitliği esası üzerine kurulmasında zarardan çok fayda umuyordu. Hatta bu vesile ile de, Batılıların hem Civilisation'a girme hem de Avrupa devletleri genel hukukuna bağlanma isteklerine olumlu bir cevap vermiş olacağını hesaba katıyordu.

Padişahın bu eğilimi, Mustafa Reşit Paşa'nın da işini kolaylaştırmakta idi. Paşa zaten bu hususta teşebbüse geçmek için elverişli bir fırsat bekliyordu. 1839'da Dışişleri Bakanlığına tayin edilince, yaptığı ilk iş İstanbul'daki elçileri Babıâli'ye dâvet ederek, II. Mahmud'un ağzından, şu demeci dinlemelerini sağlamak oldu: "... Ben tebaamın Müslümanını camide, Hıristiyanını kilisede, Musevisini havrada farkederim. Aralarında başka bir fark yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adaletim kavidir ve hepsi hakiki evlâdımdır" (23).

Hiç şüphe yok ki, bu demeç tebaa eşitliği hakkında ilk işaretti ve sözlü bir yüklenme manasını taşımakta idi. Ne var ki, şahsi bir sözden ibaretti. Bunun hukuki bir değer taşıması için, Batıda kabul edilmiş olan usule göre ve bir vesika halinde tanzim edilmesi ve hatta bu gibi vesikaların ilanında uyulan resmi bir tören ile de ilan edilmesi gerekli idi. Mustafa Reşit Paşa, Padişahı böyle bir vesika yayımlamak gereğine de inanırdı. Hatta vesikanın kapsayacağı hükümlere göre yapılacak olan ıslahat için bir ad bile buldu: "Tanzimat-ı Hayriye" (24), artık bütün iş, bu vesikaya girecek hükümlerle bunların yürütülmesini kontrol edecek Meclis-i Ahkâm-ı Adliyenin yetkilerinin belirtilmesine kalmış oluyordu.

Meclis-i Ahkâm-ı Adliye'nin yetkileri, yayımlanacak vesikada belirtileceği için Mustafa Reşid Paşa ilkin bu meclisin kuruluşu ile ilgilenmek mecburiyetinde kaldı. Ona göre Meclis-i Ahkâm-ı Adliye, Batılı bir hüviyet taşımalı idi. Bu sebeple, Batıdaki Meclisleri gözden geçirdi. İngiltere ve Fransa'daki Meclisler Meşrutiyet ile idare edilen hükümetlere has oldukları için onları beğenmedi. Buna karşılık, Avusturya ve Prusya'nın meclisleri, mutlak hükümet meclisleri idi.

Mustafa Reşit Paşa, Tanzimat-ı Hayriye hazırlıkları ile meşgul olurken, Dışişleri Bakanlığı memuriyeti kendisinde bulunmak

üzere, Londra Elçiliğine atandı. Bu ek memuriyeti, hazırlanmakta olan vesika hükümlerini, İngiliz devlet adamları ve bu arada, eski dostu, Canning ile görüşmek için uygun oldu. Canning bu konu ile ilgili görüşmeleri için şu, kısa fakat, çok manalı bilgiyi vermektedir:

"... Paşa, bana işin neresinden başlanması gerektiğini sordu "tâ baştan diye cevap verdim. "Nasıl baştan?" diye sorusunu tekrarladı: "Tabiî can ve mal emniyetinden" dedim. "Şeref, haysiyetin de emniyet altında olması gerekmez mi?" diye sordu. "Şüphesiz" dedim (25). Hiç şüphe yok ki, iki dost elçi arasındaki görüşme bu kısa ve özlü ifade ile belirtilen diplomatik seviyede kalmamıştır. Mustafa Reşit Paşa, Londra'da bulunduğu sırada 1830'dan beri sürüp gelen Mısır buhranının ikinci safhası yeni bir harp şeklinde başlayıp, çok kısa bir zamanda ve süratle gelişerek yeni bir felâketle sonuçlandı. Mehmet Ali Paşa kuvvetleri Nizib'de Osmanlı ordusunu mağlup etmiş, tekrar Anadolu içerlerini tehdit etmeye başlamıştı. Osmanlı donanması, Amirali tarafından İskenderiye'ye götürülüp Mehmet Ali Paşa'ya teslim edilmişti. Zafer müjdeleri bekleyen Sultan II. Mahmut, bu felâket haberleri kendisine ulaşmadan önce ölmüş yerine henüz 16 yaşında olan oğlu Sultan Abdülmecit tahta geçmişti. Osmanlı İmparatorluğu, tarihinde örneği olmayan bir buhran içine gömülmüş bulunuyordu. Bu buhrandan kendi kuvvetiyle kendisini kurtarması hayal bile edilemezdi. Büyük devletlerin yardımını sağlamak, bir kere daha, gerekli ve zaruri görüldü. Dışişleri Bakanı Mustafa Reşit Paşa Londra'dan İstanbul'a gelerek bu işle meşgul olmaya başladı. İngiltere ile henüz yapılmış olan Ticaret andlaşması yardım sağlanması hususunda elverişli bir zemin vazifesini görmekle beraber, gerek Batı devletlerini gerekse, Osmanlı İmparatorluğu'nun son günlerini yaşamakta olduğu zehabına düşen Batı kamu oyunu kazanmak icabediyordu. İşte bu maksatladır ki, Mustafa Reşit Paşa, II. Mahmud'un ölümünden az önce, hazırlamış olan Tanzimat-ı Hayriye ıslâhatı esaslarının derhal ilân

edilmesi lüzumuna yeni Padişahı inandırdı, bu esaslar da bu yazının başında belirtildiği gibi, bir Hatt-ı Hümâyun şeklinde, Gülhane bahçesinde ilan edildi.

Gülhane Hatt-ı Hümâyununun gerekçesinde şu üç fikir belirtilir: 1: Kur'anın hükümlerine ve şeriat kanunlarına saygı gösterildiği müddetçe, Osmanlı devleti ilerlemiş ve yükselmiştir. 2- 150 yıldan beri bu hükümlerle kanunlara gereği gibi saygı gösterilmediğinden devlet eski kudret ve kuvvetini kaybetmiye başlamıştır. 3- Şeriat kanunlarına göre idare edilemiyen memleketlerin devamı mümkün olmadığından.. Osmanlı devletinin ve memleketlerinin iyi bir surette idaresini sağlamak maksadıyle, *bazı yeni kanunların kurulmasına lüzum hasıl olduğu ve bunların esaslarının da Hatt-ı Hümâyunda belirtilmiş olduğu işaret edilmiştir.* Bu üçüncü ve son fikirde sözü geçen yeni kanunların esasları nedir ve nereden alınmıştır? Bu sorunun cevabı, bu esaslarla Batı devletlerinin de hukuk yapılarını, çağdaş hale getirmek için faydalanmış oldukları insan hakları beyannamelerinin prensipleri karşılaştırıldığı vakit, kendiliğinden meydana çıkacaktır. Şöyle ki: İnsan hakları beyannamesinin birinci maddesinde belirtilmiş olan, insanların tabiî haklar yönünden eşitliği, Hatt-ı Hümâyunda açık bir hüküm ile belirtilmemiş ise de, hattın zihniyetinde mevcuttur. Nitekim, Hatt-ı Hümâyunun açıklanması için yayımlanan ek fermanda ".. Vezirden çobana kadar herkesin kanun önünde eşit olduğu ifade edilmiştir " (26). Keza, insan hakları beyannemisinin 2. maddesinde, insanın tabii hakları olarak belirtilmiş olan hürriyet, mülkiyet ve emniyet Gülhane Hattında: "Can emniyeti, ırz masuniyeti, ve mal mahfuziyeti" prensipleri ile karşılanmıştır. Bundan başka, insan hakları beyannamesindeki; bir kimsenin ancak kanunun tayin ettiği hususlarda suçlandırılacağı (Madde: 7); devlet masrafları için vatandaşların kudretlerine göre, eşit olarak vergi vermeye tabi olacakları (Madde: 12); mülkiyetin kutsal olduğu (Madde: 16), yolundaki hükümler de Hattı-ı Hümâyunun: (Kanun gereğince olmadıkça, hiç kim-

senin cezaya çarptırılamıyacağı); (.. her ferdin emlâk ve kudretine göre bir vergi tayin olunarak kimseden ziyade şey alınmıyacağı); verginin sarf şeklinin Meclis-i Ahkâm-ı Adliye tarafından kontrol ve murakabe edileceği); (Herkesin mal ve mülküne kemal-i serbesti ile malik ve mutasarrıf olarak, kimse tarafından müdahale olunmıyacağı) hükümleriyle karşılanmıştır. İnsan hakları beyannamesinin 6. maddesinde (Kanun umumun iradesinin bir ifadesidir. Bütün vatandaşlar, şahsen veya vekilleri vasıtasiyle kanun yapmaya iştirak ederler) denmiş olmasına karşılık da, Gülhane Hatt-ı Hümâyununda: (Meclis-i Ahkâm Adliye gerekli kanunlar için söyleşmeler yapar ve onları hazırlar) hükmü vardır.

Bu karşılaştırma da gösteriyor ki, insan hakları beyannamesinde geçen prensiplerle, Gülhane Hatt-ı Hümâyununun hükümleri arasında, şekle ait farklar bir tarafa bırakıldığı takdirde dikkati çeken bir benzerlik vardır.

Bu prensiplerin; Avrupa'da, Fransa Büyük ihtilâlinin meydana gelmesinde büyük tesiri dokunmuş olan, XVIII. yüzyılın içtimai siyasi ve felsefi görüşlerine mutabık olduğuna şüphe yoktur. Bundan başka, yukarıda yapılmış olan mukayeseden anlaşılacağı üzere, insan hakları beyannemesinde geçen esaslara da, bir iki nokta müstesna, tevafuk etmektedir. Bu noktalar gözönünde tutularak denebilir ki, Gülhane hattı bir nevi anayasa mahiyetindedir. Onun bu mahiyetini kabul edebilmek için XX. yüzyılın anayasalarıyla değil, fakat XIX. yüzyılın anayasaları ile mukayese etmek gerekir. XIX. yüzyıl anayasaları, hükümdarın haklarını ve yetkilerini tahdit eden hükümleri ile karakterize edilirler. Hükümdarın icraatını kontrol ve murakabe etmek hususunda, ortaya koydukları prensipler ve teşkilat ise her hükümetin, bünyesine göre değişmektedir. İngiltere ve Fransa'nın, XIX. yüzyılın ilk yarısındaki anayasaları, Almanya, Avustırya ve İspanya anayasalarından farklıdır.

İlk iki devlette, icra kuvveti üzerindeki murakabe, parlâmanter

bir usul ile sağlandığı halde diğer üç devlete hükümdar tarafından tayin edilmiş üyelerin teşkil ettiği meclisler tarafından sağlanmaktadır. Bu açıklamaya göre, Gülhane Hatt-ı Hümâyunu bu son üç devletin anayasalarına benzer mahiyettedir.

Gülhane Hatt-ı Hümâyununa anayasa vasfı veren hususları şu suretle belirtmek mümkündür; bu hat: 1- Hükümdarın ve hükümetin keyfi ve takdiri icraatına son vermektedir; 2- Halkın tabii haklarını ve devlete karşı vazifelerini tesbit etmektedir; 3- Halkın hak ve vazifeler yönünden eşitliğini kabul etmektedir; 4- Meclis-i Ahkâm-ı Adliyeyi kanun tasarılarını hazırlamak ve devlet sarfiyatını kontrol ve murakabe ile görevlendirmektedir; 5- Padişah, devlet erkânı ve bütün memurları, halk huzurunda hatt-ı hümayun esaslarına riayet edeceklerine dair yemin etmişlerdir; 6- Hatt-ı Hümâyun mahkemelerde tecsil edilmiş; devlet dairelerine ve kanun tasarılarını hazırlamakla görevli Meclis-i Ahkâm-ı Adliyeye gönderilmiş; prensipleri ile tezat teşkil edecek hususları ihtiva eden kanun ve icraat menedilmiştir.

Bu hususlar da gösteriyor ki, Gülhane Hatt-ı Hümâyunu, Osmanlı devletinin teokratik bünyesinde esaslı değişiklik yapmışıtr. Bu hattan önce, Padişah kesin olarak şeriate tâbi ve ancak ona karşı sorumlu idi. Şeriat ise Padişahın bir memuru bulunan Şeyhülislâmın tefsiri ile sınırları genişletip, daralan ve karakter yönünden kutsal sayılan bir anayasa idi. Gülhane Hatt-ı Hümâyunu prensipleri ise, yukarıda belirtildiği üzere, herkesin ıttılama ve Türkçe olarak ilan edilmiş dünyevi prensipler idi. Padişah onlara riayet edeceğine yemin etmekle, iradesini sınırlandıran bir karakter taşıdıklarını kabul ediyordu. Bundan başka, Gülhane hattı İslâm ve Hıristiyan tebaa arasında hukuki eşitlik de tanıyordu. Kaldı ki, Abdülmecit, Abdülaziz ve hatta Abdühamit bile hattı hümâyunlarında, Gülhane Hatt-ı Hümâyununa temas ettikleri vakit, onu bir ana kanun gibi telakki ettikleri görülmektedir.

Bir anayasa veya ana kanun olarak adlandırılan Gülhane Hatt-ı

Hümâyununun, Osmanlı ıslâhat hareketlerinde bir dönüm noktası olduğu, bu konu üzerine yazılmış olan yazılarda itirazsız olarak kabul edilmektedir. İtirazsız kabul edilen diğer bir husus da, klasikleşmiş bir deyimle, hattı hümâyunun halk kuvveti ile yapılmış bir devrim olmayıp, yukarıdan aşağı, yani Padişahın hür iradesinin bir tezahürü olduğu merkezindedir. Öyle sanıyoruz ki, ikinci nokta da bu düşünce tarzı bir bakıma doğrudur: Bir bakıma da doğru değildir. Batı memleketlerinde meydana gelen devrimlere bakılan açıdan bakılınca, Gülhane Hatt-ı Hümâyunu hareketi, yukarıdan aşağıdır ve orada görüldüğü cinsten, bir halk kuvvetinin etkisi görülmez. Fakat, Osmanlı İmparatorluğu'nun bünyesi ve Gülhane Hattının ilanından önceki durumu tetkik edilince bu görüşün pek de dayanıklı olmadığı görülmektedir. Şöyle ki: Batının büyük devrimleri veya devrim karakteri taşıyan ıslâhat hareketleri, milli veya hiç olmazsa mütecanis bünyeye sahip memleketlerde meydana gelmiştir. Gülhane Hatt-ı Hümâyunu hareketi ise, çeşitli yönlerden, tecanüssüzlükler gösteren bir İmparatorluk bünyesinde yapılmıştır. Bu hareketin önceki 20 senesinde, idare yapısının bozukluğundan Hıristiyan ve hatta Müslüman tebaa arasında bu idareye karşı tepki uyanmış, bu tepki hürriyet, istiklal ve İmparatorluktan ayrılma amacıyla isyanlar doğurmuş, neticede, Yunanistan'ın İmparatorluktan ayrılmasıyla ve Mısır'da fiili bir muhtar idarenin kurulmasına sebep olmuştur. İş bununla da bitmiş olmuyordu. İmparatorluğun her tarafında halkta hoşnutsuzluk vardı ve idarede, dertlerine deva olacak bir değişiklik istenmekte idi. Bütün bu hareketler, imparatorlukta halk kuvvetinin, Padişahı ıslâhat yapmaya sevketmiş olan belirtiler olarak görülmek icabeder. Şu da var ki, yukarıda da ifade edildiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun bu durumu, Batıda Türkler aleyhine çok şiddetli tenkitlere ve propagandalara yol açmış bulunuyordu. Avrupa medeniyetine yabancı kaldıkları için Türklerin, Avrupa'dan kovulması teklifinde bulunanlar bile vardı. Bütün bu hususlar dikkate alındığı takdirde, Gülhane Hatt-ı Hümâyunu ha-

reketinin ne yalnız yukarıdan ne yalnız aşağıdan, fakat aynı zamanda yandan, yani Batıdan da gelen tesirlerin bir neticesi olarak meydana gelmiş oluduğu sonucuna varmak, tarih gerçeğine daha uygun düşer kanısındayız.

Şu da kabul edilmelidir ki, Batıdan gelmiş olan bu tepkilerin karakteri henüz kesin olarak da aydınlanmış görünmemektedir. Milli Eğitim Bakanlığı tarafından, çeyrek asır önce, yayımlanmış olan "Tanzimat" adlı eserde, bu hususta inandırıcı bilgilere rastlanmamaktadır. Bir Amerikalı tarih yazarının geçen yıl yayımlanan çok mükemmel bir eserinde de (27) konuya temas edilmekle beraber, gerekli aydınlığın serpilmiş olduğu kanaati hasıl olmamaktadır. Biz bu makalemizde, soyut düşüncelerle değil, fakat tarih olaylarını izliyerek Batı etkisini belirtmeye çalıştık. Bu etkinin, Batı büyük devletlerinin bir müdahalesi veya bir baskısı olup olmadığını araştırmadık. Bu sebeple de "Tanzimat, harici tazyik eseri değildir" (28) veyahut "..Hatt-ı Hümâyun... İngiltere hükümetinin bir diktası veya ilhamı değil, fakat Mustafa Reşit Paşa'nın eseridir" (29) gibi kesin bir hükme varmadık. Şu da var ki Gülhane Hatt-ı Hümâyunu hükümlerinin yürütülmesi manasına gelen "Tanzimat hareketi veya devri" baştan sonuna kadar yabancı müdahalesi örnekleri ile doludur. Fakat bu ayrı bir makalenin konusu olabilir.

DİPNOTLAR

1) Milli Eğitim Bakanlığı, Tanzimat (Sabri Esat Siyavuşgil, Tanzimatın Fransız Efkârı umumiyesinde uyandırdığı Akisler), s. 750.

2) Ali Kemali Aksüt, Koçi Bey Risalesi (İst. 1939), s. 16.

3) W. L. Wright, Defterdar Sarı Mehmet Paşa, Nasâyihü'l-vüzera ve'l-ümera, Princeton, 1935.

4) Selim Nüzhet, Türk Matbaacılığı, s. 44.

5) Giridi Ahmet Resmi Efendi, Hulâsatü'l-itibar, s. 3.

6) Ebu Bekir Ratip Efendi Risalesi, Süleymaniye Kitaplığı, Esat Efendi kitapları, No, 2235.

7) Sözü geçen Risale, s. 463-464.

8) Aynı Risale, s. 465.

9) Aynı Risale, s. 406.

10) Abdurrahman Şeref, Tarih Musahabeleri, s. 50.

11) Yukarıda adı geçen Risale, s. 421.

12) Aynı Risale, s. 2.

13) Stanley Lane Poole (Çeviren: Can Yücel), Lord Stratford'un Türkiye Hâtıraları, s. 112.

14) Aynı eser, s. 107-108.

15) August Graven, Lord Polmerston (sa Correspondance İntime), Paris, 1878, s. 95.

16) Hâlet Efendi'nin Parise götürmüş olduğu bir Mevlevi Şeyhi.

17) E. Z. Karal, Hâlet Efendi'nin Paris Büyük Elçiliği (İst. 1946), s. 33.

18) Reşat Kaynar, Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat (Ankara, 1954), s. 64.

19) Mehmet Salâhattin, Bir Türk Diplomatının Evrak-ı Siyasiyesi (İst. 1306), s. 317-318.

20) Reşat Kaynar, adı geçen eser, s. 69.

21) Reşat Kaynar, adı geçen eser, s. 157.

22) Reşat Kaynar, adı geçen eser, s. 91-92.

23) Reşat Kaynar, adı geçen eser, s. 100.

24) Aynı eser, s. 119.

25) Stanley Lane Poole, adı geçen eser, s. 119.

26) Reşat Kaynar, adı geçen eser, s. 181.

27) R.H. Davison, Reform in the Ottoman Empire (1856-1876), Princeton, 1963.

28) Cemil Bilsel, Tanzimatın Harici Siyaseti,yukarıda adı geçen Tanzimat eserinde, s. 662.

29) R.H. Davison, adı geçen eser, s. 38.

Osmanlı İmparatorluğunda Tanzimat Yazarlarının Sosyal Değişimlerdeki Rolü

Danuta Chmielowska

5. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi 1989 İstanbul, A.D.T.K.K. yay., Ankara 1990, s. 233-238.

XX. Yüzyılın Osmanlı İmparatorluğu için önemli ve yeni olayları getiren çağ olduğu şüphesiz herkes tarafından kabul edilir. Bilindiği gibi bu dönemde padişahın anlayışı dolayısıyla "hasta adam" ünvanıyla bilinen ve bilhassa iktisadi problemleri yüzünden Avrupa ile ilişki kuran Osmanlı İmparatorluğunda Tanzimat Osmanlılar için çeşitli değişiklere sebep oldu. Avrupa ile sıkı temaslar kuruldu ve böylece aydınların yeni kuşağı yetişti. Modern şekilde okumuş olan aydınlar ülkenin problemlerini anlayan, iyi niyetli ve açık fikir sahibi olan kişilerdi. Onlar kendi memleketlerine yararlı olmak için yeni dönemde doğan bazı meseleleri araştırıyorlar ve çözüm bulmaya çalışıyorlardı. Yazarlık mesleğini seçenler kendi düşüncelerini hem edebi eserlerde hem de o zamanki bu gazetelerde çıkan yazılarda ortaya koydular ve tanzimata ait yeniliklere bazen karşı çıktılar. Bazen de bu yüzden doğan sorunlara cevap veya çözüm bulmaya çalıştılar. Bu za-

manlar büyük vatanperverlerin vatanlarını kalpten sevdiği anlaşılmaktadır. Zamanın tanınmış isimlerinden Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi başta olmak üzere çeşitli aydınlar Türkiye'de olsun, yurt dışında olsun memleketin çeşitli konular üzerine yazdıkları ve yayınladıkları ateşli makaleleriyle tanındılar ve aydınlar tarafından sevildiler. Bu aydın kişilerin sosyal konulardaki düşüncelere ile hükümeti eleştiren, meşrutiyet ve inkılap konularındaki yazıları büyük ilgi uyandırıyordu. Meşrutiyeti kurmak için gizli çalışmalar yapmakta olan Yeni Osmanlılar Cemiyetine girdiler. Bu durumdan kuşkulanan hükümet, Namık Kemal ve arkadaşlarını İstanbul'dan uzaklaştırdı. Onları bu gibi sosyal ve siyasi alanlarda gösterdiği çalışmalardan ayırmak için ülkenin çeşitli yerlerine tayin ettiler. Bunun bir lütuf olmadığını bilen Namık Kemal, Ziya Paşa ve diğerleri, birlikte Avrupa'ya kaçtılar (1867). Paris'te, Londra'da vatan ve hürriyet fikirlerini yayan Osmanlıca gazeteleri çıkardılar. Onların arasında Hürriyet ve Muhbir gazeteleri de bulunuyordu. Bunları Türkiye'ye göndererek mücadelelerini devam ettirdiler. Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi gibi yazarlar Avrupa'da çeşitli alanlardaki birçok kitapları okuyarak kendilerini yetiştirmiş, yeni dünya fikirlerini kavramış, İngiltere gibi Türkiye'de de Meşrutiyet İdaresinin kurulması için çalışmalar yapmışlardır.

Yeni Osmanlılar Cemiyetinin en mühim iki kişisi olan Namık Kemal ile Ziya Paşa gerek memleket dışında gerekse içinde yazdıkları yazıların bir çoğunda tanzimat konusunu ele almışlar, tanzimatın maksat ve gayesi iyi ve kötü yönleri tatbikinde meydana gelen hatalar, müessisi olan Reşit Paşa ile halifelerinin tanzimata ait meselelerde tuttuğu yollar, tanzimatın memlekette doğurduğu ikilikler hakkında fikirlerini etraflı bir şekilde izah etmişlerdir. Tanzimatın ilanından bir çeyrek asır geçmeden matbuat alemine atılarak halkı, sosyal ve siyasi alanda aydınlatmak için tehlikeyi göze almış, devirlerinin aynı zamanda en büyük mütefekkiri olan bu iki vatanperver Tanzimat Edebiyatının muhtelif yönleri hak-

kındaki fikirlerini aktarmışlardır. Yayınladıkları makalelerde sosyal konular açısında batılılaşma, azınlıklar sorunu, kanunlar, adalet sistemi, ticaret, din, askerlik sistemi, memleket idaresi, halk hakimiyeti, ahlak, eşitlik, şeriat, okul ve ecnebi müdahalelere nasıl yol açıldığını izah ettiler. Vaktimiz dar olduğu için bu saydığım konuların ancak bazılarına değineceğim.

Örneğin, Namık Kemal *İbret* gazetesinde şark meselesi hakkında yazdığı makalelerin birisinde Tanzimat Hattı Humayununun ilanı sırasında devletin bulunduğu müşkül vaziyeti ve Reşit Paşa'nın bu müşkül vaziyetten devleti kurtarmak için sarfettiği mücadeleyi izah etti.

Ziya Paşa Londra'da Namık Kemal ile birlikte yayınladığı Hürriyet gazetesinde tanzimata tahsis ettiği detaylı makalelerin birisinde tanzimatın ilanı sırasında devletin geçirdiği buhranı tasvir etti. Avrupa'nın Osmanlı devleti hakkında seksen-yüz seneden beri beslediği inancı değiştirmek; saltanatı asrın gereklerine uydurabilmek üzere lazım olan değişiklikleri "Tanzimat-ı Hayriye" namıyla cesaretle anlattı.

Tanzimat Edebiyatçıları devrin ekonomik ve sosyal yapısını inceleyerek yazılarında anlatmışlardır. Örneğin, Ziya Paşa bir mektubunda şunları söylemektedir:

Avrupalılar Osmanlıların iç yapısını tüm inceliklerine kadar öğrendiler ve ticaret için birçok imtiyaz elde ettiler. Bu imtiyazlar o kadar fazlaydı ki Avrupa'nın çünkü eşyası gemilerle İstanbul'a nakledildi ve birçok tüccar da aileleri ile beraber İstanbul'da ikamete başladılar. Bizim üst tabakamız dahi bu mallara büyük rağbet gösterdi. Kendi tüccarlarımız iflas etti. Dışarıya giden paralar yüzünden hazinemiz iflas etti. devlet para basmaya ve faizli tahvilat çıkarmaya mecbur oldu.

Yeni Osmanlılar Tanzimat devrinde ecnebilere Türkiye'de emlak tasarrufuna da müsaade edilmesine de şiddetle itiraz et-

mişlerdir. Ziya Paşa bu mesele hakkında Hürriyet'e yazdığı makalede diyor ki: "Bu tabirin Türkçesi biz idare-i hazıra sayesinde ticaretimizi, sanayimizi ecnebilere verip, birer çürük ahşap kulübeye başımızı sokmuş, seyirci gibi kalmış idik. Şimdi bu kulübelerimizi dahi onlara verip, haneberduş olarak Anadolu yakasına hicret edeceğiz demektir."

Eşitlik kavramı yeni Osmanlıların en çok üzerinde durdukları konulardandır. Özellikle Namık Kemal çeşitli gazetelerde birçok makale yayınlamıştır. "Musavat" başlığı altında yayınladığı bir makalesinde diyor ki: "Şurasını da unutmayalım ki musavatın en garip şekli bizde görülüyor. Biz ki Müslümanlarız. Vatanımıza hem paramızla hem canımızla hizmet ederiz. Diğer vatandaşlarımız ki bunlar azınlıklardır, bu hususta yalnız para sarfederler. Acaba bize bekçilik, onlara köşe sarraflığı divan-ı kudretten tevcih olunmuş bir hikmet midir?" ve devam ediyor."*Biz ki Istanbul'lularız. Asker vermeyiz, vergi vermeyiz. Taşralı vatandaşlarımız ise vergi verirler verirken, asker verirler. Böyle payitaht taşralara nispetle birtür istisna halinde ve taşralar payitahta ve birbirine nispetle bir türlü mugayerette durdukça idaremizde bir hüsn-ü intizam hasıl olmak kabil değildir*" demiştir.

Tanzimat edebiyatçılarının sosyal meselelere ne kadar ağırlık verdikleri aşağıda vereceğim örneklere açıkca anlaşılmaktadır.

Ziya Paşa Londara'yı terk ederek Cenevre'ye geldikten sonra orada çıkardığı Hürriyet gazetesinde "İDARE-İ CUMHURİYET İLE HÜKÜMET-İ ŞAHSİYENİN FARKI" başlığı altında yayınladığı makalede; "İdare-i Cumhuriyette padişah, imparator, sadrazam, Hariciye Nazırı falan yoktur. Memleketin padişahı, imparatoru, kralı, sadrazamı hep ahali-i memlekettir. idare-i Cumhuriyede bir nice milyon halk birkaç şahs-ı menfaatperestin hüküm ve keyfine esir olmayıp bay ve geda her kişi hukuk-u hürriyetini muhafazada azadedir. İdare-i Cumhuriyede kur'a ve cebir ve zulüm ile asker yazmak ve nice yüzbin kişi der-ü diyarından

ve kisb-ü karından mehcur edip, kışlalarda çürütmek usulü yoktur. Zira memleket herkesin olduğu ve herkes malının tasallut-u adadan vikayesine bezl-i mağdur etmek umur-u tabiiyeden bulunduğu cihetle küçük büyük herkes askerdir. Hin-i iktizada silahını kapan koşar buna mebni İsviçre Cumhuru bir iki milyon nüfusdan ibaret iken bgün kendisine harçiden taarruz edilse birkaç yüzbin asker sevkine muktedirdir.

Ve bu sebeptendir ki İsviçre İdaresi civarındaki devletlerin tasallutundan emindir.

İdare-i Cumhuriyede tersaneye lüzum olan kereste ve halat için ahali angarya kullanılamaz. Eğer idareye kereste ve halat lüzum ise parasını verir, ahaliden satın alır.

İdare-i Cumhuriyede gazeteler hükümete müdahale etmeye borçlu olmayıp, hükm-ü kanun dairesinde her türlü tarize mezundurlar. Binaenaleyh idarenin en küçük bir kusurun dev aynasıyla görür gibi büyütüp kıyametler koparırlar.

İdare-i Cumhuriyede bir millet meclisi olur. Bunun âzâsını ahali intihap eder. Yani ahalinin en hamiyetli ve malumatlı alanları seçilip bir müddet muayene için aza nasip edilir. Ve yine ahaliden hamiyet ve malumatta serefraz-ı akran olan birzat dahi yine muvakketen bu meclisin riyasetine intihab olunur.

İdare-i Cumhuriyede her şahıs hukuk-u medeniyesince ne kadar hür ve azade ise kanun-u mevzua itaatte de o kadar esir ve fermandırlar. Kanun usul ve ahlak-ı milliyeye ve iktizay-ı mevki-i memlekete göre mezkur millet meclisinin ekseriyet-i arası o zerre-i tanzim ve tesis olunmuş ahkam ve nizamattır. Kâffe-i muamelat bu kanuna merbut olmakla mezkur meclis onun hafız ve nigehbanı ve reisi dahi alet-i icrasıdır. Azay-i meclisin ahal,i saireden imtiyazı mutassıl oldukları fezail-i hamiyyet ve dirayet ile mazhar-ı intihap olmak şerefinden ve reisin şerefi dahi bir müddet-i muvakkate için mevki-i riyaseti intihab ile ihraza muvaffak

olmasından ibaret olup sair ahvalde ahali-i saire-i adiyeden asla fark ve imtiyazları yoktur. Bunlar aylık, yıllık rütbe nişan için aza ve reis olmadıklarından hiçbirisi aharından itiraz etmez. Reis ve aza herkes gibi tevzi olunan vergiden hisselerini verirler. Bunların faytonları yaverleri, çavuşları, sırmalı cicili üniformaları, sarayları, köşkleri yoktur. Ve hiçbirinde memuriyetleri üzerinden zengin olmak, para kazanmak nusuri olamaz. Mahkemeler ise, büsbütün birer hükümet-i müştakille olup, her biri kanun-u mevzu üzerine icra-ı ahkam eder. Ne millet meclisinin ne de reisinin asla müdahaleye selahiyetleri yoktur. Velhasıl reis ve aza ve ehag,ı aras herkes bir kanunun gerden beste-i hükmü olmakla kimsenin bu daireden bir hatve harici çıkma ihtimali olamaz. Bu sebeble metni İdare-i Cumhuriyede vükela entrikaları asla yürüyemez.

Amma Hükümet-i şahsiyeler tamamiyle bu idarenin hilafına olup, onlar da padişah veya imparator namlarıyla Umum İdarenin dizginini eline almış birer adam bulunur. Yahut onların vükelası ve müsteşarları ünvanıyla bazı şahıslar idarenin başına geçerler. Güya memleket bunların ecdadından mevrus çiftlik ve ahali dahi çiftlikteki damızlık gibi milyon halkı çalıştırırlar, soyarlar, ellerindekini alırlar, kendi sefahatlerine sarfederler..

Hükümet-i şahsiyede işin başında bulunan kim ise istediğini yapar. İstediğini cennete istemediğini cehenneme koyar. Himayet ettiği eşhastan biri müttehim olsa pençe-i kanundan kurtarır. Mahkemede haksız bir iş olsa haklı çıkarır. Adavet ettiği bir adamı kat'a töhmeti yok iken hapis ve nefiy eder. Medarı taayyüsünü ihlal ile zaruret ve sefalet çektirir. Kimse sesini çıkaramaz.

Hükümet-i şahsiyedeki gazeteler evliyayı umurun talika ve ganimetiyle geçirirler.Hükümet bir fena işte de bulunsa yine tethi senasına göklere çıkarırlar. Yapılan fenalığı iyilik şeklinde göstermeye çalışırlar. Zira asıl maksatları vatan ve millete hizmet

olmayıp, para kazanmaktır ve para kazanmanın yolu da böyle olur.

hükümet-i şahsiyeninin en kötüsü İran'dan sonra bizim şimdiki Bab-ı Ali badehu Rusya ve İtalya ve Avusturya ve Purusya ve Fransa ve İngiltere devletleridir. İngiltere devleti bu idarelerin en ehven-i şerr-i iken orada dahi kanun bazı kerre vükelanın menafii mahsusasu için feda olunur. Hususa İngilizler her kavimden ziyade menfaatperest ve hudpesend ve mail-i tahakküm olmalarıyla, kaz gelen yerden tavuk esirgenmez misline riayet ile her ne zaman bir yerden fazla bir faide hissetseler artık kanun hakkaniyet gibi şeylere bakmayıp o menfaat uğrunda vazifeyi insaniyeti bile feda ederler.

İşte iki nevi idarenin farkını Hürriyet gazetesi dört mah zarfında nefsinde tecrübe etti. Bundan dört mah mukaddem Ali Paşa'nın her ne türlü itmaın mübteni ise İngiltere Vükelası memleketin kanununu ayak altına alıp, Ali Paşa'yı hoşnut etmek için Hürriyetin matbaasını zulüm ile ihlal etti. Ali Paşa Hazretleri hamil olduğu hukuk-u devletten bir takımını feda ederek icrayı nefsaniyet etmeyi her yerde cereyan eder bir politika sanıp bu kere dahi Hürriyetin men-ü tab-ü neşri için Fransa sefareti vasıtasıyla İsviçre Cumhuriyetine müracaat eyledi. Lakin İdare-i Cumhuriyide herkes hür ve azade olduğu gibi matbuat nizamı dahi dereceyi nihayede vasidir. Herkes istediği gibi gazete çıkarır, onu idare men edemez, cevabını aldı. Koca diplomat politika fenninde yegane dehrin ve gart gart geğirir iken Ceneve Cumhuriyetinin kavaninden asla haberi olmamakla orada da bir Lord Flerandon vardır. Ben devlet-i aliyye hukukunu feda ederim, o da bil mukabele bana müsait bulunur, zü'mü görelmeden saldırdı. Lakin dişleri et yerine taşa ras geldi. Artık bu şamarın üzerine zafernamedeki Kange hengameye gidilirse muzaffer oldu. Değmedi arızıne "Lutme-i dribi siceal" beytinin hükmü kalırmı. Şair-i Mahir Fazıl Paşa ile Hayri Efendi'den sormalıdır.

Şu münasebetle geçen gün reis cumhur ile mülakat olundu. Odasının tezyinatını dört beş adet meşin kaplı ve hasır sandalye ile bir tahta trepze ve bir yazıhaneden ve elbisesi tozlu bir setri ve adi bir pantalon ve yelek ile bir hasır şapkadan ibaret idi. Kapısının önünde perdeci uşak çavuşu gibi kimse olmadığından herkes yanına gelip, biperva işini söylediği ve her gelenin güya eski dostu imiş gibi el uzatıp hal ve hatırını ve işini uzun uzun sorduktan sonra söylenen işi olacak şey ise derhal icabını söyleyip, olmayacak ise hükmü kanunu bil'etraf tefhim ile nazikhane itizar ettiği nazar-ı hayretle görülerek ve bir de o esnada bizim sadrazam hazretlerinin Bab-ı Ali'deki etvar-ı azamet şiarı hatıra gelerek aradaki fark-ı fahiş mucib-i beht ve istiğrap oldu. Lakin bununla beraber bir büyük şüphede hal olundu. Çünkü mukaddena Paris ve Londra'da bulunduğumuz o anda sokaklarda dilenci ile zaptiyeden geçilmezken buraya geleli üç dört mahdır değil,zaptiye ve dilenci esnaftan ve hammal makulelerinden bile halinden şikayet eder bir kimseye tesadüf etmediğimizden gayet taaccüp etmiş ve fakat sebeb-i hikmetini layıkıyla anlayımamış idik. İşte şüpheyi meskürde halloldu.

Zira bu idare ki, ahaliye peder-i müşfik gibi muamele eder ve anda kanun karşısında büyük küçük, yerli ecnebi fark olunmaz. Herkes daire-i vazifesini tanır. Her mazlum zalimden hakkını alabilir. Hiçbir zalim mücazafsız zulüm edemez. Hatır gönül rütbe-i memuriyet için vazifeyi adil ve hakkaniyet ayak altında çiğnenmez. Elbette orada fakir ve imtiyaç barınamaz. Ve öyle bir memlekette zabtiyenin hiç lüzumu olamaz.

Bundan zahir olunur ki, bir hükümetin idaresi adil midir ve ahalisi bahtiyar mıdır değil midir derhal anlaşılmak murad olunursa anın memleketine girildiği gün sokaklarına dikkat etmeli, eğer dilenci ve zaptiye çok ise idarenin zulmüne ve ahalinin makhuriyetine bile tereddüt hükmetmeli ve böyle değil ise aksini mukarrer bilmeli. Ya bizim İstanbul'a bir ecnebi girdikte bu iki halin hangisine hükmeder.

"Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri"

Halil İnalcık

Belleten, Cilt XXVIII, Sayı 112 (Ekim 1964), ss. 356-394

Gülhane Hatt-ı Hümayun'u devletin resmi gazetesi Takvim-i Vekayi'de yayımlandığı gibi, bir hafta sonra her eyalet valisine ve sancak mütesellimine ayrı ayrı bir ferman halinde tebliğ olundu (1), vergi ve asker maddesi hakkında ileride gönderilecek emirlerin beklenmesi, bunun dışında Hat'taki bütün esasların, derhal icrasına girişilmesi bildirildi. Aynı fermana göre, Gülhane Hattı'nın, evvela sancak merkezlerinde şehrin büyük meydanında bütün ileri gelenlerle halk önünde büyük merasimle okunması ve sonra kazalara ve kasabalara birer birer gönderilip "büyük ve küçük umum ahali ve reayaya güzelce anlatarak" açıklanması istendi. Hükûmet, Hatt'ın ilaniyle bir takım yanlış yorumların ortaya çıkmasından ve kargaşalıklar olmasından kaygu duymakta idi. Onun, için, daha evvel cülus fermanı (2) okunduğu zaman olduğu gibi, halkın "*işte artık Padişahımız tekalif ve salyaneyi bütün affetmiş veyahut şöyle böyle olacak imiş deyü yanlış anlayıp da bir güna dedikodu etmek ve ihsan-i hümayunun olan emniyet-i can ve mal ve namus keyfiyetlerinden dolayı küçük ve büyükten ta en ednaya kadar alelumum zabitan ve sair memurlara zerre kadar itaatsizlik eylemek misillu uygunsuzluklar vuku bulacak olur ise*" bunların şiddetle ce-

zalandırılacağı ayrıca bildirilmiştir. Tanzimat'ın "*ancak din ü devlet ve mülk ü milletin ihya ve ma'muriyetine ba'is ve badi olacak asayiş-i hal-i ahali ve fukara maddesinin istihsali zımnında lazım gelen hayırlı ve menfaatlı usullere*" başlamak demek olduğu açıklanmıştır.

Hükümet, Gülhane Hattı'nın yeni bir devrin başlangıcı olduğunu göstermek için elinden geleni yapıyor, donanmalar tertip olunuyordu.

Hatt'ın İmparatorluğun her tarafında ilanı, halk arasında geniş yankılar uyandırdı. Hükûmetin korktuğu gibi, reformları her zümre kendi bakımından yorumlamağa girişti. Müslüman ahali umumiyetle gayrimüslimlere verilen müsaadelerden hoşlanmadı. Ulema ve ayan, hatta bazı valiler, müslüman halkı tahrikten geri kalmadılar. Balkanlarda gayrimüslim reaya büyük ümitlere kapılarak her tarafta sabırsızlık ve kaynaşma gösterdiler.

O sırada durumu gözüyle göre C. Hamlin (3), intibalarını şöyle anlatmaktadır : "*Hatt'ın ilanı memlekette büyük bir hayret ve şaşkınlıkla karşılandı. Eski kafalı müslümanlar, Hattı lanetle anıyorlardı. Şeri'atin çiğnendiğini, müslamanların gavurlarla aynı seviyeye indirildiğini iddia ediyorlardı. Hiristiyan tebaa ise Hatt'a yeni bir çağın başlangıcı gözüyle baktılar. Hatt'ın ilanı, İngiliz siyasetinin bir zaferi idi. Hatt'ın gerçek değerini, halk arasında yarattığı etkide aramalıdır... Bu esaslar bütün imparatorluğa yayıldı. Gülhane Hattı, hükümetin asıl gayesi ve kanuna göre erişilecek maksatlar hakkında halka yapılmış ilk hitap idi... Gülhane Hattı reayaya, hakları için mücadele etmek cesaretini verdi ve kanun önünde insanların eşit olduğu fikrini ortaya koydu... Ulemanın sivil sahada otoritesini azalttı... ve artık geri dönülmesi imkansız bir cereyan meydana getirdi.*"

"*Reaya arasında tesirine gelince, mesela Filibe'de servajın kaldırılacağı haberi büyük heyecan doğurdu. Hat ilan olunur olunmaz reaya, önderlerinin teşvikiyle, hürriyetlerini istediler. Fakat toprak sahipleri buna şiddetle karşı koydular... Gülhane Hattı bilhassa Bul-*

garistan'da ve Makedonya'da Bulgar reaya arasında milli hisleri kamçıladı." (4)

Aşağıda Gülhane Hattı'nın ilanı üzerine Bulgaristan'da reaya arasında baş gösteren ayaklanmaları Osmanlı arşiv vesikalarına göre incelediğimiz zaman, bu hareketlerin müslüman toprak ağalarına, gospodarlara karşı içtimai bir hareket mahiyeti taşıdığını yakından görmüş olacağız. Burada derhal belirtmek isteriz ki, Gülhane Hattı ölü bir vesika olarak kalmamış, imparatorluk içinde geniş ölçüde hareketlere yol açmış, geleneksel sosyal yapıda derin sarsıntılar doğurmuştur.

