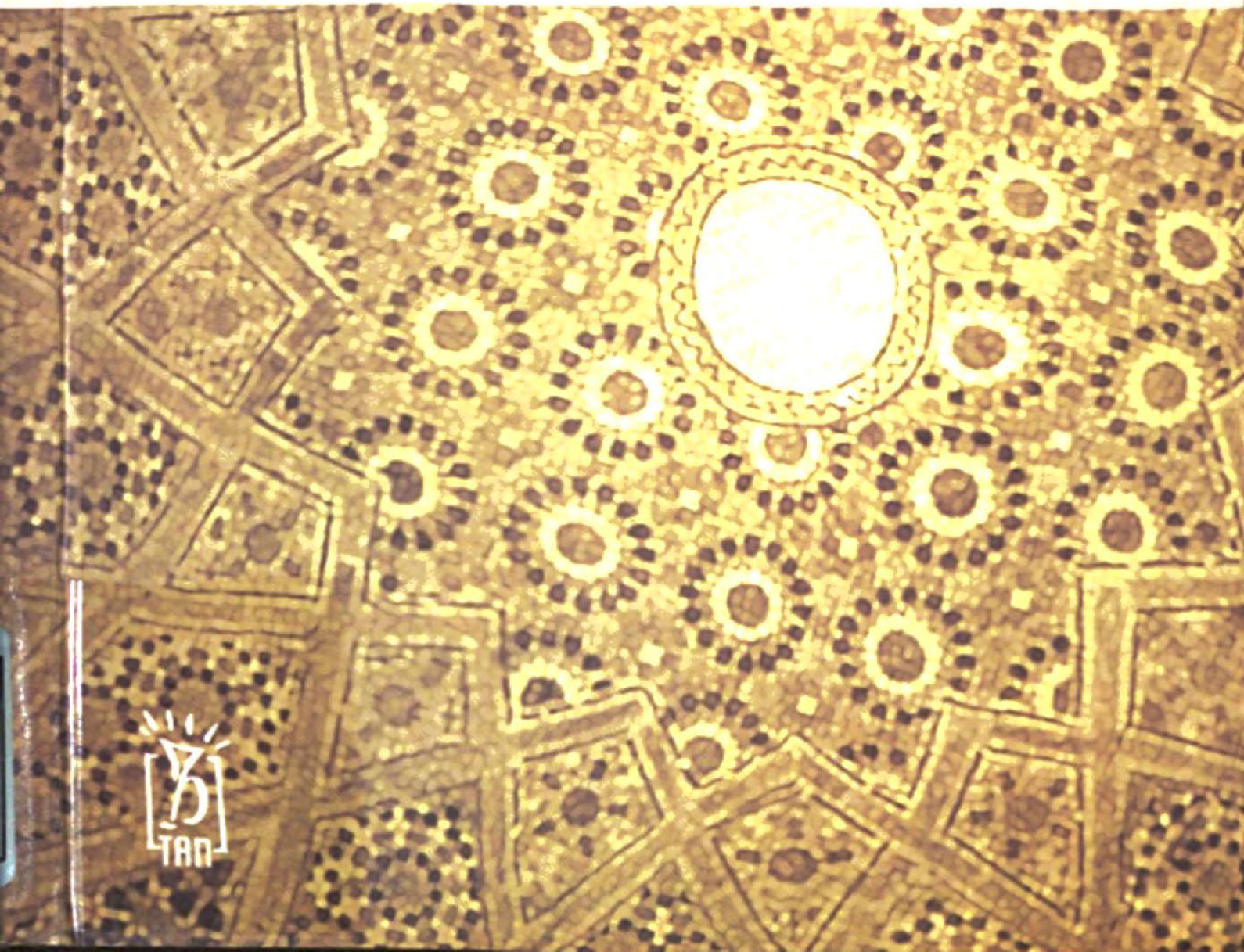
HAKİM PARADİGMALARIN ÖTESİNDE

Rifa'at Abou-El-Haj'a Armağan

DERLEYENLER
Donald Quataert & Baki Tezcan

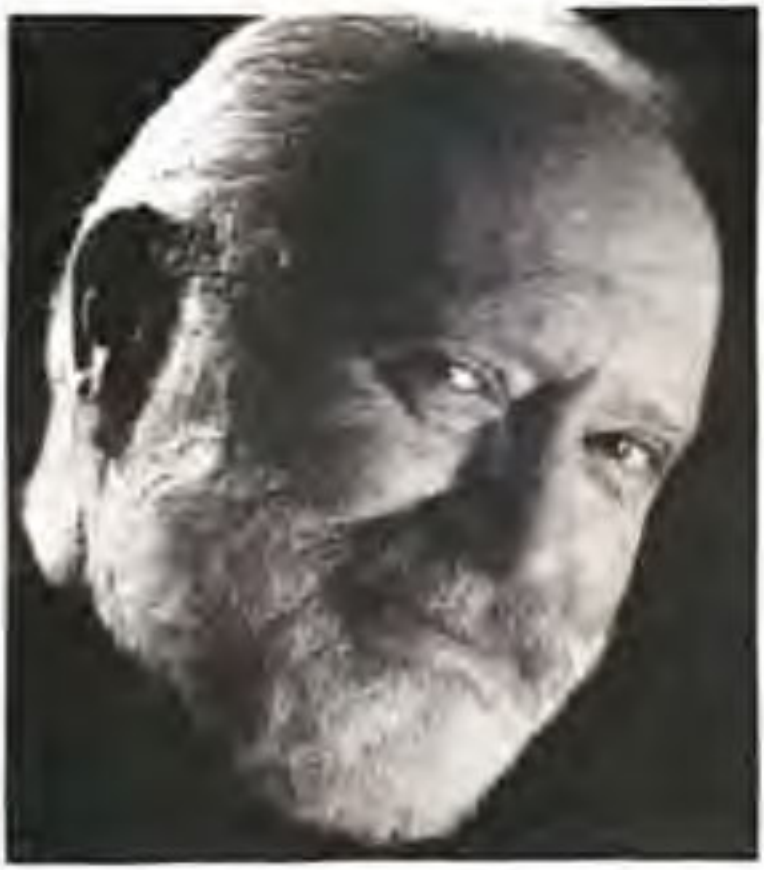
Çeviri: Aytek Sever



TAN

HAKİM PARADİGMALARIN ÖTESİNDE

Rifa'at Abou-El-Haj'a Armağan



Rifa'at Abou-El-Haj (Ph.D., Princeton, 1963) kariyerine 1964 yılında Kaliforniya Devlet Üniversitesi Long Beach'te başladı ve 1992 yılında New York Devlet Üniversitesi (SUNY), Binghamton'a geçti. Çok sayıda makale ve kitap bölümünün yanı sıra, *1703 İsyanı: Osmanlı Siyasetinin Yapısı* (1984, Türkçe çev. 2011) ve bir tarih klasiği olarak kabul edilen *Modern Devletin Oluşumu: Onaltıncı Yüzyıldan Onsekizinci Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu* (1991, genişletilmiş 2. baskı 2005, Türkçe çev. 2000) isimli kitaplarını yazmış; *The Ottoman City and Its Parts: Urban Structure and Social Order*'ın (Osmanlı Şehri ve Parçaları: Şehir Yapısı ve Toplumsal Düzen, 1991) de editörlerindendir. Çalışmaları, "Orta Doğu tarihi alanında Edward Said ve Maxime Rodinson gibi isimlerle ilişkilendirilen kısa ama seçkin eleştirel gelenek" içinde değerlendirilir.

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ - Baki Tezcan 7

ÖNSÖZ - Donald Quataert 9

GİRİŞ - Yunus Uğur 13

BİRİNCİ KISIM: ORTA DOĞU/ KUZEY AFRİKA ÇALIŞMALARI

Mahmood İbrahim,
Memlük Şamı'nda Suç ve Ceza 33

Ali Abdullatif Ahmida,
Post-Oryantalizm ve Kolonyalizm: Moğribi Çalışmaların Eleştirel Haritalandırılması (1951-2000) 57

Peter Gran,
Batı'nın Yükselişi mi Zengin'in Yükselişi mi?: Oryantalizm'in Alternatifi Meselesi 71

İKİNCİ KISIM: OSMANLI ÇALIŞMALARI

Suraiya Faroqhi,
Post-Kolonyal Dönüm Öncesi ve Sonrasında İmparatorluklar: Osmanlılar 83

Palmira Brummett,
Osmanlıları Akdeniz Dünyasına Yerleştirmek: Ekâbir ve Kapılar Meselesi 105

Heath W. Lowry,
Osmanlı Balkanları'nda 'Çorba Müslümanları':
Bir 'Batı' ve 'Doğu' Osmanlı İmparatorluğu Var Mıydı? 125

Baki Tezcan,
Bilim Üzerinden Siyaset: Erken Modern
Osmanlı Bilimi Üzerine Düşünceler 169

Rula Jurdi Abisaab,
Şii Ulema, Medreseler ve Osmanlı'nın
Geç Döneminde Eğitim Reformu 195

Mustafa Aksakal,
Osmanlı Harb-i Umumi'ye neden girdi? 225

ÜÇÜNCÜ KISIM: OSMANLI SONRASI ÇALIŞMALARI

Christine Philliou,
Kemalizm'in 'Deli'si: Bir Erken Cumhuriyet Dönemi Hicivi 235

Dina Rizk Khoury,
Osmanlılar Yirminci Yüzyıl Bereketli Hilal
Tarihyazımında Nerede Duruyor? 247

Janet Klein,
Azınlıklar, Devletsizlik ve Günümüzde Kürt Çalışmaları:
Araştırmacılar için Yeni Olanaklar ve Açmazlar 267

SUNUŞ

Baki Tezcan

Öncelikle bu kitabı kendisiyle birlikte derlediğim ve kitabın İngilizce aslı basıldıktan çok kısa bir süre sonra, 10 Şubat 2011'de, daha kitabın İstanbul'da basılmış nüshaları kendisine ulaşmadan vefat eden Donald Quataert'i rahmetle anmak isterim. Quataert, 19. ve erken 20. yüzyıl Osmanlı sosyo-ekonomik tarihinin dünyadaki en önemli isimlerinden biri olmanın yanında, Kuzey Amerika'da Osmanlı işçi tarihi sahasının da mimarı olmuştur. Derlemelerini de sayarsak onbeş kadar kitaba imza atmış olan Quataert'in *Osmanlı İmparatorluğu, 1700-1922* adlı kitabı İngilizce ve Türkçe'nin yanında, Arapça, İtalyanca, Korece, Portekizce ve Yunanca'da da yayınlanmıştır. A.B.D.'de Türkiye ve Osmanlı çalışmalarının desteklenmesi gibi çok önemli bir işlevi olan Türkiye ile ilgili Araştırmalar Enstitüsü'ne (Institute of Turkish Studies) 2000'li yılların ilk yarısında başkanlık yapmış, ancak akademik çalışmalarında bu enstitünün en önemli mali destekçisi olan Türkiye Cumhuriyeti hükûmetlerinin beklentilerine uymayacak kadar ilkeli davranmıştır ki, bir kitap tenkidinde 1915 Ermeni Kırımı'nın bir "soykırım" olarak değerlendirilebileceğini yazdıktan kısa bir süre sonra kendisine yapılan baskılara boyun eğerek fikrini değiştirmektense başkanlık görevinden istifa etmeyi tercih etmiştir. Yıllarını verdiği Binghamton Üniversitesi tarafından "ordinaryüs profesör" (distinguished professor) sıfatıyla taltif edilmiş yetkin bir akademisyen olmanın yanı sıra, Quataert, ailesi, arkadaşları ve meslekdaşları tarafından candan sevilen, altın kalpli bir insandı. Elinizde tuttuğunuz kitap da zaten bunun bir kanıtı: hayatının son yılında, bir yandan prostat kanseriyle boğuşurken, bir yandan da çok sevdiği meslektaşı Rifa'at Abou-El-Haj onuruna bir

konferans düzenleyip sonra da bir kitap derlemeye enerji ve vakit ayıran biriydi Quataert.

Bu kitabın İngilizce aslı, önce *Osmanlı Araştırmaları* dergisinin 2010'da yayınlanan 36. sayısı çerçevesinde bir özel sayı olarak, sonra da gene aynı yıl Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları'ndan bağımsız bir kitap şeklinde çıktı. *Osmanlı Araştırmaları*'nın Yayın Kurulu Başkanı ve İSAM Yönetim Kurulu üyesi Prof. Dr. İsmail Erünsal'ın şahsında İSAM'a, kitabın Türkçe yayını için izin vermelerinden dolayı teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Kitabın İngilizce aslında olmayıp bu çeviriye eklenen "Rifa'at Ali Abou-El-Haj: Osmanlı devlet ve siyasî yapısına farklı bir bakış" adlı makalenin yazarı Yunus Uğur ve makalesinin burada tekrar yayınlanmasına izin veren *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*'ne müteşekkirim. Bu yazı sayesinde Türkiyeli okurlar, eserlerini genellikle İngilizce vermiş olan Abou-El-Haj'ı daha yakından tanıma fırsatı bulacaklar.