Bu hareketleri incelemeye girişmeden önce, burada, Hatt'aki esasların uygulanmasiyle ilgili olarak derhal alınan idari, mali tedbirleri özetlemek lazımdır (5).

İdari teşkilatta yapılan islahat valilerin nüfuz ve yetkilerinin azaltılması amacını güdmekte idi. Bu maksatla valilere yalnız asayiş işleri bırakılmış, mali işler merkezden Padişah tarafından muhasıll-i emval adiyle tayin olunan geniş selahiyetli amirlerin eline verilmiş, diğer taraftan idarenin her kademesinde halkın katıldığı idare meclisleri, taşra meclisleri teşkil edilmiştir.

Vesikada verilen tafsilata göre, muhassıl tayin olunan yerlerde (6) eyalet ise Müşir Paşa, sancak ise Ferik Paşalar yanlarındaki asakir-i nizamiyye ile o yerin umur-i zabtiyyesini, asayiş ve disiplin işlerini sağlıyacaklar ve bu askerin bir kısmını vergi toplama işleri için muhassıl emrine vereceklerdir. Asakir-i mizamiyye olmayan yerlerde redif askeri kullanılacaktır.

Bu vesikada söylendiği gibi, Tanzimat uygulandığı sırada müşiriyyetler ve sancaklar yeni taksimata tâbi tutulmuştur.

Tanzimat'ın ilanından sonra bazı müşiriyyetlere mülhak livaların başına ferikler getirilmiştir.

Mesela Kocaeli sancağı mutasarrıfı Müşir Mehmet Akif

Paşa'ya bir takım sancaklar ilhak olunmuş ve bu sancakların başına da ferikler tayin edilmişti. Kullanılacak redif askerinin maaş, tayinat ve elbiseleri nizamiye askeri yönetmeliğine göre verilecekti. Diğer taraftan, her sancağa doğruya merkezden Padişah tarafından bir muhassıll-i emval tayin olunmuştur. Muhassıl, mali işlerden sorumludur. Merkez tarafından muhassılın yanına bir mal katibi ve bir emlak ve nukud katibi verilmiştir.

Eyalet idarî teşkilatındaki ıslahat kadılık teşkilatı mensuplarını da daha sıkı merkeze bağlamıştır. Kadılar eskisi gibi Şeyhülislamlığa, Bâb-ı Meşîhat'e, bağlı kalmakla beraber, naib'ler, diğer memurlar gibi aylık maaşa bağlanmıştır. Bunların doğrudan doğruya vazifeleriyle ilgili olarak aldıkları resm-i kısmet, resm-i tereke ile ilan, hüccet, mürasele, izinname, keşfiyye, seferiyye ve şer'i diğer senetlerden aldıkları resimleri kendi namlarına toplamaları menedilmiştir. Aylıkları muhassıllıktan verilecekti. Bu mahkeme resimleri, hasılat-i mahkeme olarak doğrudan doğruya muhassıllık tarafından alınacaktır (7).

Meclislere gelince (8), muhassil gönderilen sancak merkezi ve kazalarda birer büyük meclis teşekkül etmiştir.

Bu meclis üyeleri, muhassıl ve iki katibi ile o yerin kadısı, müftisi, umur-i zabtiyye amiri, müslüman "vücuh-i memleketten" dirayeti tecrübe edilmiş dört aza ve gayri müslim ahali varsa, bunların metrepolidi ve iki kocabaşı olarak onüç kişiden mürekkeptir. Memurlar dışındaki aza ahali-i beldenin "muhtahad ve muhtarı" olan kimselerden olacaktı. Sonradan bunların seçimine dair bir nizamname yapılmıştır (9). Müşirin bulunduğu liva merkezinde meclisin tabii reisi müşirdir. Diğer liva merkezlerine gelince, bir liva merkezinde ferik var ise, Padişah'ın tayini ile reis o ferik olabilir. Sonradan yapılan nizamnameye göre ferik bu işi çevirecek kudrette değil ise, muhassıl, kadı ve zabtiye memuru arasında kura ile reis tayin olunacaktır. Reisin okuyup yazma bilmesi şart koşulmuştur. Muhassıl olmıyan kaza ve ka-

sabalarda köylerde beş kişiden mürekkep küçük meclisler teşkil olunacaktır. Bu emirde küçük meclislerin kimlerden mürekkep olacağı açıklanmamış, sadece "icabına göre tertibi" tavsiye olunmuştur. Sonradan yapılan nizamnameye göre o yerin kadısı, zabit-i memleket, yani mahalli jandarma amiri, muhassıl vekili ve mahallin ileri gelenlerinden (vücuh) iki kişi bu meclisin üyesi olacaklardı. Hiristiyan var ise, bu vücuhdan biri hiristiyan kocabaşı olacaktı (Bulgaristan'da 1850'de Vidin'e bağlı Belgradcık nahiyesi küçük meclisi azası, zabtiye memuru, muhassıl vekili, naib ile müslüman ahaliyi temsil eden bir ağadan ve bir kocabaşından mürekkepti). Liva meclisi haftada iki veya üç gün toplanarak mülki işleri ve diğer lüzumlu idari işleri görüşecek ve ayrıca tesbit edilecek bir nizamnameye göre alınan kararları icra mevkiine koyacaktır. Görüşmeler sırasında herkes fikrini çekinmeden söyliyecektir. Küçük meclisler görüştükleri işleri tasdik edilmek üzere bağlı oldukları büyük meclise bildireceklerdir. Büyük meclis, mülki, adli ve mali işleri görüşüp karar almağa yetkilidir. Bilhassa Tanzimat esaslarına aykırı olan vergi suistimallerini ve sair suçları takip etmeğe ve şer'i kanunlara göre suçluları yargılıyarak karar vermeğe yetkilidir. Ancak katil ve hırsızlık olayları merkezi hükumete bildirilecektir. Bir Meclis-i Ahkam-ı adliyye müsevvedat defterine göre (10), katil, yaralama, hırsızlık davalariyle pıranga cezasını gerektiren davalar bu meclise havale edilmektedir. Keza taşra meclisleri bir meselede tereddüde düştüğü zaman davayı buraya havale etmektedir. Bazı mühim davalar mecliste o yerin "vücuh ve hanedan ve eshab-ı alaka müvacehesinde" cereyan eder, yani o yerin ileri gelenleri bir nevi jüri teşkil ederdi (11).

Abdülmecid, Meclis-i Vâlâ'da verdiği sene başı nutkunda bu idari islahat üzerinde ehemmiyetle durmuştur (12). Ubicini (13) bu meclisleri Fransız "departement" meclislerine benzetir. Ona göre, bunlar "Gülhane Hatt-ı Şerifi'nin Türkiye'ye getirdiği en liberal müesseselerden biridir. Bu meclis, din ve mezhep farkı ol-

madan bütün İmparatorluk tebaası arasında hukuk eşitliğini fiilen tesis etmektedir."

Burada ayrıca kaydetmek gerekir ki, evâil-i Rebi'ülevvel 1256/ 1840 Mayıs başları tarihli fermanda ıslahat esaslarını tesbit için taşra ileri gelenlerinin fikirlerini öğrenmek üzere Payitaht'a çağrılmaları öngörülmektedir. Sonradan, 1845'de İstanbul'da taşra büyüklerinden mürekkep istişari bir meclis toplanmıştır (14). Fikrin menşei şüphesiz budur.

Maliye'de ıslâhat, Tanzimat'ın temelini teşkil etmekte idi, ve idari sahada yapılan ıslâhat daha ziyade mali merkeziyetcilik sisetimini uygulamak için bir vasıta olarak kullanılmış görünmektedir. Merkezden geniş yetkilerle muhassılların tayini, vergi tahsil işlerini valilerin ve ayanın kontrolundan kurtarmak ve böylece onların yaptıkları veya sebep oldukları suiistimallere son vermek gayesini güdüyordu.

Modern maliye idaresinin merkezi kontrol prensipi, yani her türlü gelirin doğrudan doğruya merkezi hazine adına toplanması ve her türlü giderin yine buradan ödenmesi esası kabul edildi ve maliye teşkilatı bu prensipe göre yeni baştan düzenlendi.

Bu prensibin tabii neticesi olarak, Gülhane Hattı'nda vaadedildiği gibi, her şeyden evvel iltizam usulünün derhal kaldırılmasına karar verildi. İltizâm âşardan ve her türlü mukata'alardan (15) kaldırıldı. Daha Gülhane Hattı'nın ilanından önce gümrüklerden iltizam usulü kaldırılmıştı. "Ref' ve ilga olunan bazı rüsumat-i muhdeseye mukabil ahzı lazım gelen rüsumatı cedidenin dahi inzibat-i istihsali zımnında gümrüklerin ikiyüz elli dört senesi Martından itibaren hazine-i mezkur tarafından (Mansure hazinesi) zabtiyle emaneten ihale ve içlerinden cesimce olanlarına müstakil memurlar intihab ve tayin" olunmuştu (16). Bu defa bu rumumun merkezi hazine adına tahsili ile görevli muhassıllar tayin olundu. Adı geçen genelgede, iltizam usulünde,

halkın devlete borçlu olduğu muayyen vergiden çok fazlasını ödemeğe mecbur olduğu itiraf olunuyor ve hazineye ait "kaffe-i mukata'at ve sair iltizamatın maktu'iyet vechile mültezimler uhdelerine ihalesi hususu fesh ve ilga" olunduğu bildiriliyordu.

1838'de ve sonra Gülhane Hattı'nda ilan olunan vergi prensiplerinin uygulanması, yani vergide servet esasına göre istisnasız herkesin bir nisbet altında devlete vergi ödemesi için alınacak tedbirler, Meclis-i Vâlâ'da görülmüş ve bu müzakereler sonucunda vergilerin ve tahsil usulünün tesbiti için her şeyden evvel emlak ve nüfus tahriri yapılması ve taşradan çağrılan ahalinin ileri gelenlerinden (vücuh-i ahali) durumun soruşturulması gerekli görülmüştür (17). Bu iş zaman istediğinden yeni sistemin derhal uygulanması mümkün değildi. Bu arada devlet gelirlerinin kaybolmaması için bu sene geçici olarak her bölgeden durumuna göre bir miktar peşin para toplanacak ; bu meblağın, vergi olarak şahıslar arasında taksimi ve tahsili işini heryerde sancak meslisi düzenliyecek, ileride herkesin vereceği vergi miktarı belli olunca alınmış fazlalar geri verilecekti. İltizam usulü kaldırılmış bulunduğundan bundan böyle taşradaki voyvoda ve mültezimlerin işleri son bulmuştur. Tahsil işlerini muhassıl ve meclis yapacaklardır. Memur ve görevlilerin türlü adlar altında halktan kendileri için aldıkları her türlü resim ve aidat kaldırılmıştır. Bunların başında tayyarat ve cera'im (zuhurata bağlı resimlerle küçük suçlar için alınan para cezaları) gelir. Bunlar, eski kanunnamelerde tayyarat, badihava veya resm-i niyabet (kadı naiblerinin hükmile alındığından bu adı almıştır) adı altında timar sipahisi gelirine dahil edilirdi ; timar rejimi bozulunca memurların suistimallerine konu olmuştu. İkincisi, valilerin aldığı hazeriyye, seferiyye, kudumiyye, teşrifiyye, mefruşat - baha, zahire - baha, ayaniyye, kapı - harcı ve merkezden gönderilen diğer görevlilere ödenen mübaşiriyye, kaftan - baha, menzil - beygiri, kolcu ve sair aidattır. Adet hükmüne girmiş olan bu tekalif, halkın memurlar tarafından keyfi bir şekilde soyulması neticesini verirdi ve merkezi hü-

kümetin bunları kaldırmak veya bir düzene bağlamak için yaptığı teşebbüsler (18) şimdiye kadar bir netice vermemişti. Üçüncüsü, eski avariz vergilerine bağlı olup merkezi hazine için toplanan verginin kazalarda hane başına taksim ve tahsili sırasında ayan ve diğer görevlilerin hizmet ve masrafları karşılığı aldıkları aidattır (19). Halkı en çok bezdiren adetlerden biri de görevlinin bir şehre, kasaba veya köye gittiği zaman kendisinin, maiyetinin ve hayvanlarının yiyeceğini halkın üzerine yüklemesi veya karşılığında bir para istemesidir. Ulaklar (posta) için ayrıca beygir sağlamak mecburiyeti vardı. Eskiden beri yerleşmiş olan bu adetler, merkezi otorite gevşediği zamanlar bilhassa köy halkı için bir felaket halini almıştır. Abdülmecid'in cülus fermanında ve Tanzimat'ın uygulanması ile ilgili adı geçen fermanda (20), bu duruma son verilmesi "kavas ve tatardan ta vüzera-yı izama varınca kaffe-i me'kület ve saire parası ve menzil ve kira hayvanatı ücretle tamamen kendülerinden alınarak bundan dolayı ahaliden bir akçe ve bir habbe çıkmamak üzere" yeni bir nizam konması emredilmiştir. Reşit Paşa, bu kararların uygulanmasında tizilik göstermiştir. Tanzimat'ın ilanından hemen sonra bu konuda Meclis-i Vala'ya gelen şikayet ve davaları dikkatle inceletmiş ve halktan eskisi gibi kanunsuz aidat toplayarak angarya yükleyen, rüşvet alan idare adamlarını, vali, muhassıl ve kaza müdürlerini, yeni ceza kanunnamesine göre azletmek, para cezasına çarptırmak vaya haps ettirmekte tereddüt etmemiştir. Arşivde 1256 / 1840 ve 1257 / 1841 yılına ait defterler (21) bu gibi kararlarla doludur. Azil cezasına çarptırılanlar arasında yeni tayin olunan muhassılların çokluğu da dikkati çeker. Bunların ekseriya eski alışkanlıklarından vaz geçmeyen eski memurlar olduğu unutulmamalıdır. Reşit Paşa'nın başarısızlığının başlıca sebeplerinden biri, bu reformların ruhuna uygun hareket edecek bir personelden mahrum olması idi.

Tanzimat'ın derhal uygulanan esaslarından biri angaryanın ve servajın kesin olarak kaldırılmasıdır. Daha 1838 Ağustosunda Ru-

meli valilerine gönderilen bir fermanda reayayı isyana sürükleyen bu angarya maddesi üzerinde durulmuştu. Bu vesikada, Rumeli tarafındaki yerlerin çoğu ileri gelenlerinin bölgelerindeki reayayı kendi satın alınmış köleleri sayıp çiftlik hizmetlerinde ve diğer başka işlere ücretsiz kullanmakta, reayadan birisi o çiftlikten ayrılıp başka bir çiftliğe gitmek veyahut başka bir işe girmek istediğinde salıvermemekte, evlenme işlerine karışmakta, bunun gibi türlü mezalime kalkışmakta oldukları bildirilmiştir. Sultan, bunları kesin olarak yasak ettiğini ve aykırı hakeret edenlerin yayınlanacak ceza kanunnamesine gre cezalandırılacağını tebliğ etti (22).

Angarya maddesinin ne kadar önemli bir konu olduğunu ileride Niş ve Vidin isyanlarını incelerken daha yakından göreceğiz.

Reayayı ilgilendiren çok mühim bir konu da cizyedir. Şeri'at'a göre yalnız gayrimüslimlerden alınan bu baş vergisinin tahsilinde de önemli ıslahat kararına varıldı; fakat şer'i bir mesele olduğundan bu hususta evvela Şeyhülislam'dan bir fetva alındı.

Cizye, cezyedar denilen tahsildarlar veya mültezimler tarafından toplandığı zaman çeşitli suistimallere konu olmakta idi. Cizyedarlar, kendileri için maişet, resm-i kitabet, zahire, sarrafiyye, kolcu akçesi gibi çeşitli adlar altında aidat alırlar ve bunların tümü resmen cizyenin yirmi beşte birine yükselirdi (23).

Hükümet daha önceki asırlarda da, özel durumu olan bazı bölgelerde, cizyeyi kesimle, yani maktu olarak reaya üzerine bırakmış ve onların kocabaşıları tarafından toplanmasına ve toptan hazineye teslimine müsaade etmişti. Reaya bazen hükümete resmi miktardan fazlasını teklif ederek cizyede maktu'usulünün uygulanmasını sağlardı. Bazı yerlerde bu tahsil işlerinde müslüman âyân gibi şahsi çıkarları olan kocabaşılar, reâyayı tahrik ederek bunu sağlamağa çalışırlardı. Tanzimat'ın ilaniyle beraber, maktu usulü bütün İmparatorluğa teşmil edildi. 1255 Zilka'de tarihli

mezkur fermana göre (24) her sancak ve kazanın ödeyeceği cizye miktarını gösteren defterler merkezden muhassıllara teslim edilecek, muhassıl mahallinde her kaza ve köyün bu miktar üzerinden eskiden beri verdikleri hisseleri ayıracak ve reaya kocabaşılarını çağırıp kendilerine bildirecektir. Kocabaşılar, buna göre kendi bölgelerinde reayadan zengin, orta halli ve fakir (a'la, evsat, edna) olduklarına göre üç nisbet altında cizyeyi toplayıp muhassıla teslim edeceklerdi. Cizye, yalnız gayrimüslimlerden toplanan bir vergi olduğu için, bu verginin alınmasını reaya, ilan olunan vergide eşitlik prensipine aykırı bulmakta idi. Avrupa basınında da Tanzimat'ı tenkit edenler, bilhassa bu nokta üzerinde durmakta, eşitliğin kuru bir vaidden ibaret kaldığını ileri sürmekte idiler. Halbuki Osmanlı devleti bir İslam devleti olarak cizyeden vazgeçemezdi. Bununla beraber Babıali, 1851 tarihine doğru cizyenin kaldırılması ve herkesten eşit olarak alınan bir baş vergisi haline getirilmesini düşündü ve nihayet 1856 Islahat Ferman'ında bu esas ilan olundu ve cizye, bedel-i askeri'ye çevrildi.

Reaksiyon

Umumiyetle vergi sisteminde yapılan değişikliklerin ve angaryanın kaldırılması kararının meydana çıkardığı ağır problemleri ve kargaşalıkları, Niş ve Vidin isyanlarını incelerken yakından görmüş olacağız Reşit'in iktidardan düşmesinde bilhassa mâlî sahada başarısızlığı amil olmuştur. Meclis-i Vâlâ'nın yaptığı en mühim ve radikal reform iltizamın kaldırılması idi. Devrimci bir kararla kaldırılan bu asırlık müessese yerine konan yeni teşkilat, vasıta ve eleman yokluğu yüzünden maliyeyi bir anarşi içine atmıştır. Diğer taraftan geniş bir zümre, bilhassa mültezimler, voyvoda ve sarraflar ve onlara bağlı bir sürü kimseler bir anda kazanç ve istismar kapılarının kapandığını görmüşlerdir. Bunların arasında taşrada küçük iltizamları üzerine alan ve bu yolla zenginleşen bir çok ayanın ve ağaların bulunduğu unut-

mamak lazımdır. Bir takım ağalar, servete göre vergi ödeme prensipinin uygulanması yüzünden ödeyecekleri vergi miktarının birden bire arttığını, yahut eskiden olduğu gibi, angarya yoluyla ve yerleşmiş adetler ve çeşitli suistimallerle halktan sızdırdıkları menfaatlere son verildiğini görmüşlerdir (25). Vergi ödemekte herkesin eşit olması, imtiyazların ve muafiyetlerin kaldırılması, eskiden az vergi veren ayan ve çorbacıların ve vergiden muaf bulunan din adamlarının şiddetli muhalefeti ile karşılaşmıştır. Hıristiyan vakıfların vergiye tabi tutulması ve bu maksatla bu gelir kaynaklarının sınırlandırılması, halk üzerinde büyük nüfuzu olan ruhban sınıfını ıslahat aleyhine çevirmiştir (26).

Bütün bu idari ve mali ıslahatın uygulanmasında Reşit Paşa aşılmaz güçlüklerle ve başarısızlıkla karşılaşmıştır. Kağıt üzerinde yapılan ıslahat, yeni adlar altında eskinin devamından, yahut en çok eski ile yeniyi uzlaştıran bir tedbirden ibaret kalmıştır.

İlkin idari teşkilata bakalım: Tanzimat'a kadar kadının başkanlığı altında mahilli ayan ve eşrafın katıldığı meclisler, verginin taksimi ve toplanması ve mahalli idarenin harcama ve giderlerinin tayini hususunda yetki sahibi idi. İdari - mali davalar kadılar vasıtasıyla görülürdü. Bazı davalarda ayan başkanlığındaki mahalli divanların karar verdiği anlaşılmaktadır. Tanzimat'ın getirdiği meclislerin eskisinden farkı, başkanlığın kadılardan, yani ulemadan alınıp valiye, muhassıla veya kaza müdürüne, yani idare adamlarına verilmesi ve gayri müslim tebaanın, dini reisleri ve kocabaşıları vasıtasile idarede söz sahibi olmasıdır. Bu son tedbir de, büsbütün yeni bir şey değildir. Zira 18. asırda da kocabaşıların vergi işlerinde hükümetle reaya arasında bir dereceye kadar resmi bir rol oynadığını biliyoruz. Bununla beraber kocabaşıların Müslümanlar yanında geniş idari yetkilere sahip bu meclislere resmen üye olarak kabulünü, Tanzimat'ın devlet içinde müslim - gayri müslim arasında eşitlik po-

litikasının getirdiği bir yenilik olarak kabul etmek lazımdır. İdare adamlarının meclis başkanlığı ise, taşra idaresinin ulemanın ve ayanın nüfuzundan kurtarılarak merkezi idarenin daha sıkı kontrolü altına sokulması neticesini doğuracaktı. Bu meclislerin, halkın idareye iştirakini sağladığı iddiası da aynen kabul edilemez. Meclis üyelerinin çoğunluğu valiye tabi idare adamlarından mürekkeptir. Diğer taraftan halkı temsil etmesi gereken bu meclislerde, hiristiyanların çoğunlukta bulunduğu yerlerde dahi müslüman üyeler gayri müslimlere karşı ekseriyatte idiler. Üyeler ise, o mahallin vücuhu, yani ileri gelenleri, eski ayanı ve hıristiyanlardan ise kocabaşı ve çorbacıları arasından seçilmekte idi (ayan kelimesi II. Mahmud devrindeki te'dib hareketinden sonra gittikçe az kullanılmağa başlanmış, onun yerine vücuh, müteayyinan, erbab-i iktidar gibi kelimeler tercih olunmuştur). Üyelerin seçimi şu karışık usule göre (27) yapılmakta idi : Evvela namzetlerin, o yerin namus ve dirayeti ile tanınmış hemşehrileri arasından olup mahkemeye gidip adlarını kaydettirmeleri gerekirdi. Seçim heyeti ise, şu suretle meydana gelmekte idi : Her köyde toplanan halk arasından beş kişi kur'a ile seçilip kaza merkezine gelir. Orada köylerden toplanan bu adamlar mahallin "eshab-i emlak ve rebab-i iktidar addolunanları" ile bir araya gelirler. Bunların arasından mahallin büyüklüğüne göre 20, 30 veya 50 kişi seçilir. Bunlar seçici heyeti teşkil ederler. Namzetler, kur'a çekilerek sıraya göre bu seçici heyet huzuruna çıkarlar. Kendisini isteyenler bir tarafa istemiyenler bir tarafa ayrılmak suretiyle reylerini izhar ederler. Seçmenler üzerinde baskı yapanlar ceza kanunnamesine göre cezalandırılır.

Yirmi sene sonra bir Fransız seyyah, Prrot (28), bu meclisler hakkında şu dikkate değer tafsilatı vermektedir : "Azanın seçim usûlü düzensiz ve keyfidir. Meclisin toplanması, buna engel olmakta menfaati bulunanlara tabidir. Nihayet meclisin yetkileri belirsiz olup açıkca tayin ve tesbit edilmemiştir... Eğer bir yerde meclis üyeleri aralarında anlaşmış ve başlarına faal ve kabiliyetli

bir adam geçirmiş iseler, meclis üstün bir nüfuza sahip olabilir; aksi takdirde müdür ve kadı ile anlaşmış bir kısım beylerin hükmü altına girmiş veya üyeleri aralarında parçalanmış bulunan bu meclisler hiç bir iş yapamaz ve bir hiç haline düşerler. Türk olsun hıristiyan olsun, kaç meclis üyesine sormuş isem, bu meclislerin aldıkları kararların hangi hallerde kanun kuvvetini haiz olduğunu, hangi hallerde sadece temenni ve düşüncelerini bildirdiğini, ne zaman kesin karar veren bir mahkeme otoritesine sahip olduğu ve ne zaman bir danışma heyeti durumunda bulunduğunu asla anlayamadım. Gerçekten şuna inanıyorum ki, kendileri ile konuştuğum üyeler kendileri de bu hususta daha fazla bir bilgiye sahip değildiler. Mesela Ankara'da durum aşağı yukarı şöyledir : Türk âzayı Yozgat Paşası, yani eyaletin valisi seçer ve reisi de daima Türklerden olmak üzere yine o tayin eder. Diğer cemaatlerin üyeleri o cemaatin dini reisi tarafından tayin edilir... Genel olarak reayadan meclise gönderilen üye ekseriya kocabaşı değil, daha ziyade orta halli bir burjuva olup ikinci derecede bir adamdır. Bunu hayretle karşılayarak bu teferruatı kendisinden öğrendiğim katolik piskoposa dedim ki "bana öyle geliyor ki, burada büyük aşar mültezimi olup serveti sayesinde kuvvet ve nüfuz kazanmış kocabaşılardan biri meclise gönderilse, daha büyük bir otorite ile daha cesaretle konuşur, dilekleri ve düşünceleri daha ziyade dinlenebilirdi. Bana şöyle cevap verdi "Meclise giden aza kendi adına değil, cemaat adına konuşmalıdır. Diğer taraftan Kocabaşılar mecliste ileri gidince şahıslarını tehlikeye sokmaktan ve gözetme zorunda bulundukları herhangi bir Türk makamı ile bozuşmaktan korkabilirler... Görülüyorki, durum oldukça karışıktır. Mühim bir karar almak bahis konusu olan önemli durumlarda büyük meclis toplanır, o zaman üyelerin miktarı daha kalabalıktır. Bu toplantıya muhtelif cemaatlerin dini reisleri ile en nüfuzlu şahıslar çağrılır. esasen meclise gidecek mebusu seçmek ve vazifesini tayin etmek için cemaatın umumi toplantısı veya Avrupa'da olduğu gibi seçimler yoktur. Ne milletin

meclisteki temsili, ne de iç işlerini kendi kendine idaresi diye bir şey vardır. Bir kelime ile hiç bir şeyin kesin bir düzeni, bir nizamnamesi yoktur. Bunun yerine sağduyu ve örf ve adet hakimdir. Otorite kendiliğinden tabii olarak en zengin ve en kabiliyetliye ait olur."

Bir çok yerlerde meclislere, bilhassa küçük şehirlerde ve kasabalarda, ağa ve vücuh-i memleket adı altında eski ayan hakim olmuşlardır. 1850 Vidin isyanında meclise ağaların hakim olduğu, memurları, kadı ve müftiyi kendilerine uydurarak valinin otoritesini sıfıra indirdikleri ve işlere hakim oldukları bizzat hükümetin soruşturması neticesinde meydana çıkmıştır (29).

Ziya Paşa diyor ki : "Derebeyliği, yeniçerilik, muhassıl mütesellimlik usul-i zalimanesini Tanzimat'ı Hayriyye eğerçi lafzan ilga etmiş ise de... taşraların her yerinde derebeyleri elyevm mevcud olup fakat isimleri başkadır. Bunlar iki sınıf olup bir takımı konsoloslar ve diğeri âzâ-yi meclis, mu'teberân, vücuh-i belde denilen erbâb-ı nüfuz ve servettir. (30)

Tanzimat'ın ilanından sonra ayan, yalnız meclislerde değil, idarenin aşağı kademelerinde de hakim olmakta devam ettiler. Yeni teşkilatta kaza müdürleri, eski mütesellimler gibi vali tarafından o memleketin ileri gelen nüfuzlu ağaları arasından seçilir ve memuriyetleri merkezi hükümetin tasdikiyle kesinleşirdi (31). 1850 tarihli bir fermanda Vidin'de kaza müdürlerinin de, meclisteki âyân gibi Tanzimat esaslarına aykırı hareketlerinden şikayet olunmakta idi (32). Babıali durumu bildiği halde, onların yerine göndermek için elinde, özel mekteplerde bu iş için yetiştirilmiş memurlar yoktu.

Tanzimat siyasetine karşı olan ulema da bu meclislerde muhafazakar ağalar yanında yer almakta, bazı yerlerde halkı açıkca isyana teşvike kadar gitmekte idiler.

Bu yolda fazla ileri giden ulemaya karşı Meclis-i Vâlâ'nın ha-

rekete geçtiğine dair bu devre ait arşiv kayıtları bulmaktayız. Mesela Adapazarı meclisinde üye bulunan müftinin kahvehanelerde vergi aleyhine halkı tahrik etmesi üzerine kendisi azledilmiştir (32a).

Amasya'da kartinaya karşı ulemanın tahrikiyle karantina doktorunun katline sebep olanlar arasında meclis üyeleri de vardı (33). Midilli'de Mevlevi şeyhi Abdülkadir Efendi ile müderris Mustafa halkı isyana tahrik suçundan mecliste muhakeme edilmiş ve müderrise Şeyhülislam tarafından ihtar gönderilmiştir (34). Reayaya karşı eski keyfi hareketlerinde devam etmek isteyen ve böylece Tanzimat esaslarını çiğneyen bazı ağaların eyalet büyük meclislerinde veya İstanbul'da Meclis-i Vâlâ'da muhakeme edildiklerini ve yeni çıkarılan ceza kanunnamesine göre hüküm giydiklerini görmekteyiz. Bazı elebaşılar verginin ağırlaştığını öne sürerek halkı tahrik etmekte idiler (35). Bunlardan Bâlâ âyânı Yağcıoğlu İbrahim ağa hadisesi üzerinde durulmağa değer. Yapılan soruşturmaya göre, Bâlâ'nın Yeni Şeyh köyünden olan Yağcıoğlu ekseriya bu nahiyenin ayanlığını elde etmiş ve "her bir hususu angarya olarak bila ücret ahaliye rüyet ettirmeğe alışmış ve bu ana kadar bir akça teklif (vergi) vermemiş"tir. Tanzimat'a göre vergi muafiyeti kalktığından elinde bulunan geniş mukata'a toprakları için herkesle beraber vergi vereceğini anlamış ve bunun üzerine kendi köyü ile diğer köyler ahalisini tahrik ederek Ankara civarına dörtyüz kadar fakir köylüyü toplamağa muvaffak olmuştur. Bu topluluk nazihatle dağıtılmış, Yağcıoğlu tutulmuştur. İstanbul'da Meclis-i Vâlâ'da yapılan soruşturmada geçen yıl 1500 kuruş vergi verirken bu sene kendisinden 2400 kuruş istendiğini, iki eşeği olan fakir bir köylüden eskiden altmış kuruş alınırken bunun şimdi 150 kuruşa çıkarıldığını beyan ediyor (36).

Neticede, bu zümreler, tabiî Reşit Paşa ve ıslâhatı aleyhine her vasıtayı kullanarak mücadeleye girişeceklerdi. Islâhattan sonra

geçici devrede, bilhassa âşarın toplanmasında meydana çıkan kargaşalıklar ve eski mültezimlerle mahalli ayanın baltalama hareketleri yüzünden 1839-1840 yılı devlet gelirinin mühim bir kısmı toplanamamıştır. Mehmet Ali'ye karşı yapılan felaketli savaş neticesinde hazine zaten büyük bir sıkıntı içindeydi. Reşit Paşa iktidara gelince istikraz teşebbüsünde bulunmuş ve devlet masraflarının ve maaşların bir kısmını esham kava'imi denilen bonolarla ödemek mecburiyetinde kalmıştı (37). Reşit Paşa'nın Payıtaht'taki düşmanları onu düşürmek için bilhassa bu durumdan yararlanmışlardır. Sarayda damatlar, Rıza, Mehmet Ali Paşalar Sultanı, Reşit aleyhine tahrik etmekte idiler (38).

Nihayet 7 Safer 1257 / 31 Mart 1841'de Reşit Paşa'nın azli (39) ile muhafazakarlar iktidara geldi. Şimdi Rıza Paşa duruma hakimdi. O, askeri ıslahata öncelik verdi.

Yeni idare iş başına geçer geçmez bütün valiliklere gönderdiği bir fermanla muhafazakar müslümanları tatmin ve hükümetin muhafazakar politikasını teyit etmeğe çalıştı. Bu fermanda Halife - Sultan "Ahkam-i diniyyenin icrasına dikkat farz-ı ayn" olduğunu belitiyor ve mazeretsiz beş vakit namazı terk edenlerin cezalandırılacağını ihtar ediyordu (40). Muhassıllıklar derhal kaldırıldı, valiler eyaletin veya sancağın yalnız asayiş işlerinde değil, maliye işlerinde de eskisi gibi yetki sahibi oldular. Bu yerlerin "umur-i maliyyeleri umur-i zabtiyyeleriyle birleştirilerek müşirlerine emaneten ihale edilmiştir. Vergi defterleri gönderilmiş ve kendilerinden bu defterlerde tayin edilen vergiyi tam olarak vaktinde göndereceklerine dair mühürlü taahhütname istenmiştir. buna göre, ihmal yüzünden noksan gönderen valiler bu noksanı kendi cephelerinden ödemeğe mecbur olacaklardı. Maliye işlerini yürütmek üzere gönderilen müdür ve katip, valilerin emri altına konmuştur (41). Rumeli'ye gönderilecek sabık Hariciye Nazırı Mehmet Sadık Rıfat Paşa'ya ve taşradaki idarecilere hitab eden ikinci bir ferman (42) (evail - i Receb 1258 / 1842 Ağustos ortaları) Tanzimat esaslarını teyit etmekle beraber, Reşit Paşa'nın en ra-

dikal görünen bazı reformlarını, devlet ve halk için doğurduğu güçlükler yüzünden kaldırmakta ve eski müesseseleri geri getirmekte idi. Bu fermanda Padişah, memleketi ve milleti kalkındırmak ve tebaanın emniyet huzurunu sağlamak maksadiyle "Tanzimat-ı Hayriyye usulü'nü koyduğu, fakat bazı güçlükler meydana çıktığını açıkladıktan sonra bu güçlükleri gidermek üzere bu esaslarda vükelanın oybirliği ile değişiklik yapıldığını bildirmektedir. Bu güçlükler ve alınan yeni tedbirler fermanda şöyle belirtilmektedir :

1 - Tayin olunan vergilerin tahsilinde ahaliden bazı kimseler yalnız "*kendü merâm ve maksâdlarını istihsal ümmiyesiyle* " engel çıkarmaktadırlar. Bu gibiler hem halkı kışkırtmakta, hem de vergi toplanmasının gecikmesine sebep olmaktadırlar. Valiler bu gibi müfsidleri araştırarak hak ettikleri cezaları vereceklerdir.

2 - Emânet usûlile, yani devlet memurları vasıtasile aşar vergisinin tahsilinde kayıplara oğranılmıştır (43). Bu kayıpları önlemek ve aynı zamanda taşrada ileri gelenlerin ve halkın ticaret ve kazancını sağlamak üzere (44) aşarın mahallinde müdürlere ve ileri gelenlere "maktu'an" ihalesine karar verilmiştir (45).

Diğer vergilerin de eskisi gibi iltizama verilmesi düşünülmektedir. Diğer taraftan daha 1257 *yılı* başlarından itibaren önemli bölgelerde muhassıllıklar birleştirilerek eyaletlere defterdar adı altında daha geniş yetkili maliye amirleri tayin edilmeğe başlanmıştı (46). Reşit Paşa düşünce her yerde muhassılların yerini bu defterdarlar almıştır.

3 - Memurların suistimalleri ve halka kötü muameleleri önlenecek ve vergi meseleleri dolayısiyle halkı tahrik edenler cezalandırılacaktır. Yeni tedbirlerin uygulanması eyaletlerde, şimdi tekrar geniş yetkilerine ve otoritelerin kavuşmuş olan müşirlerin, yani valilerin eline bırakıldı ve genel müfettiş olarak Rıfat Paşa Rumeli ve eski Meclis-i Vâlâ reisi Mahmud Hasib Paşa Ana-

dolu'ya gönerildi. Yapılan değişikliklerden biri de ilmiye sınıfını tatmin ediyordu : 1 Şaban 1257 / 18 Eylül 1841'den itibaren naiblerin, maaşlarını muhassıllıktan alan aylıklı memur sıfatına son verildi ve eskisi gibi şer'i resimleri doğrudan doğruya almalarına müsaade olundu. Fakat harc-i imza ve ikramiye yine yasaktı (bunlar vergi tevziinde kadılar ve naibler tarafından adet olarak alınırdı (47).

Reşit Paşa'nın vergi reformu yukarıda işaret ettiğimiz gibi, İmparatorluk içinde ciddi içtimai sarsıntılara sebep olmuştu. Rumeli'de bazı ayaklanmaların bu noktayı eyice aydınlattığı görülmektedir.

I. Niş İsyanı (1841) : Sultan, Gülhane Hattı'nı valilere tebliğ ederken ilk iş olarak "asıl halkın rahatsızlığına sebep olan vergi maddesinin yolsuzluğu belasını tesadüf ve hafifleterek bir hüsn-i suret verileceğini" bildirmişti.

Herkesin belirli bir nisbette geliri üzerinden vergi ödemesi esası, angaryaların ve iltizam usulünün ilgası, Sırbiya ile sınırdaş olan Niş bölgesinde özel bir fermanla reaya çorbacılarının (48) hazır bulunduğu bir toplantıda ilan edildi. Buna göre, herkes servetinin yüz kuruşta üç kuruş 12 parasını (bir kuruş 40 para) devlete vergi olarak verecek, bu vergiden müslümanlar ve diğer imtiyazlı şahıslar istisna edilmiyecek, ve reayanın vergisi her köyün knezi tarafından toplanacak, kanun dışı hiç bir vergi alınmıyacak, memurlar herhangi bir şekilde kendileri için reayadan hiç bir şey alamıyacaklar ve kendilerini reayaya besletmiyeceklerdi. Köylerden subaşılar (49) kaldırılacak, yalnız kır - serdarı kalacak, o da masrafını kendi cebinden karşılayacaktı. Reaya bu ıslahatı memnuniyetle karşıladı.

Bu vergi ıslahatı, bölgeden alınacak verginin bir kısmını eskiden vergiye tabi olmıyan bir kısım müslümanlara ve imtiyazlı "Avrupa tüccarlarına", yani Avrupa ile ticaret yapmak için özel

müsaadesi olan gayrimüslimlere yüklediğinden köylünün vergi yükü yarı yarıya azalmış olacaktı (50).

Diğer taraftan vergi reformunu uygulamak için muhassıl adı ile yeni tayin olunan geniş salahiyetli maliye amirleri tarafından herkesin mal ve mülkü tahrir olunmağa başlandı. Bu iş dokuz aydan fazla bir zaman aldı.

Reformun uygulanmasına girişildiği zaman önceden tahmin edilemiyen güçlükler meydana çıktı. Evvela reaya tahrirde servetlerinin iki misli gösterildiğinden sızlanmaya başladılar ; sonra, o zamana kadar vergi ödemeğe alışmamış bulunan eski imtiyazlı sınıflar, "Tanzimat-ı Hayriyye'yi adem - i kabul dairesiyle" reforma karşı koydular. Bunların başında Niş kalesindeki müslümanlar geliyordu. Bu serhat şehrindeki müslüman ahali evvelce sultanlar tarafından verilen muafiyetnamelerle vergi ödemekten muaf tutulmuşlardı. Şimdi vergiye tabi tutmayı bir haksızlık sayıyorlardı. Padişah yeni bir ferman göndererek emri teyit etti. Diğer taraftan şimdiye kadar fakir reaya kadar vergi ödeyen zengin hıristiyanlar, çorbacılar da vergi nisbetlerinin servetlerine göre artması üzerine harekete geçtiler. "Şimdi hal u tahammül ve kar u ticarete göre hisselerini verdikleri halde erbab-i iktidara ziyade ve fukaraya az bir şey düşmesine eshab-i iktidarın canları sıkılıp" vergi reformu aleyhine propagandaya giriştiler ve başka türlü iddialarla reayayı tahrik ederek ayaklanmalarına sebep oldular.

Reayanın başlıca şikayetlerini, reaya vekili sıfatını takınan iki çorbacı, Leskofçalı Nikola Çotkovik, Nişli Pazarbaşı İstasyon Marinkovik şöyle hülasa ediyorlardı : 1 - Vergi başta yüz kuruş 12 para olarak ilan edilmiş iken, sonra sekiz kuruş 12 para toplamak istenmiştir. 2 - Şaraptan okkasına dört para, rakıdan sekiz para resmin affedildiğini Padişah fermanı ilan ettiği halde bu vergilerin toplanmasına devam edilmektedir. 3 - Zecriyye resminin (51a) toplanmasına eskisi gibi devam olunmaktadır. 4 - Bundan başka, yanlış doğru Osmanlı idarecilerine karşı mutad bir takım

uygunsuzluklar isnad olunmaktadır : Sözde Paşa köye inmiş, kendisine ziyafet hazırlatmış, içmiş sonra bazı bir takım uygunsuz hareketlere kalkışmış, 5 - Müslümanların hıristiyan kadınlarını zorla müslüman yaptıkları da iddia edilmekte idi.

Osmanlı makamları ilk üç maddede Bulgarları teyit etmişler, fakat son iki maddede hakikate aykırı iddialar bulunduğunu ortaya koymuşlardır.

Verginin sekiz kuruşa çıkması şundan ileri gelmekte idi : Hükûmet bu bölgeden istenen vergi toplamını aşağı yukarı eski yıllar miktarında tesbit etmiş (üç yük 79 bin kuruş), ve bu miktar tesbit edilen servet miktarına bölününce nisbet yüksek çıkmıştı. Demek ki, hükümet vergi gelirini indirmek istemiyor, yalnız bu yekûnun tebaa arasında servete göre daha adil bir şekilde taksimini sağlamak maksadını güdüyordu. Şimdi müslümanlar, "Avrupa tüccarları", Yahudi ve Kıptiler de vergiye tabi tutulduklarından gerçekte köylünün ödeyeceği miktar eskisine göre yarıya inmekte idi. Reaya, bu noktayı gördü ve kabul etti. Fakat bağ sahibi olan çorbacılar ve zengin hıristiyan köylüler şarap ve rakıdan alınan vergiye itirazda devam ettiler. Bağlarını battal edeceklerini, reayaya artık iş vermiyeceklerini ve onların üzümlerini almıyacaklarını söyliyerek köylüyü tahrik ettiler. Diğer taraftan reaya, zecriyye ve orman resimlerini Padişah'ın affettiğini ileri sürerek bunları ödemiyeceklerini bildirdiler. Tahsildarlara karşı koydular. Tahrik olunan reaya gelip Niş kalesi altında toplandılar. Paşa, görüşme için aralarından dokuz çorbacıyı çağırdı ve reayayı köylerine geri gönderdi. Sonra bu çorbacıları, tahrikci sıfatile tevkif ederek Sofya'ya yolladı. Bunlar ancak iki ay kadar bir zaman sonra, iddiaya göre Paşa'ya para vererek, serbest bırakıldılar. Çorbacıların tevkifi hadiseyi büsbütün alevlendirdi. 1500 kadar reaya, tekrar Niş varoşunda toplandılar; yüzde üçten fazla vergi ödeyemiyeceklerini, zira fazlasını memurların ve kocabaşıların haksız yere kendilerinden almak istediklerini iddia et-

tiler. Reayanın, vergi işlerinde Osmanlı idarecileri ile birlikte hareket eden kocabaşılara karşı cephe alması bilhassa kayda değer (51). Vergi defterleri kocabaşılar (vilayet meclisinde üye olan hıristiyan ileri gelenleri) ile reaya tarafından tetkik edilmek üzere kiliseye gönderildi. İncelemeden sonra borçlu oldukları vergileri ödemeleri için reayaya bir ay daha mühlet verildi. İkinci mühlet de geçtiği halde köylü vergilerini ödemedi ve iddialarında israra ederek bu sefer Niş kalesi altına derme çatma silahlarla silahlanmış olarak gelip toplandılar (52a). Niş - İstanbul yolunu kestiler. Değirmenleri ele geçirdiler ve rasladıkları müslümanı katletmeğe başladılar. Bunu gören Niş ileri gelenlerinden ve meclis azasından Kerim Bey kendi teşebbüsü ile harekete geçerek reaya üzerine yürüdü ve İstanbul - Niş caddesinin geçtiği Kotine boğazını ellerinden aldı. Niş valisi bu hareketi köylerdeki çorbacıların tahriklerine atfediyor ve gözlerini yıldırmak için Kosova tarafından Arnavut askeri (bir rivayette 200, başka bir rivayette 1500 kişi) çağırarak asi köylerin üzerine gönderiyor. Topların yardımı ile asilerin esas merkezi olan Kamanıça ve Mutafca köylerindeki kuleler zaptediliyor (1841 Nisan).

Âsilerin reisi kocabaşı Miliyo bu çarpışmalarda maktul düştü. Reaya köylerine dağılmaya başladılar. Yağmacılık yapmayacaklarına dair sergerdelerinden besa 'yemin, alınmış olan Arnavutlar sözlerinde durmadılar. Sonradan düzenlenen bir rapora göre, Niş havalisinde Arnavutlar tarafından 205 köy yakılmış, ölenler olmuş, kadınlar ve çocuklar esir edilmiş, hayvanları ellerinden alınmıştı. 28 köy ahalisi çoluk çocuğu ile beraber Sırp hududunu aşarak öbür tarafa kaçmışlardı.

Hükümetin hiç arzu etmediği şekilde bu vahim durumun meydana gelmesi üzerine, Balkanlar'da hıristiyan ahalinin hamisi olduğunu göstermek için her fırsattan istifadeye kalkışan Rusya, müdahalede gecikmedi. Kont Nesselrode, Babıâli'ye hadiseyi kötüleyen ve protesto eden bir nota verdi. Çar hükumetinin bir daha

bu şekilde uygunsuzlukların çıkmasını önlemek için gereken tedbirleri mahallinde dolaşarak tasbit edecek bir memur göndermeğe karar verdiği de bildiriliyordu. Babıali telaşa düştü. Hadisenin kapanmış olduğunu ileri sürerek bunu önlemeğe çalıştı. Nihayet bu memurun reâya arasında soruşturmada bulunmaksızın Niş bölgesinden öylece geçmesini kabul etti (52b). Diğer büyük devletler Rusya'dan geri kalmak istemediler. Mısır işinden mağlup çıkmış olan ve bu sırada Lübnan'daki kargaşalıklara müdahale eden Fransa da harekete geçti. Niş hadisesini kötüleyen bir nota verdi ve bu bölgede soruşturma yapmak istediğin ibildirdi. Fransa'nın bu iş için akedemi azasından M. Blanqui'yi bu bölgeye gönderdiğini biliyoruz (53) Şu da kayda değer ki, genel bir ayaklanma için kırkbin tüfek sağlamak için asilerin bir ajanı Fransa konsolosu ile bu sırada temas sağlamıştı (54). Prens Metternich de hadiseyi protesto eden bir nota göndermekten geri kalmadı ve bu kargaşalıkların Osmanlı İmparatorluğunda genel hoşnutsuzluğa yol açacağını ve dışarıda İmparatorluğu korumaya çalışanların çabaları üzerinde kötü etkiler yapacağını belirtti (55).

Babıâli, hadiseyi bir an önce kapatmak ve milletlerarası bir müdahaleyi önlemek için bütün gayretini harcıyordu. Hadise, bölgeye muhtariyet verilmesi veya Sırbistan'a eklenmesi şeklinde sonuçlanabilirdi. Hükûmetin tahkikat için gönderdiği Ahmet Tevfik Bey'e göre, bu ayaklanma hakikatte reâyânın vergi ve sair sebeplerden uğradığı haksızlıklardan doğmamıştır, daha ziyade siyasi bir mahiyet taşımaktadır. Bu bölgedeki altı nahiye, evvelce "Sırbiya"ya ilhak için ayaklandırıldığı zaman müslüman halkın bu bölgeden çıkarılacağı ümidi reâyâ zihninde yer etmiş ve hadise reaya ileri gelenlerinin tahrikile patlak vermiştir. Sonradan Sırbistan'a sığınmış olan Reaya'nın geri getirilmesi maksadile yapılan görüşmeler için Niş'e gelen 35 reâyâ Niş için farklı bir idare usulü istemişler ve "suret-i idare-i istiklaliyete" dair sözler söylemişlerdir.

Muhtar Sırbistan'ın bu bölge ile sınırdaş olması hadiselerin zuhuruna şüphesiz büyük ölçüde etki yapmıştır. Tahrikciler oraya kaçıp sığınıyorlar ve himaye görüyorlardı. İsyan sırasında Sırp Prensi kaçıp gelen 28 köy halkını hayvanları ile birlikte memleketine kabul etmiş ve bunlara karşı asker sevkolunursa kendilerine yardıma mecbur kalacağını bildirmiştir. Asiler, gerçekten bütün ümitlerini - Sırp Prensine bağlamışlardı. O zamanki Sırp Prensi Mihal Obrenovic'in çekingenliğine karşılık Prenses Liubitsa asiler lehine kesin olarak müdahalede bulunulmasını istiyordu. Babıali, Prens Mihal'e bir ihtar mektubu gönderdi ve oraya sığınmış olan Bulgar köylülerinin geri gönderilmesini talep etti. Diğer taraftan Sırbistan'dan atılmış olan eski Prens Miloş Obrenovic, Eflak'da Bulgar komitecileri ile münasebete bulunuyor ve Rumeli'de vukua gelecek genel bir ayaklanma sayesinde bütün güney Slavlarının başına geçme emelini besliyordu. Osmanlı makamları, âsilere karşı gevşek davranılırsa bunun bütün Rumeli'de genel bir ayaklanmaya yol açmasından ciddi olarak endişede idiler (56).

Babıâli, Niş hadisesi üzerine derhal soruşturmalara girişti. Tanzimat'ın uygulanması için Rumeli'ye gönderilmiş olan genel müfettiş Arif Hikmet Bey derhal Niş'e hareket etti ve soruşturma neticesini bir rapor halinde Babıali'ye sundu (57).

Muhtelif kaynaklardan gelen, bu arada Sırp hükümeti tarafından verilen raporların ışığı altında Meclis-i Vâlâ'da mesele uzun uzadıya görüşüldü. Sadrazam, Padişah'a bu müzakereleri özetliyen arz tezkiresinde (58) "Anadolu ve Rumeli taraflarında vaki olan uygunsuzlukların ekseri memurların vergi maddesinde yolsuz hareketlerinden neş'et etmiş olacağı zahir" dir hükmünü vermekte idi. Reâyâyı yatıştırmak üzere derhal bir takım tedbirler alındı. Yakup Paşa kumandasında Niş'e muntazam asker, asakir-i nizamiye, gönderildi. Arnavut başıbozuk askerinin esir ettikleri reaya fidye verilerek ellerinden kurtarıldı. Yağmaladıkları mallar

geri alındı. Padişah, "atiyye-i şahane olarak reayaya 150 bin kuruş dağıttırdı. Sırbistan'a kaçıp sığınmış olan köylülerle mahalli makamların görüşmeleri neticesinde bunlar yavaş yavaş gelip köylerine yerleşmeğe başladılar. 1257 C. başları / 1841 Haziran sonlarına doğru bunlardan 400 aile gelmiş ve köylerine yerleştirilmiş bulunuyordu.

Niş isyanı dolayisile meydana çıkan meseleler, Tanzimat'ın ilanı sırasında Rumeli'deki şartları yakından gözlemek bakımından önemlidir. Bu isyan göstermiştir ki, evvela Tanzimat esaslarının ilanı gayrimüslim reayada büyük ümitler doğurmuş, Padişah'ın vaadlerini benimseyen bu reaya fırsat buldukları yerde tanınmış bir takım haklar için direnme hareketlerine girişmişlerdir. Vergi işlerinde eski idari suistimallere artık katlanmıyacaklarını, haklarını aramağa kararlı olduklarını göstermişlerdir. Reâyânın bu cür'etli hareketi ve yabancı müdahaleler, Babiâli'yi ciddi kaygılara düşürmüş ve Tanzimat'ın memlekette doğuracağı tehlikeler hakkında muhafazakarların tahminlerini haklı çıkarmıştır. Muhafazakarlar için, Tanzimat'ın reayayı şımarttığı, genel bir ayaklanma ve İmparatorluğun parçalanma tehlikesini yarattığı iddialarını Niş isyanı doğrulamış bulunuyordu.

Diğer taraftan Tanzimat'ın yeni vergi politikası eski düzeni bozarak kargaşalık doğurmuş, vergilerin toplanmasına engel olmuştu. Bu isyanda bilhassa dikkati çeken bir nokta, harekette, eskiden vergi imtiyazlarına sahip olan zümrelerin ön ayak olmuş bulunmalarıdır. Soruşturmalara göre bir tarafta reayayı tahrik eden çorbacılar ve kocabaşılar, diğer tarafta isyanı şiddetle bastırmağa ön ayak olan müslüman ağalar eski imztiyazlarının ortadan kalkmasına razı olamıyorlar ve *"Tanzimat'ın adem-i kabulü dairesiyle"* hareket ediyorlardı. Hıristiyan cemaatinin ileri gelen çorbacıları ise, Osmanlı hakimiyeti yıkıldığı ve müslümanlar memleketten çıktığı takdirde ağaların yerini alacaklarını umarak ayaklanmanın liderliğini üzerlerine almakta idiler.

Bu içtimai çatışma karşısında mahalli memurların tarafsız hareket etmedikleri ve eski suistimallerden kurtulamadıkları meydanda idi. Arnavut başıbozuklarının şiddetli hareketi, muhafazakarlar için Şeri'atca mazur görülebilirdi. Zira Halife'nin emirlerine karşı isyan eden gayrimüslimlerin arazisi Daru'l - Harb sayılırdı. Fakat şimdi Babıâli'deki ıslahatcı bürokratlar, imparatorluğun bekası adına Şeri'at'a değil, durumun icaplarına uymak lüzumuna inanmakta idiler. Meclis-i Vâlâ'daki görüşmeler, merkezi hükümetin bu samimi arzusunu aksettirmektedir. Bununla beraber Tanzimat politikasının, kitleleri şiddet ve taassupla harekete geçiren çatışma karşısında etkisiz kaldığı 1850 Vidin isyanında daha belirli bir şekilde meydana çıkmıştır.

II. Vidin İsyanı (1850) : 1850 Mayısında Vidin, Sahra, Belgratcık, ve Lom kazalarında adetleri on bini bulan Bulgar köylüsü ayaklandı, kırda ve köyde rastladıkları müslümanları soymağa ve öldürmeğe başladılar. Belli başlı kalelere sığınmış bulunan müslümanları kuşattılar. Vidin - İstanbul yolunu kestiler. Her tarafa tahrikçiler salarak isyanı bütün Bulgaristan'a yaymağa çalıştılar. Hükümet, şiddet kullanmadan hadiseyi yatıştırmak için bir müfettiş gönderdiği sırada Vidin ağaları başıbozuk çeteleri teşkil ederek reaya üzerine şiddetle atıldılar ve bunlar dağıtmağa muvaffak oldular. Reayanın bir kısmı köylerine, bir kısmı Sırp hududuna gittiler. Ancak müfettiş Ali Rıza Paşa idaresindeki asakir - i nizamiye'nin gelmesile Bulgar köylüleri kendilerini emniyette hissedebildiler ve köylerine döndüler. İsyanda da, Sırbistan'da yuvarlanmış ihtilalci komitelerin ve milletlerarası durumun etkileri inkar edilemezse de (59), köylüleri kitle halinde ayaklandıran esas sebepleri, gayri müslim reaya ile büyük toprak sahibi müslüman ağalar arasında Tanzimat'ın ilanile beraber büsbütün gerginleşen münasebetlerde aramak gerekir (60) ve Osmanlı makamları da soruşturmalar sonucunda bu hükme varmıştır.

Bu serhat bölgesinde müdafaa ve emniyet düşüncesile "her bir karye topu ile birer ağaya verilmiş " (61) ve bu hak yalnız müslümanlara tanınmıştı. Bölgenin ileri gelen ağaları mukata'a usulüne göre, yani açık artırma sonunda ödedikleri bir nevi peşin kira, icare-i mu'accele ile buradaki miri toprakları tasarrufları altına geçirmiş bulunuyorlardı. Bu işlemlerde suistimaller eksik değildi (62). Kaydı hayatla tasarruf ettikleri ve erkek çocuklarına intikal ettirebildikleri bu devlet toprakları üzerinde onlar, kontrolun gevşekliğinden istifade ederek hakiki mülk sahibi gibi hareket etmeğe alışmışlardı. Reaya bu topraklar üzerinde ağaların kiracıları olarak oturmakta ve toprağı işlemekte idiler. Toprak kirası karşılığı olarak bir iki ay ağa hesabına angarya çalışırlar, ayrıca senede bir araba odun getirmeğe veya yerine 12 kuruş vermeğe, aile başına hırizma zahiresi adı ile her cins zahireden yirmi beşer okka, budarlık adı ile mısır mahsulünden araba başına 30 - 40 okka mısır vermeğe, bağlardan bir asmaya 12 para ödemeğe koyunlarının otlakiyesi olarak bir miktar peynir vermeğe mecbur idiler. Ağalara ayrıca kovan parası, mandra parası adı ile bir takım ek resimler öderlerdi. Köylünün bu suretle ağaya ödediği vergiler devlete ödediği aşar vergisi ve cizyenin toplamına eşit idi. Ağalar kasaba ve şehirlerde otururlar ve köylerini subaşı denilen kahyaları vasıtası ile idare ederlerdi. Bu subaşılar kendi geçimlerini reaya sırtından çıkarır ve yol vesair masrafları için ayrıca yılda 1400 - 1500 kuruş toplarlardı. Ayrıca tımar rejiminde sipahilerin almış oldukları ara cezalarını, cerimeleri, bu ağa subaşıları almakta devam ediyorlardı. Özetle, eski Osmanlı müesseselerinin soysuzlaşması neticesi olarak Vidin bölgesinde hakiki bir müslüman ağalar hakimiyetinden bahsetmekte mübalağa yoktur.

1839 Gülhane Hattı ile angaryanın kaldırılması üzerine Vidin reayası, başka bölgelerde olduğu gibi (63), arazi kirası olarak artık ağalara angarya çalışmıyacaklarını bildirdiler. Buna karşı ağalar da toprak sahibi sıfatile haklarını ileri sürdüler. Toprak devletin

değil, bizimdir demeğe kadar gitmekte idiler. Anlaşmazlık İstanbul'a aksetti. Hükûmet, Padişah'ın bir iradesiyle Vidin'de angaryanın kalkmış bulunduğunu bir daha kesin bir şekilde teyit etti. Fakat bu hükmü uygulayacak olan mahalli idareye, Vidin Meclisi'ne, köy ağaları hakimdi. Onlar da, yine Gülhane Hattı esaslarını sığmarak bütün tebaa emlak ve arazisine serbestce malik ve mutasarrıftır, kimse kimsenin toprağını karşılıksız zaptedip işleyemez, iddiasile itiraz ettiler (64). Babıali, eshab-i çiftlikata gadrolmamasını da haklı bulduğundan meseleyi mal sahibi ile kiracı arasında bir mesele olarak telakki etti ve kendi aralarında anlaşmaları gerektiğini bildirdi. Reayanın mümessilleri olan knezler ile çiftlik sahipleri bir araya geldiler. Yapılan görüşmeler sonunda ağaların toprak üzerinde hakları ve mahsulden alacakları miktarlar tebit olundu ve 1841 yılından itibaren yürürlüğe girmek üzere bu anlaşma Babıali tarafından tasdik edildi.

Angarya kalkmış olmakla beraber meselenin aslına, yani köylü ve toprak meselesine ilişilmemişti. Kayda değer olan nokta, Batı liberalizmine tabi olan Tanzimatcılar, çiftlik sahiplerinin tasarruf haklarını titizlikle korumak gerektiği düşüncesinde idiler (65). Ağaların bu topraklar üzerinde ne suretle hak sahibi olduklarını onlar araştırmadılar. Tabii Tanzimatcılardan bütün imparatorluğu alt üst etmesi muhtemel olan etraflı bir toprak reformuna girişmelerini beklemek yersiz olurdu. Kaldı ki, böyle bir reform, zaten Sırpların göz diktiği bu bölgede müslümanların nüfuz ve kudretinin tamamiyle kırılması ve bölgenin müdafaasız kalması neticesini verebilirdi. 1841'den sonra ağalar Tanzimat'ın mülkiyet anlayışından istifade ederek miri toprakları daha sıkı bir şekilde tasarrufları altına soktukları gibi, bir taraftan da liva meclisine hakim olduklarından İstanbul'dan gelen emirleri kendi bildikleri gibi uygulamışlardı. 1850'de Meclis-i Vala bu ağaların ıslahatı çiğneyerek "reayayi bayağı kendi esirleri hükmüne koymuş" oldukları kanaatına varmıştı.

Rumeli'de Hiristiyan tebaanın ayaklanmaları ile Anadoludaki muhalefet ve kaynaşmanın esas konusu daim yeni vergi rejiminin getirdiği değişikliklerdir. Tahriklere ön ayak olanlar da, imtiyazlı zümreler, Hıristiyan çorbacılar, müslüman ağalar ve ulemadır. Fakat hıristiyanlarla müslüman zümrelerin muhalefeti arasında şu mühim fark vardır : Rumeli'de Gülhane Hattı'nın doğurduğu kaynaşma derhal milli - siyasi bir ayaklanma ve milletlerarası siyasetin ilgilendiği bir konu olma istidadını göstermiştir. Rumeli'de reaya, çorbacıların idaresinde esaslı içtimai reformlar için harekete geçmekte, Anadolu'da ise eski Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel müesseselerini temsil edenler bu gibi reformlara mukavemet etmekte ve halkı peşlerinden sürüklemektedirler. Bu tarihten sonra Balkanlarda milli uyanış ve modrenleşme hareketleri gelişirken Türk politika hayatına, uzun zaman taşraya hakim ayan - ağaların gelenekçiliği ile merkezdeki bürokratların modernleşme çabaları arasındaki çatışma hakim olacaktır.

DİPNOTLAR

1) Bir süreti Bursa Şer'iye sicilleri, defter No. C. 540, s. 20b - 21a; keza Takvim-ı Vekayi', No. 187; Reşit Kaynar, Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat, Ankara 1954, s. 180 - 84.
2) Bu fermanın bir sureti Bursa Şer'iye Sicilleri, C. 540, yap. 3. bak. Ekler, No. 1.
3) Among the Turks, New York 1878, 48 - 57.
4) Ibid., 264 - 71.
5) Bu tedbirleri topluca bildiren mühim vesika 1255 Zilka'de sonlarında

eyaletlere gönderilen fermandır. Bir sureti Bursa Şer'iye sicilleri, No : C 540, 31a - 32b; Lütfi (Tarih, İst. VI, 152 - 56) tarafından verilen kopya farklıdır. Keza R. Kaynar (s. 226 - 234) bu fermanın Ankara Müşirine gönderilen bir suretini Arşiv'deki Tanzimat defterlerinden alarak Latin harflerile yayınlamışsa da, bazı yerleri atlamıştır. Biz burada Bursa sicillerindeki sureti tam olarak yayınlıyoruz (Bak. Ekler, No. IV). Bunu tamamlıyan 15 Safer 1256 t. ilmühaber için bak. A. Vefik, Tekalif Kavaidi, II, İst. 1330, s. 29 - 42.

6) Tanzimat idari - mali tedbirleri başlangıçta Payitaht'a yakın eyaletlerde uygulanmıştır. Fakat Taşoz adasında Rebi'ülevvel 1256 / 1840 Mayıs, Arnavutluk'ta (Yanya, Avlonya, Delvine) 1257 yılı Mart ayından itibaren tatbik edilmiştir (bak. Başvekalet Arşivi, Maliye yeni seri, No. 13663 defter). Bununla beraber Gülhane Hattı genel prensiplerinin her yerde cari olması istenmiştir.

7) Bursa Şer'iye sicilleri, C. 540. Ilmiyyeyi vergi bakımından ilgilendiren tedbirler için bak. A. Vefik, s. 39 - 42.

8) Bak. Ekler vesika No. IV.

9) Metin sureti, R. Kaynar, s. 254 - 58.

10) Başvekalet Arşivi, Bab-ı Asafi defterleri, No. 370.

11) Ibid., s. 13.

12) Lutfi, Tarih, VI, s. 93.

13) Letters on Turkey, Fransızca'dan terc. Lady Easthope, Londra 1856, s. 31.

14) Bak. B. Lewis, The Emergence of Modern Turkey, Oxford Univ. Press, london s. 110 - 111.

15) Mukata'a, en geniş manasında, devlete ait, muayyen bir süre için miktarı kestirilen herhangi bir gelir kaynağı olup umumiyetle bu miktar üzerinden iltizama çıkarılır ve mültezimler (eskiden amiller) tarafından artırma yoluyla iltizam olunurdu. Bunun yanıda ikinci bir usul, emanet usulü olup bu gelir kaynağının devlet tarafından tayin olunan maaşlı bir memur, emin, vasıtasıyla tahsilinden ibarettir. Aşar nisbeti vs. hakkında A. Vefik, İbid, Meclis-i Muhasebe için Lutfi, VI, 125.

16) Bursa Şer'iye Sicilleri, C. 540, s. 46.

17) Bu reform daha 1838'de tasarlanmıştı (bak. yukarıda Sened'i İttifak ve Gülhane Hattı, s. 611). Tanzimat-ı Hayriyye, II. Mahmud'un son zamanlarında hayli geniş ölçüde uygulanmaya da başlamıştı. Başvekalet Arşivinde 1254 yılına aid No. 253 Mühimme defterinde bu re-

formlar hakkında esaslı bilgiler mevcuttur. Karantina, müsaderenin kaldırılması hakkında yeni tedbirler, köylüleri korumak için birtakım idari ve mali tedbirler, bu arada murabahanın önlenmesine dair kararlar, iktisadi hayatı canlandırmak için alınan tedbirler ve bilhassa yed-i vahid usulü denilen inhisarların kaldırılması zikredilebilir. O tarihte bir yeni ceza kanunnamesi de hazırlanmakta idi.

18) 16. asırdan beri tahta cülus eden her Padişah, idari ve mali suistimalleri men'eden ve yeni bir adalet devri açmağı vadeden adaletnameler çıkarmağa başlamışlardır. Bunun en eski ve meşhur örneklerinden biri III. Mehmed'in 1004 / 1596 tarihli adeletnamesidir. (bka. M. Ç. uluçay, Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri, İst. 1944, s. 163 - 69).

19) Bunlar için bak. Uluçay, İbid., s. 110 - 139, ve indeksde adı geçen resimler ; keza onun, 18. ve 19. yüzyıllarda Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri, İst. 1955, 36 - 55. Anadolu'da halk hareketleri ve içtimai şartlar hakkında Ç. Uluçay'ın yayınları, metinlerde bazı yanlışlar olmakla beraber, zengin malzeme ortaya koyan ilk eserlerdir.

20) Bak. Ekler No. II ve IV.

21) Başvekalet Arşivi Mühimme defterleri, No. 254 (H. 1256 - 58 yıllarını kapsar); keza, Maliye yeni seri, No. 13663.

22) 1254 Cemaziyelahir evaili tarihli ferman (Mühimme No. 153, s. 10). Metin için bak. Ekler No. I.

23) Bak. Djizya, Encyclopaedia of Islam, 2. tab'ı, I, 565.

24) Bak. Ekler, vesika No. IV, s. 666, ve muhassıllara verilen talimat (A. Vefik, s. 7 - 32, R. Kaynar, s. 224 - 45).

25) Bak. aşağıda s. 635.

26) Aynaroz (Athos dağı) manastırlarının arazi gelirlerinin vergiye tabi tutulması maksadile arazi tahriri ve vergilerinin arttırılması hakkında Başvekalet Arşivi, Maliye yeni seri No. 13663, s. 93 - 94'de 22 Zilka'de 1257 tarihli ferman.

27) Bak. seçim nizamnamesi sureti, R. Kaynar. 254-56.

28) G. Perret, Souvenirs d'un Voyage en Asie Mineure, 2. tab'ı, Paris, 1867, s. 343-46.

29) Bak. H. İnalcık, Tanzimat ve Bulgar Meselesi, Ankara 1943, s. 76. Ekler, No. VI, VII.

30) Ziya Paşa, Arzıhal, İstanbul 1372.

31) Bu sırada yazılan yazılarda kaza idare amirlerine kaymakam unvanı

kullanılmakta idi.

32) Bak. Lütfi, Tarih, TTK kütüphanesindeki yazma cild IX.

32a) Bak. Ekler, No. XII.

33) Başvekalet Arşivi, Bab-i Asafi defterleri, No. 370, 20 Safer 1257 tarihli yazı. Bak. Ekler No. IX.

34) İbid., 16 Safer 1257 t. yazı.

35) "Yalvaç kazası ahalisinden ma'lum'ül - esami eşhas Tanzimat-i Hayriyye usul-i mehasin-şümulü iktizası üzere hisselerine isabet eden tekalifin 'adem-i i'tasıyçün ahliyi ifsada ibtidar eylemiş oldukları" (İbid. s. 70, tarih : 4 Rebi'ülahir 1257). Adapazarı müftisi "Sögütlü karyesi ahalilerine dahi sizin vergileriniz daha noksan iken ziyade matlub olunuyor deyü ihtilale vermiş..." (İbid., 20 Safer 1257) ve başka benzeri hadiseler için aynı defter.

36) Bak. Ekler, No. XI.

37) Bak. Ekler, No. V. İstikraz teşebbüsü için bak. R. Kaynar, 283 - 91; buna ait vesikalar No. 254 Mühimme defterinde bulunmaktadır. Ayrıca bu defterde Tanzimat'ın diğer iktisadi teşebbüsleri ve ticaret rejimi hakkında (gümrükler, 1838 ticaret muahedelerinin uygulanması, Feshane ve diğer fabrikalar, Ereğli'de maden kömürünün işletilmesi, para ve kredi) aydınlatıcı vesikalar vardır. Bu devirde Tanzimat'ın iktisadi - ticari politikası için ayrıca bak. F. E. Bailey, British Policy and the Turkish Reform Movement, Cambridge, Mass., 1942. Gittikçe artan ticaret açığını altın ile ödemek zorunda kalan Babiali, Kağıt paraya başvurduğu gibi madenciliği ve ziraatı geliştirerek memleket servetini arttırmak için olumlu tedbirlere de başvurmuştur. Sadık Rıfat Paşa ve Reşit Paşa bu devirde memlekete Avrupai iktisat mefhumlarını sokmakta idiler. Reşit Paşa, liberal bir iktisadi ticari politikanın memleketi kalkındıracağı inancında idi. Yeni Türkiye'nin iktisadi durumu için hayati bir ehemmiyeti olan bu devrin iktisadi tarihi henüz esaslı bir monografiye konu olmamıştır. Bu sahada iktisadi düşünce hakkında Z. F. Fındıkoğlu'nun, S. Ülgener'in çalışmalarını ilk adım olarak ehemmiyetle zikretmeliyiz.

38) Bak. Cevdet Paşa, Tezakir, 1 - 12, C, Baysun neşri, Ankara 1953, s. 6 - 9.

39) Reşit Paşa'nın azlinde Mısır meselesinin yeniden alevlenme istidadı göstermesinin başlıca amil olduğu hakkında bak. Cevdet, Tezakir, s. 8 - 9; R. Kaynar, s. 382 - 86. Lütfi, VII, 6 - 7.

40) Mühimme defteri, No. 255, Rebi'ülevvel, 1258.

41) Başvekalet Arşivi, Maliye yen iser; No. 13663 10 Ramazan 1257 t. yazı.

42) Bak. ekler, No. XIV; karş. Lütfi, VII, 35, 53.

43) Muhassıllar ve adamları tarafından, yani doğrudan doğruya devlet tarafından toplanan, der - anbar edilen, aşar, yani aynen alınan toprak mahsulleri vergisi, bir çok yerlerde vasıta yokluğundan pazara getirilip paraya çevrilmemiş, silelar olmadığı için çürüyüp mahvolmuş ve neticede bu en mühim gelir kaynağında ehemmiyetli bir azalma olmuştu. Tabii bunun bütün sorumluluğu Reşit Paşa'ya yükleniyodu.

44) "Hem telefatın önü kesdirilip ve hem de vücuh ve ahali hakkında bir nevi' temettü' ve ba'is-i ticaret olmak üzere", başka deyimle mülteztim, ayan ve ağaların vekisi gibi devlet gelirine ortak olması için.

45) Hatırlanacağı üzere kaza müdürleri bir çok yerlerde eski ayan, yeni deyimle vücuh-i ahali idi. Fermanda iltizam kelimesi yerine de maktu'an ihale terimi kullanılmıştır.

46) İzmir'de defterdarlık ihdası hakkında, Maliye yeni seri, No. 13663, s. 46. Reşit Paşa düşünce her yerde muhassılların yerini defterdarlar aldı.

47) Bak. Ekler, No. XIII.

48) Bulgarlar arasında zengince ileri gelenler çorbacı adile anılırdı. Her mahallenin bir çorbacısı vardı. Çorbacı hakkında bak. H. İnalcık, Tanzimat ve Bulgar meselesi, Ankara 1943, s. 68, not 3.

49) Bu subaşılar hakkında İbid., indeks.

50) Niş kazaları ve köylerinin vergisi mühim ölçüde artmış değildi :

1253/1837 de üç yük 30400 kuruş

1254/1838 de üç yük 25000 kuruş

1255/1839 de dört yük.

1256/1840 da üç yük 79000 kuruş.

51a) Alkollü içkilerden alınan bir resim, bak. A. Vefik, İbid., s. 404.

51) Kocabaşılar hıristiyan ayanı sıfatile eskiden beri vergi'nin hiristiyan mükellefler arasında taksiminde, toplanıp serumlulara teslîminde hükümetce vazifelendirilirlerdi. Onların çok defa bu işlerde yaptıkları suistimaller reayayı aleyhlerine çevirmiştir. Eskiden müsliman ayan ile bu kocabaşılar vergi işleri için kadı mahkemesinde toplanırlardı. Tanzimat'tan sonra ise yeni teşkil edilen büyük ve küçük meclislere dahil olarak aynı rolü aynamakta devam ettiler.

52a) Bir Osmanlı memuruna göre âsiler 1500 kadardı. Fakat Müfettiş

Arif Hikmet Bey'e göre Niş, Leskofça ve Şehirköy kazaları hep birden ayaklanmışlardır bak. Tanzimat ve Bulgar Meselesi, s. 29).

52b) Lütfi, VII, 109-113.

53) Tanzimat ve Bulgar Meselesi, s. 32.

54) Başvekalet Arşivi, iradeler, sandık 13, 2420 sayılı irade.

55) İbid.

56) İrade No. 2424.

57) Lütfi, Tarih, VII, 116 - 120.

58) İradeler, Sandık 13, No. 2420.

59) Vidin isyanı hakkında, H. İnalcık, Tanzimat ve Bulgar Meselesi, 45 - 111.

60) Tanzimat ve Bulgar Meselesi, 91 - 92; R. Kaynar, 272 - 83.

61) Tanzimat ve Bulgar Meselesi, s. 90, not 4.

62) İbid., 91.

63) Bosna'da angarya için bak. Bosna'da Tanzimat'ın Tatbikine Ait Vesikalar, Tarih Vesikaları Dergisi, No. 5, s. 38.

64) Tanzimat ve Bulgar Meselesi, 95 - 96.

65) Batı'nın tesirile 1847'de alınan bir tedbir, veraset hakkının kız evlada teşmili, çiftlik sahiplerinin aslında miriye ait bu topraklar üzerinde tasarruf haklarını tam mülkiyete doğru götüren yeni bir adım teşkil etti (İbid., 98).

Osmanlı Sosyal Güvenlik Sistemi

Prof.Dr. Ahmet Tabakoğlu

İktisat ve İş Dünyası, Nisan/Mayıs 93

Sosyal Güvenlik herkesin başına gelebilecek risklere (tehlikelere) karşı alınacak tedbirlerin bütünüdür. Bu tehlikeler işsizlik, hastalık, yaşlılık, kazalar gibi hadiselerdir. Bunlar insan iradesi dışında meydana gelecerek insanı çalışma gücünden ve hayatını sürdürebilmek için gerekli olan kazançtan mahrum ederler. İşte sosyal güvenlik bu şekilde muhtaç hale gelenlerle bunların geçindirmekle yükümlü oldukları kimselere sağlanan geçim garantisidir. Yine sosyal güvenlik ihtiyaç sahiplerini sosyal ve iktisadi bakımdan bağımsız kılma hedefine yöneliktir (1).

Kapitalist anlamda sosyal güvenlik yine kapitalist anlamda bir ek piyasasının oluşmasına bağlıdır. Oysa feodal Avrupa'da böyle bir piyasanın oluşmadığını biliyoruz. Üstelik sosyal güvenlik tedbirleri, sanayi devrimi dönemi Batı'sındaki işçi sefaletinin bir fonksiyonu olarak doğmuştur.

Ancak sanayi kapitalizminin oluştuğu XIX. yüzyıla kadar

Batı'da Hıristiyan toplumu sosyal yardım ve güvenlik kurumlarına sahipti. Bu yüzyıldan itibaren geleneksel küçük sanayiin yerini büyük sanayi alınca iş ve meslek kazaları artmış, çalışanlar için sosyal güvenlik başlı başına bir kurum olarak belirmeye başlamıştır.

Sosyal güvenlik sistemi sosyal sigorta kurumlarından ve kamu sosyal güvenlik harcamalarından oluşur. Bunlardan birincisinde işçi, memur, serbest meslek erbabı gibi kişiler ödedikleri prim karşılığı olarak tehlikelere karşı korunmaktadırlar. Kimsesiz çocuklar, bakıma muhtaç yaşlı, sakat ve malüller gibi gelir getirici bir iktisadi faaliyet göstermeyen kişilere ise, kamu sosyal güvenlik harcamaları yoluyla geçim imkanları sağlanır. O halde sosyal güvenlik eski devirlerden beri vardır fakat terim sanayi kapitalizminden sonra doğmuştur.

Şimdi sınırlarını çizmeye çalıştığımız sosyal güvenlik vakıasını Osmanlı sisteminde arayabiliriz. İlk olarak Osmanlı sisteminin İslam'ın bir alt sistemi olduğunu belirtmeliyiz (2).

İslam, öncelikle toplumu değil kişiyi sorumlu tutar. Ancak kişiyi aşan durumlarda toplum sorumlu olur. O halde İslam'ın getidiği sosyal güvenlik sisteminde kişinin sorumluluk ve yeterliliği esastır. Toplum (ve devlet) kişiyi aşan durumlarda devreye girer. İşte bu durumlarda esas, en yakın kimselerin sorumluluğudur. Çünkü ferdi sorumluluk kişinin kendisinden başlayarak, en yakınlarından itibaren bütün topluma yayılır. Maruz kalınan hastalık, yaşlılık, kazalar gibi tehlikelerden dolayı kendi kendine yeterli olmayan ve sorumluluklarını yerine getiremeyen kimseye önce en yakınları bakmak zorundadır. Buna nafaka mükellefiyeti denir. Yakınların yetersiz kalması durumunda çağdaş sistemlerde olmayan bu mükellefiyet uzak akrabalara kadar yaygınlaştırılabilir(3).

İslamın sosyo-ekonomik sistemi servet ve mülkiyetin kü-

çültülüp yaygınlaştırılmasını hedef alır(4). Zekat bu bütün içerisinde bir emniyet sübapı gibidir. Çünkü belirtilen hedefe rağmen kalan fakirlere zekat adı altında zenginlerden gelir aktarımı yapılır. Bu yüzden zekatı maliyeden çok sosyal güvenlik ile ilgili görmek daha anlamlıdır. Zekat verilecek kişi bulunmazsa Kur'an'da belirlenmiş olan diğer harcama alanları devreye girer.

Sosyal dayanışmayı aile ve en yakınlardan başlatan İslam, kişinin ilgili olduğu toplum kesimlerini ondan sorumlu tutar. Bunlardan birincisi âkile olgusudur. Akileyi oluşturan gruplar meslek kuruluşu, mahalle ve köy halkı veya akrabalar ve nihayet devlet olabilir. Bu uygulama aslında ölüm ve yaralama ile ilgilidir. Yani öldürme ve yaralamadan dolayı bir kimsenin ödemesi gereken kan bedelini öncelikle o kimse, eğer gücü yetmezse âkilesini öder. İslamın ilk dönemlerinde bu ama yönelik olan ve maakıl denen bir yardımlaşma sandığı oluşturulmuştu. Görüldüğü gibi âkile olgusunu bütün sosyal güvenlik sistemine yaygınlaştırabiliriz(5).

Özellikle bir mahalle ve meslek grubunda barındırmak ve çalışmak bir kefil ile mümkündür. Osmanlılarda gördüğümüz bu kefalet uygulaması çeşitli sosyo-ekonomik grupların birbirlerini tanıma, anlama ve dayanışmalarını sağlar.

Nihayet vakıf olgusunun İslam toplumunda büyük bir gelişme gösterdiğini belirtmeliyiz. İslamın öngördüğü lüks ve israf yasakları bir yandan servet ve mülkiyet aşırılıklarını önlerken bir yandan dan harcamalarını sınırlandırmış ve artan fonların vakıflar yoluyla toplum refahına yönelmesini sağlamıştır. Teknik bir deyimle tüketici rantı diye ifade ettiğimiz, mallara daha yüksek fiyat ödeyebilme takatı, fiyat farklılaşması yoluyla lüks tüketime değil vakıflar aracılığıyla sosyal refah ve güvenliğe yönelmiştir. işte bu yüzden Osmanlı sosyal güvenlik sisteminin temelini vakıflar oluşturmuştur.

Kişiye ve kişinin en yakın çevresine öncelikli yeri veren islamın buna bakarak ferdiyetçi olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü

İslam'ın bu tavrı ferdi kabiliyetlere ve sorumluluğa verdiği önemden kaynaklanmaktadır. Yoksa İslami sistemde yer alan birçok mükellefiyet ve kurumun sosyal dayanışma ve sosyal güvenlikle ilgili olduğunu biliyoruz. Mesela keffaret gibi, bir hatanın karşılığında yapılması gereken işlemlerin çoğu muhtaçlara yardım türündendir. Yine sadaka, fitre, kurban, adak vs. de de aynı özellikler vardır. İslam iktisadının tasarrufa değil infaka (harcamaya) dayandığını belirtirsek bencilliğe değil diğergamlığa (altürizme) dayanan bir sistemle karşı karşıya olduğumuzu anlarız.

İslam yapısal olarak altürist olduğundan devlet sözüyle tanımlayabileceğimiz organizasyona büyük önem vermektedir. Hz. Peygamberin "İslam Devleti"nin halkın karşılayamadığı ihtiyaçlarını gidermek zorunda olduğunu belirtmesi, günümüzün "Sosyal Refah Devleti" olgusunu çağrıştırır(6). Yine Osmanlı Devleti'nin iktisadi kararlarına gerekçe olarak "ibadullahın terfihi ahvallerini" göstermesi aynı ilkenin uygulanmasından başka bir şey değildir.

Osmanlılarda çağdaş sosyal güvenlik sisteminin işlevlerini vakıfların gördüğünü biliyoruz. Bu vakıa özellikle klasik dönem için böyledir. Tanzimattan sonra ise genel merkezileştirme ve devletleştirme eğilimine paralel olarak devlet bürokrasisi sosyal güvenliğe hakim olmuştur.

Klasik dönem osmanlı sosyal güvenlik sistemini incelerken devlet görevlileri (askeri zümre) ve halk kesimi (reaya) ayırımını yapabiliriz.

ASKERİ ZÜMRE (DEVLET GÖREVLİLERİ)

Osmanlılarda devlet görevlileri veya idare edenler askeri zümre olarak adlandırılırlar. Askeri zümreyi ilmiye-adliye, kapıkulları ve tımarlı sipahiler oluşturur.