2011-12 Akademik yılını Türkiye'de geçirmemi sağlayarak, bu kitabın yayınlanması sürecinde daha yakınlarda olmama vesile olan TÜBİTAK'a, burs programımı idare eden Dr. Gülzade Kahveci, ve Türkiye'deki akademik çalışmalarıma kurumsal olarak destek olan İstanbul Şehir Üniversitesi'ne de Dr. Günhan Börekçi'nin şahıslarında teşekkür ederim.

Bu çeviriye çok emek vermiş olan çevirmen Aytek Sever, çeviriyi kontrol eden Çağdaş Sümer ve son okumayı yapmış olan Erdem Sönmez'e şükran borçluyum. Ayrıca Abou-El-Haj'ın *1703 İsyanı: Osmanlı Siyasasının Yapısı* adlı eserini geçen yıl Türkçe'ye kazandıran Tan Kitabevi Yayınları'na, bu armağan gibi, ticari açıdan başarılı olması hiç de kolay olmayan bir akademik çalışmayı da yayınlama cesareti gösterdikleri için sağ olun, var olun diyorum!

Son olarak, 1996 sonbaharında kendisinin Princeton'da verdiği bir seminerde öğrencisi olduğumdan beri beni irşad edegelmiş olan hocam Rifa'at Bey'e, bu vesileyle bir kere daha şükranlarımı sunarım.

Muhtar Özkaya Halk Kütüphanesi
Caddebostan, Kadıköy
12 Ocak 2012

ÖNSÖZ

Donald Quataert

Rifa'at Ali Abou-El-Haj, bundan yaklaşık yarım yüzyıl önce Princeton Üniversitesi'nden Modern Avrupa ve Yakın Doğu Tarihi dalında doktora derecesini alışından bu yana, alanımız olan Orta Doğu/Kuzey Afrika ve Osmanlı Çalışmaları'nda köklü bir etki yarattı. Onun önemi, metinlerin görünürdeki, kendilerinden menkul anlamlarına sıkı sıkıya bağlı olan bir alanda, kaynaklara eleştirel yaklaşmayı ve eleştirel düşünüşü teşvik etmiş olmasından ileri gelmektedir.

Rifa'at, önce New York eyaletinin kuzey bölgesindeki St. Lawrence Üniversitesi'nde, daha sonra 1964 yılında geçtiği Long Beach'teki Kaliforniya Devlet Üniversitesi'nde otuz yıldan fazla bir süreyle araştırmalar yaptı ve dersler verdi. Oradayken, 1979-1990 arasında, önemli ve dikkat çekici bir yayın olan *History Teacher*'da yardımcı editör olarak görev aldı. Bunun yanı sıra, akademisyenler ve öğrencilerden oluşan okuma grupları oluşturdu ve katılımcıların kendilerinin veya başkalarının çalışmalarını tartışmalarını sağladı. Bunlar Rifa'at'ın kendi düşünüşünü geliştiren, böylelikle de Orta Doğu/Kuzey Afrika ve Osmanlı tarih yazımının yönünü değiştirmesine yardımcı olan araçlar oldu. Ben de 1968'de Kaliforniya Üniversitesi Los Angeles kampüsüne bir lisans üstü öğrencisi olarak geldikten kısa süre sonra Rifa'at ile tanışarak onun okuma ve tartışma gruplarından birine katıldım. Daha ilk görüşmemizde, onun, ele alınan her türlü konuda ortaya koyduğu analitik titizlik ve eleştirel düşünüşteki kararlılığı bende

derin bir etki yapmıştı. Onun tarihe olan bağlılığı yürekten, kalıcı, sonu gelmez ve tutkulu bir adanmışlıktı. Asla bıkmadan usanmadan bizi eleştirel düşünmeye ve yalnızca incelediğimiz nesnenin varsayımlarını, önyargılarını ve bakış açılarını değil, kendimizinkileri de sorgulamaya zorlardı. Ona göre, ihtiyacımız olan, geçmişi kendi gündemleri ve savunarak genişletmek istedikleri çıkarları olan tarihsel özneler arasındaki bir dinamik olarak anlayabilmekti. Aslolan, geçmişin keşfedilmesi ve sunulması değil, çözümlenmesi ve incelenmesiydi.

Onun saygınlığı ve etkisi başlıca üç farklı akademik faaliyet alanından kaynağını alır. Basılı eserler alanında, saygınlığı, ortaya koyduğu iki çığır açıcı eserden beslenir: *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics* (Leiden, 1984) [Türkçesi: *1703 İsyanı: Osmanlı Siyasasının Yapısı*, Ankara, Tan Kitabevi Yayınları, 2011] *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Albany, 1991; ve 2. Baskı, Syracuse, 2005) [Türkçesi: *Modern Devletin Oluşumu: Onaltıncı Yüzyıldan Onsekizinci Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2000].[1] Bu kitaplarda, elinizdeki esere katkıda bulunanların da vurguladığı üzere, o, Osmanlı elitlerinin sosyal ve ekonomik temellerini açımlamanın bu elitlerin bileşiminin zamanla nasıl ve neden değiştiğini anlama yolunda bir araç olarak önemini ısrarla ortaya koymuştur. Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu'nu 1600'lerden Batılılaşma yanlısı reformcular tarafından kurtarılacağı on dokuzuncu yüzyıl ortalarına kadar sürekli bir gerileme içinde gören 'gerileme paradigması'nın başaşağı çevrilmesinde de anahtar bir rol oynamıştır. Bu anlamda, Osmanlı'da gerilemeden söz eden çağdaş yazarların sosyal tabanlarının incelenmesine ön ayak olmuş, bunların aslında kendi konumlarını, mevki ve ayrıcalıklarını yitirmelerine neden olan değişimlerden söz ettiklerini göstermiştir. Şu durumda, Osmanlı gerilemesi, devletin karakterini kökten değiştirir bir biçimde mevcut elitlerin yerini yeni idarecilerin aldığı, evrimsel bir dönüşüm olarak görülmelidir.

---

1 Rifa'at'ın yayınlarının faydalı ama kısmi bir kaynakçası için zikr edilen ikinci esere bakınız. [Editörün notu: Kitabın çevirisine eklenen Yunus Uğur'un giriş yazısı da Abou-El-Haj'ın yayınlarının çoğunu zikr etmektedir.]

Rifa'at'ın saygınlığının kaynağını aldığı ikinci alanın onun ömür boyu başkalarına kendi tarihsel uğraşlarında verdiği destek olduğu söylenmelidir. Bu sadece onun tartışma grupları için geçerli değildir. O, eleştirisini duymaya istekli ve hazır olanlar için yorulmak bilmeyen bir rehber ve yapıcı bir eleştirmen olabilmiştir. Burada ABD'de, Avrupa'da ve Orta Doğu'da onun yüreklendirdiği, eleştirdiği, şekil verdiği ve hep de dikkate aldığı pek çok araştırmacı var. Onların çalışmalarına ayırdığı vakit gerçekten de alışılmışın dışındadır. Bugün bu araştırmacılar Osmanlı ve Orta Doğu/Kuzey Afrika Çalışmaları'nda önde gelen isimler arasında sayılıyor; bunların bazılarına ileriki sayfalarda rastlayacaksınız. Rifa'at'ın akademideki etkisinin üçüncü kanalını da onun konferanslara gösterdiği yorulmak bilmez katılımda bulmak mümkün. Onyıllardır bu tip toplantılarda varlığıyla göze çarptı. Örneğin, hesabıma göre, 1983-1995 arası dönemde uluslararası konferanslarda on beş ve ABD'nin çeşitli yerlerinde on iki tane bildiri sundu. Bu buluşmalarda titiz araştırmacılığı ve özgün, eleştirel düşünüşü istikrarlı bir şekilde teşvik etti.

1992'de Rifa'at Binghamton Üniversitesi'nin (New York Devlet Üniversitesi sisteminin bir kampüsüdür) Tarih Bölümü'ne katıldı ve 1996-97'de Princeton'da Ertegün Misafir Profesörü ünvanıyla dersler verdi. Princeton'da hocalık yaptığı bir grup öğrencinin onunla fikrî karşılaşmalarının yarattığı heyecan, bu kitaba ilham veren şeylerden biri oldu.

Binghamton yılları boyunca o ve ben A.B.D.'deki en iyi Osmanlı Çalışmaları programlarından birini inşa etmek için birlikte çalıştık. Burada onun tüm kariyerine damga vuran bitmez tükenmez enerjisi ve tenkidî tahlile olan bağlılığından lisans üstü öğrencilerimiz de faydalandılar.

Elinizdeki kitap, onun şerefine Binghamton'da 2010 yılında düzenlenmiş bir kutlama konferansında doğdu. Daha evvel, Baki Tezcan benimle böyle bir toplantı olanağı hakkında temasa geçmişti. Bu öneriyi benimseyerek Binghamton Üniversitesi, Harpur Sanat ve Bilimler Fakültesi dekanı olan Donald Nieman'a sundum. Onun teşviki ve finansal desteğine minnettarız. Konferans katılımcıları arasında, Rifa'at'ın kurduğu tartışma gruplarının

üyeleri, Rifa'at'ın yıllarca birlikte çalıştığı meslektaşları ve onun Princeton'daki Misafir Profesörlük zamanlarından lisans üstü öğrencileri vardı. İpek Yosmaoğlu dışında tüm katılımcılar bu kitaba makaleleriyle katkıda bulundular. Rula Abisaab, Mustafa Aksakal ve Suraiya Faroqhi ise bildiri sunmadılar ancak bize değerli makalelerini ilettiler.

Kişisel bir notla bitirerek, böylesine seçkin bir meslektaş ve saygın bir dostun onurlandırılmasına katkıda bulunabiliyor olmaktan duyduğum memnuniyeti belirtmek isterim.

GİRİŞ

*Yunus Uğur**

RIFA'AT ALİ ABOU-EL-HAJ: OSMANLI DEVLET VE SİYASÎ YAPISINA FARKLI BİR BAKIŞ**

Rifa'at Ali Abou-El-Haj, Osmanlı devlet düzenini, bürokrasi ve diplomasi çerçevesinde yapısal sınıf analizlerine tabi tutarak olaylara ve ilgili literatüre eleştirel bir bakış açısı getirmiştir. Bu doğrultuda kapsamlı modellere[1] ulaşma üslubuna sahip olan Abou-El-Haj, özellikle XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı siyasî yapısında görülen farklılaşmayı, diğer çağdaş devletlerde de görülen 'değişim'ler olarak niteleyen, Osmanlı tarih yazımının önemli simalarından biridir.[2] Son kitabı *Formation of the Modern State*[3] ile bu alanda 1963'ten beri geliştirdiği iddialarını modelleştirmeye

---

* İstanbul Şehir Üniversitesi Tarih Bölümü Öğretim Görevlisi.

** Bu makale daha önce *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*'nde (*TALİD*) yayınlanmıştır; bkz. *TALİD* 1/2 (2003): 585-98.

1 Tarihçinin çalışmasında bir soyutlama düzeyini tutturmasını son derece önemseyen Abou-El-Haj, C. Fleischer'ın *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âlî, 1541-1600* (Princeton, 1986) kitabını malzeme ve anlatım üslubu olarak takdir etmektedir. Ancak, Mustafa Âlî'yi öne çıkaran tarihî unsurların neler olduğu hususundaki yetersiz açıklamalar ve çalışmadan çıkan sonuçların bir soyutlama veya söylem *(discourse)* düzeyine çıkarılmaması dolayısıyla da çalışmayı eleştirmektedir. Bkz. R.A. Abou-El-Haj, "Review", *MESA Bulletin*, 1987, c. 21, sy. 2, s. 188.

2 Darling, halen Amerika'da State University of New York (SUNY)-Binghamton Tarih bölümünde Profesör olan Abou-El-Haj'ı Osmanlı tarihçiliğinin "iconoclast"ı (put kırıcı) ve "gadfly"ı (at sineği) olarak nitelemektedir. Bkz. Linda T. Darling, "Review", *International Journal of Middle East Studies*, 1993, c. 25, sy. 1, s. 118.