Bunlar için mecburi prim ödeme ve belirli bir emeklilik yaşı söz konusudeğildir. Azledilme, ihtiyarlık, sakatlık gibi durumlar

hariç çalışma sınırsızdır.

İlmiye görevlileri genellikle vakıf sistemi içindeydiler. Bunlar ve adliye görevlileri görevleri süresince yüksek maaş alırlardı.

Merkezi hazineden maaş olan ilmiye ve adliye görevlilerine (şeyhülislam, kadı gibi) azledildiklerinde arpalık verilirdi. Geniş anlamıyla arpalık "memurlara bir nevi munzam tahsilat ve azil yahut tekaüt edilen mülki ve ilmi memurlara mazuliyet ve tekaüt maaşı kabilinden verilen" gelir kaynağı idi(7).

Arpalık ayni ve nakdi olabilirdi. Yani ya belli bir toprak parçasının yıllık hasılatı ve gelirin tahsisi veya hazineden belli bir meblağın tahsisi şekillerinde gerçekleşebilirdi(8). Mesela sadaretten azil ve tekaüt edilen vezirlere, savaşta hizmeti geçenlere, eşkiyayı tenkile memur olanlara, emekli olduklarında kadılara arpalık verilirdi(9). Bunun en fazla miktarı yüksek bürokratlar için 100.000, ilmiye ricali için 70.000, yeniçeri ağası için en çok tımar derecesinde 19.999 akçe olup hazineden verilenlerin yıllık toplamları da bu miktarı aşamazdı(10).

Arpalık uygulaması Tanzimattan sonra kaldırılmış olmalıdır. Bunun yerine, adliye mensupları gibi bürokratlara emekliliklerinde 'mazuliyet akçesi', ilmiye zümresine de 'tarik maaşı' verilmeye başlandı. Yine bir ilmiye tekaüt sandığı oluşturularak emekli olan ilmiye mensuplarına, kadılara ve bunların ölümlerinden sonra da ailelerine birer miktar maaş tahsis edilirdi.

Mazuliyet maaşı memurun hizmet süresine göre maaşının dörtte biri, üçte biri veya yarısı olabilirdi. Azlolunan bir memurun mazuliyet maaşı alabilmesi için yeniden devlet memuriyetine tayin olunabileceği anlamına gelen 'cevaz-istihdam' kararı alması lazımdı. Bu kararı almadıkça veya mahkemede beraat etmedikçe mazuliyet maaşı alamazdı(11).

Askeri zümrenin ikinci grubunu kapıkulları oluşturur. Kapıkulları bir kısım bürokrasi ile yeniçerilerden meydana gelir. Bunların emeklilik yaşı yoktur. Yalnız kapıkullarının iş yapamaz hale gelenleri (aynı anlamı taşıyan amel-made olanları) emekli olabilirlerdi. Bunlar için ulufe defterlireyle bütçelerde mütekaid, bazı belgelerle yazma eserlerde otrak denilirdi. Yine bunların gerek fiili ve gerek geri hizmetlerden çekilerek askerlikle alakaları kalmamış olurdu. Hiçbir yeniçeri ihtiyar ve iş yapamaz hale gelmedikçe veya sefere katılmaya kuvvet ve kudreti kalmadıkça emekli edilemezdi. Emeklilik hakkını kazanabilmek için silah altında yaşlanmış, aldığı yaralardan dolayı 'hizmete iktidarı' kalmamış olmak lazım gelirdi (12).

Emekli askerlere hazineden maaş verildiğini bu rakamların bütçelerde yer almasından anlıyoruz. 1103/1961-2 bütçesinden itibaren bazan emekli asker maaşları muvazzaf askerlerin maaşları ile bir arada zikredilmektedir(13). Bu maaş cetvellerine göre emekli asker ve saray görevlisi maaşlarının oldukça yüksek olduklarını görüyoruz. Mesela eski cebecilere ortalama 33.4. akçe, yenilerine 14.1 akçe verilirken emeklilerine 29.91 akçe ücret verilmektedir. Ancak mütekaitlerin maaşalarının bu kadar yüksek görünmesinin sebebi, ilerde göreceğimiz gibi, korucu maaşları ile bir arada zikredilmeleri ve bunların da maaşlarının çok yüksek olmasındandır. Emekli enderun ağalarının ücretleri de (14.5 akçe) görevde olanların ücretlerini aşmaktadır (14). XVII. yüzyılın başlarında mütekait ve korucu ücretlerinin muvazzaf askerlerin maaşlarının iki katı olduğu görülmektedir.

Bütçelerin kale neferlerine ödenen mevacipler (üçer aylık maaşlar) faslında zikredilen rakamları incelediğimizde bazı mütekaitlere ödenen vazifelerle karşılaşıyoruz. Vazife vakıflardan yapılan maaş ödemelerini ifade ediyorsa da bu rakamların bütçelerde kaydedilmiş olması merkezi hazineden bir ödeme yapıldığı anlamına gelir. Ancak sözkonusu mütekaitlerin dini hizmetlerle ilgili oldukları anlaşılıyor.

Neferlikten emekli olan bir yeniçerinin emekli maaşı ilk zamanlarda acemi yeniçerilerin maaşından fazla değildi. I. Murad zamanında bunların maaşları 2 akçe, II. Selim'den itibaren 3 akçe idi. Sonra bu miktar artarak 4 ve 8 akçeye çıkmıştır(15).

Yeniçeri emekli maaşı II. Selim zamanına kadar Şehir Eminlerinden veya selatin camilerinin vakıflarından ödenirdi. II. Selim'den itibaren ise, emekli yeniçeri maaşları mevaciplerin ödenme zamanlarında hazineden verilmeye başlandı(16). İstanbul dışında oturan Yeniçeri emeklileri ise, maaşlarını bulundukları yerdeki mukataadan alırlar, bunun için de ocak ulufe defterinden isimler silinerek künyelerine şer verilirdi(17).

Yeniçeri emeklilerinin toplam yeniçerilere oranlarını izlemek için birzaman serisi oluşturma imkanı şimdilik yoktur. Sadece 1663 yılında toplam yeniçeri mevcudunun 54 binden fazla olduğunu ve bunun 15 bininin yani %28'inin emeklilelerden müteşekkil olduğunu belirtebiliriz(18).

Yeniçeriler arasında tıpkı mütekait gibi korucu lafzına da rastlanmaktadır. Korucular uzun süre yeniçeri olarak hizmet edip artık eşkinci denen fiilen sefere katılan yeniçeriler gibi faal bir iş göremeyen kıdemli yeniçeriler demekti. Bunların ücretleri oldukça yüksekti ve bazan mütekaitlerle birlikte zikredildikleri için onların da ücretlerinin yüksek görünmesine sebep oluyorlardı. 1033/1623 tarihli bütçede korucu ücretlerinin en fazla 26-28 akçe olduğunu biliyoruz.

Koruculuk II. Mehmet zamanında ortaya çıkmıştır. Yeniçeri odalarını, çadırlarını vs. korumakla görevli olan veya böyle kabul edilen bu kişilerin adedi 1004/1595 yılındaki Eğri seferinde 1000 kişiyi bulmuştu. Bunların daha sonraki yıllardaki miktarı şöyleydi.

Yıl	Korucu Miktarı	Yeniçeri Miktarı	Oran
1033/1623	3082	35.925	%9
1074/1663	1418	39.078	%3.6

Görüldüğü gibi IV. Murad ve Köprülüler zamanındaki tensikattan dolayı korucu miktarında büyük bir azalma olmuştur (19). Yeniçerilern çocukları "kul oğul" adıyla acemi oğlanı yazılırlar ve onlar da zamanla yeniçeri olurlardı. Yeniçeri yetimlerine de nanhoregan veya fodla-horan denilir ve bunlara hazineden 15 akçelik 3 aylık maaş verilir ve yiyecek giyecek yardımı yapılırdı(20). Bu yetim ve maaşlı kuloğullarının miktarı XVI. asrın ilk yarısında 700, XVII asrın başlarında 1655 neferdi(21). 1033/1623 tarihli mevacip icmaline göre nan-horeganın miktarı 2576, bunlara verilen üçer aylık mevacip ise 45'er akçeydi. Bunun 15 akçesi maaş karşılığı, 30 akçesi ise yiyecek yardım bedelidir (22).

Yeniçerilerin orta sandığı denen ve orta adındaki birliklerinde bulunan vakıf statüsünde bir yardımlaşma sandıkları vardır. Bu sandık "Tas parası' adıyla ulufe dağıtımında alınan %3-5 oranlarındaki aidat ile bekar ölen yeniçerilerin katkılarından oluşurdu. %10 faizli kredi yoluyla işletilen orta sandığı harpte esir düşen yeniçerilerin kurtarılmasında ve hasta vemuhtaç olanlara yardımda kullanılırdı (23).

Devlet adamlarının bu vakıflara kredi için başvurmaları dikkati çekecek kadar çoktur(24). Yine yeniçerilerin ihtiyacı olan kişilerin ve hatta rahiplerin sandıktan kredi aldıkları bilinmektedir (25).

Kapıkulları içerisinde incelenen adli görevliler dışındaki bürokratlar da çalışabilme sınırına kadar çalışırlardı. Azledildiklerinde önceleri arpalık, Tanzimatdan sonra ise, mazuliyet

akçesi alırlardı. Ölen veya idam edilen bürokratların bakmakla yükümlü oldukları kişilere yeterli gelir bırakılırdı(26).

İkinci zümre (müderrisler gibi) ilmiye ve (kadılar gibi) adliye görevlileridir. Bunlar da görevde oldukları süre içerisinde yüksek maaş alırlar, ölümlerinde (genellikle vakıflardan) bakmakla yükümlü oldukları kişilere yeterli gelir bırakılır, azledildiklerinde Tanzimat'tan önce arpalık, sonra mazuliyet maaş alırlardı.

XIX. yüzyılda arpalık yerine mazuliyet maaşı konulduğu gibi limiye (ve adliye) tekaüt sandığı oluşturularak, emekli olan ilmiye mensuplarına, kadılar ve bunların ölümlerinden sonra da ailelerine bir miktar maaş tahsis edilirdi.

Devlet görevlilerini oluşturan üçüncü zümre tımarlı sipahilerdir. Bunlara görevlerine karşılık olarak dirlik adı altında toprak parçaları verildiğinibiliyoruz.

Zeamet ve tımar topraklarının bir kısmı, tekaüt tımarları olarak emekli bürokratlara tevcih edilirdi(27).

Tımarlı sipahilere zeamet ve tımar olarak bırakılan dirlikler bunlardan sonra çocuklarına ve hanımına kalırdı. Ölüm şahedat şeklinde olmuşsa zamlarla genişlemiş olan toprağın hepsi verilir, yoksa sadece kılıç denen toprağın başlangıçtaki miktarı bırakılırdı(28).

Tanzimattan sonra devlet görevlilerinin sosyal güvenliğini sağlamaya yönelik vakıf statüsündeki sandıkların tamamen devlet eline alındığını görüyoruz. Zira bilindiği gibi Tanzimat, bir yönüyle devletleştirme ve merkezileştirme hareketidir. Bunun sonucu olarak devletin sosyal güvenliğe tamamen hakim olma isğiyle 1866 da kurulan Askeri tekaüt sandığı bugünkü Emekli sandığının ve diğer resmi sosyal güvenlik kurumlarının esasını teşkil etmiştir(29).

YÖNETİLENLER (Halk, Reaya)

Bu kesim genellikle vergi veren, dolayısıyla devleti ve yönetenleri finanse eden geniş halk yığınlarıdır. Bunlar vergi ödeme konusu da dahil olmak üzere dayanışma ve sosyal güvenliğe muhtaç idiler. Reayayı yerleşim açısından şehirli, köylü ve yarı göçebe (belgelerdeki ünvanlarıyla konar göçer) kısımlarına ayırabiliriz.

Şehirli halkın önemli bir kesimini oluşturan esnaf, fütüvvet ve ahilik gibi çok eski bir geleneğe dayalıdır. Bu geleneğin temelinde kahramanlık, cömertlik, namusluluk, hizmet ve sosyal dayanışma ve altürizm vardır(30).

Esnaf, Selçuk ve Osmanlı Devletlerinde, küçük sanayii, iç ticaret ve büyük ölçüde emek piyasasını teşkilatlandırmıştı. Esnaf sistemi rekabete değil dayanışmaya dayanır. Bu sistem içerisinde maddi sosyal güvenlik kurumu olarak esnaf sandığının önemini vurgulayabiliriz. Bunlar kethüda, yiğitbaşı gibi esnaf ileri gelenlerinin nezaret altında vakıf statüsü altında çalışırdı. Sandığın sermayesi esnafın bağışları ile çıraklıktan kalfalığa ve kalfalıktan ustalığa yükselenler için ustaları tarafından verilen paralardan ve aidatlardan oluşurdu (31).

Bazan büyük camileri de ilgilendiren esnaf sandıkları konusunda devletin ilgisinin arttığını görüyoruz. mesela İstanbul Kapalıçarsı'sındaki bedesten ayasofya evkafından idi. Bu vakfın dolayısıyla bedestenin nazırı da Rumeli kazaskeri idi. Bedesten esnafının sandığının sermayesinde tüccarın payları gibi yetimleri korumak amacıyla verilen mallar vardı(32). Böyle büyük sandıklar vakıf statüsünde olup sermayeleri kredi yoluyla işletirdi (33).

Avarız vakıfları şehir ve köy halkının en önemli sosyal güvenlik kurumuydu. Avarız bilindiği gibi hem toplu yükümlülüklere verilen addır hem de rizikolar, tehlikeler demektir ki tamamen sosyal güvenliğin çerçevesine girer.

Sermayaleri kredi vakfı olarak işletilen avarız sandıkları ile bütün bir mahalle veya köy halkının veya içlerinden sadece fakir olanların vergi borçları ödenirdi. Yine umulmadık masraflarla yardımlara fon ayrılmıştı. Zamanla vergi borçlarının ödenmesi önemini kaybetmiş, su yolu ve kaldırım inşası, fakirlerin iaşesi, evlendirilesi, sermaye tedarik, cenaze masraflarının finansmanı gibi hususlar öne plana çıkmıştır. Avarız sandıkları 93 (1876-7) savaşına kadar devam etmiş, o tarihte esnaf ve avarız sandıkları devlet tarafından yönetilmeye başlanmıştı (34).

Tarım kesiminde tımar sistemi içerisinde belli bir güvenlik var idi. Tımar sahipleri köylülere çift hayvanı, iyi cins tohumluk gibi girdileri sağlayabiliyordu (35). Fakat bu denge özellikle XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bozulmuştur. Küçük tarım üreticisi kötü hava şartları, kıtlıklar, hayvan ölümleri gibi nedenlerle borçlanmak zorunda kalmıştır. Resmi kredi mekanizmasını işletecek bir tımar kesimi de kalmadığı için tefeci piyasasına başvurulmak zorunda kalınıyordu(36). Bunun yanında ürünü tarlada iken satmak demek olan selem usulüyle üretici, acil nakit ihtiyacını gidermeyi umuyordu. Üstelik kredisi geri ödenemeyen topraklar çiftlik haline getirilebiliyor, küçük çiftçiler topraksız işçi veya ortakçı durumuna düşüyorlardı.

Mithat Paşa tarafından küçük tarımsal üreticilerin bu sıkıntalırana gidermek için 1863'de Memleket Sandıkları adıyla kredi kurumları oluşturulmuştur. Memleket sandıkları adıyla kredi kurumları oluşturulmuştur. Memleket sandıkları sonrada "Menafi Sandıkları"na çevrilmiştir. 25 yıl faaliyetten sonra 1888 de bugünkü T.C. Ziraat Bankası'nın temelini teşkil eden bu sandıklar sınırlı bir başarı elde edebilmişler, bu yüzden küçük üretici özel kredi piyasasına yani tefecilere bağımlı olmaya devam etmiştir (37).

Tanzimat dönemi klasik dönemi kapatan Yenileşme döneminin Nizam-ı Cedit'ten sonra ikinci safhasıdır. Tanzimatla bir-

likte bir yandan klasik dönemin sandıkları devletleştirilip tek elden yönetilmeye başlanırken, bir yandan da dönemin Yenileşme ve Batılılaşma esprisine uygun olarak 1865 yılındaki Dilaver Paşa Nizamnamesi ile başlayarak II. Meşrutiyet sonrasına kadar birçok düzenlemeler yapılmıştır. Bunlar çoğunlukla çalışma şartları ile ilgili olup bir kısmı hastalık, kaza, ihtiyarlık gibi tehlikelere karşı alınabilecek tedbirler öngörür. Tanzimat döneminde ortaya çıkan ve devletin nezareti altındaki sandıklar, bugünkü Sosyal Sigortaların Kuruluşu ve Bağ-Kur'un temellerini oluşturur.

Emekli Sandığı ile birlikte bu kurumlar resmi sosyal güvenlik kurumlarıdır. Ayrıca banka ve sigorta şirketlerinin sandıkları vardır. Ancak sosyal güvenliğin bir devlet görevi olarak telakki edilmesi bu özel sandıkların Sosyal Sigortalar Kurumuna devrini her zaman gündemde tutmuştur. Üstelik 1982 Anayasası devir konusunda engelleyici değildir. Bu devletçi eğilime rağmen özel sigorta şirketlerinin varlığı ve giderek güçlenmeleri sosyal güvenliğin kapitalist bir baza oturtulmasının göstergesi gibidirler.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz. Klasik dönemde sandıklar vakıflar şeklinde yürütülüyordu. Bunlar Tanzimattan sonra genel merkezileştirme ve devletleştirme eğilimine uygun olarak devlet eliyle yürütülmeye başlanmıştır.

Günümüz hukuk sistemi sosyal güvenliğin bir devlet görevi olduğunu vurgularken, kapitalist piyasa sistemi içinde özel sosyal güvenlik kurumları yani özel sigorta şirketleri Türkiye gibi ülkelerde de etkin olmaya başlamışlardır.

1) Sosyal güvenlik hakkında genel bilgi için bkz. Turan Yazgan, "Türk Sosyal Güvenlik Sistemi ve Meseleleri", İst. 1981.

2) Bu konuda genel bilgi için bkz. Faruk Beşer,"İslam'da Sosyal Güvenlik", Ankara 1987.

3) Nafaka hakkında bkz. Hayreddin Karaman, "Mukayeseli İslam Hukuku", İstanbul 1974, s. 346-350.

4) "(Ta ki bu servet) içinizden sadece zenginler arasında dolaşan bir iktidar vesilesi olmasın" Haşr suresi, 7.

5) Akile hakkında bkz. Beşer, 1987, 131-147.

6) Hz. Peygamber 'İslam devleti'nin halkın her türlü ihtiyacını gidermek zorunda olduğunu belirtir. Bkz. Ebu Davud, Harac, 2948; İbn Hanbel, VI, 70. Yine Hz. Peygamber "Kendisinin hiçbir destekçisi (velisi) olmayan kimsenin destekçisi devlettir" buyurur. Bkz. Tirmizi, Nikah, 14; Ebu Davud, Nikah 2083.

7) M. Zeki Pakalın, "Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü", I, İstanbul 1971, s. 84. Arpalık tabirinin at beslemek zorunda olanlar için konduğu tahmin edilmektedir. Şeyhülislam, kazasker, müderris gibi ilmiye ricaline, padişah hocalarına, ileri derecedeki memurlara vazifede bulundukları zaman da arpalık verilebilirdi. Yine yeniçeri ağası, Kırım hanı ve bazı saray mensuplarının memuriyet ve mevkileri gereği arpalıkları vardı. Bk. Midhat Sertoğlu, "Osmanlı Tarih Lügatı", İstanbul 1986, s. 18.

Mustafa Nuri Paşa ilmiye ve adliye görevlilerinden azledilenlerin başlangıçta külliyetli miktarda vazife (maaş) alırlar iken sonraları bir taraftan paranın değerinin düşmesi bir taraftan da hayat seviyesinin yükselmesi sebebiyle arpalık almaya başladıklarını belirtir. Bkz. "Netaicu'l-vukuat", İstanbul 1294, I, 164.

8) Bunlardan birincisine, ber veh-i arpalık dirlik, ikincisine de, ber vech-i arpalık ulufe denirdi. Bk. Sertoğlu, s. 18.

9) İbnülemin Mahmut Kemal,"arpalık", Türk Tarih Encümeni Mecmuası, No.17 (94), s. 276.

10) Sertoğlu, s. 19.

11) Pakalın, II, 424.

12) Memuriyetle taşraya gidenler arasında hastalananlar olursa bunlar, dönüşlerinde hekimbaşı tarafından muyaene edilerek emekli olabilirlerdi. İlk zamanlarda emeklilerin miktarı bu yüzden fazla değildi. Ancak sonraları iş sıkı tutulmamaya başlanınca bu miktar artmıştır. Koçi Bey IV. Murat'a sunduğu layihasında emekli (otark) sayısının 10.000'i aştığını ve bunların genç ve sağlıklı olduğunu belirtir 1153/1740-1 senesinde, I. Mahmud'un saltanatının ilk yıllarında ulufelerin satılması durumu ortaya çıktı. Bkz. İ.Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti teşkilatından Yeniçeri Ocakları, I, Ankara, 1984, s. 618. Ulufe kağıtları (esamiler) satışı belki Türkiye'de sermaye piyasasının ilk örneklerindendir. B utarihten sonra askerlerle ulufe kullananlar ayrı ayrı şahıslar olmuştur. Bazan satın alınan ulufe kağıtlarıyla ödenen ulufeler, fiilen askerlik yapılmadığını belirtisi olarak otrak (veya oturak) ulufesi denmiştir. Bkz. Pakalın, II, 742-3.

13) Asker ödenekleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. A. Tabakoğlu, "Gerileme Dönemine Girerken osmanlı Maliyesi", İstanbul 1985, s. 183-193.

14) BOA. D.BSM. 41720: 1222/1807.

15) Kavanin-i Yeniçeriyan, v. 578 h. Zikredilen Uzunçarşılı, 1984, 381.

17) Uzunçarşılı, 1984, 381. Bununla ilgili üç örnek. Midilli gümrüğünden 11 akçe ücret ile (8 Ca 1079/1968), Tokat mukataasından 6 akçe ücret ile (11 S 1073/1662) ve Diyarbekir hazinesiniden 20 akçe ücret ile (12 R 1178/1764) bazı emekli yeniçeriler Dergah-ı ali müteferrikası olabiliyorlardır. Bkz. Kepeci, 261. Dergah-ı ali müteferrikası bazı saray görevlilerine verilen ünvandır. Bkz. Sertoğlu, 1986, 235.

18) Uzunçarşılı, 1984, 616.

19) Korucular hakkında bkz. Uzunçarşılı, 1984, 378-383, BOA, Kepeci 6599.

20) Kavani-iyeniçeriyan Atıf Ef. Ktp. No.1734, v. 21-285. Zikr, Uzunçarşılı, 1984, 31-32.

21) İlk zamanlarda kuloğullarının acemi oğlanı yazılmaları için denizcilik yapabilmeleri şarttı: Uzunçarşılı, 1984, 31, 273-283, 308; Pakalın, I, 57. Ayni Ali Risalesi, s. 88.

22) Uzunçarşılı, 1984, 462.

23) Kredi onu onbir yani %10 üzerinden muamele-i şer'iyye (örtülü faiz) yoluyla verilirdi. Sandığın idaresi işiyle 'Bölükbaşı' veya 'çorbacı' meşguldü. Denetim ise bütün orta mensuplarına itti Orta sandığına

fidye ve yardım işlevinden dolayı 'kara sandık'ta denirdi. Bkz. Pakalın II, 732.

Henüz ergin olmayan çocuk bırakarak vefat eden yeniçerinin terekesi ocak tarafından satılarak elde edilen gelir 'Efendi kaposu'ndaki yani Yençire katibi dairesindeki sandığa konur ve işletilirdi. Bu paranın getiris kuloğlu büyüyünceye kadar nafakasına tahsis edilir ve artanı asıl gelire (sermayeye) eklenirdi. Kuloğlu yetiştikten sonra parasını almak isteyince babasının odasındaki birkaç ihtiyar yeniçeri ile "Efendi kapısı"na gelerek hesabı verilip kapatıldıktan sonra para kendisine teslim edilirdi. Bu paranın işletilmesinden sorumlu odabaşı değiştikçe kendisinden hesap alınarak fonun denetimi sağlanırdı. Eğer paranın işletilmesi istenmiyorsa bu para çocuk yetişinceye kadar kara sandıkta korunurdu. Eğer ölen yeniçerinin varisiyoksa bütün muhallefatı ocak tarafından zaptolunurdu. Bk. Kavanin-i yeniçeriyan, v. 41b, 112b. 113b. Zikredilen Uzunçarşılı, 1984, I, s. 309: 312. Ayrıca bkz. BOA, Cevdet, Asker, 41573; Mühimme, 27, s. 169, Bazı belgelere göre orta parasını işleten mutemede 'orta mütevellisi ve ortanın mevcut parasına da 'düzen akçesi' denirdi. Bkz. BOA, Cevdet, Askeri, 6889.

24) Mesela Kuyucu Murat Paşa'ya, Diyarbekir beylerbeyi iken, Avusturya seferi esnasında iki sene haslarından para gelmemesinden dolayı o da bu sandıktan borç almak zorunda kalmıştı. Bkz. naima Tirihi, II, 72.

25) "... Dergah-ı muallam yeniçerilerinin odalarında 30. ağa bölüğü neferatının meunetlerine mevkuf nukud akçenin... nukudundan... Mudanya'da sakin olup Mitrepolid olan Liletyüz nam rahib senede onu onbir hisabı üzre 48.000 vakıf akçe alub hala mezbunun üzerine devr,i ser'i olan murabahadan 28.000 akçe ile asl-ı mal olan 48.000 akçeyi vakıf içintaleb eyledikçe...", CR 1070/1659. Mühimme, 93.

"Dergah-ı ali yeniçerilerinin 36. cemaat ortakları vakfı nükdunun mütevellisi arzuhal idüb vakf-ı mezbur nükudundan... Mustafa nam yeniçeri zimmetinde 500 guruş olub...", 1089/1678. Mühimme, 96, s.13.

26) Sadaretten azil ve tekaüt edilen vezirlere, savaşta hizmeti geçenlere, eşkiyayı tenkile memur olanlara da arpalık verilirdi. Bkz. İbnülemin Mahmud Kemal, 'Arpalık", Türk Tarih Encüme Mecmuası, No.17(94), s. 276. "Sabıka Kuşadası muhafızı Reşid Mustafa Paşa'nın karısı, oğlu ve kızına cizye mukataası malından 25 er guruş maaş geride bıraktıklarına maaş bağlandığını gösterir. Cevdet , Maliye, 17491: Za 1244/1828-9. Yine Merzifonlu Kara Mustafa Paşa gibi idam edilip malı müsadereye tabi tutulan verilerin geride kalanlarına külliyetli miktarda servet bırakıldığını biliyoruz. Bkz. mustafa Nuri Paşa, Ne-

tayicu'l-vukuat, İst. 1296, II, 118. Yine M.Nuri Paşa "vüzera ve küberadan ketaüd edilen ve nidaren İstanbul civarında ve ekseriye Bursa, Gelibolu ve Tekfurdağı misillü ikame olunan zevata gümrüklerden 500-1000 er guruş derecesine mahiye ve bazı ali ve hityar ketebe ve muhtacine gümrüklerden tekaüt ulufesi" verildiğini yazar. Bkz. IV, 89.

27) Kanunname-i Hümayun, v. 51b. Zikireden Ahmet Akgündüz, "Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki tahlilleri", İstanbul 1990, I,s. 145.

28) Mustafa Nuri Paşa, "Niaticul vukuat", İstanbul 1924, I, 145.

29) Askeri Tekaüt Sandığı nizamnamesi için bk. BOA, Askeri Tekaüt Sandığı Nizamnamesi Muamelat-ı Dahiliyesi Nizamat Defteri, II, 204. Bu sandık yanında sivil memurlar için bir tekaüd sandığı daha kurulmuştur.Daha sonra bu sandıklar birleştiriler "Askeri ve Mülki Tekaüt Sandıkalır" (1909) oluşturulmuştur. Ayrıca "Şirketi Hayriye Tekaüt Sandıkları" (1917), işçiler için"Tersane-i Amire'ye Mensup İşçi Vesairenin Tekaüdü Hakkındaki Nizamnamesi"(1910) çıkarılmıştır. Bk. Yazgan, 1981, 38.

30) Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Akgündüz, III, 127-141; IV, 455-587.

31) Fütüvvet, ahilik ve esnaf konusunda bkz. A.Tabakoğlu, "Tasavvufun içtimai, iktisadi ve siyasi yönleri", Fikir ve Sanatta Hareket, s. 90-100 (İst. 1973-4); "Sosyal ve İktisadi yönleri ile Ahilik", 12. Milletlerarası Ahilik ve Esnaf Sempozyumuna sunulan tebliğ, ağustos, 1984.

32) Bu konuyla ilgili takrir için bkz. Cevdet, İktisat, 1803, 1261-2/1845-6.

33) Neşet Çağatay, Bir Türk kurumu olan Ahilik, Ankara 1989, s. 134-136.

34) Ö. Lütfi Barkan, "Avarız", İktisat ve Ticaret Ansiklopedisi, II, 121 (İst. 1947); Pakalın, I, 114; Musahipzade Celal, Eski İstanbul Yaşayışı, İstanbul 1946, s. 46. Avarız vakıfları hakkında toplu bilgi için bk. Mehmet Şeker, İslam'da sosyal dayanışma müesseseleri, Ankara, 1987, s. 145-149.

35) M. Nuri, IV, 111.

36) Nisbeten ilk dönemlerde bile köylünün karşısında tefecilik problemi vardır. Devlet bu piyasayı denetim altında tutmak ve resmi faiz haddinin üzerinde kredi vermeyi yasaklamak istiyordu. "Sabıka beğlerbeğisi olub hala Anadolu defterdarı ve Rumelinde bazı umur-ı mühimme ile memur olan Abdülbaki Paşa'ya ve Rumelinde vaki kuzata hüküm ki: Rumelinde olan reaya muztar olub bazı havayic-i lazimeleri için şehirlüden ve yeniçeri ve sipah ve kuzat vs. münim ve

mütemevvil kimselerden muamele ile akçe taleb ittüklerinden onu onbirden ziyade ile virüb ve hah ve na-hah müslim ve gayr-i müslim nice raiyyetin emval ve esbabın ve emlakin sattırub... kat-ı alaka idüb mezbburları medyun-ı müstağrak eyledükleri i'lam olundu. O makuleler yerlü yerinde tefahhus olunub onu onbirden ziyade akçe virenlerin ziyade aldıkları akçe aslında mahsub olunub bade'l-yevm onu onbirden ziyade muamele ile akçe virilmeye deyu emr idüb...". Kepeci, 71, s. 366: 5 Ca 1022/1613.

37) Tevfik Güran,"Osmanlı imparatorluğunda zirai kredi politikasının gelişmesi, 1840-1910", Uluslararası Midhat Paşa Semineri, Edirne, 1984.

Osmanlı'da Sivil Toplum

Yrd. Doç. Dr. Ömer ÇAHA

A.Ü. Bilgiler Fakültesi Siyasal Bilgiler Fakültsi Dergisi, cilt, 19. Sayı, 3-4, Haziran - Aralık 1994 (Ayrı Basım)

Sivil toplum kavramı 1980 sonrası Türkiye'sinde siyasal tartışmalar literatüründe önemli bir kavram haline geldi. Askeri müdahaleler, özellikle de 12 Eylül askeri müdahalesi sonucunda toplumsal insiyatiflerin, yukardan müdahelelerle merkezi otoritenin denetimine alınması karşısında bazı aydınlar, sivil toplum kavramını gündeme sokarak toplumsal hareketliliği canlandırmayı amaçladılar. 12 Eylül hareketinin özellikle sol kesimde yarattığı hayal kırıklığı, bu kesim içinden bazı aydınların sivil toplum argümanı ile askeri yönetimen karşılık verme eğilimini ortaya çıkardı. Bunun yanısıra 1980 sonrası Türk siyasi hayatında gözlenen yeni değişiklikler bu kavramın önemini daha da arttırdı. 1980 sonrasında bir taraftan resmi ideolojide meydana gelen aşınmalar, bir taraftan da "sosyal grup" ekseninde yeni toplumsal taleplerin ortaya çıkması sivil toplum tartışmalarına yeni bir boyut ekledi.

Sivil toplum kavramını Batıda içeriğini dolduran teorik çerçeveler içinde ele alan yaklaşımların yanısıra, kavramın, teorik

içeriğiyle ilgisi olmayan anlamlarda kullanıldığını da görmekteyiz. Sivil toplum kavramının isim yapmış bazı isimlerce bile "askeri yönetim"in karşıtı olan bir yönetime işaret eder anlamda kullanıldığını görmek açıkça söylemek gerekirse biraz şaşırtıcıdır. Özellikle sol cenahta bazı kesimler sivil toplum kavramını toplumsal insiyatifin merkezi-otoriteye karşı artması şeklinde olumlu yönde kullanırken, bir kesim de kavramın marksist literatürde kazandığı içeriğe sadık kalarak onu olumsuz şekilde telakki etmektedir.

Sivil toplum kavramı, bugün artık değişik kesimler tarafından konuşulmakta ve tartışılmaktadır. "Sivil cumhuriyet" ve "ikinci cumhuriyet" gibi tartışmaların da eklenmesiyle 1990'ların başında kuşkusuz en çok konuşulan konu sivil toplum konusu olmuştur. Sivil toplumun gelişmesiyle, artık merkezi bürokratik yönetimin faaliyet alanının daralması, toplumsal insiyatifin artması, ekonomik ve kültürel hayatın devletin kontrolünden çıkması ve dolayısıyla demokrasinin gelişmesi gibi hususlar anlaşılmaktadır. Bu çalışmada Cumhuriyet döneminin arka planına inerek Türk siyasi tarihinde sivil toplumun durumunu analiz edip bu tartışmalara bir nebze olsun ışık tutmak istiyoruz. Bugün Türkiye'de Batı Avrupa'daki benzer bir sivil toplum yokluğunun nedenini sanıyorum Cumhuriyet Türkiye'sinin tarihsel arka planında aramak gerekiyor. Bu çalışmada betimleyici biçimde Cumhuriyet öncesi dönemde sivil toplumun durumu ele alınacaktır. Ancak buraya geçmeden önce sivil toplum kavramına ve onun çıktığı sosyo-kültürel atmosfere kısa bir göz atmakta yarar var.

Sivil Toplum Kavramı

Sivil toplumun tarihini Batı Avrupa'ya özgü bir gelişme olarak onikinci ve onüçüncü yüzyıllara kadar götürmek mümkündür. Özellikle onüçüncü yüzyılda gelişen pazar ekonomisi, paranın geniş kullanım alanı, zenginlik ve lüks yaşamın artması ve gelişmesi, özel hayat ve mülkiyetin yaygınlaşması ve değişik hayat

biçimlerinin ortaya çıkması, Batı Avrupa'da sivil toplumun gelişmesine temel teşkil etti. Onikinci yüzyıl sonları ile ondördüncü yüzyıl arasında kalan dönemde Avrupa'da görülmedik bir ekonomik gelişme ortaya çıktı. Nüfus artışı, gelişen ticaret ve el sanatları sanayi ve tekniği, yoğunlaşan sermaye ve artan yaşam standartları ekonomik hayatta büyük bir canlılık sağladı (1).

Batı Avrupa'nın siyasal literatüründe son derece önemli yeri olan "mülkiyet hakları" kavramının temelleri de bu dönemlerde atıldı. Bireysel mülkiyet kavramı Glassator'ların elinde özel bir anlam kazanırken, özel alan anlayışı da hukuksal bir statü kazanarak yaygınlaşıyordu (2). Özel alanın önemini bu dönem atasözlerinde de görmek mümkündür. Bir İngiliz atasözüne göre "insanın evi kalesi" iken aynı dönemde yaygın olan bir Alman atasözüne göre ise "herkes evinin kralı"ydı (3).

Batı Avrupa'da feodalizmin kurumsallaşma biçimi, merkeziyetçi bürokratik bir toplumsal yapılanmanın ortaya çıkmasına elverişli değildi. Devletin simgesel varlığı olan Kralın yetkileri üstten Kilise aristokrasisi, alttan da feodal senyörler tarafından frenlenmişti. Daha sonraları feodal senyörlerin yerini alacak olan burjuvazi, merkezi otorite karşısında aynı rolü üstlenecektir. Devlet, parlamenter sistemin aracılığıyla daha sonraki yüzyıllarda değişik sosyal sınıf ve gruplar arasında uzlaştırıcı niteliği olan bir aracı kurum haline dönecekti. Onuncu yüzyıldan itibaren Kilisenin siyasal yapılanma içindeki etkinliğinin artmasıyla, Krallar Papa karşısında mutlak-egemen güç olmaktan çıkmış ancak kendi alanlarında hükmedebilir duruma gelmişlerdi. Bu durum egemenlik ve ulusal devletle ilgili teorilerin ortaya çıktığı onyedinci ve onsekizinci yüzyıllara kadar aynen devam etmiştir.

Onüçüncü yüzyıl Avrupa'sında esnaf locaları şehirlerin otonomisini sağlamada önemli rol oynamışlardı. Şehirlerde ve kasabalarda siyasal yaşam üzerinde de önemli etkinliği olan loncalar "cemaat içinde cemaat" şeklinde gelişmişlerdi. Loncalar özellikle

İtalya'da onikinci yüzyıldan sonra şehir hayatının nefesini kontrol altına almışlardı. Şehirlerin ticaretin merkezi haline gelmesi ve böylece Eski Yunan'dakini aratmayacak bir özerkliğe sahip olması, loncaların özerk çalışmasına ve bu kurumlar aracılığıyla gelişen esnaf şerefi, hukuksal eşitlik ve kişisel özgürlük kavramlarına borçludur. Şehirler merkezi otoritenn merkeziyetçi denetimi altında değil, şehrin dokusunu oluşturan esnaf kültürünün etkisi altında şekillenmişlerdi (4).

İşte onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda, Thomas Hobbes'la başlayarak formüle edilmeye çalışılan "doğal haklar" ve bunun sivil toplum içindeki uzantısıyla ilgili argümanlar bu spesifik tarihsel arka planın verilerine dayanmaktadır. "Doğal haklar" yönündeki felsefik tartışmalar Batı Avrupa'da sivil toplumun daha da güçlenmesine yol açtı. Bu dönemde formüle edilmeye çalışılan "insan ve devlet" anlayışı, öteden beri varolan sivil toplum unsurlarının hukuksal yükümlülük ve haklarının düzenlenmesine hizmet etmiştir. Sivil toplum kavramının da detaylı bir biçimde içeriğini ve anlamını bulduğu teorik tartışmalar bu dönemin ürünüdür. Bu dönemde, sivil toplumla ilgili ortaya çıkan tartışmalar, Türkiye'dekinin tersine olması gerekeni değil, bizatihi olanı teşhis etmekten ibarettir. Ne var ki Türkiye'de adından sözedilen, konuşulan sivil toplum kavramı, olana değil, olması gerekene atıfta bulunarak kullanılmaktadır. Yani Batı Avrupa'nın siyasal literatüründe analitik bir kavram olarak kullanılan sivil toplum kavramı Türkiye'de "ideal bir doğma" olarak kabul edilmekte ve kullanılmaktadır.

Batı Avrupa geleneğinde Aristo'ya kadar uzanabilecek bir geçmişte sivil toplum kavramı, siyasal toplumla karşılıklı bir kavram olarak kullanıldı. Aristo'da sivil toplum (kolonia politike) kavramı herkesi kuşatan ve domine eden siyasal toplum anlamında kullanılmaktaydı (5). Sözleşmeci düşünürler (T. Hobbes, J. Locke ve JJ. Rousseau) bu kavramı özel alanın karşıtı olan kamu alanı an-

lamında kullandılar. Doğa durumundan hareketle tartıştıkları bireysel hak ve yükümlülüklerin kamu alanındaki ilişkilere göre düzenlenmesine dikkat çekerek kavrama yeni bir içerik kazandırmaktan çok bireyin hak ve yükümlülükleri ile devletin meşruiyet temelini ve varlık sebebini açıklamaya çalıştılar. Tarihsel bir olay olarak sivil toplum, aileden sonra gelen bir topluluk yaşamıdır. Bireyler bir araya gelerek toplumsal sözleşmeye dayalı olarak sivil toplumu gerçekleştirirler. Kamu alanına işaret eden bir kavram olarak sivil toplum özellikle Locke'da hem toplumsal hem de siyasal yaşamı kuşatan bir alandır (6).

Bugünkü anlamda kullanılan sivil toplum kavramı esas tanımını F. Hegel'in elinde buldu. Hegel'de sivil toplum, (bürgerliche gesellschaft) ailenin diyaletik bir gelişmeyle devlete varmasında aracı bir basamak oluşturmaktaydı. Aile ile devlet arasında kalan alanı işgal eden pazar ekonomisi, sosyal sınıflar, ekonomik şirketler, bireyler ve devlete bağlı olmayan her tür kurum ve kuruluş sivil toplum unsarlarını oluşturur (7) Sivil toplum, ailenin doğal olarak sahip olduğu etik yapıdan farklı bir etik yapıya sahiptir. Sivil toplumda, ailedeki doğal rollere göre edindikleri etikten ayrılarak kendileri için mücadele eden kaprisli ve bencil bireylerin hakimiyeti sözkonusudur. Bu alanın etiğini oluşturan temel unsur "çıkar" olduğu için yoğun bir mücadele başlar ve herkes birbirinin hasmı olur. Kısaca sivil toplum, farklılık (difference) ve özel çıkar (particularity) alanı olur (8). İşte devlet bu alandaki çatışmacı unsurların sentezi olarak en yüksek etik kimliğiyle gelişir. Devlet, toplumu çepeçevre kuşatan ve kendine bağlılığı bir sözleşme esasına göre değil, bireylerin devlet otoritesine karşı olan sorumluluklarına göre düzenleyen tarihsel bir gelişmedir. Şu husus unutulmamalıdır ki Hegel, analizini yukarıda temas etmeye çalıştığımız Batı Avrupa'daki tarihsel gelişmelere dayandırmaktadır. Hegel için tarihsel laboratuar niteliği oluşturan en önemli tarihi gelişme Fransız İhtilalidir. O'nu aşkın

(transcendental) devlet anlayışına götüren tarihi olay da Fransız Devrimi'dir.

Sivil toplum kavramına yeni bir anlam katan diğer bir düşünür de K. Marx'dır. Hegel'in kuşatıcı devlet argümanının tersine Marx, sivil toplumu siyasal hayatı belirleyen bir alan olarak tanımladı. Marx'a göre sivil toplum, onsekizinci yüzyıl Avrupa'sında burjuvazi ile gelişti. Onun için sivil toplum, üretici güçlerin belli evrimsel gelişmesinde ortaya çıkan bireyler arasındaki ekonomik ilişkilerin tümüdür. Devlet de sivil toplumun bir yansımasıdır. Sivil toplum devletin şahsında kaybolmaz aksine yeniden üretilir. Çünkü sivil toplumda güçlü olan ve üretim araçlarına hakim olan sınıf devlet ve onun normlarını da belirler ve sivil toplumun işleyiş kurallarını lehine çevirir (9).

Marksist literatürde sivil toplumla ilgili tartışmalar önemli ölçüde Gramsci'nin sivil toplum teorisine dayanmaktadır. Gramsci'ye göre Marx'ın tersine sivil toplum alt yapısal alana değil, üst yapısal alana aittir. Gramsci sivil toplumdan kısaca bir sosyal grubun bütün toplum üzerinde yürüttüğü kültürel hegemonyayı anladı. Hem siyasal toplum hem de sivil toplum hegemonyanın iki üst yapısal kurumudur. Onun için sivil toplum olumsuz değil olumlu bir alandır. Önemli olan hegemonya ile karşılıklı etkileşim içinde olan siyasal toplum ile sivil toplumu birleştirmektir. Süreci tersine çevirmek yapılması gereken şeydir. Bu şekilde hegemonyanın siyasal ayağını oluşturan devlet ile kültürel ayağını oluşturan sivil toplum işleyişini tersine çevirerek hegemonyaya son verilebilir (10).

Batı Avrupa'nın onikinci yüzyıldan başlayarak geçirdiği sosyal ve siyasal tarihi evreler sivil toplumun giderek güçlenmesine ve onsekizinci yüzyıla geldiğimizde siyasal düşüncelerin dikkatini çekecek noktaya gelmesine yol açtı. Bu dünyaya ait olan sivil toplumla ilgili anlayış genel olarak yukarıdaki çerçevede oluşmaktadır. Ancak bugün modern dünyanın yaşamakta olduğu de-

neyimden hareket ederek klasik sivil toplum tanımlamalarının fazla da bir geçerliliğinin olmadığını ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Modern dünyada, özel alan ile kamusal alanın ve devletle sivil toplumun içiçe oluşu, sivil toplum kavramını yeniden tanımlamayı zorunlu kılmaktadır. Ancak bu noktayı bir kenara bırakarak Türk toplumuna döndüğümüzde klasik sivil toplum tartışmalarının hemen tümünün birlikte kullanıldığını görürüz. Bu da kavramla ilgili önemli karışıklıkların ortaya çıkmasına yol açıyor. Şunu hatırlamak gerekir ki bu durum sadece Türkiye'ye özgü değil, İngilizce yazılan siyasel düşüncesi literatüründe de aynı karışıklığa sık sık rastlıyoruz.

Bütün bunları gözönünde bulundurarak bir değerlendirmede bulunduğumuzda, Hegel'in sivil topluma kazandırdığı anlamın büyük ölçüde hala kullanıldığını görüyoruz. Osmanlı siyasal yapısında sivil toplumun durumunu incelerken Hegel'in tanımını gözönünde bulundurarak merkezi otoritenin yapısı ve sosyal grupların bu yapı karşısındaki rolleri çalışmanın odak noktasını oluşturacaktır. Daha doğrusu "ulusal" niteliği olmamakla beraber Osmanlı devlet yapısı Hegel'in formüle ettiği "aşkın" devlet anlayışıyla büyük bir uyumluluk gösterdiği için bu bakış açısını kullanmak daha pratik olacaktır.

Osmanlı'da Merkezi Otoritenin Yapısı

Bürokratik bir devlet olarak Osmanlı devletinin en belirgin özelliği merkez ile çevre arasındaki uzaklıkta yatmaktadır. Çevreden bağımsızlığı ve bu anlamda sahip olduğu otonomi, devletin kendine özgü örgütlenme ve yapılanma biçimini ortaya çıkarmıştır. Devlet otoritesinin oluşturduğu "merkez" ile halk kesiminin oluşturduğu "çevre" arasında Hegel'in tanımladığı anlamda aracı kurumları görmek mümkün değildir. Merkezi otoriteden bağımsız bir hareket alanı ve aynı zamanda Batı Avrupa'da görülen şekliyle mülkiyet haklarına sahip olan bir sivil toplum unsuru yoktur. Osmanlı devleti temelde devlet normlarına

göre yetişen sadık hizmetçilerin oluşturduğu merkezi bir otorite biçimindeydi. Bu normlar çoğunlukla **sui generis** olan normlardı. Desteğini nispeten halkın kültür ve değerinden almış olsa da temel niteliği devletin kendine özgü normlarıyla pekişmesinde gizliydi. Bu nedenledir ki devletle toplum arasındaki ilişki bir "sözleşme" ya da "uzlaşma" esasına değil, devletin topluma baskın gelmesi esasına dayanmaktadır.

Batı Avrupa'nın siyasal yapılanmasında çevrede Krala karşı kendi değer, norm ve özgün çıkarlarına sahip olan çok güçlü sınıflar vardır. Bu sınıflara mensup olan soylu ve öncüler kendi sınıflarının öncelik ve tercihini yasal çerçevede sağlamak için yoğun bir mücadeleye girişmişlerdi. Örneğin bir Fransız Krallığı tebası tarafından sevilen ve mutlak anlamda itaat edilen çok sayıda soylu tarafından kuşatılmıştı. Kralın otoritesini tehdit etmedikleri sürece her soylu kendi alanında tam bir hükümranlık hakkına sahipti. Orta Çağ Batı Avrupa'sındaki her bir Kralın bulunduğu alanda feodal beylerden oluşan adeta bugünkü uluslararası gibi bir sistem mevcuttu. Oysa Osmanlı İmparatorluğu, ilk dönemlerinde (özellikle onaltıncı yüzyıla kadar olan dönemde) toplum ile devletin birliğine dayalı, içiçe geçmiş olduğu siyasal bir yapıya sahipti. Nihai güç olan Sultan, halkın anlayışında "zillullah-i fil alem" yani Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak yer alıyordu (12). Toplumun hayat alanı, tercih, beklenti ve öncüllerini oluşturan devletin kendisiydi. Batı Avrupa'da olduğu gibi özerk şehirlerde, mülkiyet hakları üzerinde gelişen ve belli bir ayrıcalığı olan sosyal sınıfların yokluğu aynı zamanda ekonomik hayatı da devletin kontrolü altına sokuyordu (13).

Osmanlı'da kuşkusuz en önemli üretim aracı mülkiyet hakkı Allah adına temelde sultana ait olan topraktı. Devlete vergi vermesi karşılığında bu toprak köylüye has, tımar veya zeamet şeklinde dağıtılıyordu. Toprağın kontrolü ise devlet adına ordunun bir parçası olan Sipahi'ye verilmişti. Bu kesimin görevi özellikle

savaş yıllarında, köylüden vergi toplamak ve karşılığında devlete asker (cebeli) göndermekti. Sipahi, bu özelliğiyle askeri bir kesim olarak yönetimin bir parçasıydı. Toprağın kullanım hakkı tümüyle köylüye (reaya) ait olmakla beraber köylü istediğini ekme serbestine sahip değildi. Bütün ekonomik alanlarda olduğu gibi bu alanda da yapılan üretim temelde devletin belirlediği önceliklere göre yapılmaktaydı (14). Bu anlamda üretim pazara yönelik ticari bir meta olarak değil, kullanıma yönelik bir meta olarak yapılmıştır. Bu ise bugünlerde bile devam eden tarımsal verimsizliğe yol açmış ve tarıma dayalı ticari bir sınıfın ortaya çıkmasını ve devlet karşısında bir güç oluşturmasını engellemiştir. Bugün Türkiye'nin, kendisinin onda biri kadarlık bir toprak parçasına sahip olan herhangi bir Avrupa ülkesinden daha az tarımsal üretim yapmasının sebebini bu tarihsel arka planda aramak gerekiyor. Sultan ve yönetici kesim, üretime bağlı bir sınıf değil, üretim üzerinde tüketim hakkı bulunan bir kesimdi. Dolayısıyla Sultan'ın yöneticilerle ve toplumla ilişkisi üretim hakkına göre değil kendisine bağlılık ve sadakat prensibine göre oluşmaktaydı. Bu ise Sultan'ın konumunu daha da güçlendiriyordu (15).

Onaltıncı yüzyıla kadar Sultan'ın kişiliği devletle özdeş tutulmuştur. Onaltıncı yüzyıldan sonra Sultan'ın giderek ordu, sivil ve dini bürokrasi ile saraydaki bazı klikler elinde bir kukla haline gelmesiyle karizmasının kaybolduğu ve bu karizmanın devlete geçtiğini müşahade ediyoruz. Bundan sonra nizamı sağlamaktan sorumlu tutulan devletin kendisi olmuş, Sultan ise devleti temsil eden bir simge haline gelmiştir. (16). Örf-i Sultani kavramı da bundan sonra giderek gelişmiş ve kurumsallaşmıştır. Örf-i Sultani özünde sultanın irade ve emirlerinin seküler bir nüans olma özelliğini taşıyor. Çünkü bu anlamda ortaya çıkacak olan emir ve kanunlar Sultan'ın kişiliğinin bir ürünü değil, mevcut koşulların dayattığı bir zorunluluk ve rasyonalitenin sonucudur. Bu durum Metin Heper'e göre Osmanlı'da, özünde seküler ve devlet-kökenli

olan adab geleneğinin ortaya çıkmasına yol açmıştır (17)

Devletin kurumlaşmasıyla beraber güçlü bir merkeziyetçi bürakratik gelenek ortaya çıkmıştır. Bu gelenek içinde merkeziyete karşı olabilecek güç odaklarına hiçbir biçimde müsamaha gösterilmemiştir. Osmanlı'da orduyla beraber en güçlü ve kendisine has nitelikleri olan kurum kuşkusuz bürokrasiydi. Bürokrasinin dokusu, devşirme yoluyla toplanan ve yetiştirilen Osmanlı azınlıklarının çocuklarından oluşmaktaydı. Bunların yetişme ve yönelimleri tümüyle devlet-kökenli normlara göre olmuştur (18). Önemli ölçüde bunlardan oluşan bürokratik yönetim ekonomik hayatı tümüyle denetimi altına alırken toplumun da tüm titreşim noktalarına mutlak bir hakimiyet sağlıyordu. Onaltıncı yüzyılda merkeziyetçi bürokrasiyle birlikte ekonomide mutlak bir himaye (patronage) sistemi geliştirilerek ticari ve sınai hayata müdahele edilmiştir. Bu müdahale özellikle finansman probleminin yaşandığı dönemlerde tarım sektörüyle beraber yabancı tüccarlara kadar uzanmıştır (19). Son yüzyıllara gelindiğinde bürokratik kesimin tümüyle toplumsal kesimlerden uzaklaştığını ve nevi şahsına münhasır, seküler değerler koyduğunu görüyoruz. Avrupa'da görülen sanayi devrimiyle ortaya çıkan sanayi burjuvazisi gibi sosyal sınıfların yokluğu Osmanlı'da bürokratik geleneği mutlak egemen siyasal iktidar haline getirdi. Osmanlı'nın gerileme döneminde bürokrasi Batı kurumları yönünde bir toplumsal değişim projesi başlatmış ve bunun öncülüğünü yapmıştır. Kısaca, Osmanlı siyasal yapısı içinde önceleri Sultan'ın daha sonraları ise merkeziyetçi-bürokratik geleneğin ağırlığı devleti kadir-i mutlak bir kurum haline getirmiştir. Bu ise Batı Avrupa'da görülen aristokrasi ve burjuvazi gibi sivil toplumun temel unsuru olan sınıfların ortaya çıkmasına ve devleti alttan ve üstten sınırlamasına engel teşkil etmiştir.

Osmanlı'da Siyasal Kültür

Osmanlı siyasal kültürü sivil topluma temel teşkil edecek ni-

telikte değildi. Türkler tarihleri boyunca toplumla devlete karşı organik yaklaşımlar beslemiş ve solidarist doktrinleri kolayca benimsemişlerdi. Türk tarihinde hiçbir zaman Batı Avrupa tarihinde gördüğümüz siyasal, kültürel ve ideolojik muhalefet olgusu meşrulaştırılarak kurumlaştırılamamıştır. Siyasal yapılanma Osmanlı'dan önce de merkeziyetçi bir yapıya dayandığı için muhalefet oluşturabilecek unsurlar sapıklıkla nitelendirilmiş ve dışlanmıştır. İslama girmekle beraber bu siyasal ruh Türklerde daha da pekişmiştir. İslam'ın sahip olduğu tevhid anlayışı herşeyi siyasal iktidarın şahsında harmonize etmiştir. Özellikle ilk dönem İslam tarihinde ortaya çıkan iktidar mücadeleleri içinde iktidarı kaybeden kesimler aynı zamanda meşruiyetlerini de kaybetmişlerdir. Aynı eğilimin toplumsal ve kültürel eğilimlerde de ortaya çıktığını görüyoruz. Nitekim Ehl-i Sünnet anlayışının iktidarı karşısında diğer itikadi anlayışlar sapıklıkla, İslam dışı olmakla nitelenerek dışlanmışlardır. Aynı kültürel eğilimin Osmanlı tebaası içinde de baskın olduğu bilinen bir gerçektir. Bugün dışlanan bazı kesimler hala küfür ve hakaretlerin simgesi olarak kullanılır. Örneğin, "kitapsız", "imansız", "harici", "rafızi", "yahudi" vs. gibi yaygın küfürler arasında yer alarak tarihsel dışlama mekanizmasının bugünkü görüntülerini su yüzüne çıkarmaktadır.

Osmanlı siyasal kültürünün önemli bir özelliği de pazar kökenli değerler üzerinde değil, statü eksenli değerler üzerinde gelişmiş olmasıydı. Doğrusu bu, merkeziyetçi bürokratik siyasal yapılanmanın doğal bir uzantısıydı. Ekonomik sınıfların yeterince gelişmemesi Osmanlı tebaasını devlet içinde bir makam ve mevki edinmeye sevketmiş ve bunu kalıcı bir dogma haline getirmiştir. Batı Avrupa'da görülen ticari ve endüstriyel orta sınıfın gelişmeyişi ekonomik kökenli değerleri ikincil plana itmiştir (20). Kuşkusuz merkeziyetçi otoritenin, bu eğilimin gelişmesinde katkısı büyük olmuştur. Ekonomik hayata olan müdahalesi bugünlerde bile kapitalizme dayalı bir üretimin gelişmesini ve ekonomik grupların kendi bütünsellikleri içinde bir özerkliğe sahip

olmasını önlemiştir. Merkeziyetçi siyasal iktidar, toplumsal tepkinin ifadesi olan çift bozma gibi durumlarda hemen ağırlığını ortaya koymuş ve çok sayıda insanı bürokraside istihdam etmiştir (21). Bu siyaset zaman zaman devreye sokularak Osmanlı-Türk siyasal geleneği içinde kalıcı bir maraz haline geldi. Türkiye'de hükümetin 1980'lerin sonuna doğru Güneydoğu'da ihtiyaç olmadığı halde bürokraside açmış bulunduğu 90 bin kişilik kadro bu geleneğin bugün hala devam eden bir uzantısını oluşturuyor. İtibarkökenli kültürel değerlerin altında yatan unsurlardan birinin de Osmanlı'da özellikle eğitim gören kesimin tek istihdam alanının devlet kademesi olmasında yatıyor. Kısaca, güçlü ekonomik pazar ve sınıfların oluşmayışı ve devletin aşkın ve kuşatıcı özelliği Osmanlı'da kültürel değerlerin merkeziyetçi-siyasal iktidarın şemsiyesi altında edinilen itibara bağlı kalmasına yol açmıştır. Bu da açık biçimde merkezi sistemi daha da güçlendirmiş, karşılığında sivil toplumun kültürel alanını sönük bırakmıştır.

İki farklı kültür birikiminden oluşması kuşkusuz Osmanlı kültürünün en belirgin özelliğiydi. Şerif Mardin iki farklı kültürü "saray kültürü" ve "taşra kültürü" şeklinde isimlendiriyor (22). Osmanlı siyasal sisteminin merkez (center) ve çevre (periphery) gibi iki belirgin ve farklı alana bölünme zeminini kültürel bölünme oluşturmuştur. Merkez burada Metin Heper'in tanımıyla "siyasal yapıda devletin otonomisi ve üstünlüğünü savunan ve sürdüren grup ya da kişilere işaret etmektedir" (23). Buna karşılık çevre ile taşrada yaşanan bütün ahali ve gruplara atıfta bulunulmaktadır. Osmanlı'da taşra kültürü belli bir kimliğe sahip olmadığı için durgunluğa terkedilmiştir. Mardin'e göre, "ne Osmanlı'daki soylu kesim ne de esnaf, taşra kültürünü ve bu kültürün alt birimlerini dönüştürecek edebi bir biçim ortaya çıkaramadı. Halbuki Batıda yeni bir sanat biçimi olarak gelişen roman, yerel kültür kaynaklarının kullanımı ve bunların dönüşümü sonucu ortaya çıkmıştır" (24). Göçebe kabileler, şehir hayatına ayak uyduramadıkları için Osmanlı şehirlerinde gelişen

kültüre de uzak düşmüşlerdir. "Medeniyet" (civilization) veya (citydwelling) kavramı Osmanlı yönetici kesimine işaret eden bir kavramdı. Oysa "Türk" kavramı küçültücü anlamda göçebeliğe işaret etmekteydi. Merkeziyetçi bürokrat, ordu, büyük şehirlerde ortaya çıkan edebiyatçı kesim ve sivil bürokrasiye yerleşen Ulema daha yeni yerleşmekte olan göçebe ya da yarı-yerleşik göçebelere karşı büyük üstünlük taslamışlardı (25). Kuşkusuz Osmanlı'daki kültürel bölünme bir önceki dönemden, yani Selçuklu'dan kalma en önemli mirastı. Selçuklu'da da merkezi kültürle taşra kültürü arasında keskin bir ayırım vardı. Taşra kültürünün alt birimler hiçbir zaman merkeze ulaşamamışlardı. Buna en büyük engeli kullanılan dil teşkil etmekteydi. Taşranın yaygın dili Türkçe iken Selçuklu'da resmi dil Farsça'ydı (26). Bu dilin aynı zamanda saray kültürünün en önemli taşıyıcısı olduğu hususu Osmanlı tarihinde iyi bilinir.

Osmanlı'da millet sistemi gayri Müslim azınlıklara kendi dilini ve değerlerini geliştirme imkanını büyük ölçüde vermişti. Azınlıklar aynı zamanda Türk tarihi içinde Türklerle Batı dünyası arasında önemli bir köprü oluşturmuşlardır. Hem kendilerine özgü kültürel değerleriyle hem de Batı ile kurdukları özellikle ekonomik ilişkiler aracılığıyla Batı kurum ve yaşayışlarını Osmanlı'ya taşıyarak Türk tarihindeki batılılaşmanın derin tarihi bir dinamiğini oluşturdular (27). Osmanlıdaki modernleşme çabaları, azınlıkların kendi değerlerinde bir bütünsellik geliştirmelerine katkıda bulundu. Oysa Osmanlı ahalisine tam tersi bir yönde etki ederek merkezle çevre arasındaki ayrımı daha da keskinleştirdi. Bir taraftan Paris ve Floransa'yı esas model alan yönetici kesim bir taraftan da kültürel değerlerinde direnen cahil cühela (!) kesimi terazinin iki ucunu oluşturdu. Bu ayrım, Mardin'in ifade ettiği gibi esas itibarıyla Fransız kültürüyle İslam kültürü arasında tezahür etmekteydi (28). Bu ayırımdan Fransız kültürü galip çıkmış ve İslami değerlere sahip olan halkın modern kurumlar yönünde eğitilmesi ve değiştirilmesi gereği ortaya çık-

mıştı. Cumhuriyet dönemindeki reformlarla halkın az çok muhatap olduğu İslami unsurlarla bağları koparılınca bu kez tam anlamıyla devletin avucuna sığması daha da kolaylaştı. Bu ise merkezi siyasal iktidarın ağırlığını daha da pekiştirerek Osmanlı sivil toplumunun en önemli, ancak sönük unsuru olan taşka kültürünün cılız kalmasına yol açmıştır.

Osmanlı kültürünün sivil toplum gelişmesine engel teşkil eden özelliklerinden biri de önceliğin bireye değil kollektiviteye verilmesinde yatıyor. Bireycilik bu kültürde sapıklıkla özdeş tutulmuş ve devlet, ulus, millet veya bunların alt birimlerine karşı aşkın bir duyarlılık gelişmiştir (29). Osmanlı kültürü ve bu yönüyle kollektiviteyi bireyciliğin üstüne çıkaran Doğu toplumlarının etkisi altındadır. Osmanlı tebaası bir çoban tarafından idare edilmesi gereken sürü anlamına gelen reaya olarak isimlendirilmişti (30). Reaya kategorisi içinde bireyin hiçbir önemi ve değeri olamazdı. Nitekim Osmanlı kültürünün de içinde bulunduğu Doğu kültürlerinin çoğunda halk edebiyatı kıralların, kahramanların, padişahların ve devletlerin destanımsı anlatımıyla doludur. Şurası bir gerçek ki İslamiyet insan haysiyetine Batı kültürlerinde ve Hıristiyanlıkta emsali bulunmaz bir önem vermiştir. Ancak İslam toplumlarında özel yaşamını ön plana çıkaracak bir birey kavramı kollektif ve cemaatçi kültürlerin arka planında kalmıştır (31). Bireyle devlet arasındaki aracı kurumların yokluğu son zamanlarda devlet elitlerini, devleti tek tek bireylerden kurtarmaya sevketmiştir. Avrupa ülkesinde asla görülmeyecek ölçüde devlete karşı sevgi ve saygı yaygındır. Sanıyorum bu da "devletin" Türk toplumunun kültürel bilinç altında "baba" özelliğiyle canlı bir yer edinmesinde yatmaktadır. Devlet bu kültürel atmosfer içinde sevildiği kadar korkulmaktadır da. Devletin Osmanlı siyasal kültüründeki yerinden hareketle Heper bu toplumu analiz etmek için liberalizm ya da otoriterlik gibi tipolojilerin yeterli olamayacağını ileri sürüyor. Bunun yerine Heper aşkınlık (transcendentalism) kavramını analitik bir kavram

olarak öneriyor. Yani, devlet imajı her tür özel insiyatif, çıkar, yapı, teşebbüs ve varlığın üzerinde gelişmiştir; Osmanlı toplumunun çalışılmasında gözönünde bulundurulması gereken husus budur (33).

Kısaca Osmanlı siyasal kültürünün değişik özellikleri sivil toplum unsurlarının gelişmesine önemli bir engel teşkil etmişlerdir. Kuşkusuz otoriteler ve monarşik rejimler gibi sivil toplum eksenli demokratik ülkelerin de siyasi sisteminin arkasında duran en önemli unsur siyasal kültürdür. Her toplumun tarihi içinde ortaya çıkardığı kurumların özgünlüğünü belirleyen siyasal kültürden başka birşey değildir. Farklı siyasi kültürler aynı dönemde yaşamış olan Batı Avrupa ülkelerinin modern kurumlarında ve hatta demokrasilerinde büyük ölçüde farklılıklar ortaya çıkarmıştır. Batı Avrupa toplumlarının bugünkü demokrasilerinin ve toplum-devlet ilişkisinde belirgin olan kurumların arkasında bu toplumların tarihsel arka planındaki siyasal kültürleri yatmaktadır. Osmanlı siyasal kültürü ise sivil toplumun zayıf ve cılız kalmasını önemli ölçüde kalıcı bir gelenek haline getirmiştir.

Bağımlı Sivil Toplum Unsurları

Osmanlı sivil toplumu teşkil edecek unsurlar merkeze bağlı kalmışlardır. Bu bağımlılık ekonomik, kültürel ve idari temellere dayanmıştır. Batı Avrupa'nın siyasal tarihinde devlet otoritesi karşısında nisbi özerkliğe sahip olan ve kendi değerleri üzerinde bir bütünsellik gösteren sivil toplum unsurlarını Osmanlı'da göremiyoruz. Varlıkları bağlamında bu unsurlarla karşılaşmak mümkündür; ancak merkezi idare karşısındaki durumları itibarıyla kendi normlarını ve salt kendilerine özgü kurallar ve ilişkileri geliştirememişlerdir. Değişik sivil toplum unsurları şu ya da bu şekilde resmi otoritenin birer sacayağını oluşturmuşlardır.

Osmanlı şehirleri, yapıları ve merkezi otoritenin kullanım alanları olmaları itibarıyla bağrından güçlü bir sivil toplum çı-

karacak durumda değillerdi. Osmanlı şehirleri temelde bürokrasinin ve ordunun merkezini oluşturmaktaydılar. Bu şehirler sinâi ve ticari dinamiklerin ortaya çıkardığı birimler olmaktan çok merkezi idarenin tayin ettiği ve statüsünü eyalet, sancak, vilayet vs. şeklinde tanzim ettiği yerlerdi (34). Doğrusunu söylemek gerekirse Osmanlı şehir yapısı önemli ölçüde Arapların etkisi altında kalmıştır. Osmanlı'dan önce de Emevi ve Abbasilerde şehirler merkezi yönetim birimlerinin odaklandığı yerler haline getirilmiştir. Bağdat, Halep ve Şam gibi şehirler yönetiminin merkezi şehirleri durumundaydı. Ira Lapidus Osmanlı'dan önceki Arap-İslâm toplumlarının bulunduğu şehirlerde başlıca dört grup bulunduğunu söylüyor: mahalle sakinleri ve eşraf tümüyle bir şehre ait iken dini cemaatler ve devlet erkanı birden fazla şehir düzeyinde yayılmış durumdaydı. Ancak bu grupların hiçbiri, içinde bulunduğu mekana göre tanımlanmamaktaydı. Örneğin Antik Yunan'ın site devletinin ahalileri veya Orta Çağ Avrupa komünlerinin tebaası bulunduğu belde ile adlandırılırlardı (35). Nitekim Atina'nın Atinalılarla, Isparta'nın Ispartalılarla ve Efes'in Efeslilerle özdeşliğini görüyoruz. Osmanlı şehirlerine damgasını vuran, "Osmanlılar" örneğinde görüldüğü gibi soy ilişkisi gibi bir nitelemenin ötesinde bir şey değillerdi.

Öte yandan İngiltere örneğinde Manchester şehrinin ortaya çıkışını düşündüğümüzde arada büyük farklılıklar görürüz. Manchester, sanayi devrimi sonrasında kurulan fabrikaların civarındaki köylü ve işçileri bulundukları yerlere çekmek suretiyle gelişmişti. Buranın yapısını ve normlarını üretime bağlı olarak ortaya çıkan sosyal sınıflar oluşturmuştur. Sanayi sosyolojisinde bir sanayiye bir de idari yönetime bağlı gelişen iki şehir tipolojisinin birincisine Manchester ikincisine ise Hindistan'ın Calcutta şehri örnek verilir.

Calcutta 1950'de Hindistan'da idari yönetimin merkezi olduktan sonra hızla gelişmeye başlamış ve daha önce basit bir

şehir iken Hindistan'da ikinci ve dünya ölçeğinde onbirinci şehir haline gelmiştir (36). Calcutta, idari bir şehir olmakla beraber ticari faaliyetlerin de merkezini oluşturmaktadır. Türk deneyimine baktığımız zaman Cumhuriyet dönemi merkezi idarenin başşehrini oluşturan Ankara canlı bir biçimde gözlerimizin önünde durmaktadır. Üretime dayalı olmayan, tümüyle merkezi idarenin konumlandığı bir şehir olarak gelişip Türkiye'nin ikinci büyük şehri haline gelen Ankara esasında tüketimin merkezini oluşturmaktadır. "Memur kenti Ankara" olarak amiyane tabire konu olmuş bu şehir siyasal iktidarın idari birimlerini barındırır. Bu birimler de özü itibarıyla hizmetin dışında ekonomik değeri olan herhangi bir şey üretmezler. Üretilen hizmetin de ne kadar verimsiz olduğunu ve Türk ekonomisini bugün içinden çıkılmaz hale getirdiğini açıkça görüyoruz. Ankara'ya karşılık bugün önemli ölçüde Türkiye'nin üretiminin merkezini oluşturan İstanbul, Osmanlı döneminde aynen Ankara'nın statüsüne sahipti. İdari birimlerde istihdam edilen devlet memurları nihayetinde üretime fiilen katılmıyor ve devletin üstten dağıttığı lütuflarla hayatlarını idame ettiriyorlardı. Oysa Manchester, sanayi kentinin ilk prototipi olarak 1770'lerde tümüyle ekonomik dinamiklerin ve sosyal sınıfların konumlandığı şehir olarak gelişti (37). Böyle bir şehrin, tabiatı itibarıyla merkezi yönetime karşı daha güçlü bir konumda olduğu ve yönetimi etkileyeceği açıktır. Bununla beraber burada gelişen kültürel değer ve normlar da merkezi otoritenin dayattığı kalıpların dışında kalacaktır.

Halil İnalcık Osmanlı şehirlerinde yaygın biçimde dağılmış olan başlıca dört sosyal grubun var olduğunu ileri sürmektedir. Bunlar yönetici sınıf oluşturan kalem ve kılıç ehli (bürokrasi ve ordu) ile reayayı yeni tebaayı oluşturan çiftçi ve vergi memurlarından oluşur. Bu gruplardan her birinin statüsü temelde üstten belirlenmekteydi (38). Son zamanlara doğru geldikçe Osmanlı'da siyasal gücün net biçimde belirginleşen dört grubun eline geçtiğini görüyoruz. Bu grupları bürokrasi, ordu, dini ku-

rumlar ve adli kurumlar şeklinde zikretmek mümkündür. Fakat bunların hiçbiri kökeni itibarıyla şehir yaşamında üretime dayalı olmamış ve devlete karşı özerk konuma sahip bir kimlik geliştirememiştir. Osmanlı'nın en yaygın kurumu olan ve önemli ölçüde kaynağını ve desteğini halktan alan dini kurumlar bile devletin adli, idari ve eğitim faaliyetlerini tamamlayıcı yönde rol oynamışlardı (39). Kısacası, Osmanlıda şehirlerin yapısı ve merkezi idare karşısındaki konumları bağımsız sivil toplum unsurlarının gelişmesi için yeterli zemini sağlayamamışlardı.

Osmanlı'da ekonomik hayat başta ticaret olmak üzere önemli ölçüde Gayrı Müslim azınlıkların elindeydi. Bu azınlıklar Osmanlıda millet sistemine bağlı olarak yaşamlarını idame ettiriyorlardı. Millet sistemiyse bir sivil toplum unsuru olmakla beraber üstten devlete bağlıydı. Dini cemaatlerin liderleri yönetimle yakın bir ilişkiye girerek cemaatleriyle ilgili idari görevlerde idarecilik yapıyorlardı (40). Gerçekte çok hukuklu bir sistem olması itibarıyla Osmanlı, sivil toplumun **sui generis** bir tipolojisini çizmektedir. Sivil toplum unsurları üzerinde durulduğu zaman Osmanlı bu yönüyle kayda değer bir örnek sunmaktadır. Millet sistemi, özünde "çoğulcu" bir nitelik taşımaktadır. Bu sistem, etnik kökenlere göre değil salt dinlere dayalı bir biçimde gelişmişti. Örneğin aynı etnik kökenden gelen ve aynı dili konuşan Osmanlı Ermenileri tek millet değil, "Ermeni Katolik" ve "Ermeni Protestan" milletlerce ayrılıyordu. Bu milletler kendi yasalarınca belirlendi ve başlarında vergi ve harçların ödenmesinden ve iç güvenlik konularında merkezi yönetime karşı sorumlu dini liderler bulunurdu. Buna ilaveten her millet merkezi yönetimin ilgi alanına giren bazı toplumsal ve idari görevler de üstlenirdi. Bu milletler kendi yasalarınca belirlendi ve başlarında vergi ve harçların ödenmesinden ve iç güvenlik konularında merkezi yönetime karşı sorumlu dini liderler bulunurdu. Buna ilaveten her millet merkezi yönetimin ilgi alanına giren bazı toplumsal ve idari görevler de üstlenirdi. Bu milletler kendi işlerini dışardan herhangi bir mü-

dahaleye maruz kalmaksızın cemaat meclislerinde (meclis-i milli) yürütürlerdi. Osmanlı millet sisteminin taşradaki düzenini "milletbaşı" olarak adlandırılan ve cemaatin ruhani lideri vasfına sahip olan kişiler sağlardı. Bununla beraber kırsal alanlarda ihtiyar heyeti bugünkü muhtar sıfatına sahip "kocabaşı" seçerlerdi. Kocabaşlar kendi milletlerinin ilgi alanına giren sorumlulukları yerine getirmede milletbaşına karşı sorumluydular. Bu sistem 1856 yılında çıkarılan Islahat Fermanı ile çözülmeye başladı. Bu fermanla bütün yurttaşlar eşit kabul edildiği için dine dayalı örgütlenmelerin de bir anlamı kalmadı (41). Bu tarihten sonra millet kavramı da dine dayalı olmaktan çıkmış etnik kökenle sınırlanmaya başlamıştı. Bu aynı zamanda ilk etapta Osmanlı, sonraları da Türk ulusçuluğunun başlangıcını teşkil edecekti. İşte özünde özerk bir statüye sahip olan millet sistemi örgütsel yapısı itibarıyla Osmanlı'da bir sivil toplum unsurunu oluşturur. Ancak icra ettiği işlevleri itabırayla esasında devletin taşradaki yükümlülüklerini, özellikle idari ve eğitim alanlarındaki yükümlülükleri yerine getirmiştir. Milletbaşının cemaatın lideri sıfatıyla merkezi yönetimle oluşturduğu dikey (vertical) ilişki biçimi bu özerk sivil toplum bünyesine bağımlı hale getirmiştir.

Osmanlı millet sisteminin benzer bir örneğini de Osmanlı'daki loncalar oluşturmaktadır. Loncalar da esnafla merkezi yönetim arasında önemli bir köprü görevi üstlenmiş durumdaydılar. Anadolu'da üretim ve pazarlama ortaklığını teşvik edici kurumlar olarak ortaya çıkan loncalar zamanla üretim kalitesini yükseltme, kalifiye eleman yetiştirme, yetişen elemanlara ustalık sertifikası verme, iş ve ticaret ahlakını geliştirme ve denetleme, işçileri koruma ve üretimi en ucuz yoldan tüketiciye ulaştırma gibi görevler de üstlendiler. Onbeşinci yüzyılda ahilik geleneğiyle bütünleşen loncalar belli bir heyet tarafından yönetiliyordu ve bu yönteim gerekli cezai müeyyideleri uygulama yetkisine sahipti. Kurul kararıyla suçlu görülen esnafın falakaya çekilmesi veya işyerinin kapatılması lonca yönetimi tarafından sözkonusu olabiliyordu (42).

Kapatıldıkları tarih olan 1913 yılına kadar loncalar merkezi yönetimin Anadolu'daki sacayağını oluşturdular. Loncanın başı olan kethuda veya şeyh lonca üyeleri tarafından seçilirdi. Loncaların bu özellikleri dikate alındığında hakikaten son derece önemli ve yaygın bir sivil kuruluş olarak düşünmek mümkündür. Ancak merkezi yönetimle olan dikey ilişkilerini gözönüne aldığımızda aynı iyimserliği beslemek güçleşiyor. Bir kere loncaların merkezi otoriteyi Anadolu'da temsil eden bazı yönleri var. Loncanın başı kethuda zanaatkar üye tarafından seçiliyorsa da bu seçimin tescili tümüyle merkezi idarenin berat-ı şerifine bağlıydı. Ancak İstanbul'dan olur alması halinde kethudanın statüsü kabul görebiliyordu (43). Bununla beraber loncalar hem vergi toplamakla hem de üretimin standartlara uygunluğunu ve fiyatları denetlemekle yükümlüydüler (44). Bunun için loncalar esas itibarıyla başlarındaki yönetimi ve bunun işleyiş biçimiyle devletle Anadolu esnafı ve zenaatçısı arasında devleti temsilen idari bir görev üstlenmekteydi. Yani Osmanlı loncalarının bir yüzü sivil topluma dönük iken ağırlıkta olan diğer yüzü devlete dönük kalmıştı.

Osmanlı ekonomisi tarafından sonra önemli ölçüde ticarete dayalıydı. Bilindiği gibi Osmanlı ticaretinin can alıcı noktasını ise ipek ticareti oluşturmaktaydı. Tüccar kesiminin ticari meta olarak alıp sattığı malların başında ipek gelmekteydi. İpek üretimiyle meşhur Bursa öteden beri Doğulu ve Batılı tüccarların önemli uğrak yerlerinden biriydi. Bursa ipeğe karşılık diğer malların da (altın, gümüş, çini, vs.) ticaretinin yapıldığı yerdi. Ticari malların alım satımıyla uğraşan zengin bir tüccar kesimi vardı. Ancak bunlar yerli değil yabancılardı. Osmanlı'nın Doğu ile olan ticaretini İran'lı tüccarlar Batı'yla olan ticaretiniyse Floransa ve Cenevizli tüccarlar yapmaktaydı (45). Böyle oluşan Osmanlı tebaasından güçlü bir tüccar kesim de ortaya çıkamıyordu. Ticaretle uğraşan Osmanlı tebaası da çoğunlukla gayrı-Müslimlerdi. Tüccar kesimi Batı Avrupa'daki merkantalistler örneğinde görüldüğü gibi hiçbir

zaman toplumsal yaşayışı sürükleyici ve değiştirici bir güç oluşturamamıştır.

Osmanlı'da din kurumu da özünde sivil toplum unsuru olmakla beraber devlet karşısında ciddi bir varlık gösterememiştir. İslam, teorisi itibarıyla devletle din arasında keskin ayrımlar yapmaz. Bununla beraber standart devlet kurumu önermez ve yönetici kesimin aynı zamanda dinsel niteliği olan kişilerden oluşmasını öngörmez (46). Dini kurumun Osmanlı siyasal yapısındaki örgütlenişi bugünkü diyanetten farklı olmayan bir biçimdeydi. Siyasal yapının zirvesinde bulunan Sultanın yeri ayrıca İslami normlarla pekiştiriliyordu. Osmanlı Hukukunda sultanın sahip olduğu örf-i Sultani islami kurallarca sınırlanmazdı. Dini kurumun başı olan şeyhülislamın atanması ve görevden alınması Sultanın tasarrufundaydı. Bununla beraber Şeyhülislamın hükümet işlerine müdahalede bulunma yetkisi yoktu. Osmanlı'da dinin örgütlenme biçimi büyük ölçüde Ortodoks Kilisesini devlet şemsiyesi altında bağımlı bir kurum haline getiren Bizans'ın etkisindeydi. Yani din tümüyle devlete bağımlı ve devlet alanı içinde yer alan bir kurumun (Şeyhülislamlığın) çatısı altında örgütlenmiştir (47). Osmanlı'da Ulemanın statüsü, atanması ve postlarını korumaları hususu tamamiyle devletin elinde olduğu için Ulema devlete karşı sadakat ve bağlılığın simgesi haline gelmiştir. Ancak Ulemanın rejimin meşruiyetini tanıması ve halkı buna karşı itaate yönlendirmesi neticesinde merkezi yönetim Ulemayı postunda tutacatı. Siyasal sistemin meşruiyetini halka kabul 'ettirmede Ulema en önemli görevi üstlenmişti (48). Çünkü Ulema İstanbul hükümetinin bütün taşraya yayılmış en yaygın ve etkili temsilcisiydi. Hakim ve kadılar bu kesimden oluştuğu için halka dolaysız diyalog içinde olan kesim Ulemaydı. Dinin ve hukuksal normların yorumcusu olduğu için Ulemanın halkın gözünde yeri daha büyüktü. Dolayısıyla halkı devlete karşı itaatkar olmaya ikna ettiği ölçüde devlete yaranabilecekti.

Ulema iki konuda devletin yaygın bir kolunu oluşturuyordu: Vergi toplamak ve eğitim faaliyetlerini yerine getirmek. Osmanlı'da çok yaygın olan vakıfların yöneticileri Ulemaydı. Ulema bu vasfıyla aynı zamanda vergi toplayıcısıydı. Bununla beraber medrese sistemi içinde halkın eğitimi de bu kesime ait idi. Şunu hatırlatmak lazım ki eğitim kurumlarından medreseler, dini bürokrasiye adam yetiştirirken, adap sistemi içinde de merkezi idareye devlet normlarına göre personel yetiştirildi. Osmanlı'daki vakıfların yapımına Sultanlar'da önemli ölçüde katkıda bulunmuşlardı. Dini kurumlar olan camiler, mescidler, tekkeler ve kankahlar önemli Sultan ve yakınları tarafından finanse edilerek bunlarla devlet arasındaki bağ güçlendirilmiştir (49). Devletle dini kurumlar arasındaki bu sıcak ilişki dini kurumların devletin mutlak kontrolü altına girmesine yol açmıştır. Oysa Batı Avrupa tarihine baktığımızda Katolik Kilisesinin örgütlendiği krallıklarda ve sonraları ulusal devletlerde Kilise devletin üzerinde bir aristokrasi sınıfı ortaya çıkarmıştı. Bu sınıf aynı zamanda devleti üstten kontrol ederek hareket alanını sınırlandırmış ve önemli bir sivil toplum unsuru haline gelmişti (50). Kilise devlet üzerindeki etkinliğini yitirdikten sonra da devlet alanı dışında kendine ait ekonomik ve örgütsel kaynakları olan sivil toplumcu özelliğini korumuştur. Oysa Osmanlı geleneğinde halkı kuşatıcı kültür sistemi olan din, hiçbir zaman devleti frenleyici ve devlet alanının dışında bir kurum olmadı. Aksine, devletin himayeci kanatlar altında ve özünde devleti destekleyici yönde bir sivil kültür kodu teşkil etti.