3 R.A. Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası: 16. yüzyıldan 18. yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel ve Canay Şahin, Ankara: İmge Kitabevi, 2000.

çalışan Abou-El-Haj, XVII. yüzyıl Osmanlı toplum yapısı[4] ve Osmanlı siyasî düşüncesi[5] ile ilgili projeler üzerinde de çalışmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz üslup ve yöntem özelliklerine ek olarak, analizlerinde sosyal mekanizmaları dikkate almak,[6] olayların nedenlerini ve etkilerini, hayatın sosyal, ekonomik, siyasî ve kültürel yönlerini bir arada düşünerek analiz etmek,[7] değişimlerin geçmişten gelen köklerini aramak ve özellikle iç dinamiklerdeki süreçleri analizlerinde göz önünde bulundurmak ve çalışılan konuyla ilgili birinci el kaynakları veya arşiv malzemesini kullanmak Abou-El-Haj'ın çalışmalarında görülen bazı önemli hususlardır.

Genel olarak Abou-El-Haj'ın çalışmalarını değerlendirmeye çalışacağımız bu makalede, önce kronolojik olarak yazarın çalışmalarını takip edip dikkatimizi çeken hususları belirteceğiz. Daha sonra da, şu ana kadar yayımlanmış olduğu iki kitabını daha etraflıca tanıtmaya çalışacağız. Şimdiye kadar otuz kadar makale ve bir o kadar kitap tanıtımı kaleme alan yazarın tüm çalışmalarına burada atıfta bulunmak mümkün olmadı. Ancak yazı kurgumuz içerisinde yer bulabilen çalışmalarını dipnotlarda vermeye çalıştık.

---

4 Abou-El-Haj'ın *Modern Devletin Doğası* adlı kitabında bu projeden bahsedilmektedir. (s. 125).

5 Abou-El-Haj, "*Power and Social Order: The Uses of the Kanun*" (D. Preziosi and R.A. Abou-El-Haj (eds)., *The Ottoman City and Its Parts*, New Roschelle, 1991, s. 77-99) isimli makalesinde bu projeden bahsetmektedir (s. 94).

6 Örneğin V.D. Volkan ve N. Hzkowitz *The Immortal Atatürk: A Psychobiography* (Chicago 1986) kitabına yazdığı değerlendirme yazısında Abou-El-Haj, Atatürk'ü, ortaya çıktığı toplumdan soyutlayarak onun psikolojik ve kişisel yeteneklerine, yani Mustafa Kemal'e vurgu yapan ve Cumhuriyet'in ilanından önceki Osmanlı toplumunu değişime ayak uyduramayan, gerilemiş, bitmiş kısaca canlılığını yitirmiş olarak resmedip, Mustafa Kemal'i mitolojik bir kahraman olarak ortaya koyan yazarları eleştirmektedir. Bkz. R.A. Abou-El-Haj, "Review", *International Journal of Turkish Studies*, 1987, c. 4, sy. 1, s. 149-151. Abou-El-Haj bu değerlendirmesinde, psikolojik tarih (*psychohistory*) yönteminin kullanımı ile ilgili olarak da adı geçen yazarları eleştirmektedir. Kendisinin aynı yöntemi kullanarak yaptığı bir çalışması için bkz. R.A. Abou-El-Haj, "The Narcissism of Mustafa II (1695-1703): A Psychohistorical Study", *Studia Islamica*, 1974, sy. 40, s. 115-131.

7 Abou-El-Haj, *The Historian* (1979, c. 41, sy. 4, s. 790-791) dergisinde yayımladığı değerlendirmesinde, T. Naff ve R. Owen'ın editörlüğünü yaptığı *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (London, 1977) kitabını, değişimin nedenleri yerine belirtileri üzerine yoğunlaşması ve kitabın içerisinde yer alan R. Owen ve C. Issawi gibi kişilerin makalelerinde arşiv kaynaklarının kullanılmaması, delillendirilmiş teorik modeller yerine değişime tesadüfi olarak bakılması gibi noktalar dolayısıyla eleştirmektedir.

ÇALIŞMALARININ KRONOLOJİK DEĞERLENDİRMESİ

Abou-El-Haj, Osmanlı diplomasisini konu alan "The Reisülküttab and Ottoman Diplomacy at Karlowitz" başlıklı doktora tezini, Osmanlı'nın toplumsal-ekonomik yapısı, Türkiye'nin modernleşmesi, feodalizm, despotizm ve Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) gibi tartışmaların yapıldığı bir dönemde, 1963 yılında Amerika'da Princeton Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Daha sonra çeşitli makaleler ile aynı konuyu işlemeye devam eden Abou-El-Haj'ın 1967 yılında *Journal of the American Oriental Society*[8] dergisinde yayımlanan "Ottoman Diplomacy at Karlowitz" başlıklı makalesi, bu çerçevedeki ilk yayınlarındandır.[9] Tezin ana unsurlarını içeren bu makalede Abou-El-Haj, Karlofça Antlaşması süresince, yani 5-6 ay boyunca, Osmanlı diplomatlarının[10] ya da daha doğru bir ifadeyle reisülküttabların diplomatik ilke ve becerilerini ortaya koyarken dönemin Osmanlı bürokratik yapısını da Reisülküttab örneğinde analiz etmektedir.[11] Abou-El-Haj, Osmanlı'nın bu antlaşma müzakerelerinde savaş mağlubu olması dolayısıyla beklenildiği gibi pasif bir siyaset izlemediğini, hatta reisülküttabların devletin onurunu gözettiklerini, savaşta kaybettiklerini en aza indirmek için çok çetin müzakerelere giriştiklerini, dolayısıyla Osmanlı'nın dikte ile bir barış imzalamadığını belirtmektedir.[12] Bu makalesinde kısaca değindiği önemli bir hususu 1969'da aynı dergide yayınlanan "The Formal Closure of the Ottoman Frontier in Europe: 1699-1703"[13] başlıklı makalesinde daha geniş biçimde değerlendirmiştir. Burada Abou-El-Haj, Osmanlı Devleti'nin Avrupa sınırlarının (frontier) bu tarihte artık kapandığı ve sınırlarda yer alan grupların da bu yeni durum karşısında isyan ettiği gibi hususlar üzerinde durmaktadır.

Görüldüğü gibi Abou-El-Haj, siyasî tarih ve diplomatik ilişkileri

8 1967, 87/4: s. 498-512.

9 Benzer bir makaleyi sonraki yıllarda *Islam* dergisinde de yayınlamıştır. Bkz. R.A. Abou- El-Haj, "Ottoman Attitudes Toward Peace Making: The Karlowitz Case", *Islam*, 1974, sy. 51, s. 131-137.

10 Osmanlı heyetinin Karlofça'ya 1.200 üniformalı kişi ile gittiği belirtilmektedir. Abou-El- Haj, "Ottoman Diplomacy...", s. 501.

11 Abou-El-Haj, "Ottoman Diplomacy at Karlowitz", s. 501, dip. 13.

12 Abou-El-Haj, "Ottoman Diplomacy...", s. 511.

13 *Journal of the American Oriental Society*, c. 89, sy., 3, s. 467-475.

analiz ederken bir yandan da bu olayların etkilediği siyasî, sosyal ve ekonomik yapıları birlikte düşünmektedir.[14] Örneğin yukarıda belirttiğimiz 1967'deki makalesinde, Osmanlı siyasî yapısının bu dönemde değişimi ile ilgili sadece bir dipnotla belirttiği izlenimlerini, daha sonra yazdığı, yukarıda da atıfta bulunulan 1969'daki makalesiyle uç boylarına (frontier) ve onun siyasal-sosyal yapıya tesiriyle geliştirmiş, 1974'te *Journal of the American Oriental Society*[15] dergisinde yazdığı "The Ottoman Vezir and Pasa Households 1683-1703: A Preliminary Report" ve *Studia Islamica*[16] dergisinde yazdığı "The Narcissism of Mustafa II (1695-1703): A Psychohistorical Study" makaleleri ile de ilk kez Osmanlı siyasî yapısını daha içeriden okumaya çalışmıştır. "The Ottoman Vezir (...)" makalesinde kısaca, asker ve saray kaynaklı bürokrasiden vezir ve paşa kapılarından oluşan bürokrasiye geçişi istatistikler vermek suretiyle detaylı bir biçimde anlatmaktadır. Ona göre, geleneksel mutlak monarşiden kapıların egemenliğindeki bürokrasinin de bir parçası olduğu oligarşik yapıya geçiş bu dönemde yaşanmıştır (s. 447). 1984 yılında ise aşağıda daha ayrıntılı tanıtımını bulacağınız ve o döneme kadar yaptığı çalışmaların bir hasılası olan *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics*[17] kitabını yayınlayarak 1703 Edirne İsyanı çerçevesinde dönemin siyasî yapısını ortaya koymaya çalışmıştır.

Abou-El-Haj'ın ilgi alanlarını yayınlanmış çalışmalarından izlemeye devam edecek olursak, 1980'lerden sonra ilgisini, Osmanlı ve Anadolu'nun Arap coğrafyasında nasıl algılandığına kaydırmış olduğunu söylemek mümkündür. 1982 yılında "The Social Uses of the Past: Recent Arab Historiography of Ottoman Rule"[18] ve 1983

---

14 Örneğin, L. Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire 1560-1660* (Leiden, 1996) adlı çalışmasında, konuyu kitabın başlığında belirttiği şekliyle çok yönlü olarak analiz etmediği için Abou-El- Haj tarafından eleştirilmektedir. Bkz. Abou-El-Haj, "Review", *Journal of Near Eastern Studies*, 2000, c. 59, sy. 2, s. 155-156.

15 1974, c. 89, sy. 3, s. 467-475.

16 1974, sy. 40, s. 115-131.

17 Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituutte İstanbul, 1984.

18 Benzer bir makalesi aynı yıl Fransızca olarak da yayınlanmıştır. Bkz. R.A. Abou-El-Haj, "Identite et Histoire: Leur Utilisation Sociale dans l'Historiographie Arabe de la Periode Ottomane", *Maghreb Machrek*, trans. J. Leca and N. Chaperon, 1982, sy. 97, s. 5-27.

yılında "An Agenda for Research in History: The History of Libya Between the Sixteenth and Nineteenth Centuries" başlıklı makalelerini *International Journal of Middle East Studies*[19] dergisinde, 1983 yılında "Production, Trade, and Taxation in the District of Basra (Iraq) in the Sixteenth Century" makalesini ise Arapça olarak *Mecelletü'l-Buhusi't-Tarihiyye* (Journal for Historical Research - Tripoli) dergisinde yayımlamıştır.

İlk makalesinde yazar, Arap tarih yazımını 1918 öncesi, 1918-1950 arası ve 1950 sonrası şeklinde dönemler olarak ele almış, milliyetçilik-sömürgeleşme-yeni kimlikler üretme gerekliliği çerçevesinde bu coğrafyada gelişen tarih yazımını anlatmıştır. Osmanlı ve Fârisî devletlerin yerilmesi esasına dayalı yeni tarihler yazma girişimini eleştiren yazar, bu anlayışın tarih dışı (ahistorik), ideolojik ve soyutlamalardan ibaret bir tarih yazımına yol açtığını belirtmektedir (s. 189).[20] Abou-El-Haj ikinci makalesinde ise, Libya'nın XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadarki döneminin çalışılması için çeşitli başlıklar önermektedir.

Daha sonraki yıllarda ise, tekrar eski çalışmalarına dönerek önce 1985'te "The Nature of the Ottoman State in the Latter Part of the Seventeeth Century"[21] ve 1992'de "Power and Social Order: The Uses of the Kanun" makaleleri[22] ile aşağıda etraflıca tanıtmaya çalışacağımız Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries[23] kitabını yayımlamıştır. Bu kitabında çok daha teorik biçimde Osmanlı siyasal yapısını

19 Sırasıyla c. 14, sy. 2, s. 185-201 ve c. 15, sy. 3, s. 305-319.

20 Bu konuyla ilgili olarak özellikle bkz. R.A. Abou-El-Haj, "The Future Arab Personality Between Communalism and Individualism", *Man and Society in the Arab Gulf*, 1979, sy. III, s. 79-87.

21 *Habsburgisch-Osmanische Beziehungen, Relations Habsburg-Ottomanes*, 1985, Viyana, s. 171-185.

22 R.A. Abou-El-Haj, "*Power and Social Order: The Uses of the Kanun*", D. Preziosi and R.A. Abou-El-Haj (eds.), *The Ottoman City and Its Parts*, New Roschelle, 1991. Bu makalede kanunun sosyal ve ekonomik yönü vurgulanarak Osmanlı'da kanun anlayışı, 1560'a kadar tek tip nizamın anlaşıldığı dönem (*kanun* as Regulation), 1560-1800 arası değişimin öne çıktığı dönem (*kanun* as ad hoc Regulation) ve *Düsturnâme*'nin incelendiği 1800 sonrası dönem olarak, toplam üç dilimde incelenmiştir. Müellifin benzer bir çalışması için bkz. R.A. Abou-El-Haj, "Aspects of the Legitimation of Ottoman Rule as Reflected in the Preambles to Two Early Liva Kanunnameler", Turcica, 1991, sy. 21-23, s. 371-383.

23 SUNY Series in the Social and Economic History of the Middle East, Albany, New York: SUNY Press, 1991, 172 s. (Türkçesi: *Modern Devletin Doğası: 16. yüzyıldan 18. yüz-*

incelemekte ve hangi değişimlere sahne olduğunu sebepleri ile ortaya koymaya çalışmaktadır. L. Darling ve R. Repp'in kitabı değerlendirirken eleştiri olarak söyledikleri 'tarihî temelden yoksun bir model oluşturma önerisi' şeklindeki yargının isabetli olup olmadığına karar verebilmek için yazarın, yukarıda özetlemeye çalıştığımız, 1963'ten beri ortaya koyduğu görüşlerinin birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir.

Diğer taraftan 2000 yılında yayınlanan "Historiography in South-West Asian and North African Studies since Said's Orientalism, 1978"[24] ve 2002 yılında yayınlanan "How the Ottoman Elites Reproduces itself in the Sixteenth Century Ottoman Jerusalem"[25] makaleleri, yazarın hem Osmanlı dışındaki tarihî süreçlerle hem de Osmanlı'nın değişik coğrafyaları ile olan ilgisinin devam ettiğini göstermektedir.

KİTAPLARININ ÖZET VE DEĞERLENDİRMESİ

1. The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics[26]

Bir devletin siyasî yapısının tek bir faktöre indirgenerek açıklanması o yapının anlaşılmasını zorlaştırır. Bu genel yargıyı vurgulayan Abou-El-Haj, Osmanlı siyasî yapısının tek bir şahsın, yani padişahın karizmasına bağlanarak açıklanmasını ve anlaşılmaya çalışılmasını yeterli bulmamaktadır. Kendisi, bu faktörü de gözden kaçırmadan, siyasî yapıyı çeşitli grupların mücadelelerinden oluşan bir alan olarak yorumlamaktadır. Yazar bu kitabında Osmanlı siyasî yapısını anlamak için, belirttiğimiz perspektifi ile 1703 isyanını konu edinerek çeşitli analizlerde bulunmaktadır.[27]

Kitap; önsöz, giriş, iki bölüm, sonsöz, iki ek, bibliyografya ve

---

yıla Osmanlı İmparatorluğu, çev. Oktay Özel ve Canay Şahin, Ankara: İmge Kitabevi, 2000, 170 s.).

24 *History After the Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies*, Arif Dirlik, Vinay Bahl ve Peter Gran (ed.), Lanham Rowman&Littlefield, 2000.

25 *Studien zu Gesellschaft and Kunsten im Osmanischen Reich*, Christoph K. Neumann (ed.), İstanbul, 2002.

26 (1703 İsyanı ve Osmanlı Siyasî Yapısı), Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituutte İstanbul, 1984, viii+124 s.

27 Yazar, isyanları, kişi veya grupların tehdit altındaki veya yeni kazanılan yerlerini sağlamlaştırmaya yarayan bir araç olarak görmektedir (s. 10).

indeksten oluşmaktadır. Yazarın kitapta ele aldığı problemi, bu probleme bakışını ve kullandığı kaynakları "Giriş" bölümünden öğrenebilmekteyiz. "Önsöz" ve "Sonsöz" de yazarın konuyla ilgili iddialarını daha iyi anlayabilmemiz için bize yardımcı olmaktadır. Kitabın bahsettiğimiz iki bölümünden birincisi olan, "Ayaklanma ve İsyan", isyanın başlama sürecini, "Karşılaşma" başlıklı diğer bölüm ise isyanın sonuca giden sürecini anlatmaktadır. Yazarın ek olarak kitabında yer verdiği bilgilerden birincisi ise, 1683-1703 arasında görev alan bürokratların listesi, ikincisi de ayaklanmalar dolayısıyla yapılan Gürcistan seferi ile ilgilidir.

Abou-El-Haj Osmanlı siyasî yapısını anlamak için yapılacak analizlerde kaynakların yeterli bilgi vermemesinden dolayı fazla ilerleme sağlanamadığını, ancak olağanüstü dönemlerin böyle bir analize fırsat verdiğini belirtmektedir. 1703 isyanının yazar tarafından konu olarak seçilmesinin sebebi de budur. Özellikle kroniklere (Nusretnâme, Zübdetü'l-Vekâyi', Tarih-i Râşid ve bir Anonim Tarih) sıkça başvuran yazar, arşiv kayıtlarından da istifade etmiştir. Bu bağlamda arşivden maliye kayıtlarını, mühimme defterlerini ve İngiltere'de bulunan bazı dokümanları kullanan yazar, bu olağanüstü dönemde hem devlet teşkilatında yer alan grupları hem de bunlar arasındaki mücadeleyi resmetmeye çalışmıştır.

Kitabın ana kurgusunu şöyle özetlemek mümkündür: Osmanlı siyasî yapısı Köprülüler işbaşına gelene kadar padişah, asker, saray ve ulemânın rol üstlendiği ve fakat padişahın belirgin bir ağırlığa sahip olduğu bir yapıydı. IV. Mehmed'in 1656 yılında çeşitli mecburiyetler dolayısıyla Köprülüleri iş başına getirmesiyle yeni bir grup, iktidar paylaşımına katılmıştır.[28] Yazarın vezir ve paşa kapıları dediği bu grup, o döneme kadar devşirme sistemi ile yetişen ve devlete hizmet eden grubun yerini almaya başlamıştır. Hatta bir müddet sonra, II. Mehmed (Fatih) döneminde devşirme sisteminin kuruluş döneminden kalan uç beylerinin devlete etkisini yok etmesi gibi, XVII. yüzyılda etkinlik kazanan kapılar da

28 Yazara göre bu tarih, yeni dönem için önemli bir dönüm noktası olarak görülse de, esasen önceki dönemlerden itibaren, azledilen veya ölen bürokratların mallarına el konulması işinin sıkı tutulmaması veya bunların çocuklarına görev verilmesi dolayısıyla babalarının mallarının onlara bırakılması, padişahın altında grupların oluşması netîcesini doğurmaktaydı (s. 13).

devşirme sisteminin lağvedilmesinde büyük bir rol oynamıştır (s. 6-8). Bu yeni yapının en önemli noktası padişahın devlet işlerinde veya karar verme sürecinde tek söz sahibi olmaması, devlete hizmet eden diğer grupların görüşlerinin de son kararlarda belirleyici olmasıdır. Aslında 1703 isyanının temel sebebi, II. Mustafa'nın 1656'da başlayan süreci tasvip etmeyip önceki döneme özenmesidir. II. Mustafa, devlet içindeki grupları zayıflatıp kendisini devlet işlerinde tek söz sahibi yapmak için orduyla beraber savaşa çıkıp ataları gibi gazi olmuş, mütevazı bir hayat sürmüş, fakat 1697 Zenta mağlubiyeti ve 1699 Karlofça antlaşması ile ciddi bir sarsıntıya uğramıştır. Bundan sonra bütün yetkileri hocası Şeyhülislam Feyzullah Efendiye verip geriye çekilmiş ve Edirne'de ikâmetine devam etmiştir. Bu noktada 1703 isyanı, II. Mahmut'un politikalarından, Feyzullah Efendiden, ve sarayın Edirne'de ikamet etmesinden rahatsız olan çeşitli grupların biraraya gelmesi ve amaç birliği etmesiyle çıkmıştır.

17 Temmuz 1703'te, Gürcistan'daki isyanı bastırmak için hazırlık yapan ordunun hareket saati geldiğinde 600 kadar cebeci, önceki dönemlerden kalan alacaklarının ödenmediğini öne sürerek ayaklanmışlardır (s. 3). Hemen birkaç gün içinde bu ayaklanmanın isyana dönüşmesi ve en az 60 bin kişilik bir desteğe ulaşması, bu isyanın mezkur sebeple açıklanmasını imkansız hale getirmektedir. Bu ise yapısal ve dinamik bir analizi mecbur kılmaktadır. Yazar, bu noktadan sonra yukarıda özetlemeye çalıştığımız kurgusunu işletmeye başlamaktadır. Ona göre 1703 isyanı, siyasî yapıyı oluşturan çeşitli grupların bir koalisyonu ile vuku bulmuştur. II. Mahmut'un politikalarından rahatsız olan asker,[29] saray ve kapılı bürokratlar, Feyzullah Efendinin yetkilerinden ve taraflı atamalarından rahatsız olan ulemâ ve sarayın Edirne'de ikamet etmesinden büyük zarar gören İstanbul esnafı ve ahalisi bu isyana destek vermişlerdir.

Bu arada isyana destek veren grupları birarada tutan hedefler farklılık arzetmektedir. Yazarın ifade ettiğine göre, süreç ilerledikçe bu farklı hedeflerin net olarak ifade edildiği ortaya çıkmaktadır.

29 Yeniçeriler, Karlofça Antlaşmasından etkilenerek uzun bir işsizlik dönemi yaşamışlar ve sık sık yapılan yoklamalardan rahatsız olmuşlardır (s. 22).

Öncelikle belirtilen hedef, Feyzullah Efendinin azli ve payitahtın İstanbul'a geri getirilmesidir. Ancak bu, zamanla II. Mustafa'nın, adaletsizliği ve devlet işlerini yerine getirmeyerek halkına zulmettiği gibi fetvalara istinaden halline kadar uzanmıştır. Burada yazarın önemle vurguladığı husus, tüm bu süreçlerin gruplar arası koalisyonu bozmayacak şekilde aşıldığı ve isyan sona erene kadar isyan edenlerin bir arada kalabilmesinin sağlandığıdır.

Kitapta, bu isyanın ulemânın devamlı olarak görüşleri alınarak meşru bir zemine oturtulduğu, çeşitli olaylar örnek verilerek ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Ayrıca isyanın belirli aşamalarında çeşitli manevralarla tahtta bir değişiklik yapılacağının sinyallerinin verildiği ve devletin bazı üst pozisyonları için isimlerin tespit edildiği görülmektedir. Çalık Ahmet Ağa, Murtaza Ağanın yerine yeniçeri ağası; Sohrablı Ahmet, Abdullah yerine kaymakam, Başmakcızâde Ali müftü, İbrahim Efendi nikâbet ve Yahya Efendi Anadolu kazaskeri olmuştur.

Abou-El-Haj bir yandan bu kurgusunu tamamlamaya çalışırken, diğer yandan olayların nasıl geliştiğini ayrıntılarıyla anlatmaya devam eder. Karakaş Mustafa, Ladikli Deli Emir Efendi ve Durcan Ahmed Ağa isyanı organize etmiş ve Edirne'ye II. Mustafa'ya hitaben bir şikayet mektubu yazmışlardır. Taleplerini ifade ettikleri bu mektupta özellikle Feyzullah Efendinin azlini ve tahtın beş gün içinde İstanbul'a naklini istemişlerdir. Yazar, mektubun altına atılan 300 kadar imzayı, isyan sürecinde ortaya çıkan koalisyonun gücünü Edirne'ye göstermenin bir yolu olarak değerlendirmektedir. Mektubu Edirne'ye taşıyan heyetin içinde koalisyon temsilcilerinin ve II. Mustafa'ya yakınlığı ile bilinen Türk Hasan Efendinin de yer alması yazarın kurgusunu güçlendiren hususlardandır.

İsyanın Edirne'de nasıl algılandığını da uzunca anlatan yazar, bunun biraz daha iktisadî temelli bir isyan olarak değerlendirildiğini belirtmektedir (s. 62). II. Mustafa'nın, maaşların ödenmediğinden ve devletin ekonomik zayıflığının derecesinden ancak bu isyan dolayısıyla haberdar olduğunu belirtmektedir. Bu sepekle de padişahın Feyzullah Efendiye hoş davranmadığı ve İstanbul'dan gelen şikayet mektubundan önce askerlerin paralarını ödediği, mektuptan sonra da Feyzullah Efendinin görevden uzaklaştırıldığı

bahisleri kitabın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Payitahtın İstanbul'a taşınmasını ise II. Mustafa, isyancıların dağılması şartına bağlamaktadır. Fakat Edirne'den gelen farklı haberler, İstanbul'dan giden elçilerin hapse atılmaları ve sürülmeleri isyancıları tedirgin etmiştir. II. Mustafa'nın ordu topladığının haber alınması üzerine İstanbul'dan Edirne'ye yürünmesi kararı verilmiştir. Bu noktada ulemâ araya girip Müslümanların birbirlerini öldürmemesi için Sultan'ın barışçı yollarla azledilmesi düşüncesi açıkça ifade edilmeye başlanmıştır. Ulemânın bu yolda verdiği fetva örnekleri kitapta verilmiştir.