Osmanlı'da devlete bağımlı gelişen önemli bir sivil toplum unsuru ise taşradaki soylu kesimdi. Tımar sisteminin dağılmasıyla spontane biçimde ortaya çıkan Ayan özellikle ondokuzuncu yüzyılın başlarında merkezi yönetim karşısında önemli bir güç odağı haline geldi. Onyedinci yüzyıl sonlarında tımar sisteminin bozulması sonucunda eyalet ve sancak yöneticileri halk ile hükümet arasındaki ilişkilerde öncülük etmek, güvenliği sağlamak, ver-

gileri toplamak ve cepheye asker göndermek gibi işleri yürütmek için varlıklı ve saygın kişilerin yardımına başvurdular. Taşra eşrafı olarak bilinen bu kesim arazi ve irat elde ederek babadan oğula zenginleşti. Onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında bu kesimin etkinliği yerel yöneticileri aşınca merkezi yönetim kent ve kasabalardaki saygın kişileri yerel yönetim ile halk arasında resmi bir statüyle görevlendirdi. "Gözde" anlamıyla Ayan adı verilen bu kesim bulundukları beldede halk tarafından seçiliyor ve merkezi yönetim tarafından atanıyordu. Giderek güçlenen ayanlardan bazılarının emri altında yirmi otuz bini aşkın kapı halkı bulunmaktaydı. Bunlar öylesine güçlendiler ki halk arasında "sikkesiz sultan" veya "küçük padişah" adıyla anılır olmaya başladılar. Merkezi otoriteye karşı etkin bir güç olarak gelişmeleri karşısında II. Mahmud ayanlarla yoğun bir mücadeleye girişmiş ve etkinliklerini kırmıştı (51). Ayan, merkezi otorite karşısında önemli bir güç odağı olmakla beraber esasında resmi otoriteyi temsil edici görevler üstlenmekteydi. Bunların varlık sebebi zaten vergi toplamak ve halktan asker teşkil etmekti. Özünde merkezi idarenin sorumluluğunda olan bu görevleri yürüttükleri sürece varlıkları sözkonusu olmuş, bunu aşınca da faaliyetleri yasaklanmıştır. Dolayısıyla kökeni itibarıyla halka ait olan bu kesim de Batı Avrupa'daki feodal beyler gibi devlete karşı özerk bir bünye geliştirememiştir.

Kısaca, toplumla devlet arasında önemli bir varlık, dolayısıyla sivil toplum elementleri niteliğinde olan şehir, lonca, dini kurum ve yerel eşraf gibi aracı kurumlar varlık itibarıyla sivil topluma örtük bir potansiyel teşkil etmişlerdir. Fakat bu aracı kurumlar kökenleri itibarıyla toplumda odaklanmalarına rağmen kendilerine ihale edilen fonksiyonları itibarıyla devlete bağımlı birer kurum haline gelmişlerdir. Hepsinin ortak özelliği merkezi idareye ait olan vergi toplama, halkı eğitme, halkın siyasal iktidara karşı itaatını sağlama gibi ortak faaliyetlerde yatıyordu. Bu aracı kurumların devlete bağımlılığı, Batı Avrupa'daki burjuvazi ve

aristokrasinin yokluğu, Batı Avrupa'da ortaya çıkan hümanizm, parlamentarizm ve liberalizm gibi demokratik temellerin Osmanlı'da gelişmesine engel teşkil etmiştir.

Osmanlı'da Modernleşme Çabaları

Ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı tarihi, devlet elitlerinin Osmanlı'yı modernleştirme çabalarıyla özdeştir. Osmanlılar yaklaşık ikiyüzyıl önce gerilemeye başlayan Osmanlı kurumlarının bilincinde ondukuzuncu yüzyıldan itibaren başlayan bir atakla devlet kurumlarının yüzyünü Batı kurumlarına çevirmeye başladılar. Batıda bilimde, sanatta, ekonomide, sanayi ve teknolojideki gelişmeler Osmanlı kurumlarını artık bu dünya ile rekabet edebilir olmaktan çıkarmıştı. Özellikle ticari hayatın dinamiğinin Akdeniz'den Okyanusa kaymasıyla birlikte, Osmanlı, merkezinde Avrupalı ülkelerin bulunduğu dünya ekonomi sistemi içinde kenar konuma düşmüştü (52). Ekonomik gerileme diğer Osmanlı kurumlarının da gerilemesine yol açtı. Bunun için değişme ya da modernleşme alanları olarak askeri, idari hukuki ve eğitim kurumları ele alınıyordu.

Ne var ki ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı'sında modernleşme tam anlamıyla Batılılaşma ile eş anlamlı kabul ediliyordu. Bunda Batı dünyasının geçirdiği Rönesans ve Aydınlanma gibi aşamaların önemi kuşkusuz büyüktü. Zira Osmanlı, tarihi boyunca yayılma, gelişme ve kalkınmada Avrupa'yı referans noktası almıştı. Avrupa'daki hızlı gelişmeler ve insanlık tarihine armağan ettiği yeni kurumlar Osmanlı elitlerinin modernleşme çabalarında ibreyi bizzat Batıya yöneltmelerine yol açtı. Bu yönelişin temel amacıysa Osmanlı devletini düşmüş olduğu geri durumdan kurtarmaktı (53). Modernleşme çabalarının motor görevini sivil toplum kurumları değil bizzat devlet yükleniyordu. Devlet katında bu görevi yüklenen de devlet seçkinlerinden başkası değildi.

Osmanlı ondokuzuncu yüzyılı, sivil toplum-devlet ilişkisi ko-

nusunda apayrı bir gelişme kaydetti. Daha önceleri Sultan devletle milletin birliği prensibini esas alırken ve devleti tam Hegel'ci anlamda bütün sivil toplum kurumlarını kuşatıcı ve aygıt gibi geliştirerek bu birliği simgelerken, ondokuzuncu yüzyılda devletle toplumun amaçları arasında keskin bir ayrışmanın ortaya çıktığını görüyoruz. Bunu sağlayan da devletin itici gücü haline gelen bürokratik elitlerden başkası değildi. Bu öncü kesimin elinde, devlet modernleşme aygıtı olarak telakki edilirken, toplum değişim alanı olarak kabul edildi. Bu süreçte kendini modernleştirmenin sembolü olarak tanımlayan bu kesimin elinde, devlet toplumu değiştirmenin öncü bir kurum haline geldi. Bu sürece karşı çıkan kesimler cahil, gerici ve ilerlemeye karşıymış gibi tanımlanarak dışlanma yoluna gidildi (54).

Ondokuzuncu yüzyıl aynı zamanda devletin, ekonomik, kültürel ve siyasal gelişme alanlarında öncülük etmesi anlayışın getirdi. Bu, klasik Osmanlı dönemindeki sivil toplum öğelerinin yüklendiği rolleri tersine çevirme anlamına geliyordu. Yukarda gördüğümüz gibi Osmanlı sivil toplum unsurları perdenin ön yüzünde görünen kesimlerdi. Ancak perdenin arka yüzünde bu grupların arkasında devlet eli vardı. Bu nedenle varlık olarak önemli bir görünüme sahip olmakla beraber fonksiyonel olarak devlete hizmet etmişlerdi. Oysa modernleşme çabalarıyla beraber perdenin önyüzü de açık biçimde devlet elitlerinin kuşatmasına geçmeye başladı. İşte bu nedenledir ki bu dönemde tüm modern kurumların Osmanlı'ya gelişinin aracılığını devlet seçkinleri yapmışlardır. Örneğin, ilk fabrikanın III. Selim tarafından yaptırılması bu çabanın somut bir örneğini oluşturmaktadır (55). III. Selim'in öncü bir devlet seçkini sıfatıyla oynadığı rol, hala bugünün Türkiye'sinde temel atma, fabrika açma gibi törenlerde devlet adamlarının, kurdeleyi kesen taraf olmasında kendini canlı biçimde göstermektedir. Bu aynı zamanda değişme süreci içindeki modern Türkiye'nin devlet-toplum ilişkisinde öncülüğü devlete veren ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı'sının devam eden yapısal bir-

yüzünü göstermektedir.

Devlet seçkinlerinin modernleşme çabaları Osmalı çevre-merkez ilişkisinde de önemli bir dönüm noktası oluşturdu. Devletin bu yöndeki atılımları bazı toplumsal grupların tepkisiyle karşılanmış ve bu gruplar geleneksel rollerini sürdürmeyi amaçlamışlardı. III. Selim'in Yeniçeri'lerden bağımsız bir ordu kurma yönündeki çabaları başta Yeniçeriler olmak üzere Ulema ve Ayan tarafından reddedildi. Hatta bu, Ayanın III. Selim'i devirip yerine kendi adayı olan II. Mahmud'u başa getirmesine kadar varmıştı. Bilindiği gibi Rusçuk Ayanı Alemdar Mustafa Paşa 1808'de İstanbul'a gelmiş ve iktidara el koyarak II. Mahmud'u padişah ilan etmişti. Bununla da yetinmeyip büyük Ayanları İstanbul'a çağırmış ve Senet-i İttifak adı verilen bir belge imzalatmıştı. Bu ittifaka göre Ayanların devlete bağlı kalmaları ve bölgeleerinde herhangi bir zorbalığa başvurmamaları karşısında hükümetin de onlara karışmaması anlaşmasına varıldı (56). Bir sivil toplum unsuru olan Ayanın icabında devlet üzerinde böylesine yönlendirici bir güce ulaşması aslında Osmanlı'da sivil toplum gücünü bir ölçüde göstermektedir. Hakikaten ondokuzuncu yüzyılı, Osmanlı sivil toplumunun önemli bir canlanma ve kıpırdanma kaydettiği bir dönem olarak görmek mümkündür. Ayan gücüne ilaveten Ulema, bu dönemin toplumsal unsurlar lehine gelişen hukuksal düzenlemeler ve ortaya çıkan bankerler etrafında devlet alanı dışına taşan ekonomik gruplar, sivil topluma bu dönemde önemli bir canlılık kazandırdılar. Bu gelişmelerden hareket ederek Şerif Mardin Osmanlı son zamanlarında önemli bir sivil toplumun varlığından söz ediyor ve Osmanlı siyasal yapılanmasını çalışmada sivil toplum kavramını analitik bir araç olarak kullanabileceğimizi öneriyor (57).

Ancak sivil toplum unsurlarının ondokuzuncu yüzyıldaki başarısını fazla abartmamak gerekiyor. Çünkü biliyoruz ki güçlenen Ayan, Ulema, Yeniçeri vb. kesimlerin karşısında galip çıkan hep

merkeziyetçi siyasal iktidar olmuştur. Modernleşme sürecinin kendisi siyasal iktidarın üstünlüğüne zemin hazırlamış ve bu süreçte ortaya çıkan entellektüel-bürokratik kesimin iktidarıyla beraber sivil toplum giderek canlılığını yitirmiştir. Cumhuriyet'le beraber Osmanlı'da varolan sivil toplum kurumları da en az 1950'ye kadar sahneden çekilmiş ve meydan tümüyle merkeziyetçi yönetime terktedilmiştir.

Ayan tarafından başa getirilmiş olmasına rağmen II. Mahmud birkaç yıl sonra başta Ayan olmak üzere sivil güçlerin direncini kırarak sultanlığının otoritesini bütün imparatorluğa yaymağa çalıştı. Bunun için de yönetimi daha merkezileştirmeye ve böylece modernleşmede etkin politikalar oluşturmaya çalıştı (58). Dolayısıyla II. Mahmud, modernleşme çabalarına devletin öncülüğünde hız kazandırarak devam etti ve sivil toplumdan gelen istekleri gözardı etti. Modernleşme sürecinde önemli bir husus da sivil topluma ait değerlerin zorunlu olarak bir kenara bırakılmasında ortaya çıkıyordu. Özellikle II. Mahmud merkezi otoriteyi güçlendirme yoluna giderken sivil toplum değerleri arasında yer alan Gramer ve milliyetçi değerler bir zarar olacaktı. Milliyetçi değerler Türk olmayan unsurlar üzerinde olumsuz etki yapacağı düşüncesiyle bir kenara bırakılırken gayr-ı Müslim milletlerin Osmanlı'ya olan bağlarını kıracağı endişesinden hareketle İslami değerler de referans olmaktan çıkarıldı. Geriye kalan tek yol seküler değerlere başvurmaktı. Bu, heterojen imparatorluğu bir arada tutmanın yegane yolu kabul edildi. Bu nedenle gerek III. Selim, gerek II. Mahmud ve gerekse Tanzimat dönemi (1838-1876) seküler değerleri esas referans noktası olarak almışlardır (59). Bu eğilim pan-İslamcılık değerlerini esas olarak İslam birliğini sağlamayı amaçlayan II. Abdülhamid'e kadar devam edecekti. Pan-İslamcılık politikası da Balkanların kendi ulusal bağımsızlıklarını kazanmalarını hızlandırmıştı.

Ondokuzuncu yüzyıl modernleşme çabalarının bizi il-

gilendiren iki önemli sonucu zikredilmeye değerdir. Anayasal bir sistemin kademe kademe gelişmesi ve devletçi seçkin, entellektüel-bürokrat kesimin ortaya çıkması. Modernleşme çabaları hukuksal alanda anayasal bir sistemin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştı. 1808 Sened-i İttifak, 1838 Gülhane Hatt-ı Humayunu, 1856 Islahat Fermanı, 1838-1876 ilk Osmanlı Anayasası ve parlamentosu kelimenin tam anlamıyla sivil toplum lehine ortaya çıkan gelişmelerdi (60). Her biri hukuksal reformu, devletin varlık alanını biraz daha daraltıyor ve sivil toplum insiyatifini biraz daha genişletiyordu. Sivil toplumun devletle ilişkileri, devlete karşı yükümlülük ve hakları seküler normlara dayalı hukuksal temellere dayanıyordu. Nitekim hukuksal temeller üzerinde sivil toplum cephesinde önemli gelişmeler kaydedilmiştir (61). Ancak hukuksal reformların beklendiği ölçüde sivil toplumun otonomisine yol açmadığını görmekteyiz. Bunun da başlıca nedeni modernleşme çabaları sonucunda, devlet katında yeni tip bir yönetici kesimin ortaya çıkarak devlet hegemonyasını sivil topluma önceleme atılımıydı.

Modernleşme sürecinin en önemli sonucuysa gazeteci ve entellektüellere verilen yeni rolde yatmaktaydı. Modern kurumların taşıyıcıları olarak başlangıçta devlet tarafından yetiştirilen bu kesim kısa zamanda gelişti ve Genç Osmanlılar grubu olarak yeni bir yönetici kesimi oluşturdu. Bu yeni kesim Türkiye'de elit politikaların öncülüğünde devlet hegemonyasını sivil toplum üzerinde daha da belirgenleştirdi (62). Dolayısıyla devletin yeni bir yüzün (modern de denilebilir) oluşturan bu kesim, sivil toplumun güvencesi olarak ortaya çıkan hukukun sivil toplumdan yana gelişmesine engel teşkil etti.

Osmanlı'da Entellektüel-Bürokratik İktidar

Ondokuzuncu yüzyıldan başlayarak Cumhuriyet Türkiye'sinde de hala büyük ölçüde devam eden bir süreçte, siyasal sisteme damgasını vuran güçlü bir grup görüyoruz: O'da en-

tellektüel-bürokrat kesimden başkası değildir. Yukarda değinildiği gibi gerileyen Osmanlı Devletinin kalkınması, Batılılaşma modülü içinde esaslı bir doğma haline gelen Bu doktrinin en belirgin özelliği Batıdan teknik bilgi ithal etme idealine dayanıyordu. Bunun için de temelde üç politika öngörülüyordu: Batıdan uzman getirmek, teknik bilgi edinmek için Batıya öğrenci göndermek ve Batı bilimini öğreten eğitim kurumları kurmak (63). Bu politikanın bir gereği olarak Osmanlı'da yaygın bir eğitim kurumunun ortaya çıktığını görüyoruz. Kadınları da içine alan idadi, rüştiyeler, dar-ül muallimattan kadın üniversitesine kadar çok yaygın bir eğitim kurumu ortaya çıktı. II. Abdülhamid'in eğitime verdiği önem, özellikle kadın eğitimi konusundaki ısrarlı sonucu, eğitim kurumları Osmanlı'nın ücre köşelerine kadar yayıldı (64).

Batıda eğitim görüp Osmanlı'ya dönen öğrencilerin implikasyonu çok daha büyük olmuştu. Bu öğrencilerin temel felsefesi ve ideali devleti geri kalmış durumundan kurtarmaktı. Bunlar devlet tarafından eğitildikleri için yurda döner dönmez devletin değişik kademelerinde istihdam edildiler. Böylece hem entellektüel hem de bürokratik gibi çifte etikete sahip oldular. Entellektüel-bürokratik kesim, birçok Batı toplumu entellektüel sınıfının örneğinde görüldüğünün aksine siyasal otoriteye karşı değil, siyasal otoritenin bir parçası olarak topluma karşı tavır takındı. Zaten yetiştirilmesinin arkasında da devleti kurtarma ve toplumu dönüştürme amacı yatıyordu. Toplumun değişmesi, doğal dinamiklerinden uzak entellektüel-bürokratların elinde gerçekleşecekti. Aslında bu durum bu kesim için bir trajedi ortaya çıkarıyordu. Bu trajedi ise yaşadıkları toplumsal realiteyle kafalarında taşıdıkları ideal toplum arasındaki çelişkiden kaynaklanıyordu. Devlet aygıtı, tüm kurumlarıyla ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı'sından, Cumhuriyet Türkiye'sinin toplumsal inisiyatife müsaade edilişin ifadesi olan 1950'sine kadar, Batılılaştırıcı kesimin hükümranlık alanı ve deneme tahtası ol-

muştur (65).

Entellektüel-bürokratik kesimin ilk kuşağı olan Genç Osmanlılar temelde pozitivst rasyonalite, anayasal rejim ve popülist bir söylem gibi üç ideal için mücadele ediyordu. Fakat onların sahip oldukları popülizm, özünde kendilerinin toplum için en iyisini bildikleri varsayımına dayanıyordu. Bununla beraber kurguladıkları "en iyi" toplumsal proje için toplumu koşullandırma nüansı bunların popülizminin özünü oluşturuyordu. En iyi toplumun altını çizen düşünce Batılılaşmadan başka birşey değildi (66). Entellektüel-bürokratlar osmanlı modernleşmesinin bir aracı olarak kendilerini değişimin simgesi ve kanalı olarak telakki etmişlerdi. Bunun için toplumun tüm kesimleri üzerinde mutlak bir baskıya yönelmiş ve devleti kendilerine ait özel bir aygıt şeklinde algılamışlardır. Bu temayül Cumhuriyetin ilk yıllarında son merhalesine ulaştı (67). Kemal Karpat'ın çok haklı olarak ifade ettiği gibi, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından 1940'ın sonlarına kadar ki dönem içinde entellektüel-bürokrat kesimin elitist felsefesi, karşısında orta sınıfların pragmatik, faydacı ve yarı-liberal politikalarıyla, dini ve muhafazakar çevrelerin geleneksel değerlerini buldu. Fakat siyasal iktidar aygıtıyla basın gücü öteden beri bu kesimin elinde olduğu için bunların düşüncesi yaygınlaşma şansı bulmuş ve muhaliflerin sesi kıstırılmıştır (68).

Karpat'ın işaret ettiği bu husus ne yazık ki 1950'den sonra da büyük ölçüde devam etmiştir. 1990'larda hala siyasal iktidarın temel kurumları ve basın imkanlarının çoğu bu kesimin elindedir. Ancak orta sınıflar ve ekonomik gruplar siyasal partiler aracılığıyla siyasal sistem içinde ağırlıklarını hissetirirken, dini grupların ve muhafazakar çevrelerin varlığı entellektüel-bürokrat kesimin gözünde hala bir meşruiyete ulaşabilmiş değildir. Bu kesimler değerlerinde ısrarlı oldukları için cahillikle, yobazlıkla ve gericilikle damgalanarak siyasal sistemin ve onun kamu alanının dışına itilmektedirler. En iyi toplumsal projeye sahip olduğu evhamını taşıyan entellektüel-bürokrat kesim halk ile dikey bir iliş-

ki yoluna gitmiştir. Onların topluma bakışı toplumun cahil, cühela, gerici olduğu evhamından ileri gitmemektedir. Bunun için toplumun her alanında mutlak bir hakimiyet sahibi olmaya yeltenmiş ve halkı eğitilmesi gereken cahil kütle şeklinde görmüşlerdir (69).

Frederic Frey, Türk politikasının temel probleminin, belli bir azınlığın toplumu bastırmasına ve bu bastırmayı meşru göstermesine imkan veren elitizmde yattığını ileri sürüyor. Entellektüel-bürokrat kesim, Bastırma mekanizmasını halkın cehaletine bağlayarak meşrulaştırıyor. Frey, elitist politikaların iki yapısal özelliğine dikkat çekiyor. Birincisi, devletçi elit siyasal iktidara fiilen hakimdir. Bu hakimiyeti meşrulaştırmak için ikinci olarak, halkı cehaletle tahkir etmekte ve bu cehaletten dolayı kendilerine olan ihtiyacı ön plana çıkarmaktadırlar (70). Entellektüel-bürokratik azınlığın toplum üzerindeki tahakkümü sivil toplum gelişimini büyük ölçüde baltalamıştır. Ondokuzuncu yüzyıldaki hukuksal gelişmeler, Osmanlı tebaasını eşit hukuksal temelde kabul etmesine rağmen, toplumsal kanat devletçi elitlerin baskısı karşısında sönük kaldı. Eşitlik prensibi, esasında entellektüel-bürokrat için yeni bir durum ortaya çıkardı. Bu prensip toplumun heterojen özelliğini kaybetmesine yol açtı. Eşit haklar prensibine dayalı olarak devlet seçkini, toplumu klasik Osmanlı döneminde olduğu gibi kategorize şekilde değil, bir bütün olarak gördü. Bütünlüğü bozucu öğeler "ayrılıkçılık"la tanımlanarak dışlandı. Osmanlı'da devletin idari görevini üstlenen lokal gruplar bu sistemin içinde ağırlığını kaybederek devletin otoritesine muhatap oldu. Kısaca devlet artık onlar için korkulacak bir aygıt haline gelerek Osmanlı'daki sevimli yüzünü ve pragmatik özelliğini yitirdi.

Entellektüel-bürokrat kesimin tam anlamıyla iktidarı eline geçirmesi II. Meşrutiyet'ten sonraya denk düşmektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar bürokrat kesimin iktidardaki cenahı olan İttihad ve Terakki yöneticilerinin elinde osmanlı devleti bir

deneme tahtası haline gelecektir. Devlet, aynı zamanda "ceberrut" yüzünü bu dönemden başlayarak topluma göstermiştir. İttihat ve Terakki yönetimiyle birlikte Osmanlı klasik döneminde varlık gösteren ve halk ile devlet arasında önemli köprü görevini üstlenen Ulema, lonca, Ayan gibi sosyal gruplar siyasal sistem içindeki ağırlıklarını kaybederek devlet karşısında duran homojen toplum yapısı içinde kaybolup gittiler. Sosyal gruplar, artık bundan sonra ne farklı bir çıkar, ne de farklı bir değerler sistemi vurgulayabilir hale geldi. Esas olan devlet, ve devlet seçkinlerinin gösterdiği istikamet ve işaret ettikleri değerler olmuştur.

Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Osmanlı toplumunun tarihsel özgeçmişi sivil topluma temel teşkil edecek unsurlarla doludur. Devlete idari açıdan bağımlı olmasına rağmen en az ondokuzuncu yüzyıla kadar sivil toplum unsurları önemli bir varlık sergilemişlerdir. Ancak siyasal iktidarın merkeziyetçi örgütleniş biçimi bu öğeleri sonuçta devlete bağımlı hale getirmiştir. İcra ettikleri fonksiyonları itibarıyla (halkın eğitimi, idaresi ve vergilerin toplanması) devletin taşradaki uzantısını oluşturmuştur. Bu fonksiyon, görüntü düzeyinde hayli zengin olan sivil toplumun kendi değerleri ve normları üzerinde belli bir otonomiye dayanarak gelişmesini engellemiştir. Bu duruma rağmen Osmanlı'da millet sistemi, Ulema, lonca, Ayan gibi **sui generis** toplumsal kategoriler apayrı bir laboratuar oluşturmuştur. Bu laboratuar esas itibarıyla özgün çalışmalara zengin malzeme teşkil edecek doygunluktadır. Osmanlı'da ne tam anlamıyla kadir-i mutlak bir devleti görebiliyoruz, ne de otonom bir sivil toplumu. Ancak her ikisinden de belli parçalar taşıyan bir toplum prototopiyle karşı karşıyayız.

Sivil toplum-devlet ilişkisinde, Osmanlı'nın ondokuzuncu yüzyıldan itibaren girdiği modernleşme sürecinde önemli bir değişiklik görüyoruz. Ondokuzuncu yüzyıldan önce sivil toplum ile

devlet içiçe geçmiş fakat aynı zamanda farklı iki alana sahiptiler. Oysa modernleşme çabalarıyla beraber öncelik devlete verilerek devletin kurtarılması projelendirilmiştir. Bu proje uzantısında toplumun da değişmesi gereğini getirdi. Tam da bu dönemde ortaya çıkan entellektüel-bürokrat kesim, sivil topluma tahakküme dayalı bir devlet anlayışı legalize etti. Böylece daha önce devletin en azından varlığının meşruiyeti olan sivil toplum unsurları, tek tek "Genel irade"ye dayalı toplum projesi içinde önemini yitirdi. "Farklılık" prensibine dayalı gelişen Osmanlı sivil toplumu, kaynağını hukuksal dayanaklardan alan "eşitlik" prensibiyle bir harmoniye dönüştü. Özünde zayıf olan bu harmoniye karşı modern ulusal temayüller taşıyan ve kaynağı Hegel'e kadar uzanan kadiri mutlak ceberrut bir devlet anlayışı ortaya çıktı. Ceberrutluğun icraatçısı ise entellektüel-bürokrat kesim olacaktı. Kuşatıcı devlet anlayışının topluma bakışı için geliştirmiş olduğu projeksiyon, bugünlerde bile sıkıntısı çekilen ve demokrasinin sağlam dayanaklara oturmasına engel teşkil eden bir kıtlığın habercisi oldu.

DİPNOTLAR

1) Antony Black, Guilds and Civil Society in European Political Thought: From the Twelfth Century to the Present, New York: Cornel University Press, 1984, s. 237.

2) Glassator, Orta çağda Roma Hukuk metinlerinden hareket ederek bir medeni kanun oluşturmaya çalışan bilginlere verilen isimdir. Onbir ve onüçüncü yüzyıllar Avrupa'da Glassatorlar çağı olarak adlandırılır.

3) Black, a.g.e., s. 36.

4) Orta Çağ Avrupa şehirleri ve bunların ekonomik ve sosyal hayat içindeki önemi için bkz. Henri Pirenne, Ortaçağ Avrupasının Ekonomik

ve Sosyal Tarihi, Çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1983.

5) John Keane, "Despotism and Democracy: The Origions and Development of the Distinction Between Civil Society and the State 1750-1850", Civil Siclety and the State, Der. John Keane, London ve New York: Verso, 1988, s. 36.

6) Sözleşmeci teorelerde sivil toplum kavramının genişçe bir tartışması için Bkz. Frederic Copleskon, A History of Philosophy, Cilt: V, Garden City ve New York: 1964.

7) Z. A. Pelczyenski, "Introduction", The State and Civil Soclety: Studies In Hegel's Political Philosophy, London: Cambridge University Press, 1984, s. 50.

8) T.M. Knox, Hegel's Philosohpy of Right, Der. ve İngilizce'ye Çev. T.M. Knox, New York, Oxford ve London: Oxford University Press, 1967, s. 148.

9) Norberto Bobbio, "Gramsci and the Concept of Civil Society", Civil Soclety and the State, s. 75.

10) a.g.m., s. 75.

12) turan Güneş. Araba Devrilmeden Önce, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1983, ss. 93-94.

13) İlkay Sunar, "A Preliminary Note on the Politics of Civil Society Formation in Turkey", A.Ü.S.B.F. Dergisi, 24, 3-4 (Eylül-Aralık, 1973), ss. 60-61.

14) A.g.y., State and Socety in the Turkey's Development, Ankara: A.Ü.S.B.F. Yayınları, 1974, s. 20.

15) İdris Küçükömer, Düzenin Yabancılaşması, 2. Baskı, İstanbul: Alan Yayıncılıkk, 1989, s. 39.

16) Metin Heper, The State Tradititon In Turkey, Walkington ve England: The Eothen Press, 1985, s. 35.

17) A.g.y., "The State Tradition in West Germany and Turkey", Typscrlpt, s. 8.

18) Şerif Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", deadalus, 102 (Kış, 1973), s. 169.

19) Sunar, A.g.e., s. 33.

20) Ergun Özbudun, "Development and Consolidation of Democracy in Turkey", Turkey In the Year 200, Der. Ergun Özbudun, Ankara: Türk Siyaset Bilimi Derneği, 1989, s. 7.

21) Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, Cilt II, İstanbul: Cem Yayınevi, 1974, ss. 457-474. Küçükömer, devletin Türk siyasal kültüründe sahip olduğu baba imajının bu tarihsel arka palanda yattığını iddia ediyor: Düzenin Yabancılaşması, s. 42.

22) Şerif Mardin, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", Comparative Studies In Society and History, 11/13 (Haziran, 1969), s. 270.

23) Metin Heper, "Center and Periphery in the Ottoman Empire: With Special Reference to the Ninteenth Century", International Political Science Review, 1, 1, (1980), s. 85.

24) Mardin, "Power Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", A.g.e., ss. 273-274.

25) A.g.e., ss. 270-271.

26) Güneş, A.g.e., s. 101.

27) Türk tarihinde Batılılaşma tarihi hep tanzimatla başlatılır. Bu yanıltıcı yaklaşım Batılılaşma ile modernleşmenin birbirine karıştırılmasından kaynaklanıyor. Batılılaşmanın tarihi Türklerin Anadolu'ya gelişleri kadar eskidir. Bunu oluşturan aracı kurumlardan biri de azınlıklar ve onlar aracılığıyla Batı malları ile kurulan ilişki olmuştur. Bkz, Janes Hovani, "Western Goods in the Ottoman Empire of the Early Sixteenth Century: The Dynamics of the Change", Der. Sabri M. Akural, Turkle Culture: Continulty and Change, Bloomington: Indiana University, Turkish studies, 1987.

28) Mardin, "Power, Civil Society and Culture", A.g.e., s. 274.

29) Nur Vergin, "Demokrasi ve Sivil Toplum", Yeni Gündem, (16-31 Haziran, 1981) s. 37.

30) Güneş, A.g.e., s. 71.

31) Şerif Mardin, "Turkey: The Transformation of Economic Code", The Political Economy of İncıme Distribution In Turkey, Der. Ergun Özbudun ve Aydın Ulusoy, New York ve London: Holmes and Meier Publishers, Inc., 1980, s. 23.

32) Asaf Savaş Akat, alternatif Büyüme Stratejisi: İktisat Politikası Yazıları, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983. ss. 10-11.

33) Bkz. The State Tradition In Turkey.

34) Osmanlı şehirleri ve statülerinin oluşum mekanizmasıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Suraiya Foroqhi, Osmanlı'da Kentler ve Kentliler, Ter. Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul: Türkiye Toplumsal ve Ekonomik Vakfı Yayınları, 1993.

35) Ira Lapidus, "Muslim Cities and Islamic Society", Middle Eastern Cities, Der. Ira Lapidus, Berkley: University of California Press, 1970, s. 33.

36) Peter Wosley, Introducing Soclology, İkinci Baskı, Great Britian: Hazell Watson and Viney Limited, 1977, s. 382.

37) A.g.e., s. 385.

38) Halil İnalcık; "The Nature Of Traditional Society", Political Modernization In Japan and Turkey, Der. Robert Ward ve Dankward Rustow, Princeton University Press, 1964, ss.. 42-45.

39) Frederic W. Frey, "Patterns of Elite Politics in Turkey", Political Elites in the Middle East, Der. George Lenczowski, Washington: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1975, s. 45.

40) Metin Heper, "The State and Interest Groups: With Special Reference to Turkey", Strong State and Economic Interest Groups: the Post-1980 Turkish Experience, Der. Metin Heper, Berlin ve New York: Walter de Gruyter, ss. 16-17.

41) Osmanlı'da millet sistemiyle ilgili Bkz. İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, C. IV, ss. 996-1001. Ayrıca bkz. Cevdet Küçük, "Osmanlılarda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat" A.g.e., C. IV, ss. 1007-1024.

42) Rıfat Özdemir, "Tokat Esnaf Teşkilatı", Ondokuzmayıs Üniversitesi Eğitim Fak. Birinci "Tarih boyunca Karadeniz Bildirileri": 13-17 Ekim 1986, Der. Mehmet Sağlam, ve Diğerleri, Samsun: 1988, s. 403.

43) A.g.m.

44) Sunar, A.g.e., s. 20.

45) Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1993, s. 197.

46) Bu konuda detaylı bir tartışma için Bkz. Ali Bulaç, İslam ve Demokrasi, İstanbul: beyan Yayınları, 1993. Ayrıca İslamın Pluralist bir sisteme açık olması hususuyla ilgili detaylı bir çalışma için Bkz. Metin Heper, "The State Religion and Pluralism: The Turkish Case in Comparative Perspective", British Journal of Middle Eastern Studies, Forthcaming.

47) Osmanlı'da dinin örgütleniş biçimiyle ilgili özgün ve detaylı bir çalışma için Bkz. Davut Dursun, Osmanlı Devleti'nde Siyaset ve Din, İstanbul: İşaret yayınları, 1989.

48) Sunar, A.g.e., s. 19.

49) Rıfat Özdemir, "Osmanlı Döneminde Vakıf Kurumlarının Sosyo-Ekonomik Cephesi Üzerine Bazı Bilgiler", Fırat Üniversitesi Dergisi: (Sosyal Bilimler), 1, 2 (1987), s. 209.

50) Bu konuda, Almanya ve Türkiye örneğiyle ilgili bir karşılaştırma için Bkz. Metin Heper, "The State Tradition in West Germany and turkey", A.g.e.

51) Küçükömer, A.g.e., ss. 53-55.

52) Osmanlı'nın dünya ekonomi sistemi içindeki kenar konumuyla ilgili geniş bir tartışma için Bkz. Çağlar keyder, Toplumsal Tarih Çalışmaları, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1983.

53) Heper, "The State Tradition in West Germany and Turkey", s. 9

54) Ahmet İnsel ve Cengiz Aktar, "Devletin Bekası' için Yürütülen Çağdaşlaşma Sürecinin Toplumsal Sorunları", Toplum ve Bilim, 31/ (Bahar 1985 - Bahar 1987), s. 22.

55) Küçükömer, A.g.e., s. 61.

56) Robert Bianchi, Interest Groups and Political Development In Turkey, New Jersey: Princeton University Press, 1984, s. 89.

57) Bkz. Şerif Mardin, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", Defter Dergisi, 2 (Aralık-Ocak 1987).

58) Richard Chambers, "The Civil Bureaucracy: Turkey", Political Modernization In Japan and Turkey, s. 313.

59) Sunar, A.g.e., s. 42.

60) Heper, "Center and Periphery in the Ottoman Empire", A.g.e., ss. 81-82.

61) Bu dönemde Osmanlıda gelişen en önemli sivil toplum unsurunu çok sayıda dergi etrafında önemli bir hareket meydana getiren kadınlar oluşturdu.

62) Levent Köker, Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, İstanbul: İletişim Yayınları, 1990, s. 12.

63) Murat Belge, "Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar", Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cilt II. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, s. 124.

64) II. Abdülhamid dönemi kadın eğitimiyle ilgili detaylı bir çalışma için Bkz. bayram Kodaman, Abdülhamid Devri eğitim Sistemi, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980.

65) İskender Savaşır, "Aydınların Kibri", Toplum ve Bilim, 24 (Kış, 1984), s. 32.

66) Şükrü Hanioğlu, Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902), Cilt II, istanbul, İletişim Yayınları, 1986, ss. 51-52.

67) Kemal H. Karpat, "Social Groups and the Political System After 1960", Social Change and Politics in Turkey, Der. Kemal H. Karpat, Leiden: E. J. Brill, 1973, s. 264.

68) A.g.y, "Structural Change, historical Stage of Modernization and the Role of Social Groups in Turkish Politics", A.g.e., s. 49.

69) A.g.m.

70) Frey, A.g.e., s. 43.

İyiler ve Kötüler

Şerif Mardin
(Çev.: Mustafa Özel)

Kaynak: "The Just and the Unjust", Daedalus, Yaz 1991, s. 113-129. Dergah, Edebiyat Sanat Kültür Dergisi, Sayı 27-28, cilt 3, Mayıs-Haziran 1992

Türkiye'nin en önde gelen genç şairlerinden İsmet Özel, yakın zamanlarda yayımlanan otobiyografisinde kendisini Marksçılıktan uzaklaştırıp, İslâmî mirasıyla bütünleştiren süreçler üzerinde düşünmekte ve çocukluk döneminde bu dönüşü açıklayabilecek hiçbir dini eğitim veya sistemli dine-yönelme teşviki görmediğini söylemektedir. Değişimi izah eden, umulmadık bir faktördür: küçük bir memur çocuğu olarak elde ettiği ayrıcalıklar. Bunu şöyle dile getiriyor:

> "Annem bir ortakçının kızıydı. Babamın ailesi de arabacılık yaparmış. Benim teneffüs ettiğim hava da çok çocuklu bir küçük memur ailesinin iki yakasını bir araya getirme sıkıntılarıyla dolu sayılırdı. Yani herhangi bir imtiyaz duygusu taşımama yardımcı olacak bir hayat içinde bulunmadım. Ama benim özel

hayatımın dışında ve benim varlığıma da bir anlam katan bir devlet vardı. Türkiye Cumhuriyeti bürokrasiye tanıdığı zabitçe bir yetkiyle bütün toplumu kuşatmıştı. Cumhuriyet rejiminin temsilcisi olmak kişinin toplum içinde geçerli bir unsur olduğu duygusunu güçlendiriyordu. Buna bir de yerli halkın memurlara karşı mesafeli tutumunu ekleirseniz ortaya sahte bir soyluluk manzarası çıkıyordu. Ben çocukluğum boyunca bu sahteliğin acısını tattım. Okullar, resmi daireler, kütüphaneler, sinemalar, gazete sütunları, kimbilir kaç gömlek aşağıdan firenk taklidi tavırlarla benim gibiler için meşru mekânlardı...

Yıllar ilerledikçe... itaatsizliğim karşıma tek tek çıkan insanlara değil, toplum kurumlarına yöneldi. Tevarüs edilmemiş asaletim de yön değiştirdi: Artık kendimi ister istemez içinde bulduğum topluma ilişkin bir ayrımın birimi değil, bile isteye seçtiğim 'iyilerin' savunmasını gözüpek ve tavizsiz bir tarzda yapmaya aday biri olarak görüyordum" (1).

Özel için bu kadar ehemmiyetli görünen bu "iyilerin davası" nedir peki? Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal ilişkilerin mühim bir veçhesi bu ifadede ihata edilmektedir; ahalinin (avamın) "iyiler taifesi"nden olduğuna dair kolay silinmeyen modern duygu Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşmesi hakkında olduğu kadar modern Türkiye'de İslâmî ideolojinin yükselişi hakkında da çok şey dile getirmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal yapısına dair müesses bir görüşe göre, İmparatorluk çok iyi tanımlanmış iki gruptan mürekkepti: Askeri ve sivil ricalden oluşan seçkin bir tabaka (havas) ve yönetilenlerden oluşan bir "halk" tabakası (avam). Burada sunmakta olduğum tema gruplar arasındaki bağlantılar üzerinde ve geç onsekizinci yüzyıldan bugüne süregelen modernleşme süreci sırasında Osmanlı toplumunun üst ve alt katmanları arasındaki ilişkilere müdahalede bulunan değişimleri

anlama teşebbüsleri üzerinde odaklanmaktadır. Bunlar hâli hazırdaki durum için önemli sonuçları olan toplumsal değişmenin bir veçhesi olarak, ortak bir "dil"in dönüştürülmesini ihtiva etmektedir. Paradoksal biçimde, Türkiye'yi "modernleştirmeye" çalışan reformcular grubunun etkisi, bir zamanlar üst ve alt sınıflar tarafından paylaşılan bir söylem evreninden iki söylem evreni çıkarmak oldu. Ancak, bu ortak söylemin bazı kolları varlıklarını sürdüregeldiler ve öyle zannediyorum ki Türk toplumunun nisbî iltisakı (birbirine bağlılığı) bir şekilde bu ayakta kalan kollarla nedensel bağlılık içindedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun bu ikili tasnifi, biraz mekanik olmakla beraber, önemine işaret ettiği ikilik bir takım kisveler altında tekrar tekrar ortaya çıktığından faydalı (kullanışlı) bir tasnif olageldi. Akla gelen bir paralel, Türk edebiyat tarihçilerinin kullandıkları tasniftir. Bu teori, Müslüman Osmanlı kültürünün de aynı zamanda iki katmanlı olduğu, bir yanda "yüksek" veya "saray" kültürü, seçkinlerin (ve "seçkin" kimliği kazanabilmek için bu kültüre göz dikenlerin) kültürü, diğer yanda ise "aşağı" veya "halk" kültüründen oluştuğu yolundadır. Saray kültürü hakkındaki hakim fikir onun "hem dili hem de konusu bakımından bir gruba has (esoteric) olduğu... sadece seçkin bir azınlık tarafından anlaşılabildiği... gündelik hayatta olan bitenle alakasız olduğu" (2), diğer yandan halk kültürünün ise gündelik hayatta konuşulan Türkçenin harcıâlem kelimeleriyle inşâ edilmiş telakki edildiğiydi: daha az mutantan, daha spontane (kendiliğinden) ve üstelik "ahali"nin gündelik meşgaleleriyle açıkça daha içli dışlı.

Osmanlı İmparatorluğu'nda hukukun iki kaynağıyla alakalı üçüncü bir tasnif bu iki-katmanlı Osmanlı toplumu görüşünü ayrıca güçlendirmektedir. Bu kaynaklardan birincisi, Osmanlı toplumunun Kur'an'dan çıkarılmış kadim temeli olan Şeriat idi: İster siyasi, ister sosyal ve iktisadi, hayatın bütün alanlarında davranışlara rehber olan Kur'an'dan çıkarılan Şeriat. Hukukun ikinci

kaynağı kanun idi, sultanın iradesiyle belirlenen dünyevi (seküler) hukuk.