Edirne'de bulunan sadrazam Rami Mehmet Paşanın pasif kişiliği ve II. Mustafa'nın orduya hakim olamaması, iki ordunun birleşmesi ve III. Ahmet'in tahta çıkarılması gibi önemli neticeler doğurmuştur. Bu noktadan sonra isyancıların dağılması emri verilmiş, taht İstanbul'a taşınmış, eski vezirlerin malları müsâdere edilmiş ve Feyzullah Efendi de öldürülmüştür.

Yazarın sonuç çıkardığı kısım ise, bu olaylardan sonra yapılan atamalar ve yaşanan süreçtir. Devletin üst pozisyonlarına özellikle askerî menşe'li bürokratlar atanmış ve isyanda rol oynayanlar mevki kazanmışlardır. Fakat bu çok kısa sürmüş, III. Ahmed bir müddet sonra isyanın elebaşılarını tek tek temizleyerek, üst düzey görevlere kapılardan gelen bürokratları yerleştirmiştir. Böylece II. Mustafa dönemi bir 'ara' dönem olmuş, kapıların ve alt grupların devletin karar alma sürecindeki pozisyonu yine kuvvetlenmiştir.

Sonuç olarak Abou-El-Haj, Osmanlı siyasî yapısının 'karizmatik bir lider faktörü' ile açıklanamayacağını ve sultanın, liderliğini paylaştığı dönemleri de çöküş alâmeti olarak görmemek gerektiğini vurgulamaktadır.[30] Ona göre, karar verme sürecine alt grupları da katmak bir çöküş sinyali değil, yapısal bir dönüşümdür. Dolayısıyla, ideal dönemin siyasal yapısı da, tarih üstü bir şekilde karizmatik lider faktörü ile değil, bir yapı olarak tüm taraflarıyla yeniden incelenmelidir.

Kitap, esas olarak, olayın tasviri ile yazarın kurgusu arasında başarılı bir analizi yansıtmaktadır. Yukarıda bahsettiğimiz arşiv

30 Osmanlı tarihi çalışanların, işçilerin iktidara gelmesiyle tarihi bitiren Marksist çıkmaza girmemeleri gerektiği ifade edilmektedir (s. 92).

kaynaklarında ve bibliyografyasında yer alan, az da olsa, diğer ikincil çalışmalar da yazarın analizleri içerisine iyi yerleştirilmiştir. Bununla birlikte, okuyucuyu zorlayan önemli bir unsur, kavramların herhangi bir tanımlama yapılmadan kullanılmış olmasıdır. Örneğin isyanda yer alan gruplar kategorik olarak birbirinden ayrılmaktadır. Ancak bir kişinin birden fazla kategoriye girme ihtimalinin yüksek olabileceği bir durumla karşı karşıya olabiliriz. Dolayısıyla bu grupları diğer gruplardan ayıracak şekilde açık tanımlamaların yapılması gerekmektedir. Devlet, sultan, reâyâ ve benzeri kavramların tanımları belki yazarın anladığı yapısal bir analiz için gerekli görülmemiştir. Hatta bu tür kavramsal tanımlar yapmak yerine, Abou-El-Haj'ın konular ve sorunlar üzerine yoğunlaşmasını S. Faroqhi ve C. Fleischer, yazarın Modern Devletin Oluşumu kitabına yazdıkları önsözde, bir erdem olarak betimlemişlerdir.[31] Fakat, bir devletin siyasî analizinde tarihî süreklilikler ile birlikte devlet geleneği ve yönetim anlayışı ortaya konulmadan, bürokratik pozisyonlar üzerinden bir siyasî yapı analizinin bizi ne kadar isabetli sonuçlara götüreceği tartışılması gereken bir husustur.

Başka bir husus da kaynakların kullanımı ile ilgilidir. Kitapta açıkça görüldüğü üzerine bazı grupların isyan ile ilgili ne hissettikleri net olarak ortaya konulamamıştır. Bunun en başta gelen sebebi, olarak kullanılan kaynakların konuyla ilgili bilgi vermemesi gösterilebilir. Yazar, arşiv kaynaklarını daha yoğun kullanıp, dönemin sicil kayıtlarını da inceleyebilmiş olsaydı, hem grupları daha iyi tanımlayabilirdi, hem de grupların taleplerini ve hislerini daha net olarak ortaya koyabilirdi. Ayrıca bu yolla, gruplar arası pazarlık süreçleri de daha iyi takip edilebilirdi. Özellikle Edirne halkının olaylara yaklaşımının hiçbir şekilde kitapta yer almaması, bu tür kaynakların kullanılmamasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir.[32]

---

31 Faroqhi ve Fleischer, "Önsöz", *Modern Devletin Doğası*, s. 14.

32 Suraiya Faroqhi'nin kitapla ilgili değerlendirme yazısı için bkz. "An Ulama Grandee and His Household (Upon the Occasion of New Book Concerning the 'Edirne Vakası'", *Osmanlı Araştırmaları / Journal of Ottoman Studies*, 1989, sy. 9, s. 199-208.

2. Modern Devletin Oluşumu: *16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*[33]

Abou-El-Haj bu çalışmasına, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa ve Dünya tarihi içerisindeki yerine dikkat çekerek başlamakta ve onu karşılaştırmalı tarih çalışmalarının bir parçası olarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Yazara göre Osmanlı, kendine özgün bir tarihî süreç yaşamamış diğer çağdaşı devletlerle benzer süreçlerden geçmiştir.[34] Kendi ifadesi ile, "(...) bugünkü Osmanlı İmparatorluğu tarihçiliği, Osmanlı tarihi ve uygarlığının farklılıklarını, tuhaflıklarını ve kendine özgü yanını vurgulamaya devam etmektedir. Elinizdeki çalışma bu eğilimin tersine çevrilmesi için bir çağrıdır" (s. 21). Bu çağrıdan ortaya çıkan asıl mesele, karşılaştırmalı çalışma yapılabilecek paralel noktaların tespitidir (s. 27).[35] Örneğin bu çalışmaya konu olan yüzyıllarda, yani erken modern dönemde Osmanlı devlet düzeninin karşı karşıya kaldığı sorunlarla, Avrupa devletleri de karşı karşıya kalmış, sonuçta erken modern devlet yapısı şeklinde bir model ortaya çıkmıştır. Abou-El-Haj'a göre erken modern devlet yapısı ya da doğası iki temel hususta ibarettir: "Adem-i merkeziyetçi iktidar yapısı" ve "sınıf temelli hizmet içi liyâkat" (s. 28; krş. s. 103). XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya olduğu da benzer bir değişimdir ve önemli oranda toplumsal iç dinamiklerle toplumsal ve

---

33 Çev. Oktay Özel ve Canay Şahin, Ankara: İmge Kitabevi, 2000, 170 s. Orijinali: *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*, SUNY Series in the Social and Economic History of the Middle East, Albany, New York: SUNY Press, 1991, 172 s. Abou-El-Haj (s. 18) Türkçe çevirisine yazdığı teşekkür yazısında, bir- kaç teknik hatanın düzeltilmesinden başka, kitapta herhangi bir değişiklik yapılmadığını ifade etmektedir. Burada bahsedilen hatalarla ilgili bkz. R.C. Repp, "Review", *The English Historical Review*, 1995, c. 110, sy. 438, s. 1007-1008.

34 Sadece Osmanlı ile Avrupa değil, yazara göre, örneğin Amerika Birleşik Devletleri ile Avrupa-Osmanlı arasında da idarî açıdan benzer süreçler yaşanmıştır. Reisulküttaplık örneğinde bu konunun tartışması için bkz. s. 116-118.

35 Osmanlı tarihinin kendine özgülüğü vurgusu yalnızca Osmanlı uzmanlarını değil, Osmanlı'yı tartışmalarının içerisine katmaya çalışan Avrupa ve dünya tarihçilerini de zor duruma düşürmektedir. Abou-El-Haj'a göre, ikincisine en iyi örnek Perry Anderson'un *Lineages of the Absolutist State* (London, 1974) kitabıdır. Anderson burada Osmanlı'nın farklılığını vurgulayarak Avrupa'nın özgün gelişimine dikkat çekmiş ve sonuçlarını göz önünde tutarak bir anlamda Osmanlı'yı daha düşük seviyede görme hatasına da düşmüştür (Abou-El-Haj, s. 23).

bürokratik sınıflarda meydana gelen değişimlerden kaynaklanmaktadır (s. 42-50).

Osmanlı İmparatorluğu XVI. yüzyılın sonundan XVIII. yüzyılın başına kadarki dönemde devlet yapısı açısından bir değişim yaşamış ve esasen bu, çağdaşı olan diğer devletlerde de görülmüştür. Abou-El-Haj, sınıfsal yapıları dikkate alarak Osmanlı devlet oluşumunu iki aşamada incelemektedir: Birinci aşama, 1450'lerden 1550'lere kadar süren ve yönetici elit denilen grubun çok az sayıda liyakate dayalı memur istihdam ederek, genel olarak bütün devleti kendi çıkarı için kendisinin yönettiği dönemdir. İkinci aşama ise, 1560'lardan başlayıp 1700'lere kadar uzanan, yönetici elitin yapısının değiştiği ve toplumsal hareketlilik,[36] uygulamada esneklik ve servetlerin el değiştirmesi ile karakterize edilebilecek bir dönemdir (s. 103). Bu değişimin temel faktörü ise, çoğu Osmanlı araştırmacısının ısrarla üzerinde durduğu gibi dış etkenler veya başka bir ifadeyle, bir devletin diğer bir devlete baskısı veya etkisi değil; o devletin, toplumsal etkilerle beraber iç dinamiklerinde meydana gelen, akıcı ve dinamik değişikliklerdir.[37] Abou-El-Haj'a göre, Osmanlı devlet yapısında meydana gelen değişimin en önemli sâikini, iç dinamiklerde, yani iktidar grupları arasındaki yeni ilişki tarzında ve insanî-toplumsal ihtiyaçlarda görmek gerekmektedir. XIX. yüzyılda meydana gelen değişim ve reform süreçleri bile, Batı tesirinden öte, bu iç dinamiklerin zorunlu bir sonucudur. Çoğu Osmanlı araştırmacısının bu süreçlerin nedenlerini ortaya koyarken önemle üzerinde durduğu gerileme paradigmaları ve Batı ile olan etkileşimler ile Osmanlı devlet yapısında meydana gelen değişimler ve hatta statik duruş arasındaki nedensellik ilişkisi,[38] ya bu araştırmacıların sahip olduğu anakro-

---

36 Karşıt bir fikir için bkz. Linda T. Darling, "Review", *International Journal of Middle East Studies*, 1993, c. 25, sy. 1, s. 119.

37 Değişimde yerel faktörleri ön planda tutan çalışma örnekleri olarak bkz. Mısır için Kenneth Cuno, *The Pasha's Peasants: Land, Society and Economy in Lower Egypt, 1740-1858*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993; Irak için Hala Mundhir Fattah, *The Politics of Regional Trade in Iraq, Arabia and the gulf, 1745-1900*, Albany: SUNY, 1997; Musul için Dina Rizk Khoury, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834*, Cambridge, 1997.

38 XVII. Yüzyılda meydana gelen değişimlerde iç dinamikler yerine H. İnalcık ("Capital Formation in the Ottoman Empire", *Journal of Economic History*, 1969, 39/1, s.

nik bir bakış açısının, ya sahte bir tarihsel süreklilik izleniminin (s. 93) ya da Osmanlı ile ilgili bazı yanlış algılamaların neticesidir.[39] Abou-El-Haj'a göre, gerileme paradigmaları içerisinde yer alanlar, modernist evrimci bir bakış açısı ile zamanın nasihatnâme literatürüne baktıklarında gördükleri durağanlık ve kötüye gidişi gerileme olarak algılamışlar; Osmanlı iktidar gruplarının ve toplumunun Avrupa devlet ve toplumları ile XV. yüzyıldan beri süregelen etkileşimlerini görmezden gelmişler (s. 119);[40] ulus devlet veya modern devlet mekanizmalarını erken modern devletler içerisinde arayarak anakronizme düşmüşler,[41] devlet ve toplumun değişmezliğini vurgulayıp, süreçleri dikkate almayarak sürekli ve dinamik bir değişimi farkedememişlerdir.