Benzer bir ikilik, mütemadiyen yenilenen ve uzun ömürlü bir halk dindarlığı geleneğinin müteselsil halifelerin muhalif ve bazan köktenci sünnilik tanımlarının karşısında dikildiği önceki İslam devletlerinin vasfı olmuşa benziyor (3). Bu üçüncü ikiliğin (gayrı mutaassıp/dindar) teşvik ettiği bir fikrin, takva/hafif meşreplilik olgusunun dini ekseninin, İslâm toplumunda cemaat oluşumuna yaradığına ve bu örneğin siyasi ve kültürel iki katmanlı modellerin ortaya koyduğu bölünme çizgisini sürdürdüğüne dikkat edilmelidir. Osmanlı "saltanatının" kendisine has vasıflarından ötürü, toplumun ikili yapılanması Osmanlı mülkünde önceki Müslüman devletlerden daha bariz gözükmektedir. Osmanlı siyasi kurumlarının görülmemiş derecede iyi tanımlanmış sınırları Osmanlı siyasi toplumu ile Osmanlı sivil toplumu diyebileceğimiz kesim arasındaki bu zarif ayırımı gerçekleştirmeye muvaffak oldu. Kabaca ifade edersek, bu sınır memurların vergi ödemediği ve pek az istisna ile başka herkesin ödediği gerçeğine istinat etmekteydi. İlave bir sınır oluşturma mekanizması Osmanlı Müslüman ahalisinin Şeriat ilkelerine göre yaşadığı ve kendilerini, devlet veya hanedanın muhafazasına yönelik bir ideolojiyle yaşayan kapıkullarının oluşturduğu siyasi topluluğa karşıt olarak, manevi bir cemaat olarak gördükleriydi.

Osmanlı saltanatının dallanıp budaklanması Prof. Halil İnalcık tarafından bütün yönleriyle incelenmiştir (4). Onun bulgularını hülâsa ederek Osmanlı hükümet uygulamaları sistemleştirmesinin iki kökü olduğunu söyleyebiliriz: Sasani ve Moğol kökleri. Osmanlılar, Sasanilerden bir imparatorluk buyruğu (irade-i şahane) teorisi istihraç ettiler. Böyle yapmakla, bazı bakımlardan İslâm kanunlarının ruhsat verdiği şeylerin ötesine giden padişah buyruğuna meşruiyet kazandırdılar. Ayrıca, padişah buyruğu fikriyle saldırılardan tecrit edildikleri için, Moğol

uygulamalarını aksettiren bir idare hukuku ve prosedürü alanı gelişti. Bu icrai buyruklar düzlemi, Yasağ-ı Padişahı (padişahın yasa bildirileri) olarak bilinmesinden ötürü, hâlâ Cengiz Han'a atıfta bulunmaktaydı. Bu esas üzerinde gelişen Osmanlı yönetim uygulaması İslami fevkalâde kaza-icra (mezalim) mahkemeleri tarafından ancak müphem şekilde temsil edilmişti. Uygulamada Osmanlı idare hukuku Osmanlı sivil ve asker memurların padişaha doğrudan bağlı olmaları ölçüsünde en katı biçimini alıyordu. Bu grup bir "köle" kuvveti olarak devşiriliyor, yani, küçük yaşta aile bağlarından koparılıp devletin kulları haline getiriliyordu. Padişahın memurlarına, dini hukukta hiçbir temeli olmayan yerel örf ve adetlerle meşrulaştırılan politikaları icrada tam yetki veriliyordu.

Bu uygulamadan doğan idari kanun aynı zamanda memurların (padişah kullarının) hayatlarını denetim altında tutuyordu. Her ne kadar hiçbir açık ve sarih düzenlemeler seti mevcut değildiyse de, uygulamada memurlar padişah iradesinin merhametine tabiydiler: ne hayatları ne de mülkleri koruma altındaydı. Diğer yandan, İslâmın hükümranlık alanının kapsamlılığı -onun dini hayatı olduğu kadar medeni hayatı da düzenliyor oluşu- ona normal vatandaşların hayat ve mülklerini koruma vasıtalarını sağlıyordu. Padişahın, memurlarına kıyasla, tebaasının mal ve mülkünü müsadere etmesi yahut canlarına kıyması çok nadir görülen bir hadiseydi.

Osmanlı devlet adamlarının pragmatizmi kaynağını, aldıkları eğitimin yönteminde bulunuyordu. *Medrese*, Müslüman Osmanlı tebaasını kadı, fakih, müderris ve bir zaman için, devletin sicil katipleri olarak yetiştiriyordu. Rakip bir kurum olan Enderun Mektebi ise değişik bir modele göre işliyordu; burada, dini etütler daha az görülüyor, savaş ve hükümet sanatları daha yoğun bir biçimde öğretiliyordu. Bu ikili, muhalif eğitim akımları biribirlerine mesafeli durup şüpheyle bakan iki farklı grup ortaya çıkardı: biri

İslâm Hukuku âlimlerinden oluşuyordu (ulema), diğeri ise padişah kullarından.

Dini okullarda (*medrese*) yetişen ulema, İslâm fıkhının hakimiyetinin önlerine getirilen tüm durumları kapsamadığını ve İslami değerlerden bağımsız işleyen bir Osmanlı devlet mantığının mevcut olduğunu keşfettikçe, uğradıkları şaşkınlığı azaltıcı bir pratik çıraklık dönemine katlanmak zorundaydılar.

Kendisine idari görev verilen, bir onaltıncı yüzyıl veliahtının (Şehzade Korkut), babasına arzettiği bir layihada bu alanda gördüğü şartların ve bunların onun İslâmi adalet kanunu olarak bildiği şeyden ne kadar uzak şeyler olduğunun kendinde yarattığı üzüntüyü dile getirdiği malumdur (5). Şahzade Korkut'un görüşleri, onun *medrese* idealleriyle yetişenleri ve onların muttaki şakirtlerini olduğu kadar yönetilenleri (padişahın olağan tebaasını) potansiyel bir "iyiler taifesi" olarak tanımlayabildiğini, irade-i şahaneyi uygulayan padişah kullarının ise "kötüler tafiesi" sayıldığını göstermektedir. Asırlar boyu ve farklı şartlar altında, iyi ve kötü taifeler boyuna yeniden oluşturuldular ve modernliğin yeni şartlarında, ikisi arasındaki ana gedik genişletildi.

On beşinci yüzyılda bir fakihin kariyeri ile kâtiplerinki arasında henüz keskin bir ayırım mevcut değildi; ulema çoğunlukla adli görevleri ifa ediyordu. On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru, bir ayırım çizgisi ortaya çıktı: adli işlerin hacmi genişledi; Sadrazam kayıt tutma (sicil) ve haberleşme işinin önemli bölümünü kendi gözetimi altına aldı ve bunları Saray'dan ayrı mahallere taşıdı. Katiplik mesleği tümüyle işlev bakımından farklılaştı. Katipler şimdi giderek Babı-âli'nin yeni yeni gelişen bürolarında (kalem) yetiştiriliyordu. Bu "kalem ehli" kayıtları, defter tutmayı, maliyeyi ve -en önemlisi- Batı ile giderek artan teması kontrol eden bir bürokrasiye dönüşmüş gözükmektedir. Ondokuzuncu yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk ne yaptığını bilen *modern reformcular grubu* onların saflarından çıktı. Örneğini Os-

manlıların pragmatik geleneğinden alan fikirleri, Batı Avrupa kameralizminin aydın despotluk uygulamasından kolayca etkilendi. Padişah buyruğunun yerine, II. Joseph Avusturya'sından alınan hükümlere göre yürütülen bir reform politikası geçti. Bu, 1839'dan 1876'ya uzanan dönemde Osmanlı kurumlarını yeniden biçimlendiren *tanzimat* idi.

Ancak, Osmanlı siyasi ve sosyal düzenlemelerinin ikili tasavvurunu etkin biçimde tersine çeviren bir unsuru araya katmamız gerekmektedir. Osmanlı toplumunun iki katmanlı izahı tatminkâr bir kaba tasnif şeması iken; "İslâmi" tarzda örgütlenen bir toplum ideali (bu gözükmeyen ideal) de hiç şüphesiz Osmanlı toplumsal dinamiğinde, halk arasında olduğu kadar yönetim dahilinde de, faal olan kuvvetler yekûnu içinde bir vektör (taşıyıcı) rolü oynamaktaydı. Türk grupları arasında devlet adamlığı uygulaması gayet pragmatik olsa bile, tamamen gayr-ı müphem de değildi; idarecilerin siyaset kuramı uzun zaman önce tesis edilen, Osmanlı öncesi bir siyaset kuramı arayışını aksettirmekteydi: Şeriatın üstünlüğü ilkesini ve -bütün Müslümanların imamı olan- halifenin şeriatın koruyucusu olarak işlevini resmen muhafaza eden bir kuram.

Bu ikilem nihayette, felsefeyle meşgul yarı-Şii çevrelerde ortaya çıkan ve bu bakımdan ilahiyatçılar arasında o güne kadar fazla rağbet görmeyen başka bir kurama müracaatla halledildi. Bu, Eflatuncu filozof-kral idealinin, Şeriatı ilahi hikmetin rehberliği altında uygulamakta olan Müslüman İmam'a uyarlanmasıydı (6).

Bu kuram Osmanlı *Siyasetnâmelerinde* muntazaman göze çarpmaktaydı. Birazcık değiştirilmiş bir biçimde Osmanlı siyaset edebiyatının ana bir kaynağında da görülmekteydi: pratik yönetim meselelerini ele alan hükümet raporlarında (7). Hatta o zamanın daha seküler Osmanlı hükümet kuramlarında bile İslami adalet ideallerine geri giden bir muhteva görmekteyiz.

Osmanlı toplum sisteminin belkemiği olan İslâm'ın geniş kapsamlılığı, onu bir dil (idiom) olarak görmemiz halinde bir dizi yeni avantajlar da sunar. Bu dilin işlem kuralları alt ve üst mevkilerden birçok Osmanlı tarafından paylaşılmakta ve bu kuralların bilgisine sahip olanlara aile ilişkilerini düzenlemekten dost kazanma veya düşmanları altetme stratejileri geliştirmeye kadar, Müslüman kamuoyuyla duyarlı ilişkilere girmekten fitne çıkarmaya ve ticarette başarı sağlamayı teşvike kadar çok sayıda hedefin üstesinden gelme imkânı vermekteydi.

Böylece bir "İslamileştirici" dilin Osmanlı toplumunun iki katmanını birbirine bağladığı üç kademeye işaret edebiliriz. Evvela, bir toplum ideali ve toplum için bir ideal olarak İslâm'ın daimi mevcudiyeti söz konusuydu. İkinci olarak, İslâm yüksek ve aşağı mevkilerdeki kişilerin, kendi hayat stratejilerini düzenlemede aynı kavram dağarcığına başvurmalarını mümkün kılan bir "söylem" idi. Nihayet, halk kültüründe olduğu kadar seçkinler katında da yeniden üretilen standart bir tahayyül (8) (imaginaire) içinden süzülüp geçtikçe, Müslüman Osmanlıların sosyal eylemlerine istikamet veren rol modellerinin sosyal ilişkilere nüfuz etmesine dair örtük (laten) bir unsur mevcuttu.

"Havas" ve "avam" kültürleri arasındaki semantik bağları incelemede, Osmanlı edebi *tahayyülü*nün bağlantı kurucu işlevini açığa çıkaran Walter Andrews'un eserine atıfta bulunabiliriz. Andrews, saray ve halk kültürü tarafından paylaşılan bu edebi dilin temelinin ilk İslâm toplumlarına geri gittiğini göstermektedir. Bu temel, mutasavvıfların dünya görüşünün klasik ifadesi olan Gazali'nin *Mişkatü'l-Envar*'ı incelenmek suretiyle yeniden kavranabilir:

> Hayatın zahiri ve batını veçheleri iki dünyanın mevcudiyetinin yansımasıdır: aynı zamanda adi, aşağı alem (*dünya*) yahut oluş ve bozuluş âlemi (*âlem-i kevnü fesad*) olarak da bilinen, duyular va-

sıtasıyla ulaşılabilir olan âlem (*âlemü'l-hiss*); ve ancak sezgi yahut içgörü kudretiyle ulaşılabilir olan semavi alem (*âlemü'l-melekut*) yahut benzeşim âlemi (*alemü't-temsil*)...

Bu iki dünya nedensel bağlantı içindedirler, görünmez dünya esas gerçek olup duyular dünyası ancak diğer dünyanın önceden mevcut olması hasebiyle mevcuttur.

Böylece, bu dünya görünmeyen dünyanın bir aksi olarak görülmektedir, duyular sadece maddi nesneleri algılayabilir ve tesadüf, çokluk ve lüzumsuzluklar yüzünden sonuçları şaşırtı ve karışık olur.

Bu görüşün kökünde, bu dünyanın öbür dünya için bir mecaz olduğu inancı yer almaktadır. Ne var ki, bu mecazi niteliğin dünyevi davranış, yükümlülük ve mükafat bakımından tam olarak ne ifade ettiği hayati bir anlaşmazlık konusudur...

Gazali'nin ve çoğu mutasavvıfların benimsediği ve genelde Osmanlı toplum geleneğinde yansıyan mutedil görüşe göre, mecazi ilişkinin her iki veçhesi (dünyevi araç da, uhrevi yöneliş de) aynı derecede önemlidir. Gazali diyor ki, "*Her kim dış veçhiyle bütünden soyutlayıp ayrılıyorsa Maddecidir ve her kim ki iç veçheyi soyutluyorsa ruhçudur (batıni), her ikisini birleştiren ise kâmil insandır*" (9).

Andrews bu edebi söylemin temelinin Osmanlı İmparatorluğu'nda hem seçkinler hem de halk kültüründe ortak olduğunu ileri sürmektedir. Divan (saray) kültürüne yakıştırılan gazel şiir tarzıyla alakalı olarak şunları söylemektedir:

Mutezil görüş *gazele* kesintisiz bir şiir tayfının parçası olarak bakmamızı önerir, bir tek kültürel varlığın ihtiyaç ve motivasyonlarından doğmakta olan

divan ve halk şiirlerinin ikisini de içine alan bir tayf... Her ikisi de olağan konuşmanın ritim ve örüntüleriyle (patterns) sözdizimi bakımından uyum içinde olma vasfını paylaşmaktadırlar. Bir yandan *gazel* şehir hayatının belirli kurumsallaşmış örüntülerini yansıtırken, diğer yandan halk şiiri kırsal hayatta paralel örüntüler aksettirmektedir. Temalar çoğu zaman aynıdır: Duygu... duygu, ayrılma, kendini kaybetme ve bunlara benzer şeylerin doğurduğu tehlikeler (10).

Bu dili tek dile dönüştüren tahayyülün hususiyeti, modern edebiyatta gözden kaybolan mahallilik (veya cemaat olma) hususiyetidir. Andrews'un kelimeleriyle:

> Bir yanda, cemaatçi yahut razı olunmuş hayat anlayışının sınırları genişletmeye çalışan edebi ve umumi sanat geleneğine aşinayızdır. Sanat, beşeri varoluşun temel sorunları hakkında yeni perspektifler yaratmak için, mütemadiyen yeni simgeler, tasavvur ve karakterler meydana getirir. Böylece, mesela bir Wallace Stevens bir şiir için ana mecaz olarak Tenesse'de bir tepenin başındaki kavanozda karar kılar. Kavanoz herhangi bir cemaate ait şiirsel tasavvurlar dağarcığının bir parçası değildir. Bir bireyin tecrübesinden çıkarılmaktadır ve kullanımı bu bir tek şiire özgüdür. Cemaatçi bir anlayışa götüren bir bağ değil, olağan durumda aşırı derecede dünyevi bir nesne olarak görülen şeyin kozmik içerimini araştırmada bir düşünce aracıdır...
>
> Diğer yandan, Osmanlı sanatının örneklediği cemaat sanatı neredeyse tamamen, kabullenilmiş anlayışın sınırları *dahilinde* işliyor gözükmektedir. Maksadı sınırları genişletmek değil, bu sınırlar dahilinde varoluşun münasebetdarlığının veya tümleşikliğinin şuurunu arttırmaktadır. Böyle bir bağlamda, yeni simgelerin meydana getirilmesi maksadı zedeler niteliktedir (11).

Mustafa Tahralı gölge oyunu *Karagöz*'deki perde gazellerinin mutasavvıfların hakikat görüşüne nasıl ince bir tarzda atıfta bulunduğunu göstermektedir (12). Gölge oyunları halk eğlencesinin en fazla rağbet gören biçimlerinden biridir, ama aynı zamanda soyut kavramların padişahın mütevazi tebaası arasında yayıldığı düşünülen bir yoldur da. Tarikatlar çoğu kez seçkin ve halk (havas ve avam) kültürleri arasında bir köprü kurulmasını kolaylaştıran kurumlardı. Tasavvuf aynı zamanda seçkin İslâm'ı ahalinin tabiatüstüne duyduğu inançlarla kaynaştırma vasıtasıydı (13). Umumiyetle burada karşımıza çıkan, izah yoluyla değil de ima yoluyla işleyen modellerdir. İslâmi edeb (yahut adab-ı muaşeret) hakkında yazılan eserlerde görülebileceği gibi, izah mevcut idi, ama eğitim görmeyenler için: bilinçaltıyla algılananın tınısı diyebileceğimiz şey bir davranış çerçevesi kurmada çok merkezi bir konumdaydı. Halk kültürünün kullanıma hazırlanmasında diğer bir vasıf Müslüman kahramanların cengaverliklerinin canlı tasvirleriydi. İmparatorluğun, Osmanlı toplumu için merkezi önemde olan askeri kurumları da ayrıca Müslüman savaşçıları rol modelleri olarak öne çıkıyordu.

Daha önceki laik (seküler) idare kanunları geleneğinin sevkiyle, *tanzimat* diye bilinen ondokuzuncu yüzyıl reform ve modernleş(tir)me hareketini başlatan erken ondokuzuncu-yüzyıl bürokrat devlet adamları enerjilerinin çoğunu Osmanlı kurumlarını laikleştirmeye hasrettiler. Fransız orta eğitimi ve *grandes ecoles* modeline dayalı yeni okullara karşı çıktılar. Ticaret ve ceza davalarına bakan yeni nizami-laik mahkemeler şer'i mahkemelerin görevlerini üstlendi. Çeşitli kaza-icra görevlirini uhdesinde bulunduran bir yargıç mevkiinde *kadı*'nın geniş kapsamlı yerel güçleri tırpalandı ve yeni bir hükümet tipi çıktı ortaya: 1854'te kurulan Mekteb-i Mülkiye-i Şahane'den mezun olan idareciler, bu okulun programına şöyle bir göz atmak istikametinin ne denli modern olduğunu göstermeye yeter. Ancak bu modernleşme ha-

reketi aynı zamanda daha önceki ortak müracaat noktalarını yok etti.

Hakikatte, ortak söylemin her üç kademisi de karışıklık ve kesintiye uğradı. Adliye mensupları arasında islâmi idealin gücü çok zayıfladı. Bu grubun hayat-stratejileri yeni bir laik dil (idiom) ile tasarlanıp geliştirildi. Mevcut toplumsal ilişkilerin yeniden ihdasını teşvik eden Müslüman-Osmanlı *tahayyülü*nün yerini tedricen, bireylerden oluşan bir toplum görüşüne dayanan Batılı reformist *tahayyül* aldı. Bu yeni dünya görüşü, toplumu mekanik bir makine anlayışına göre işliyor olarak algılıyordu (reform hareketinin *tanzimat*, yani düzenleme olarak bilinmesi tesadüf değildi). Bu yeni toplum ideali, -temel bir mesele olarak istikrarın yerine geçen yeni bir toplumsal değer olan- değişme gibi nevzuhur muharriklerle işliyordu. Yeni oyuncular -gençlik- değişim makinesinin işleticileri oldular ve "eşya" arasındaki ilişkiler toplumun işleyişlerinin anlaşılmasına temel hale geldi. Ne var ki, halk kültürü çok daha yavaş değişti ve özellikle, İslâmi bir âdil toplum idealleri giderek ideolojik boyutlar kazandı ve bir zırh, bir "toplumsal koza" halini aldı: içinde ahalinin Batı-yönlü reformun getirdiği değişimlere karşı korunma aradığı bir koza.

Osmanlı kurumlarının laikleşmesi, değişen kurumsal ortamla uğraşma hususunda bir yetersizliği (ehliyetsizlik/iktidarsızlık) de beraberinde getirdi: günlük hayatın tecrübelerini biçimlendirme ve ifade etmede kullanılagelen söylemin ortadan kalkması hususuna uyarlanmadaki bir yetersizlikti bu. Giderek gayr-ı müslimlerin (ve özel mülkiyetin hukuki muhafazasını tesis etmek suretiyle kendi konumlarını pekiştirme endişesi duyan devlet memurlarının) denetimine giren ticari bir çatkının genişlemesi, bir kez daha, üzerinde avamın denetimi elden kaçırdığı ve cemaat değerlerinin kuvvetlerini kaybettiği bir alandı.

Edmund Burke III. E.P. Thompson'un argümanını kullanarak, Orta Doğu ahalisinin modernleşmeye tepkisinin İngiltere'de on-

sekizinci yüzyıldaki ekmek ayaklanmalarına ne ölçüde benzetilebileceğini inceledi (14). (Tpompson'ın argümanına göre, ayaklanmaların sebebi yönetici güçlerin ahalinin benimsediği "ahlâk ekonomisi" normunu reddetmeleriydi). Bu izah muhakkak ki Osmanlı ekonomisinin ondokuzuncu yüzyıldaki dönüşümü için de geçerlidir. Yüksek tabakaya mensup olup da ahlâka-dayalı Osmanlı ekonomisine desteğini sürdüren bir kişi örneğini tarihçi ve devlet adamı Cevdet Paşa'da görüyoruz. Paşa, Amerikan iç savaşı esnasında pamuğun fiyatındaki yükselmeden ötürü yeni servetler kazanan Türk-Mısırlı zümrenin "rezilâne" harcamaları hakkında nezaket sınırlarını aşan sözler sarfetti (15). Ayrıca, *tanzimat* dönemi Osmanlı memurlarının muhafazakâr Müslümanların öncülüğündeki bir kesimi kendilerini, toplumsal fikir ve işlerin tanzimat öncesi manasını yeniden kavrama yolundaki özdeş halk teşebbüsleriyle bir tutmaya başladılar.

1860'ların ortalarına doğru, Genç Osmanlılar diye bilinen bir grup genç aydın Batı-yönlü reform politikasına şekil veren bürokratlara karşı mevzilendiler. Bu aydınlar mühimmatlarını cemaat söylemi cephaneliğinden -iyilerin cephaneliğinden- alıyorlardı, anayasal (meşruti) hükümeti desteklemek suretiyle değil de, onun İslâmın zorunlu bir esası olduğuna dair yazılar yazarak. İleri gelen ulemadan bazılarını kendi taraflarına çekecek ölçüde başarılı oldular. Ayrıca, gayelerine sempati duyan bir Osmanlı paşasını 1876'da askeri bir komploya iştirak edip Sultan Abdülaziz'i tahttan indirmek için askeri okul taburlarını kendi saflarına geçme hususunda ikna ettiler. Ne var ki, işin en ilginç yanı, anayasal hükümet dışındaki yeniliklerin teşvik edilmesinin kendilerinin havas ve avam söylemlerini kaynaştırma tasarılarını etkin biçimde zayıflattığını farketmemeleriydi.

Bu genç aydınların en önemli katkıları Türk gazeteciliğinin kurucuları olmalarıydı; gerçekleri nakletme çevresine kurulan yeni bir eleştirel-analitik gazetecilik üslubu tesis ettiler. Gazeteci nesri "Osmanlı ve İslâm geleneğinin kolayca ulaşabilir ortak sem-

bollerinin umumi kavramışma" (16) kıyasla yeni bir mana inşası vücuda getirdi. Böylece şimdi, daha önceki devirlerde bir bütün olarak düşünülmüş biçimleri içinde örtük (gözükmeyen) bir davranış kodu hizmeti gören mecaz, fantazi ve süslemelerden ellerinden geldiği kadar uzak tuttukları yeni bir "bilgi dağarcığı"nı ve onu elde etme yöntemini meşrulaştırmış oldular. Bu yeni davranış kodu aşikârdı; izah edilmesi gerekiyordu. İma yoluyla mesaj almaktan çok daha dolambaçlı bir yoldu bu. Eski üslubun gözükmeyen işlevi yok oluyor, zımnî (hâl ile dile getirilen) İslâmi bilginin önceki devirlerde işgal ettiği yer itibardan düşürülüyordu.

Genç Osmanlıların görüşlerinin görece saflığı (tecrübesizliği), 1876'da Sultan Abdülaziz'in halini örgütlemiş olan Genç Osmanlıların amaçlarına sempati duyan bir paşanın dile getirdiği bir eleştiride yoğunlaşmış gözükmektedir:

> Sultan Abdülaziz'in cülusunu müteakip Osmanlı İmparatorluğu birçok yıkıcı etkilerle sarsıldı. Zira hükümetin dizginleri şer'i hukuku da, nizami hukuk da oyuncak addeden cahil bir despotun eline geçmişti. Umumiyetle kendi karakterindeki eşhası tercih ettiğinden, tayin ettiği zabit ve memurlar, pek az istisna ile, ehliyetsiz idiler. Tayin edildikleri mevkiler için gereken evsafı haiz değildiler. İlk ve orta mektep tahsili görmüş olsalar bile, aritmetik, coğrafya, zooloji, botanik ve jeoloji gibi temel dersleri okumamışlardı (17).

İdareyi meşrulaştıran bir unsur olarak modern bilgiye duyulan bu yeni talep modern Türk tarihinin en kuvvetli leitmotiflerinden biri olacaktı. Kemal Atatürk'ün laikleştirici reformculuğunun büyük kısmı aynı tutum ile açıklanmaktadır. Şayanı dikkat bir hadise de yeni ortaya çıkan bir pozitivizmin en verimli toprağı ordu içinde bulduğudur. 1870'lere doğru "pozitif" bilime gösterilen alaka o ölçüde ilerlemişti ki bir Osmanlı askeri

rüştiye mezunu *Beşer* (insanlık) adlı bir kitap neşretme yeteneğini gösterebiliyordu- insan bedeninin fizyolojisini halkın anlayabileceği bir tarzda izah eden ve hayatı zımnen fiziko-kimyevi ameliyelere bağlayan bir kitap. Bu kitap devrin ilerici Osmanlı münevverlerinin peşine düştükleri yeni istikametler içinde bir dönüm noktası sayılmaktaydı.

1890'larda Askeri Akademi, Tıb Mektepleri ve Mekteb-i Mülkiye gibi yeni kurulan Osmanlı meslek okulları pozitivizmle meşbû hale geldiler. Bu yeni pozitivislik tutumun özelliklerinden biri, dini-tasavvufi geleneğin unsurlarıyla inşâ edilen geleneksel dünya görüşlerini sürdüren insanların bilgi dağarcıklarına karşı gösterdiği müsamahasızlık ve sabırsızlık idi. Bu durum bilimsel kafalı reformcu ilericilerle dini eğitim görenler arasında bir yabancılaşmaya yol açtı: "Bilişsel" (ıttılai/cognitive) diye tavsif edilebilecek bir gedik. Hâlâ *medrese* eğitimi alan Osmanlıların eski kültürünün arta kalan parçalarına sıkıca sarıldıkları gerçeği, bu devir dolayında yayımlanan tasavvufa dair eski elyazma eserlerin birçok baskılarında görülebilir. Askeri mesleklerin mümessilleri olarak, zabitler gene de bütün Osmanlılar arasında Osmanlı toplumunun liderleri olma itibarlarını korudular. 1890'larda askerlerin takdim ettiği dünya görüşü giderek yabancı ve dinsiz görünüyor, ama yiğitlikleri -kısa süren 1897 Osmanlı-Yunan çatışmasında görüldüğü gibi- hâlâ kutlanma sebebi oluyordu.

Her ne kadar kötülerin pratiği çoğu zaman iyilerin makbul vasıflarını takip etmiyor idiyse de, her ikisi de Müslüman Osmanlı-Türk kültürünü paylaşıyorlardı. Yüzyıl sona ererken, zuhur etmekte olan bir gedik, nitelik bakımından farklı iki bilgi dağarcığı ve bu bilgi alanlarının pratik kullanımlarına dair kurallar arasındaki bir gediğe dönüştürülmüştü. Geleneksel bilgi (*ilm*) bilgiye ve onun beşeri ilişkilere uygulanmasına ahlâk (maneviyat) mührünü basıyordu. Geç ondokuzuncu yüzyıl ilerici Türk münevverlerinin *fünûn* adını verdikleri Batı'nın bilimsel bilgisi beşeri

ilişkileri bilimsel olarak gözlemlenebilir bir süreç ve "eşya" âleminin bir parçası olarak tasnif ediyordu; Bu durum, yirmi otuz yıl sona Fransız sosyolog Emile Durkheim'in felsefesinin Türk münevverlerini o kadar kuvvetli biçimde etkilemeye muvaffak olmasındaki kolaylığı izah etmektedir.

Laik bir eğitim almış olanların kültürlerinin nüfusun çoğunluğunun İslâmi kültürden hızla uzaklaşmakta olduğu ikinci bir kademe mevcuttu. Laik kültür kitap kültürüydü: Yeni, Batılı türler sunan kitaplara kişisel sahipliği gündeme getiriyordu. Okuyucunun kendini (kitaptaki) karakterlerin, anlamlı hayat hikâyeleri olan bu bireylerin yerine koymasını gerektirdikleri için, roman ve piyes en önemli türlerdi. Bu özellikle Genç Osmanlıların eserlerine nüfuz eden romantisizmin etkisi hususunda geçerliydi. Okuyucudan şimdi, daha önceki Osmanlı edebiyatının icabı olan akıbeti belli, ayarlanmış bir durum yerine, kendini bu yeni edebiyatın karakterlerinin özel "dahili hâlleri"yle özdeşleştirmesi isteniyordu. Bu 'edebiyat yoluyla rol üstlenme' Türk edebiyat tarihçisi Mehmet Kaplan'ın tasvir ettiği ilginç bir özelliğin kaynağıydı muhtemelen: kitapların resmettiği dünya bu nesil için kendi kuşatıcı dünyalarından daha gerçek hâle geldi (18). Bilime 1890'larda yaygın olarak gösterilen alakaya eşlik eden kitap yoluyla öğrenmenin daha ileri bir aşaması, muhayyel bir modern dünyanın iç tutarlılığı üzerinde duran spekülatif, ütopyacı, tasarımcı bir zihniyetin Batılı laik akım içinde eğitim görenler arasında görülmeye başlamasıydı. Bu münevverler Osmanlı toplumundan iki misli rahatsız olur duruma gelmişlerdi: hâlden hoşlanmıyor ve öfke içinde geleceğin planları üzerinde çalışıyorlardı. Bütün bunlar yeni aydınlar zümresini (intelligentsia) "praxis" dünyasından, padişahın mütevazi tebâsının kitapdışı dünya-sından uzaklara sürükledi.

1890'ların zuhur etmekte olan Türk pozitivist nesli aynı zamanda ulusçu bir nesildi. Burada ortak söylemin diğer bir kolu ko-

puveriyordu. 1890'ların ortalarından 1918'e kadarki dönemde tutarlılığını sürdüren Türk, yahut "Türki" ulusçuluğu, Türklerin Orta Asya'ya ait, kısmen İslâm-öncesi *Urkultur*'larını kendinin nihai referansı ve kültürel meşruiyeti olarak görüyordu. Bu gelişme birkaç yönden daha önceki söylemi bertaraf ediyordu: Evvela, göktanrıları ve Orta Asya kültürünün diğer "putperest" varlıklarına pozitif unsurlar olarak atıfta bulunuyordu; Moğolların ondördüncü yüzyılda Anadolu'yu istilalarını hâlâ hafızalarında saklayan Anadolu Türkleri için adı lânet kokan Cengiz Han gibi şahsiyetlere sarılıyordu. Birleştirici söylemin mevcut kelime hazinesini ve mecazlarını bilinçi olarak reddeden "saflaştırılmış" bir Türkçeyi kullanıyordu (19). Son olarak, İslâmi vasıflar yerine, Müslüman muhaliflerin hemen kabilecilik olarak etiketledikleri Türki vasıfların tes'idini teşvik ediyordu.

Pozitivist-ulusçu nesil, Jön Türk lideri Ahmed Rıza örneğinde olduğu gibi, çoğu zaman deistik yahut ateistik inançları gizleyen, toplumsal hareketlenme (seferberlik) için kaldıraç işlevi gören araçsal bir İslâm görüşüne sahipti. İkinci Sultan Abdülhamid, yönetiminin "İslamiliğini" öne çıkarmış olduğundan, birbirinden uzaklaşan bu iki söylem arasındaki gedik, devr-i Abdülhamid'de çok vazıh bir tarzda ortaya çıkmadı. Fakat, hakikatte, padişahın yönetiminin net sonucu 1920'lerde (ondokuzuncu yüzyıla nazar ile görüşlerini dile getiren) muhafazakâr bir Türk âlimi tarafından vuzuhla ifade edilmekteydi:

> Mektepler kendilerinden beklenen ciddi fevaidi temin edememiş ise de, rekabet ettiği medreseleri söndürmeye hizmette kusur etmemiştir. Benim bildiğin yarım asra karib bir zamandan beri bu medreselerin mahsülü sır hüda-i nabit bir haldedir. Hükümetlerin meşağil-i resmiyesi arasında bunlarla iştigali daima istiskal ile müteradif olur. Ahalinin ve bilhassa payitaht sekenesinin kalbinde de bu müesseselere doğru bir incizab görülmez. Eşraf ve eâli

çocuklarını katiyyen buralarda okutmaz. *Talebe-i ulum* ünvanının yanısıra *softalar* lakabını da taşımak mecburiyetinde bulunan sınıf-ı müteallimin, fukara evladı ve en çok Anadolu'nun saf Türk çocukları arasında yer bulabilir (20).

Ondokuzuncu yüzyılda başlamış olan reformları her biri kendi tarzında devam ettiren Jön Türkler'in (1908'deki muzaffer devrimlerini takib eden) reformları, ve Kemal Atatürk'ün reformları, bir kez daha tesis etmekte oldukları "*doğru olarak* yerleştirilen düzen"in kabulünü talep ediyorlardı. Bu, İslâmi bilgi dağarcığının "iyi ve adil" bir hayata yönelmekle alakalı olarak sunduğu şeylerin yerine geçti. İlk söylemin bu biribirlerine yabancılaşmaları ile 1920'lerin Kemalist laikleştiricilerinin kötülerin yönetimiyle bir tutulması arkasında kısa bir mesafe vardı.

1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla, Osmanlı Padişahlarının 1519'dan beri uhdelerinde bulundurdukları hilafet makamı 1924'de ilga edildi. Türk toplumunu laikleştirme yolunda atılan diğer adımlar şunlardı: şer'i mahkemelerin ilgası (1924), fes ve diğer "acaib" başlıkların yasaklanması (1925), tekke ve zaviyelerin kapatılması (1925), takvim reformu (1925), İsviçre Medeni Kanunu'nun kabulü (1926), 1924 Türk Anayasası'nda Türk devletinin dini olarak kalan İslâm'ın resmi din olmaktan çıkarılması (1928). Latin alfabesinin kabulü (1928) ve ezanın "Türk (çe)leştirilmesi" (1932), 430 sayılı kanun (1924) Türkiye Cumhuriyeti'nin Eğitim Bakanlığına Türkiye'de faaliyette bulunan bütün eğitim kurumları üzerinde denetim hakkı veriyordu. *Medreseler* kapatıldı; dini personel için yüksek eğitim sağlayan Süleymaniye Medresesi'nin işlevleri Darulfünun İlahiyat Fakültesi'ne devredildi. Bu fakülte ise 1933'te bir İslâm Tetkikleri Enstitüsü'ne dönüştürüldü.

Hükümet dine karşı tavrını, Fransız Üçüncü Cumhuriyeti'nin düşünsel bir mirası olan "laisizm" olarak tanımlıyordu. Cum-

huriyet kuran ve 1950'ye kadar iktidarda kalan biricik siyasi parti olan Cumhuriyet Halk Partisi 1923'teki takririnde en önemli ilkelerinden biri olarak "devlete ve millete müteallik meselelerde din ve dünyanın ayrı tutulmasını" (21) zikrediyordu. Bu ilke 1937'de Türk Anayasası'na dahil edildi.

Gerçekte laisizm, Cumhuriyetçilerin 1924'te resmi hüviyetlerine son verilen din alimlerine karşı artakalan şüphesini gizliyordu - devletin "laik" bir organı olan Diyanet İşleri Başkanlığı dışında hiçbir "Fakih" kalmamıştı. Laikleştiriciler kendilerini Batı'da hüküm süren müsamaha ve dini özgürlükler ilkelerini Türk toplumuna getiriyor olarak görüyorlardı. Ayrıca, Türk ulusunu pozitif bilim yolunda eğitme ve daha genel anlamda medeni hürriyetlerin yerleşmesine kapı açma görevinde ulemayı bir engel sayıyorlardı. "Yukardakiler" ile "aşağıdakiler"i biribirine bağlayan söylemin bozulması şimdi ileri geçiyor ve resmi politikanın bir parçası oluyordu. Arapça ve Farsça kökler tasfiye edildi. Alfabe Latinleştirildi. Boz kurt yeni ulusçuluğun simgesiydi. Hilal ile eşleştirildiği için kurdun huzursuz bir hayat yaşadığı doğrudur. Ama hilal de Ankara Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nin cephesinde parlayan şu düsturla idame-i hayat eylemek zorundaydı: "Hayatta en hakiki mürşit, ilim (yani, pozitif bilim) dir". Türkiye'nin yeni liderleri, İslâmi kültürle meşbû bir ülkede İslâmın halk tarfından günlük hayatın zorluklarıyla başa çıkmada bir araç olarak kullanılmasının Cumhuriyet rejiminin yapamayacağı uyarlanma kolaylıkları sağladığını farketmiyorlardı. Cumhuriyetçilerin, ayakta kalan ve kendilerini iyiler taifesinden sayan aşağı-sınıftan bir dindar grup üzerinde alimlerin nüfuzlarını sürdürmesinden şüphelenmeleri gayet yerindeydi.

Ne var ki, Cumhuriyet geçmişle olan bağlarını muhafaza etti: Türkiye'yi Yunan işgalinden kurtaran kişi rolüyle ilk zamanlarda "Gazi" ünvanıyla tanınan Mustafa Kemal Atatürk önemli bir geleneksel bağı ihya etti. Aşağı-sınıftan şehir ve taşra ahalisi modernleştiriciyi değil Gazi'yi takip ettiler.

Ancak iyilerin söylemi de yirminci yüzyıl başlarında değişime uğradı. Modern Türkiye'nin en önde gelen karizmatik İslâmi lideri Bediüzzaman Said Nursi bunun bir örneğidir. Tasavvufi yankıların ustaca bir halitası olan Said Nursi'nin toplu eserleri (*Risale-i Nur*), yirminci yüzyılda Müslüman kitleler arasında dinin ihyası için "izah etme"nin zorunlu bir boyut olduğu tezini sunmaktadır. Ve bütün bunlar iyilerin vasfı olan bir ıstırap duygusuyla birleştirilmektedir.

İsmet Özel'in iyilerin meselelerini gündeme getirmedeki kabiliyeti, Jakoben sekülarizmin tekparti yönetiminin sona erdiği 1950'den bu yana gelişen şartların bir neticesidir. Bu yeni iklim ise, iyilerin saflarından çıkan bireylerin Cumhuriyetin laik okullarında mezun olmaları ve bir çoğunun çok partili siyaset tarafından parlamentoya sevkedilmesinin sonucuydu. Bu mevkileri, içindeki Müslüman söylemin onların köylülerle veya kasaba sakinleriyle (yani seçmenleriyle) iletişim kurmalarına imkân verdiği bir kültür hurcuyla zaptettiler. Bununla beraber, Batı Aydınlanmasından yararlanmaları hususunda giderek incelikli bir hale de geldiler.

İsmet Özel bahsinde, Türkiye Cumhuriyetinin laik, Jakoben kurucularının yerleştirdikleri eğitim programının etkisi bir adım öteye gitti. Özel'in otobiyografisinin başlığı *Waldo, Sen Neden Burada Değilsin?* dir. Bu, İslâm tarihine değil, Amerika Birleşik Devletleri'nin düşünce tarihine atıfta bulunmaktadır. Dostu Ralph Waldo Emerson'un kendini hapishanede ziyaret için geldiği sırada, Thoreau'nun hiddetle söylediği bir sözdür. İsmet Özel bu bakımdan iyilerin söyleminin, özgün halinden farklı bir versiyonunu temsil etmektedir. Osmanlı toplumunun yapısal temellerinin zaman içindeki ısrarlı devamlılığı -ama aynı zamanda uğradığı tadilat- ve ayrıca çağdaş Türkiye'de geçerli kılınan yabancı bir kültürün yeni unsurları bizim sosyal değişme diye bildiğimiz modele uyuyor gözükmektedir.

DİPNOTLAR

1) İsmet Özel, Waldo, Sen Neden Burada Değilsin? (İstanbul, 1988). 22-23.

2) Walter Andrews, Poetry's Voice, Society's Song (Seattle: University of Washington Press, 1985), 16.

3) Marshal S. Hodgson,The Venture of Islam, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 248-56.

4) Bkz. Halil İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih Kanunları", Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi 13 (1958): 102-26.

5) Cornell H. Fleischer, Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire (Princeton: Princeton University Press, 1986), 102.

6) H.A.R. Gibb, "Some Consideration on the Sunni Theory of Caliphate",, in S.J. Shaw and W.R. Polk, eds., Studies on the Civilization of Islam (Princeton: Princeton University Prees, 1961). 144.

7) Fleischer, 102.

8) Cornelius Castoriadis. The Imaginary Institutions of Society, tr. Kathleen Blamey (Cambridge: M.I.T. Pres, 1987).

9) Andrews. 66-68.

10) A.g.e.. 179-80.

11) A.g.e.. 184-85.

12) Mustafa Tahralı, "'Zıll-ı Hayâl'in Esrarı", Dergâh 1 (Mart 1990): 14.

13) Uri M. Kupferschmidt, "Reformist and Militant Islam in Urban and Rural Egypt". Middle Eastern Studies 23 (4) (Ekim 1987): 403-18.

14) Edmund Burke III. "Understanding Arab Protest Movements, Arab Studies Quarterly 8 (4) (Fall 1986): 333-45.

15) Tezâkir, 1-12.20.

16) Andrews. 186.

17) Robert Devereux, "The Feeling of Revolution", Middle Eastern Studies (15) (1976): 3-35.

18) Mehmet Kaplan, Tevfik Fikret ve Şiiri. (İstanbul:Ed. Fak.. 1946).19.

19) Urial Heyd. Language Reform in Modern Turkey (Jerusalem: Oriental Society. 1954).

20) Mustafa Sabri. Dini Müceddıtler. Latin harfli baskı (İstanbul: Sebil, 1969). 230: Burada Arap harfli aslını kullandık (İstanbul. H. 1341). 216.

21) Grotthard Jäschke. Yeni Türkiye'de İslamlık (Ankara. Bilgi, 1972). aslı "Der İslam İn der Neuen Türkei" Die Welt Des Islams I (1951) 1-176; II (1953) 276-85; iktibas. 96.

İmparatorluktan Cumhuriyete Geçiş Döneminde Türk Uleması

Faruk Bilici

5. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi, 1989 İstanbul A.D.T.K.K. yay., Ankara 1990, s. 709-719.

Gerek Osmanlı İmparatorluğunun eğitim-öğretim direği olan medreseler, gerekse bu medreselerin ürünü olan ulemayı konu edinen sosyo-politik araştırmalar henüz erginlik çağına ulaşmış değildir. Bu konu ile ilgili arşiv malzemesinin bile yeteri kadar araştırmaya açılmış olduğunu söyleyemeyiz (1). Kaldı ki Cumhuriyet devri uleması ile ilgili çalışma yok denecek kadar azdır (2). Genel olarak biyografiler (3) kuru bir görüntü arzettikleri gibi sentez durumundaki çalışmalarda geçen asırda yapılan reformlarla ulemanın rolünün artık tamamen azaldığını ve gittikçe silinen bir nesne haline geldiğini ifade eden neticelere varıyorlar. Teoloji tarihi şeklindeki bazı çalışmalar ise konunun sosyal ve siyasi yönünü kapsamaktan uzak bulunuyor (4).

Bütün bu meseleler bir taraftan karşımızda bulunan yüklü malzemenin sistematik ve seriyel tarih anlamında kullanılma zorluğundan, öte taraftan da ulemanın, özellikle İttihat ve Terakki devrinde, daha sonra Cumhuriyet devrinde, bütün yeniliklere

karşı önemli engel teşkil eden sosyal bir zümre olarak mütalaa edilmesinden ileriye gelmiş olabilir.

1908 den 1940'a kadar uzunca bir devreyi içine alan çalışmamız çok yeni bulgular ihtiva etmekle beraber ileride bu konu ile ilgili çalışmalarımızda da temel teşkile edecek dört hipotez etrafında kurulmuş bulunuyor:

1- Herşeye rağmen Osmanlı Devletinin son 14 yılı içinde bile ulema halâ devlet içinde önemli bir ağırlığa sahiptir;

2- Kriz içinde bulunan ulema ilk defa II. Meşrutiyet idaresinde bu krizin analizini yapabilmektedir;

3- Ulema İstiklal Savaşı içinde Milliyetçi harekete müstesna bir yardım sağlamıştır;

4- Nihayet Cumhuriyet devrinde yapılan reformlara bir kısım ulema meşruiyyet kazandırmakla hâlâ vazgeçilmez bir unsur olduğunu göstermiştir.

1) OSMANLI İMPATORLUĞU SONA ERERKEN ULEMANIN DEVLET İÇİNDEKİ AĞIRLIĞI

Her şeyden önce klasik Osmanlı devrinde Şeyhülislamın Padişah nezdindeki rolünün istişari olduğunu, bu durumun duraklama ve çökme devrilerinde önemli değişikliklere uğradığını söylemek gerekir. Şeyhülislam, XVIII. Yüzyıldan itibaren Padişah tarafından meşveret meclislerine ithal edilmiş ve artık bundan sonra devletin aldığı bütün kararlarda söz sahibi olmasını sağlamıştır. XIX. Yüzyılda II. Mahmut devrinden itibaren Şeyhülislam, hem fetva hakkını muhafaza etmekte hem de bir nazır olarak özellikle siyasi, idari, hukuki ve eğitimle ilgili sahalarda Padişahın ve Sadrıazamın yanında önemli bir siyaset haline gelmektedir.

Gerek reformcu padişahlar devrinde gerekse II. Abdülhamit

devrinde takip edilen politikalarda yüksek dereceli ulemanın ve özellikle Şeyhülislamın, aynı gayelerle olmamakla beraber gerekliliği açıktır. Birincileri yapmak istedikleri reformlarla ulemanın siyasal ve ideolojik desteğine ihtiyaçları vardı. Yeniliklerin halk tarafından dine aykırı gibi görünmesi tehlikesi her zaman mevcut olduğu bir devirde bu desteğin yerini alabilecek başka bir faktör yok gibi görünüyordu. II. Abdülhamit devrinde ise takip edilen panislamizm politikasında ve bu arada kurulan bir çok yeni müessesede Şeyhülislâmın Vükela heyeti içinde alacağı tavır ve mesul bulunduğu ulemaya vereceği mesaj önemli idi.

1908'den Kanun-i Esasi'ye tekrar yürürlüğe koyan Hatt-ı Hümayûn, Padişaha Harbiye ve Bahriye nazırları ile Şeyhülislamı atama yetkisi bırakmaktadır. Sadrazam Said Paşa'nın düşmesinden sonra yerine geçen Kâmil Paşa bütün diğer nazırları atama yetisini alırken yine Şeyhülislamı atama yetkisini Padişaha bırakmak mecburiyetinde kalıyordu. Ancak 1909 Anayasa reformundan sonra kabineni bütün üyelerini seçme yetkisi Sadrıazama veriliyordu. Başka bir deyişle Şeyhülislamın seçim ve tayini İmparatorluğun son devrelerine kadar çok önemli ve hassas bir mesele olarak telakki edilmiş ve ancak İttihat ve Terakki Partisi içinde etkisini artıran Ziya Gökalp gibi şahsiyetlerin gayretleri ile 1916'da başlayan laik reformlar sonucunda Şeyhülislam kabine dışında bırakılıyor ve yeniden yüksek bir devlet memuru haline getiriliyordu.

Ulemanın gücünün hâlâ ne derece toplumun birçok kesiminde etkili olduğunu anlamak bakımından İttihat ve Terakki idaresi devrinde ve daha sonra tayin edilen Şeyhülislamların genel bir kariyer değerlendirmesini yapmak aydınlatıcı olabilir. 1908'den 1922'ye kadar tayin edilen 13 Şeyhülislamdan sadece dört tanesi (Mehmet Esat, Dağıstanlı Ömer Hulusi, Dürrîzade Abdullah ve Mehmed Nuri Efendiler) dini teşkilatın dışında görev almamışlardır. Diğerlerinin tamamı II. Abdülhamit ve II. Meş-

rutiyet devirlerinde "dini" olmayan çeşitli idari ve hukuki müesseselerde önemli görevler yüklendikleri gibi, Pirizade Mehmed Sahib Molla, Mustafa Hayri ve Mustafa Sabri Efendiler Şurâ-yı Devlet Başkanlıkları yapmışlardır. Ayrıca Mehmed Ziyauddin, Pirîzade Mehmed Said, Musa Kazım Efendiler Ayan Meclisi üyesi oldukları gibi Mustafa Hayri ve Mustafa Sabri Efendiler milletvekilliği yapmışlardır. Mustafa Hayri Efendi'nin müstesna meslek hayatında Adliye (ilk defa) ve Evkaf (iki defa) nazırlıkları ve İçişleri ve Maarif nazırlıkları vekilliği gibi görevler yer aldığı gibi, Musa Kâzım Efendi ve Mustafa Sabri Efendi Sadrıazam vekillikleri de yapmışlardır (5).

Meclis-i Mebusan'da ve Meclis-i Ayan'da daha bir çok ilmiyeye mensup kişinin yer aldıkları biliniyor. Mesela 1334/1915 *Ilmiye salnamesi* (6)'ne göre mahreç payeli Sadık Efendi, Hafidi Abdullah Azmi Efendi ve Hasan Şeybî Efendi sırasıyla Denizli, Kütahya ve Mekke mensupları olarak; Edirne payeli Mustafa Fevzi Efendi, Manisa Mebusu olarak ve İzmir Payeli Hasan Fehmi, Erzurumî Muhammed Raif Efendi yine sırası ile Sinop ve Erzurum mebusları olarak meclisteki bulunuyorlardı.

Çok yüksek seviyedeki bu etkinlikler yanında ulema ilk öğretim seviyesindeki geleneksel tekelini kullanmaya devam ediyordu. Ulemanın muhalefetine karşı gelmenin zorluklarını anlayan Tanzimatçılar, ağırlığı daha çok orta ve yüksek dereceli okullara vermişlerdi. Kurulan öğretmen okulları hiç bir şekilde öğretmen ihtiyacını karşılayacak kadar elaman yetiştirmediği için (7) ulema daha uzun zaman ve özellikle İttihat ve Terakki ve Mütareke devirlerinde eğitim-öğretim müesseselerine öğretmen veren bir kaynak olmaya devam etmiştir. Rüştiye, İdari ve Sultani okullarda dinle uzaktan-yakından ilgili dersleri (Din dersi, Arapça, Hukuk, Felsefe, Mantık v.s.) ulema veriyordu. 1916'da İttihat ve Terakki idaresi, medreseler dahil, eğitim-öğretim müesseselerinin tamamını Maarif nazırlığına bağlamak gibi köklü bir

Cumhuriyet reformu gerçekleştirmişse de sibyan mektepler ilkokulların yanında küçük bir medrese olarak hayatiyetlerini devam ettirmişlerdir.

Eğitim sisteminde olduğu gibi adliye bünyesinde de ulema geleneksel gücünü korumaya devam ediyor. Klasik devirde Kadı Osmanlı adli sisteminde mihengi taşını teşkil ediyordu. Bunun yanında kamu rahatının korunması, noter işleri, vakıfların kontrölü, ahlâkî değerlerin İslâmî çerçeve içinde devam etmesi gibi çok yönlü görevlere sahip Kadı, taşrada vali divanlarında bütün kararlarda söz sahibi idi. Tanzimat, adli sistemi yeni ve batılı anlamda bir reforma tabi tutmakla Kadının (veya yeni terimi ile naib) görevini yalnız şeriat mahkemeleri çerçevesine giren işlerle sınırlandırıyor görünüyorsa da aslında yeni kurulan mahkemelerde şer'iye mahkemelerinin gördüğü işleri katı sınırlarla ayırmadıkları için Kadı yine önemli fonksiyonlara sahip olmaya devam ediyor.

1879'daki büyük adli teşkilat reformunda yargı icradan ayrılmış ve nahiye seviyesinde nizami, kaza seviyesinde bidayet ve vilayet seviyesinde istinaf mahkemeleri ile İstanbul'da Mahkeme-i Temyiz'den oluşan şer'i mahkemeler dışında bir adli piramid kurulmuştur. Bazı değişikliklerle bu sistem İmparatorluğun sonuna kadar devam etmiştir. Bu modern adli sistemde de Kadı veya medrese çıkışlı ulemanın yeri önemli idi. Çünkü eleman azlığı sebebi ile (ilk hukuk mektebinin 1876'da kurulmuş olduğu hatırlanmalıdır) bu mahkemelere tayin edilen personelin büyük bir kısmı medrese menşeli idi. Mesela, Bidayet mahkemelerinin başına çok zaman kadılar tayin edildiği gibi, istinaf mahkemeleri (8) ve Mahkeme-i Temyizin sivil hukuk bölümünün başına da mutat olduğu vechile yüksek dereceli bir alim tayin ediliyordu.

Kaldı ki ilk hukuk mektebinde yetişen adliye mensuplarının hocaları da ilmiyeye mensup oldukları için üstad-talmiz ideolojisi hayatiyetini tatbikat sahasında devam ettirmiştir.

Yukarıda da işaret edildiği gibi Şeyhülislamın kabineden çıkarılmasından sonra okullar Maarif Nazırlığı'na bağlandığı gibi şer'i mahkemeler de Adliye Nazırlığı'na bağlandı. Böylece ulema Birinci Dünya Savaşı içinde büyük ölçüde manevra gücünü kaybediyordu. Buna ilave olarak başka önemli bir darbe de 1917'de çıkarılan Aile Hukuku kanunu oldu. Şimdiye kadar yalnız dini otoritelerin elinde olan evlenme akitleri bundan sonra siyasal otorite temsilcisinin tesciline bağlanıyordu.

Buna rağmen bütün bu reformlar yapılırken siyasi idare daima ulemanın bir kısmını yanında bulmuştur. Özellikle (anayasa, meşrutiyet, eğitim, hukuk, kadın hakları, evlenme-boşanma) konularında ilmiyenin bir kısmı iktidara destek olabiliyordu. Şeriat içinde sayılan bir çok meselenin yasama yetkisine sahip bir İslâm hükümeti tarafından şeriat dışıkabul edilmesinde mahzur görmeyen ulema az, fakat vardı (9).

Balkan savaşlarının cihat havası ulemaya olan ihtiyacı daha da kuvvetlendirdiği halde Birinci Dünya Savaşı içinde çok daha bariz hale gelen milliyetçilik fikirleri din-devlet işlerinin daha da hızlı bir şekilde birbirinden ayrılmasını beraber getirdi. Özellikle Arap milletlerinin istiklal elde etmek için giriştikleri mücadelede Türk milliyetçiliğini daha çok körüklediği gibi, beynelmilelci İslâmın ve onun temsilcisi durumunda olan ulemanın devlet içinde ağırlığın asgariye indirmek gibi bir netice doğurdu. 1916'dan itibaren başlamış ve daha sonra Cumhuriyet devrinde yeniden ve kati bir şekilde gündeme getirilmiş ulemayı kamu işlerinden uzaklaştırma hareketinin bir izahı da bu olabilir.

İttihat ve Terakki'nin savaş içindeki laik icraatına karşı 1918 yenilgisi ile bir tepki doğacağı beklenebilirdi. Hürriyet ve İtilâf'ın önder kadrosunda ulemanın hayli ağır basması, öte yandan Meclisin kapanması ile fiilen kurulan mutlakiyet idaresinde Padişahın, devlet ve tahtının daha çok halifelik sıfatına yaslanarak elde edebileceğine inanması ulemaya yeniden bir ümit verdi. 19

Şubat 1919'da kurulan ve sonradan Teali-i İslâm Cemiyeti adını alan Cemiyet-i Müderrisîn bir ilmiye baskı gurubu olarak karşımıza çıkıyor. İttihat ve Terakki'nin çıkardığı bazı kanunları değiştirme projeleri bu cemiyet tarafından yapıdı ve bir kısmı da gerçekleştirildi. İzmir'in işgali, Mustafa Sabri Efendi'nin Paris'e giden Damat Ferit Paşa yerine Sadrazam vekili tayin edilmesi daha önce (25 Ekim 1917) kabul edilen Aile Hukuku Kanunnamesi kaldırmaya yeterli sebepler olabildi. Şer'iye mahkemelerinin Adliye Nezareti'nden alınarak Meşihata bağlanması da ilke olarak kabul edildi.

2) KRİZ İÇİNDE BULUNAN ULEMA İLK DEFA II. MEŞRUTİYET DEVRİNDE BU KRİZİN ANALİZİNİ YAPABİLMEKTEDİR

II. Abdülhamit Panislamizmin bir paradoksu ulemanın yetiştiği medrese teşkilatının kendi haline terkedilerek karşısında "mektep"in büyük mali kaynaklarla desteklenmeye devam etmesidir. II. Meşrutiyetin getirdiği serbest konuşma ve yazma hürriyeti içinde medrese, radikal-laik aydınların hedefi olurken devletin yüksek kademelerinde bulunan medrese çıkışlı alimlerin ve bizzat medrese öğrencilerinin gailesi de medreseyi islah etmek oldu. Genel olarak bu noktaya Osmanlıcı, Türkçü ve İslamcı akımların birleştiğini söylemek mümkündür.

Böylece 1909'dan itibaren İstanbul'da Fatih Tophane medresesinden başlayarak bütün Osmanlı topraklarına şamil olacağı düşünülen bir ıslahat hareketine girişildi. 13 Şubat 1910 (16 Safer 1328) tarihinde yayınlanan Medrese-i İlmiye Nizamnamesi 12 sene üzerine inşa ettiği medresede klasik İslâm ilimleri yanında bundan sonra Matematik, Geometri, Kimya, Kozmografya, Tarih ve Coğrafya gibi müsbet-laik ilimler okutulacaktır. Bu nizamnamenin en önemli maddesi ise ilk defa kur'a imtihanlarında Türkçenin yer almış olmasıdır. Bununla yetinilmeyerek bir sene sonra Eşrefzâde Muhammed Şevketî imzasiyle ve Meşihatın tasdiki ile yeni bir

program geliştirildi (10) ve bir nevi medrese üniversitesi şeklinde bir kurum ortaya çıkarıldı. Bu kurum Maarif nazırlığına bağlı ve kapılarını 1900'de açılan Darülfununun, Meşihat makamına bağlı bir rakibi oluyordu. Bu medresenin Aliye kısmı dört bölüme ayrılacaktı: Ulum-i Şer'iye Şubesi, Fıkıh Şubesi, Hikmet Şubesi ve Lisan Şubesi. Aralarında da çeşitli kısımlara ayrılan bu şubeler medresenin bir-iki asırdan beri hiç görmediği ilimlerle mücehhez bir kurum olarak yeniden teşkilatlanmasını öngörüyordu.

Bu projeler İstanbul'da az da olsa bir tatbikat sahası bulmuşsa da bütün imparatorlukta geçerli kılınması için bir taraftan siyasi iradeyi, öte taraftan da önemli mali kaynakları gerektiriyordu. Bundan da öte, ilmiye mensuplarının medresenin içinde bulunduğu vahim hali müdrik olmaları gerekiyordu. Islah konusunda açılan geniş tartışmalarda ulemanın önemli bir kısmının almış olduğu içtenkitçi ve islahatçı vaziyet, ulemanın bu idrak içinde olduğunu ve içinde bulunduğu bilimsel bunalımı yapabilir olduğunu gösteriyor. Şubat 1913'de Beyazıt dersiam müderrislerinin Sebilürreşad sayfalarındaki "İtiraf ve İşhad" başlıklı beyanatları bu analizin iyi bir misalidir:

> "Son asırların bize pek elim suretlerde kendini ihdas ve iktiza ettiren ihtiyacat-i mubreme ve teceddüdat-i mühimmesinden ilmiye zümresi hâlâ haberdar olmak istemiyor gibi duruyor ve hayat-i haziranın şeraitini istikmal ile bulundukları meslek-i celile şayan bir inkilab-i ilmî husule getirerek âti için istihkak-i hayat etmeği kıyamet gibi bir felaket addediyor",
>
> "İtiraf ve işhad ediyoruz ki: Bugün yaşamak için lâzım olan malumatı her sınıf gibi biz de bilmiyoruz. Dünyada beka bulmak için ancak ilim ve fünun, sanayi, ticaret, ziraat, siyaset, askerlik gibi bir çok eşkâlde varlık göstermekle mümkün olduğu halde, biz hissemize düşen mevcudiyet-i ilmiyeyi gösteremiyoruz";

"İtiraf ediyoruz ki: Takibine mecbur tutulduğumuz Kurun-i vusta mahsuli usullerle hiçbir vakit müfessirin-i izam, fukaha-yi kiram ve sair ulema-yı İslâmın derecelerine yetişemeyeceğiz. Fakat şuraya da işhad ediyoruz ki kendimizin de memnun olmadığımız bu haller, sayımızın noksanından, istidadımızın fikdanından neşet etmeyip her türlü salahiyetin fikr-i teceddüd ve ruh-i teşebbüsten âzade uhdelere tevzif edilmesi yüzünden ellerimiz bağlanarak beslediğimiz âmâl-i terakki ve ıslahın her vakit akamete duçar edilmesinden ileri gelmektedir." (11).

Cumhuriyet devrinde başbakanlık yapan M.Şemsettin (Günaltay) Bey'in de katıldığı bu ve buna benzer tahliller 1914'de Mustafa Hayri Efendi'nin Şeyhülislamlığı devrinde bir nebze olsun meyvesini vermiş ve Darü'l-Hilafeti'l-Aliyye Medreselerinin kurulmasına vesile olmuştur. İstanbul ve taşraya şamil bu ıslahat harp içinde, yani 1916 yılında, Meşihat makamına getirilmiş olan Musa Efendi tarafından devam ettirilmiş ve Medresetü'l-Mutahassisîn yerine Süleymaniye kurulmuş ve en önemlisi de 1917 bütçesine medreseler için 1 400 000 kuruş ilave edilmiştir. Fakat herşeye rağmen harp bütün diğer kurumlara olduğu gibi medreseye de etkisini göstermiş, bütün gayretleri harbin dehşeti süpürüp götürmüştür. Medrese öğrencilerinin büyük bir kısmının seferberlikle cepheye gönderilmesi, bizzat medreselerin mültecilere, muhacirlere ve askerlere karargâh olması ıslah projelerinin tamamen fiilayata çıkarılmasına müsaade etmemiştir.

Mütareke devrinde (1918) kurulan ve en az 9 üyeden teşekkül eden Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye, yayınladığı dergi ve basına verdiği beyanatlarla toplum içinde İslama ters düşen davranışlara müdahale hakkı ile donatılmış bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. İzmirli İsmail Hakkı, Said-i Nursî, Mehmet Akif, Mus-

tafa Sabri gibi simaların üyelik yaptığı bu müessese herhalde 1924'te medreselerle beraber Meşihat makamının, düşüşten önce son bir gayreti olarak görülmektedir.

3) ULEMA İSTİKLÂL SAVAŞI İÇİNDE MİLLİYETÇİ HAREKETE MÜSTESNA BİR YARDIM SAĞLAMIŞTIR

Mustafa Kemal ve arkadaşlarının İstiklal savaşına atılırken Saltanat, Hilafet ve İslâma karşı niyetleri ne olursa olsun zaferin kazanılmasında ulema-asker-eşraf işbirliğinin stratejik yönden ne derece muvaffak olduğunu biliyoruz.

Saltanatın ilgasına kadar Kuvay-i Milliyeciler "düşman elinde esir olan Sultan ve Halifenin etrafında ulemanın işbirliği yapması tabii görünüyordu ve nitekim daha ilk başlarda ulemayı kurtuluş mücadelesinin ön saflarında görüyoruz.

Trakya'dan sonra, Yunan işgali ihtimaline karşı Türkiye'nin haklarını savunmak için 17 Mart 1919'da İzmir'de toplanan ilk kongre İzmir, Aydın, Denizli, Muğla, Manisa, Balıkesir vilayet ve onların kaza müftüleri, belediye başkanları ve eşraf temsilciliklerini biraraya getirmiştir. İzmir'deki Maşatlık (Yunan işgale arefesinde) mitingi de yine Rahmetullah Efendi idaresinde tertip edilmiştir. Yunan İşgalinden sonra ilk cihad fetvasını 9 Ege Müftüsü imzalamıştır. Milli Mücadelenin ilk kararlarının alındığı Amasya'ya Kuva-yı Milliyecileri müftü Hacı Tevfik Efendi başkanlığında bir heyet çağırmıştır.

Milli Mücadeleye en büyük katkılardan birini Fatih Camii dersiamlarından Hafız İbrahim (Demiralay) yapmıştır. Tarihpaşazade Hafız İbrahim Efendi diye anılan bu ilmiye mensubu zengin ve nufuzlu bir aileye mensuptu. İzmir'in işgalinden sonra ve Isparta'nın da İtalyanlar tarafından işgal edilmek üzere olduğu bir sırada Harbiye nezaretine şu telgrafı gönderir (24 Haziran 1335/1919):

"Vazife-i medeniye ve insaniyesini bihakkın müdrik ve aynı zamanda hiçbir milletin hukukuna tecâvüz etmeyerek namus ve asayişine malik olan Ispartamıza doğru italyanların muntazaman ve seferi bir harekâtla ilerlemeleri ne gibi maksad-ı siyasiye müstenittir. Hükümetimizden izahat istiyoruz. Vatanımızın selâmeti, vekar ve itidalimizi muhafaza etmekte ise, kabul ediyoruz: Yoksa zillet ve meskenetle yaşamaya mesudane şehadeti tercih edeceğiz" (12). Hafız İbrahim Efendi Isparta'lı gönüllülerden bine yakın mevcutlu Demiralay müfrezesini Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinin kendi başkanlığında Isparta şubesini kurar ilk meclise de Isparta milletvekili olarak katılır. 1939 yılında ölünceye kadar mecliste bu görevde kalır.

Milli Mücadelede çok faal rol oynayan, orduya hem asker, hem halktan topladıkları paralarla malî destek veren H.İbrahim Efendi gibi ilmiyeye mensup başka önderler sayabiliriz. En ünlülerinden biri Şükrü Hoca (Çelikalay)'dır. İlk Büyük Millet meclisine Afyonkarahisar mebusu olarak katılan Şükrü Hoca, meclisin açılışından sonra gönüllülerden kurduğu 1000 kişilik bir alayla Yunanlıları Dumlupınar mevkiinde uzun zaman oyalamış ve böylece orduya çok kıymetli vakitler kazandırmıştır. Zaferden sonra ilk Diyanet İşleri Başkanı olan Rıfak Börekçi, İstanbul'da Alasonyalı Hacı Cemal (Öğüt) (1887-1966) verilebilecek bir çok misallerdendir.

Balıkesir, Erzurum ve Sivas kongrelerinde ulema önemli miktarda temsil edilmiştir. 26 Temmuz 1919'da toplanan Balıkesir Kongresine katılan 48 temsilciden 13'ü müftü ve müderrislerden oluşur (% 27). Erzurum Kongresine 70 kadar temsilci katılmıştır. Bunlardan 10 tanesi (% 14) ilmiyeye mensuptur. Birinci Türkiye Millet Meclisinin sonuna kadar çok önemli rol oynamış olan 9 kişilik Heyet-i Temsiliye içinde ilk alim (Hoca Raif Efendi ve Sadullah Efendi) bir de Nakşi Şeyhi (Şeyh Fevzi Efendi) vardı. Aynı meclisin birinci döneminin % 17 üyelerini ulema teşkil ediyor, ikinci dönemde (1923-1927) bu oran % 7'ye iniyor.

Mustafa Kemal, harp içinde daha da ileri giderek Güney-Doğu (özellikle Maraş ve Antep bölgesi) cephesinin askeri teşkilatının esasının İslam cemaatleri örgütleri şeklinde ele alınmasını, cami ve mescidi olan her köy ve mahallenin bir piyade takımı sayılarak yönetimin imam, müezzin ve köy hocasına ya da bu adı takınacak gönüllülere verilmesini istemiştir (13). Bunun dışında medrese menşeli olmamakla beraber birer alim gibi tanınan, dini konularda eserler veren Hasan Basri Çantay (14) ve Mehmet Akif gibi Milli Mücadeleye çok büyük yardımlarda bulunan şahsiyetleri de hatırlatmamız gerekir.

Son olarak da meşhur fetva konusunda bir kaç kelime söylemekte fayda vardır. Stratejik değeri şüpheli olmakla beraber Dürrizade Abdullah Efendi'nin 11 Nisan 1920 tarihinde verdiği fetvasına karşılık, Ankara Müftüsü Börekçizade Mehmet Rifat Efendi'nin idaresinde tanzim edilen karşı fetva Anadolu Ulemasının İstiklal harbi içindeki harbi tutumunu iyi ifade eder. İstanbul'un fetvası gibi "Allah halifeye uzun ömür versin" duası ile başlayan bu fetvayı 81 il ve ilçe müftüsü, ulemadan 11 mebus, 3 kadı ve 52 müderris olmak üzere toplam 147 ilmiye mensubu imzalanmıştır. İstiklal Harbinde orduya yardım eden ulemanın büyük bir kısmını bu isimler arasında buluyoruz. Pek az müftü (mesela Trabzon müftüsü) bu fetvaya imza koymamışlardır veya bulundukları bölgenin işgal altında olmasından dolayı imza atma tehlikesini göze alamamışlardır.

4) KEMALİST İHTİLALE VE REFORMLARA BİR KISIM ULEMA MEŞRUİYET KAZANDIRMIŞTIR

Gerek 1924'e kadar gerek 1924'den sonra yapılan rejim değişikliği ve reformlarda, bu reformların kamuoyu nezdinde gerekli kabulü görmesinde kemalist pragmatik ideoloji daima ulemanın hiç olmazsa bir kısmını yanında görmek istemiştir. Bu açıdan bir yerde Osmanlı geleneği devam ettirilmiştir. Saltanatın ve hilafetin ilgası gibi en hassas konularda bile ihtilalcilerin zecrî

metotları ne olursa olsun ulemanın desteğine vareste olamamışlardır.

1 Kasım 1922'de Saltanatı ilga eden kanun oy birliği ile (yani medrese menşeli mensubların da iştiraki ile) kabul edildiği gibi kamu oyu nezdinde Osmanlı hilafet ve saltanatının İslâmın musavat, şura-yı ümmet ve seçim sistemlerine ters düştüğünü, dolayısıyle farz olan hükümet kurmak ve onun başına bir önder seçmek gibi temel prensiplerin Türkiye Büyük Millet Meclisi ile yerine getirilmiş olduğunu, dolayısiyle şer'an başka bir müesseseye lüzum kalmadığını Meclis içnde ve kalemleri ile dışarda müdafaa eden ilmiye mensubu milletvekilleri nadir değildi. Özellikle Siirt mebusu Hoca Halil Hulkî, Antalya mebusu Hoca Rasil (Kaplan) (15), Muş Mebusu Hoca İlyas Sami, Saltanat ve hilafeti savunan ulemaya, Ahmet Ağaoğlu, Ziya Gökalp, Yunus Nadi ve Falih Rıfkı Atay'ın yanında ve yine İslâmi delillerle şiddetli mücadele açmışlardır (16).

Halifenin yetkili savunucuları ve sözcüler olan ulemaya aslında en büyük darbe hilafetin ilgası ile vurulmuş oluyordu. Daha önce de ifade edildiği gibi Tanzimattan beri yapılmış olan bir çok reform onların hukuk, eğitim ve sosyal sahalardaki yetkilerini kısıtlamışlar ve buna rağmen İttihat ve Terakki devrinde ve İstiklal Savaşı sırasında hâlâ büyük bir güç teşkil ediyorlardı. Ülkenin eğitim imkanlarının büyük bir bölümü hala onların elinde idi; aile ve kişi ile ilgili kanunlar şeriat kaideleri ile yürütülüyordu. Hilafetin kaldırılması onların bütün hiyerarşik örgütüne ezici bir darbe idi. Bunun Şeyhülislamlık makamını ve Şeriye Vekâletini ilga eden, ayrı dini okulları ve medreseleri kapatan ve bir ay sonra, Kadıların şeriati uyguladıkları şeriye mahkemelerini ilga eden bir dizi diğer darbeler takip etti. Bütün bunlar yapılırken yine ulemanın desteğine başvurulmuş ve mesela Hilafetin ilgasını teklif eden kanun layihasını Urfa mebusu Şeyh Saffet Efendi hazırladığı gibi Şeriye vekâletinin kaldırılmasını da Eskişehir

mebusu Abdullah Azmi Efendi ile Konya mebusu Halil Hulkî müdafaa etmişlerdir.

Daha kıymetli sayılabilecek diğer bir destek de ulemanın, sembolik değeri önemli olan devrimler karşısında bile, şiddetli bir muhalefete girişmemiş (veya girişememiş) olmasıdır. Asıl muhalefete tekke ve zaviyelerin kapatılması ile tarikatlardan geldi. Şapka kanunu ile beraber ulemanın çok az bir kısmı açık cephe almışlarsa da 4 Mart 1925'de çıkarılan Takrir-i Sukün kanunu ile bu zayıf hilafet de kırılmış, olağan üstü halin Mart 1929'a kadar devam etmesi (1927'de tekrar uzatılmıştı) ulemanın hiç bir şekilde karşı fikir serdetmesine imkan vermemiştir. Zaten kurulan Diyanet İşleri başkanlığında görev alan vaiz ve müftüler devletin birer memuru sıfatı ile artık bundan sonra itaat mecburiyeti altında bulunuyorlardı. Takrir-i Sukün kanununa paralel olarak doğuda ve Ankara'da "İstiklal Mahkemeleri"de herhangi bir şekilde fikir beyan eden ulemanın şiddetle cezalandırılmasını üzerine alıyorlardı (1926'da Ankara İstiklal Mahkemesinin idama mahkûm ettiği Müderrislerden İskilipli Atıf Efendi ve Babaeski Müftüsü Ali Rıza Efendi bunların en meşhurlarındandır).

Sindirici politika takip edilirken yine de bazı reformlarda ulemanın istifade edilmiş, hatta bir kısım hocalar resmi siyasi çizginin de ötesine geçerek rejime destek olmuşlardır. 1928'de İstanbul İlahiyat Fakültesinde kurulan bir komisyonun hazırladığı İslamiyeti ıslah etme meşhur projesi bu meyandadır. İslam dininin de sosyal diğer bütün müesseseler gibi gelişmesi ve yenilenmesi gerektiğini, ibadet dilinin Türkçe olmasını, camilere enstrümantal müzik, sıra ve vestiyer konulmasını öneren bu projeyi mizalayan 10 kişiden üçü Osmanlı döneminin sonlarında ve Cumhuriyet devrinde İslâmi sahada şöhret bulmuş alimlerdendi: İsmail Hakkı Baltacıoğlu, İzmirli İsmail Hakkı, Şerafettin Yaltkaya.

1924'den 1941'e kadar 17 yıl Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış

olan Mehmet Rifat Börekçi (1861-1941) reformcu bir alim olmamakla beraber devrimlerin en yoğun olduğu bir devrede en yüksek dini hiyerarşide yer almakla ve yapılan reformları tasdik etmekle bahsedilen meşruiyeti Cumhuriyet Rejimine kazandırmaya çalışmıştır (17). Bir taraftan yetkililerin sık hatırlatmaları; öte taraftan Türkiye'nin imarında ve Cumhuriyet ideolojisinin yerleşmesinde Şeyhülislam'ın yerini alan bu ilk Diyanet İşleri başkanı devrinde yayınlanan hutbeler ilginç bir inceleme konusu olabilir. O zaman Müşavere heyeti üyelerinden, daha sonra başkan yardımcısı (1939-1947) ve nihayet başkan (1947-1951) olan A. Hamdi Akseki'nin kaleme aldığı ve 1927'den itibaren sık basılan 150 hutbe (18), Türk halkını tıbbî ve teknik konulardan vergi ödemek, askerlik yapmak, Kızılay'a yardım etmek gibi konulara kadar devrin politikasına yardım etmek çabası içindedir.

1924'den itibaren açılmış olan İmam-Hatip okulları ve İlahiyat Fakültesine rağbet etmeyen ulema artık kaçak ve Anadolu'nun çeşitli köşelerinde kendi imkanları ile yetişmek durumunda kalmıştır. Gittikçe artan din adamı ihtiyacı da bu şekilde yetişen kişiler tarafından karşılanmıştır. Çok hızlı değişmeler karşısında hiç bir maddi ve manevi imkâna sahip olmayan ulema artık bundan sonra, ya dini motifleri "devrimlerin kemale erişmesi için" kullanacak ya da artık ilmiye mesleğini bırakarak tamamen başka işlerle meşgul olacaktır. Bu açıdan bakıldığında laikliğin hedefine ulaşmış olduğunu söylemek mümkündür. Yapılan reformlara karşı İslâm ulemasından karşı proje gelmediği gibi laikliğin hedefi olan, din adamını camide cemaati ile başbaşa bırakmak, ihtiyaç olduğu takdirde ondan vaiz ve hutbeler yoluyla yardım istemek, dışarda her türlü sembolden arınmış normal vatandaş gibi olmak, devletin kuruluşuna hakim olan temel prensiplerin münakaşasını yapmamak gibi birkaç ilke de artık yürürlüğe girmiş bulunuyordu.

1) İstanbul Müftülüğü bünyesinde ve şimdilik Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı Meşihat arşivindeki personel dosyaları tam olarak tasnif edilmemiş olduğu için araştırıcının oradan istifadesi güç şartlarda mümkün olabilmektedir. Bu arşivlerin bir gün Arşiv Genel Müdürlüğüne bağlı hale getirilmesi ve korunmaları diğer Osmanlı arşivleri standartlarına ulaştırılması en büyük temennimizdir.

   Bundan başka Başbakanlık Arşivinde korunan "Sicill-i ahval" defterleri de çok önemli bir kaynaktır. Bu arşivlerden istifade etmek çok kolaydır. Ancak sistematik bir metodla (mesela bilgisayarla) biyografilerin tesbit edilerek bazı neticelere varmak gerekiyor.

2) Cumhuriyet devrinde Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış kişilerin bile elimizde Ansiklopedik bilginin ötesinde biyografileri yoktur. Diyanet bünyesi içindeki arşivler şimdiye kadar herhangi bir tasnife tabi tutulmadığı için muhtevasını bilmek mümkün olmadığı gibi eksik olup olmadığını da şimdilik bilmek mümkün görünmüyor. Cumhuriyetin en münakaşalı ve hassas müesseselerinden birisi olan Diyanet İşleri Başkanlığı üzerinde şimdiye kadar bilimsel bir araştırma yapılmamış olması ayrıca hayret verici bir husustur.

3) Bunların en meşhurları Mehmet Süreyya'nın Sicill-i Osmanî, 4 c., İstanbul, 1308-1315 adlı eseridir. Ayrıca Sadık Albayrak'ın Son Devir Osmanlı Uleması, 5 c. İstanbul, Medrese yayınevi, 1980.

4) İçinde yayınlanmış çok belge olan Hüseyin Atay'ın, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul, Dergah Yayınları, 1983, yine de Türkiye'de en iyi yayın olarak görünüyor.

   Bizim çalışmamız David Kushner'in "The place of the ulema in the ottoman empire during the age of reforme (1839-1918), Turcica, c.XIX, 1987, s. 51-74 adlı makalesine çok şey borçludur.

5) Şeyhülislamların biyografileri için bk. Başbakanlık Arşivi, "Sicill-i Ahval" Defterlerinde her şahsa ayrılmış bölümler. Ayrıca İmmiye Salnameleri de her defasında Şeyhülislamların biyografilerini vermektedirler. Son yapılmış fakat yeni bir şey getirmeyen bir yayın için bk. Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislamları, Ankara, Ayyıldız Matbaası, 1972.

6) İlmiye Salnamesi, Darü'l-Hilâfet-i Aliyye, Matbaa-a Âmire, 1334,736 s.

7) Bayram Kodaman, Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, s. 258.

8) Yukarıda bahsedilen İlmiye Salnamesi'nde o zaman veya daha önce önemli adli görevlerde bulunan ilmiye mensuplarından birkaçı: Mehmet Necmettin Efendi (Adliye eski nazırı), Ahmet Şükri Efendi (Adliye nezaretinde eski müşteşar), Mehmet Nurullah Neşat Efendi (Temyiz Mahkemesi eski azalarından), Abdullah Şahin Efendi, Hafız Mehmet Tahir Efendi, Mehmet Subhi Efendi (İstinaf Mahkemesi azaları).

9) Fıkıh profesörü Mansurîzade Sait'in bu devirdeki yazıları klâsik İslamcı ulemaya, yapılan reformlar konusunda unutulmaz deliller getirmiştir. Cumhuriyet devrinde Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış olan Şerafettin (Yaltkaya) Efendi de İslâm dergisinde yayınladığı yazılarla geçmişte fetvalarla yasaklanan bir çok konunun bugün şeriat alanından kurtulabileceği kanaatini izhar etmiştir (Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1973, s. 394-396.

10) Bütün tafsilat için bk. Hüseyin Atay, a.g.e., s. 235-242.

11) Sebilürreşat, c. 9/429-340, 21 rebiulevvel 1331/Şubat 1913.

12) Harp Tarihi Vesikaları Dergisi, sayı 6, Ankara, 1953, vesika N 125. İstiklâl Savaşı içinde ulemanın oynadığı rol konusunda daha çok tafsilât için polemik sayılabilecek şu yayına bk.: Kadir Mısıroğlu, Kurtuluş Savaşı'nda Sarıklı Mücahitler, İstanbul, Sebil Yayınları, 1977, 471 s.

13) Harp Tarihi Dergisi, Türk İstiklâl Harbi, V, s. 63-67'den Doğan Avcıoğlu, Milli Kurtuluş Tarihi, c. 3, İstanbul, Tekin Yayınevi, 1979, s. 1273-1274.

14) Hasan Basri Çantay (1887-1964) Balıkesirlidir ve asıl mesleği gazeteciliktir. Mütareke yıllarında çıkardığı Ses gazetesi o devrenin en hür ve cesur yayın organı olarak göze çarpar. Mehmet Akif'le çok yakın dost olan Çantay, Birinci Büyük Millet Meclisine Balıkesir Milletvekili olarak katıldı. Türkçede yazılmış en sade ve kullanışlı Kur'an meali Çantay'a aittir: Kur'an-i Hakîm ve Meâl-i Kerîm, 3 cilt. İlk baskısı 1953 yılında yapılmıştır.

15) Rasih (Kaplan) Hoca 1883'de Akseki'de doğdu. Antalya rüştiyesini bitirdi. Medreseden icazet aldı. Mısır'da edebiyat ve içtimaiyat okudu.

1911'de Antalya liva meclisi üyesi oldu. Meclis'e Antalya mebusu olarak katıldı. Eskişehir İstiklâl mahkemesi üyesi seçildi. Temmuz 1921'de Antalya'da asker sevki ile görevlendirildi (Ergun Aybars, İstiklâl Mahkemeleri, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1975, s. 234).

16) Hoca Şükrü (Çelikalay)'ın yazdığı Hilâfet-i İslâmiye ve Büyük millet Meclisi adlı broşüre karşılıklı bir çok alimin makalelerini ihtiva eden Hakimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslâmiye (Ankara, Yeni Gün Matbaası, 1341) adlı bir broşür yayınlamışlardır. Ayrıca "Hilafet ve Milli Hakimiyet-i mesaili hakkında muhtelif zevatın makalat ve metaliğiden mürekkep", Hilâfet ve Milli Hakimiyet (Ankara, 1339) adlı eser bahsedilen hocaların makalelerini bulmak mümkündür: Hoca Rasih Efendi, s. 33-49; Hoca Abdullah Efendi: s. 50-54; Hoca İlyas Sami Efendi, s. 186-189. id.

17) Mehmet Rifat Börekçi ilk ve orta öğrenimini Ankara'da yaptı. İstanbul'da icazet aldıktan sonra Ankara Fazlıye Medresesi Müderrisliğine getirildi. 1898'de Ankara İstinaf mahkemesi üyesi ve 1907'de de Ankara müftüsü oldu. 1909'da mahkeme üyeliğine döndü. 1912'de Sivrihisar kaymakam vekilliği yaptı. Birinci B.M.M.'de kısa bir devre için Menteşe (Muğla) milletvekilliğinden sonra önce Ankara müftüsü, sonra Diyanet İşleri Başkanı oldu.

18) A. Hamdi Akseki, Yeni Hutbelerim, T.C. Diyanet İşleri Reisliği neşriyatından, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1355/1936, 560 s.