Abou-El-Haj kitabının önemli bir bölümünü, araştırmacıları yukarıdaki yanlış yorumlara götüren kaynaklara ve bunların anlaşılma biçimine ayırmaktadır (s. 51-92). Osmanlı devlet yapısını ortaya koyarken zorunlu olarak en çok kullanılan kaynaklar arasında nasihatnâme türü eserler yer almaktadır. Bu eserler esas

---

97-140) devletin karşı karşıya kaldığı sıcak para krizini, H. İslamoğlu-Ç. Keyder ("Agenda for Ottoman History", *Review*, 1977, c. 1, sy. 1, s. 31-56) ve H. İslamoğlu-S. Faroqhi ("Crop Patterns and Agricultural Production Trends in Sixteenth-Century Anatolia", *Review*, 1979, c. 2, sy.3, s. 401-36) ise dünya pazarını esas unsur olarak kabul edip, değişimin dışsal nedenlerine öncelik tanımışlardır Abou-El-Haj, s. 36-37. Benzer bir eleştiri için bkz. Abou-El-Haj, s. 94.

39 Bu noktada üç yanlış algılamadan bahsedilebilir. Biri, "XVII. yüzyıldan önce Osmanlı Devleti'nin, bu dönem için özgün olan merkeziyetçi, etkin ve akılcı bir kamusal örgüt olduğu yönündeki" yanlış algı; diğeri, "Osmanlı tarihinde akılcılık ve kamu hizmeti gibi modern ulus-devleti simgeleyen öncellerin kesinlikle bir örneğinin olmadığı" algısı; üçüncüsü ise, XIX. ve XX. yüzyılların önceki üç yüzyıl ile ilişkisi olmadığı düşünülerek o yüzyılların çalışılmaya değer bulunmaması ve sosyo-ekonomik dönüşümlerin sadece devletin işleyişini etkilediği kadarıyla ele alınması yanılgısıdır (s. 34; krş. s. 111). Abou-El-Haj, "Kaçınılmaz ve fakat dışlayıcı bir ulusalcı modelin parametreleri ile değil, kapsayıcı, evrenselci bir kültür ve toplum çizgisinde araştırmalı, düşünmeli ve yazmalıyız" iddiasındadır (s. 113).

40 Abou-El-Haj, Daniel Goffman'ın *Britons in the Ottoman Empire, 1642-1660* (Seattle, 1998) kitabına yazdığı tanıtım yazısında bu konuya vurgu yapmakta, yani Goffman'ın Avrupa hegemonyasından önce Avrupalı ve Avrupalı olmayan toplumlar arasındaki çoğulcu etkileşimi, İngiliz ile Osmanlı dünyası arasında kalan İngilizleri (Briton) inceleyerek ortaya koyduğunu iddia etmektedir. Bkz. Abou-El-Haj, "Review", *American Historical Review*, 1999, s. 538-539.

41 Burada özellikle "(...) erken modern Osmanlı devletini[n] liyâkat, kamu hizmeti, hakka- niyet ve akılcı uygulamalar gibi sosyolojik olarak evrilmiş modern kriterlerle (...)" incelenmesi kastedilmektedir (s. 31).

olarak bir siyasal yapıyı ve siyasî düşünceyi ortaya koymaktan çok, takdim edildiği sultana nasihatler içeren eserlerdir ve yazarının kişisel kanaatlerini ihtiva etmektedirler (s. 56). Örneğin, kitapta adı geçen ve bazıları detaylı olarak analiz edilen Koçi Bey, Mustafa Âlî, Lütfi Paşa, Hafacî ve Nâimâ'nın eserlerinin bu açıdan tek tek değerlendirilmesi; yazarı, dönemi, bağlamı ve okuyucusunun durumuna göre analiz edilmesi zorunluluğu vardır. Abou-El-Haj, her bir nasihatnâmenin kendi özel bağlamının olduğu, ancak araştırmacıların bu bağlamları göz ardı ederek sadece lafızlara bağlı kaldıkları kanaatindedir (s. 55, 57). Özetle bu eserler, bağlamları ile birlikte değerlendirilmeli ve karşılaştırmalı tarih usulünün bir gereği olarak, dönemin diğer gelişmeleri ve dinamikleri de göz ardı edil memelidir. Mesela yazara göre, Lütfi Paşanın Asafnâme'si bir polemik üslubu taşırken, Hafacî'nin eseri ise bir protesto üslubunu hâizdir (s. 57, 59). Koçibey ve Mustafa Âlî kendi aleyhlerine bir değişim olduğunu farkederek, eski devlet yapısının özlemini duyarlarken (s. 61-62, 65), Nâimâ değişimi entelektüel bir şekilde açıklamaya çalışmakta ve hâlihazırda olan yapıyı savunabilmektedir (s. 77).

Abou-El-Haj'a göre tüm bu eserler, insanî ve toplumsal faktörleri, yani iç dinamikleri, değişim açıklamalarının dışında bırakmışlardır (s. 67, 78). Oysa Osmanlı reform süreçleri, yani Tanzimat, Islahat ve diğer reform çalışmaları çok kuvvetli bir iç dinamiğin mahsulleridir.[42] İç dinamiklerin dikkate alınmaması ile dış faktörlerin fazlaca dikkate alınması arasında kuvvetli bir bağ kuran yazar, XX. yüzyıldaki tüm Osmanlı bakiyesi ülkelerin kendi kaynaklarını, yani toplumsal güçleri, etkisiz hale getirmek için dış devletlerle ilişkilerini artırdıklarına ve hatta kendi toplumlarına muhtaç olmamak için dışarıya borçlanarak onları baskı altında tuttuklarına ve fakat kendilerinin baskı altında kalmadıklarına dikkat çekmektedir (s. 122-3).

Linda T. Darling[43] kitap hakkında yazdığı değerlendirme yazısında yazara çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Abou-El-Haj'ın ilişkiler

42 XIX. Yüzyılın analizi için bkz. s. 118-125.

43 Darling, "Review", *International Journal of Middle East Studies*, 1993, c. 25, sy. 1, s. 118-120.

açısından sadece sınıf ilişkilerini çalışmaya değer bulması; iddiaları için yeterince delil göstermemesi; değişimi çok önemsemesine rağmen, kendisinin XVII. yüzyıl öncesi için durağan bir model önermesi;[44] toplumsal hareketliliğin, yazar XVII. yüzyılda arttığını iddia etmesine rağmen, aslında tam tersine azalması ve yazarın bahsettiği gibi XVII. yüzyıldan önce yönetici elit arasında bir uyuşmanın aksine sipahi ve kul olarak ciddi bir çıkar mücadelesinin mevcudiyeti Darling'in eleştirdiği önemli hususlardan bazılarıdır. Ayrıca, Abou-El-Haj'ın kitabın 35. dipnotunda Darling'e yönelttiği eleştirilerin haksızlığı ile ilgili açıklamaları da bu yazıda bulabilmekteyiz.[45]

Peter Gran[46] ise yazdığı değerlendirme yazısında, Abou-El-Haj'ın geçmişin tarihini yazarken, ulus-devlet penceresinden bakıp XIX. yüzyıl öncesini değersiz addetmek yerine, Osmanlı gibi çokuluslu devletlerin tecrübelerinin önemini vurguladığını belirtmektedir. Bundan başka kitapta, çöküş paradigması yerine 'toprak mülkiyeti temelli sosyal değişmenin analiz ölçütü olarak ortaya konulması görüşüyle hemfikir olan Gran,[47] bunun aynı zamanda diğer ülkelerin tarihleri ile karşılaştırmalı tarihler yazılması açısından da önemli olduğunu söylemektedir. Sonuç itibariyle Gran'a göre kitap, Batılılaşma temelli analizlerin hâkim olduğu tüm Ortadoğu araştırmacıları için bir öneri niteliği taşımaktadır.[48]

---

44 Darling'in bu eleştirisine karşılık Abou-El-Haj tarihyazımında dönemsel geçişlerin mantığı üzerine cevabî bir yazı yazmıştır. Bkz. Abou-El-Haj, "A Response to Linda Darling's Review", *International Journal of Middle East Studies*, 1994, c. 26, sy. 1, s. 173-174. Repp ise Darling'e yakın eleştirilerde bulunmuştur (Repp, a.g.m., s. 1007).

45 İlgili eleştiri için bkz. Bu çalışmanın 15. dipnotu.

46 Peter Gran, "A Response to Linda Darling's Review", *International Journal of Middle East Studies*, 1994, c. 26, sy. 3, s. 553-554.

47 Gran'a verdiği cevapta Darling, toprak mülkiyeti yerine, Abou-El-Haj'ın iktidar gücünü esas aldığını iddia etmekte ve toprağın mutlak devlet mülkiyeti, iltizam ile yarı devlet mülkiyeti ve özel mülkiyet olarak sınıflandırılıp Osmanlı'daki değişimin bu şekilde açıklanmasını tarihî verilerle desteklenmemiş modeller olarak eleştirmektedir. Darling, "A Reply to Peter Gran", *International Journal of Middle East Studies*, 1994, c. 26, sy. 3, s. 555-556.

48 *Formation of the Modern State* kitabıyla ilgili olarak Gilles Veinstein da Fransızca olarak bir değerlendirme yazısı yazmıştır (Turcica, 1993, sy. 25, s. 225-230).

SONUÇ YERİNE

Abou-El-Haj'ın, her iki kitabında da vurgu yaptığı ve kendisinin de çalışmalarında uyguladığı yapısal analiz yöntemi ve Osmanlı devlet ve siyasi yapısında meydana gelen değişimleri bu sistemin içerisinde yer alan kişi, grup ve halkın dinamikleriyle açıklama şekli Osmanlı siyasî sistemi ile ilgili literatüre değişik ve önemli bir katkı olarak ele alınmalıdır. Osmanlı'nın yaşadığı süreci tarihin diğer devletleri ile paralel süreçler olarak görme ve üzerinde çalıştığı konunun sosyal, ekonomik, siyasî neden ve sonuçlarını birlikte ele alma gayreti ise genel olarak yazarın, Osmanlı tarihi literatürüne önemli bir katkısıdır. Diğer taraftan, Osmanlı tarihi çalışmalarında ilk el kaynakların kullanılması üzerinde önemle durmasına rağmen kendisinin kronikler dışındaki arşiv kaynaklarını çalışmalarında daha az kullanması eleştirilere konu olabilmiştir. Kaynaklar konusundaki bu eğilim Abou-El- Haj'ın çalışmalarına da etki etmiş olmalı ki Osmanlı devlet ve siyasî yapısıyla ilgili iddialarının genel olarak teorik mülahazalar şeklinde olduğu, yeterli bir şekilde tarihî olaylarla delillendirilmediği yolunda eleştirilere muhatap olmuştur.

BİRİNCİ KISIM

ORTA DOĞU / KUZEY AFRİKA ÇALIŞMALARI

MEMLÜK ŞAMI'NDA SUÇ VE CEZA

*Mahmood İbrahim**

İnsan soyunun suç çılgınlığına bakıldığında
tüm çağlar birbirine benzer.

Voltaire[1]

Bu çalışma al-Jazarī'nin *Ta'rīkh*'inde[2] kayda alınmış ve belli suç vakaları etrafında toplanan olayları *(ḥawādith)* içeren küçük hikayeler olarak sunulmuştur. Genellikle, bu tip olaylar, insanların çeşitli gerçek yaşam koşullarındaki ilişkilerinden söz eden vefat ilanlarında *(wafayāt)* karşımıza çıkar.

Al-Jazarī anlatıda sıklıkla, özellikle de olaylardaki durumları ve halk kültürünü betimlerken, Şam'ın halk Arapçası olan *'āmmiyya*'ya kaymıştır. Aslında, onun hazırladığı yazmayı çağdaşlarından ve benzerlerinden ayıran da Arapça konuşma dilinin kullanılmış olmasıdır. Üstelik, Al-Jazarī ne saray tarihçisidir ne de bir başkasının hamiliğine yaslanan biridir; bu nedenle *Ta'rīkh*'de neyi

*California State Polytechnic University, Pomona.

1 Peter Gay, Gerald J. Cavanaugh, ve Victor G. Wexler, *Historians at Work*, 4 cilt. (New York: Harper and Row, 1972-5), cilt. 2, 285'de alıntılanmıştır.

2 Bu yazmanın tam adı *Ḥawādith al-zamān wa anbā'ihi wa wafayāt al-akābir wa'l-a'yan min abnā'ihi*'dir. Yazma yaklaşık 140 yıllık bir dönemi kapsar ancak bunun büyük kısmı kayıptır. Bugün bu yazmadan üç parça kalmış olup bunlar Gotha Kütüphanesi'nde üç kısım halinde A1559, A1560, A1561; Bibliothèque National'de MS Arab 6739; ve Köprülüzade 1037'dir. Bunların bütünü yazmanın tamamını oluşturmaz ve yıllıkların aralarında geniş boşluklar vardır. Bu makalede referans alınan Gotha parçaları (Gotha ms) ve 'Umar 'Abd al-Salām Tadmurī'nin yayını olan ve Bibliothèque National ve Köprülüzade'deki parçaları içeren üç ciltlik *Ta'rīkh* (Beyrut: al-Maktaba al-'Asriyya, 1998) olacaktır.

uygun gördüyse onu yazmıştır. Bu anlamda, Al-Jazarī, genel olarak vakanüvislerin yaptığı gibi ilgisini sadece devleti ilgilendiren olayların raporları ve soyluların vefat ilanlarıyla sınırlı tutmayıp sıra dışı, tuhaf, günlük ve kayda değer pek çok şeye de dikkat etmiştir ki bunlar, aşırı şişman bir adamın tabutunu taşıyan bir cenaze alayından bir deodorantın tarifine, şiddetli hava olaylarından giydiği uzun paltoyla yürürken yerleri süpüren bir sufiye kadar geniş bir yelpazeye yayılır. Bu tip bilgiler Al-Jazarī'nin çevresiyle ilişkisi sayesinde birinci ağızdan bize aktarılmış olur. Buna göre, Al-Jazarī'nin anlattıkları bize Bağdat'ın Moğollar'ın işgaliyle düşüşünü izleyen dönemde Şam toplumunun, oradaki kültürün ve pratiklerin yakın bir görüntüsünü sunar. Okumakta olduğunuz çalışma suç olaylarına odaklanmaktadır, ancak aslında Al-Jazarī'nin yazması, çağdaş vakayinamelerde bulunmayan bir tarzda, pek çok günlük olaya yapılan atıflarla doludur. Bu nedenle, bu çalışmanın da ortaya koymaya çalıştığı üzere, onun üslubu, konu seçimi ve ilk ağızdan aktardıkları, Memlük tarih yazımında hakim paradigmadan uzaklaşmaya olanak tanır ve mikrotarihsel uğraşa fırsat verir.[3]

Şam'da o dönemde birkaç hapishane olduğu görülüyor. Vakayinamesinin akışı boyunca yazar altı hapishaneden söz ediyor (bunların bazıları aynı hapishaneyi karşılıyor olabilir). Bunlar şunlardır: Ḥabs al-Qāḍī; Ḥabs al-Shar', Ḥabs al-Jāmi', Ḥabs Wāli al-Barr, Ḥabs Bāb al-Ṣaghīr ve son olarak da Ḥabs al-Qal'a (Hisar). Bu sonuncusu Vali'nin hapishanesi olarak da biliniyor (Ḥabs al-Wālī). Al-Jazarī bu hapishanelerdeki koşullardan ayrıntılı şekilde bahsetmiyor, ancak anlaşıldığı kadarıyla *dabbūs*, *maqārī'*, ve *ma'āṣir* gibi aletlerle dövme, sopaya çekme, kırbaçlama ve

3 Memlük döneminin popüler kültürü bir süredir ilgi çekmekte, ancak bu incelemelerde aslan payı, yer yer Suriye'ye referansla, Mısır'da bulunuyor. Örneğin, bkz. Jonathan Berkey, "Culture and society during the Middle Ages," *The Cambridge History of Egypt*, cilt. 1: Islamic Egypt, 640-1517, der. Carl Petry, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 375-411; Ḥayāt Nasser al-Ḥājjī, *Aḥwāl al-'Āmmah fī Ḥukm al-Mamālīk* [Memluk İdaresinde Sıradan Halkın Durumu], 2nci baskı. (Kuveyt: al-Qabas Press, 1994); Boaz Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993). Suriye için özel çalışmalar için, bkz. Ibrahim Za'rur, *al-Ḥayāh al-Ijtimā'iyyah fī Bilād al-Shām* [Suriye'de Sosyal Yaşam] (Şam: al-Jumhuriyya Press, 1993); ayrıca bkz. James Grehan, "Street Violence and Social Imagination in late Mamluk and Ottoman Damascus," *International Journal of Middle East Studies* 35 (2003): 215-36.

başka işkence çeşitlerine yaygın bir şekilde başvuruluyor. İbn Teymiye'nin Hisar'daki mahpusluğu buna bir istisna olmuş olmalıdır. Ona (en azından belirli bir süreliğine) okumak ve yazmak için dilediği şeyi edinebilme izni, ayrıca, kendi hizmetkarını belirleme (İbn Teymiye kardeşini seçmiştir) ve akan suyu olan şahsi bir odaya sahip olma hakkı tanınmıştır.[4] Al-Jazarī bu noktada mahkumlara dair pratiklerin ipuçlarını da sunuyor; şöyle ki, örneğin, bir mahkum hapisteyken kimi ihtiyaçlarını dışarıdan edinebiliyor ve mektup alıp gönderebiliyor. Yine örnek olarak, okuryazar olmayan mahkumlar, İbn-al-Mughrabi olarak da bilinen Ali ibn Muhammad ibn Tamim adlı huysuz, kavgacı ve dedikoduculuğundan dolayı başka kimsenin iş vermediği ihtiyar bir adamdan yardım alabiliyorlarmış.[5]

Al-Jazarī, Sultanların af çıkarttığı ve mahkumların salıverildiği birkaç örneği bildiriyor. Bunlardan biri al-Ashraf Khalīl'in kendi tahta çıkışı şerefine çıkardığı, bir diğeri de al-Nāṣir Muḥammad'in bir hastalıktan iyileşmesi vesilesiyle çıkan af kanunlarıdır.[6] Ancak, bu genel af durumlarının kapsamadığı mahkumlar da olmuştur. Örneğin, Bahā' al-Dīn al-Ḥarrānī, al-Nāṣir Muḥammad'in merhametinin üzerinden yedi yıl geçtikten sonra hapiste ölmüştür. Bahā' al-Dīn, hıristiyan olan bir rençberini katletmekten ömür boyu hapis cezası çekmekteymiş. Al-Jazarī'den öğrendiğimiz kadarıyla Bahā' al-Dīn, rençberi birikimlerine el koyabilmek için öldürmüş; ancak suçu tespit edilince Hicri 723'te hapse atılmış ve orada on dört yıl kaldıktan sonra ölmüş.[7]

Şurası da bir gerçektir ki, o dönemde hak ettiği için hapiste olmayanlar da vardı. Zalimliğiyle ünlü Sanjar al-Shujā'ī nihayet konumunu yitirdiğinde, Şam'daki çeşitli hapishanelerdeki tüm

4 İbn Teymiye'nin tutuklanması ve hapsedilmesi üzerine, bkz. *Ta'rikh*, cilt. 2, 111. Hapisler ve mahkumlar hakkında genel referanslar için bkz. cilt. 1, 298; cilt. 2, 193, 486; cilt. 3, 767, 669.

5 Al-Jazarī, İbn al-Mughrabi'yi son derece olumsuz bir tavırla anıyor. Onun Kadı Kapısı'nda vekil ve Başkadı'nın Şafi muavinlerinin nakibi olduğunu, bu görevlerinde son derece kirli ve aykırı, açgözlü ve kendine yararı dokunmayan işlere engel koyan biri olduğunu söylüyor. *Ta'rikh*, cilt. 2, 204.

6 *Ta'rikh*, cilt. 1, 8; cilt. 2, 382; cilt. 3, 763, 767.

7 Bahā' al-Dīn öldüğü zaman hapiste on dört yıl geçirmiş durumdaymış. *Ta'rikh*, cilt. 3, 1002.

tutuklular serbest bırakıldı. Onun idaresine damga vuran, haciz-ler yoluyla Şamlılar'ın varlıklarını ellerinden almak (*muṣādarāt*) için *ma'āṣir*'in doymak bilmez bir hırsla kullanılması olmuştu. Bunların en fenası 688 başı/1289 ortasında vuku bulandı. Zengin tüccar Taqī al-Dīn Tawbah al-Takrītī'nin şeker ve kereste başta ol-mak üzere pek çok kalem ürününe el konulmuştu. Hükümet şe-keri elinde tuttu ancak keresteyi *ṭarāḥū*'ya (zorunlu satınalım) tabi tutarak pazarda değerinin dört katına sattı. Al-Jazarī kendi-sinin de bu tahtadan satın alarak 600 dirhemlik yatırımdan 154 dirhem kazanç elde ettiğini söyler. Ancak bundan kısa süre son-ra pek çok Şamlı, bir sonraki kurban olma korkusuyla, Shujā'ī'den çekinerek yaşamaya başladı. Şam civarındaki kırsal bölgelere ka-çış başladı. Al-Jazarī de ailesiyle birlikte şehirden kaçtığını ve kır-saldaki mülklerinde ya da şehrin dışındaki yakınlarında 31 gün kaldığını itiraf eder. İbn Susra onunla sokakta karşılaşıp da bir süredir ortalarda görünmediğini söylediğinde Al-Jazarī saklan-dığını anlatır. Bunun üzerine İbn Susra şöyle cevap verir: *"Hādhi rās māl i-l'ālam il-yom bi dimashq* (İşte bugün Şam'da işler bu hale gelmiştir)."[8] Şam ve Şamlılar Shujā'ī dönemindeki adaletsiz tutuk-lamalardan çok zarar görmüştür. Bunun sonucunda, o mevkiinden edildiği zaman tutuklular salıverilmiş ve haklarında daha sonra hiçbir dava açılmamıştır.[9]

İbn Khallikan örneğinde gördüğümüz gibi, sivil mahkumlar ve haksız şekilde hapsedilenlerin davaları Kadı'nın yargı alanına gir-mekteydi. Ahmad İbn Khallikan, 23 Muharrem 677 (6 Temmuz 1278) tarihinde yeni baş yargıç olarak yetkilerini devralmak üze-re Şam'a geldiğinde şehir bayram havasındaydı (daha sonra şehir-de dört tane baş yargıç olacaktı). O, daha evvel, 'Ayn Jālūt (1260) Savaşı'ndaki zaferin akabinde Memlük devletinin kurulduğu kri-tik dönemde baş yargıç olarak görev yapmış olması dolayısıyla

8 Gotha ms. A 1561, f. 28a. Müsadere ve zorunlu satış uygulamaları Memlük ekono-misine özgüydü. Ürünün değerinin üç dört katına satılması devlet için gelir yaratırken, öte yandan, bunun zenginliğin yeniden paylaştırılması adına da bir işlev taşıdığını al-Jazarī'nin elde ettiği mütevazı kazançtan anlayabiliyoruz. Memlük döneminde müsade-re uygulaması kayıtları hakkında bkz., genel sebepler için, Bayyumi Ismail al-Sharbini, *Muṣādarat al-Amlāk fī 'Aṣr Salāṭīn al-Mamālik* (Kahire: al-Hay'ah al-miṣriyya li'l-kitāb, 1997), cilt. 1, 65-79; ve incelenen dönemdeki hacizlerin bir listesi için cilt. 2, 184-7.

9 Gotha ms. A 1561, f. 28b.

Şam'da popüler bir simaydı. Şehre varışında, hukuk alanında önde gelenlerin de aralarında olduğu geniş kalabalıklar onu karşılamaya çıkmıştı. Kimi Şamlılar onu karşılamak için Gazze kadar güneye bile inmişlerdi. Nihayet şehre ulaştığında, bizzat Vali de büyük bir karşılama heyetinin başı olarak onu selamlamaya çıkmıştı. Bu noktada çeşitli ayrıntıları gözlemleyen Al-Jazarī, kendi atı olmayanların bile sırf karşılama alayına katılabilmek için kısrak başına 10 dirhem ödeyerek at kiraladığından söz eder. Bu gözde evladın yedi yıl aradan sonra dönüşünü kutlamak için şiirler okutulmuştur. Yargı yetkisi al-'Arīsh'ten Salamiyyah'a uzanan alanı kapsayacak şekilde belirlenmişti. İlk adli işlemini, ikametgahı olarak da hizmet verecek olan, *Madrasa 'Ādiliyya*'de gerçekleştirdi: Saygın ve güvenilir iki kişiyi (*'adl*, çoğulu *'udūl*) hapishaneleri araştırarak mahkumların ve onların tutukluluk sebeplerinin listesini hazırlamaları için görevlendirdi.[10]

Ancak Memlük dünyasında, bir kişi ne kadar popüler olursa olsun tüm popülerliğini bir anda kaybetme riskini her zaman taşırdı. İbn Khallikan, coşkuyla karşılanışının ardından daha iki yıl geçmişti ki ölümden kılpayı kurtuldu. Şam, Sunqur al-Ashqar'ın kendini Muḥarram 679/1280'de Sultan ilan etmesiyle Sultan Qalawun'a karşı girişilmiş bir devirme hareketinin merkezi haline geldi. Böylelikle Memlük devletinde tehlikeli bir ayrışma meydana gelmiş oldu: Kahire'de bir devlet ve Şam'da ayrı bir devlet. Halep'ten ve Suriye'deki diğer şehirlerden Memlük emirleri Sunqur al-Ashqar'ın arkasında durdular ve desteklerini Şam'a askeri birlikler göndererek gösterdiler. Askerler Şam'da toplanırken Qalawun'un elçisi de Kahire'den gelerek iki tarafı uzlaştırmaya çalıştıysa da sonuç alamadı. Bu gerilimli durum Şamlı hacı kervanlarının Mekke'den döndüğü aylara rastlamıştı. Yılın her mevsimine denk gelebilecek bu dönem bu defasında yaza rastlamış ve hacılar, başkaldırıdan sonraki ilk ayın dolmasından kısa süre sonra, Ṣafar 6, 679'da (Temmuz 7, 1280) şehre varmaya başlamışlardı. Tam söz konusu tarihte, Al-Jazarī'nin aktardığına göre, zerdalinin *qinṭār* başına fiyatı üç yüz dirheme, yani şamfıstığıyla aynı değere yükseldi. Öte yandan, dutun bir *qinṭār*'ının fiyatı sadece yüz

10 Gotha ms. A 1559, f. 1b.

dirhemdi: ne beklenmedik bir durum![11]

Şam'da piyasa koşulları işlemekteyken, Sunqur ve Qalawun'un siyasi kampları uzlaşmaya varamamış ve sonuçta 15 Şafar 679 tarihinde karşı karşıya gelmişlerdi. Ancak çok geçmeden Sunqur'un oluşturduğu ittifak dağıldı ve Sunqur Moğollar'a katılma niyetiyle Suriye Çölü üzerinden kaçmak zorunda kaldı. Qalawun'un ordusu ilerleyerek Şam'ın kontrolünü ele geçirdi. Bu noktadan itibaren ortaya çıkan, karmaşık bir durumdur ve müsebbibi olayların seyrindeki ani değişimlerdir. Şam'ın idaresinde bulunan sivil kadronun sadakati, isyanla ilişkilendirilerek lekelenmiştir ve buna İbn Khallikan da dahildir. Ibn Khallikan Sunqur'u destekleyen bir fetva yayınlamakla suçlanmıştır ve bu tip bir suçlamanın karşılığı da kesinlikle idam olacaktır. Bu arada, diğer yüksek bürokratlar da hisar hapishanesinde tutulmaktadır. Ne var ki birkaç gün içerisinde can güvenliği garantisi beyan edilmiş, hatta Qalawun tarafından Şam halkından genel bir özür dahi dilenmiştir. Yine de, Ahmad ibn Khallikan makamından azledilmiştir. Buna ek olarak, o, *Madrasa Ādiliyya*'daki ikametgahını da terk etmek zorunda bırakılmıştır. Ancak, tam da İbn Khallikan, ona hisara kadar eşlik edecek askerler huzurunda odasını boşaltır ve kitaplarını toplarken Kahire'den özür ve göreve iade tebliğini içeren *barīd* (posta) gelmiştir. Al-Jazarī bu noktada Ahmad'in haksız şekilde suçlandığını öne sürmekte ve Sultan'ın onun için *"minnā wa ilaynā* (bizden biridir)" dediğini belirtmektedir.[12] Sonuç olarak, bu olay Qalawun döneminin küçük çaplı gelişmelerinden biridir; ancak neredeyse, trajik bir şekilde, Ahmad'in birkaç senesine mal olabilecek ve onun otuz yıldan uzun bir süredir toplattığı vefat ilanlarıyla şekillenen devasa bir derleme olan *Wafayāt al-A'yān*'a birkaç isim daha eklenmesi fırsatını elinden alacak bir noktaya kadar gelmiştir.[13]

Şam'daki tutukevleri sözü edilen hapishanelerle sınırlı değildi. Hukuk mesleğinden olanlar, özellikle de *mustawfi*, kadı, vekil gibi devlet görevinde çalışanlar, haklarındaki suçlamalar incelenirken bir medresede tutulurlardı. Bu tip tutukluluğa *tarsīm* denirdi. Bu

11 Gotha ms. A 1560, f. 2b. Bir *qinṭār* yaklaşık 100 *raṭl*'a denk gelir.

12 Gotha ms. A 1560, f. 8.

13 Ahmad Ibn Khallikan, *Kitāb Wafayāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, der. Ihsan Abbas, 8 cilt. (Beyrut: Dar Sader, 1977), cilt. 1, 19-20, cilt. 7, 44, 49, 51-53.

tip bir disiplinle özdeşleştirilen başlıca medrese, 'Adhrā, Salah al-Din'in yeğeni tarafından Hicri 580 / Miladi 1184'te kurulmuş bir vakıf kuruluşu olan *Madrasa 'Adhrāwiyya* idi. Bu, Şafi ve Hanefiler yararına kurulmuş bir vakıftı.[14] Al-Jazarī Şam'da zenginliğine kavuştuğunda bu medrese yüzyıllık bir geçmişe sahipti ve ondan sonra bir iki yüz yıl daha varlığını sürdürecekti. Neden özellikle bu medresenin bir geçici tutukluluk evi ve birilerinin cezasını çekebileceği hapishane konumu aldığı belirsizdir.

Sivil idarede olup da parasal suçlara karışanlar ise *ta'zīr*, yani toplum önünde aşağılanma cezasına çarptırılırlardı. Bir defasında, üç resmi görevli olan Muhammad ibn al-Qutb (valinin katibi), Fakhr al-Dīn al-Miṣrī (Şafi kadı) ve al-Amīn al-Sukkarī şaibeli bir şeker ticareti işine karışmışlar ve hazine parasıyla *qand* alarak şekere dönüştürmüşler ve kendi kazançlarına satmışlardı. Sonuç olarak bunlar sadece toplum önünde aşağılanıp dövülmekle kalmamışlar, aynı zamanda görevlerinden oldukları gibi, aileleri de ikametgahlarından çıkartılmış ve ödeyebilmek için sahip oldukları varlıkları satmak zorunda kalacakları para cezalarına çarptırılmışlardır. Örneğin Ibn al-Qutb sahibi olduğu bir hamamı 30000 dirhem karşılığı satmak zorunda kalmıştır. Buna ek olarak, cezanın bedelini denkleştirebilmek için, 70000 dirhem karşılığında, kendi inşa ettiği bir evi ve çeşitli mobilya ve atları da satmıştır.[15]

Adı geçen resmi görevlilerin yaptığı, konumlarından faydalanarak devlet parasını kendi çıkarları için kullanmakken; başkalarını halkı kandırmak için resmi görevli kılığına girebiliyorlardı. Alt düzey bir memur olan Al-Muḥyī ibn al-Ḥakam, kendini Maliki Baş Hakiminin vekili olarak tanıtmış ve *darb ibn al-Bānyāsī* olarak bilinen bir sokaktaki bir hanede vergi tahsildarı olarak hareket etmeye başlamıştı. Al-Muḥyī'nin bu işteki dört suç ortağı bir defasında haneye bir adam getirirler. Bu adam Al-Muḥyī tarafından vergi cezasını – ki bu uydurulmuş bir cezadır – ödememesi halinde ölümle tehdit edilir. Bu noktada, Al-Muḥyī'nin suç ortakları araya girer ve adamın 1200 dirhemlik kefalet karşılığı serbest

14 'Abd al-Qadir al-Nu'aymi, *Al-Dāris fī Ta'rikh al-Madāris*, der. Ibrahim Shams al-Din (Beyrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1990), cilt. 1, 283-5.

15 *Ta'rikh*, cilt. 3, 118-19.

bırakılması için aracılık ederler. Bu bedelin yarısı o an adamdan tahsil edilir; serbest bırakılmadan önce de, kalan 600 dirhem için senet imzalatılır. Adam serbest kalır kalmaz yetkililere giderek şikayetçi olur. Maliki Kadı'nın hakiki vekili getirilir, ama davacı onu tanıyamaz. Bunun üzerine aynı isimdeki Hanefi Kadı'nın vekili getirilir, ancak doğru kişi o da değildir. En sonunda davacı adamın yanına bir askeri birlik verilir ve olayın geçtiği eve yapılan baskında al-Muḥyī ve dört yardımcısı yakalanır. Bunlar ceza olarak sopaya çekilmişler, ayrıca burunları kesilmiş ve şehirde eşek üzerinde ters şekilde gezdirilerek teşhir edilmişler ve sonra da hapse götürülmüşlerdir.[16]

Kimileri insanları gündüz gözüyle soymaya çalışırken, bazıları ise suç işlemek için karanlıktan faydalanıyorlardı. Hicri 695 yılı kıtlık ve açlıktan Mısır'ın tümünün ve Suriye'nin bazı yerlerinin kırıldığı korkunç bir yıl olmuştu. Ama bu dönemde asıl, Şam'ın dar sokaklarının karanlığında birbiri ardına gece bekçilerinin öldürülmesi herkesi şaşkınlığa uğratmıştı. İşin garibi, etrafta çalınan veya eksilen bir şey de yoktu. Bir yandan dehşet hakimken, öte yandan ortalarda rivayetler ve olay hakkında çeşitli açıklamalar dolaşıyordu. Vali gece devriyelerini yoğunlaştırdı, belirli noktalara muhafızlar yerleştirildi ve şehir kontrollü geçişler için bölgelere ayrıldı. Bu koşullarda bir ay kadar geçtikten sonra nihayet bir *faqīr muwallah* suçlu olarak yakalandı. Adam bekçilerin katili olduğunu itiraf etmesi üzerine iki gün tahtaya çivilenmiş kalarak cezalandırıldıktan sonra boğularak idam edilmiştir.[17]

Şehir kapılarından içeride, Bab al-Nasr bölgesinde yer alan *Madrasa 'Adhrāwiyya* ise bir ara, bir intihar olayına sahne olmuştu. Cemaziyelahir 22, 689 tarihinde Kahire'den gelen bir talimatta Nāṣir al-Dīn İbn al-Maqdisī'nin faaliyetlerinin soruşturulması emrediliyordu. Bu şahıs, Sultan Qalawun'un vekili olarak çok güçlü bir konumda bulunuyordu. Şam da dahil olmak üzere Suriye'nin tamamında hazine ve evkaftan sorumluydu. Örneğin, onun Sultan adına mali yetki alanı pek çok vakfı kapsıyordu ki bunlar çok

16 *Ta'rīkh*, cilt. 2, 319-20.

17 *Faqīr* genellikle mistikleri karşılayan bir sözcüktü ve *muwallah* da "cinlerin temas ettiği" gibi bir ifade olup aklını yitirmiş anlamına gelirdi. Bkz. *Ta'rīkh*, cilt. 1, 285.

sayıda medreseyi, Umeyye Camisi'ni, Şam'da üç maristanı (hastane/tıp okulu) ve de *Dīwān al-Aytām*'ı (öksüzler dairesi), *Dīwān al-Umyan*'ı (körler dairesi), *Dīwān al-Judham*'ı (cüzzamlılar dairesi) ve *Dīwān al-Asrā*'yı (Haçlılar'dan teslim alınan Müslüman esirler dairesi) destekliyordu. İbn al-Maqdisī'yi tanıyan Al-Jazarī onunla sohbette bulunmuş ve bu sohbette İbn al-Maqdisī Şamlıların kavgacı tabiatlarından dert yanarak günde biri diğerini suçlayan 300 kadar şikayet aldığını söylemiştir. Ancak Memlük dünyasında kişi bir anda itibardan düşebiliyordu ve İbn al-Maqdisī yaptığı bir işlem soruşturulurken *Madrasa 'Adhrāwiyya*'da göz altında tutulmuştu. İki ay sonra onun Kahire'ye nakli için emir geldiğinde, İbn al-Maqdisī kendini asmış olarak odasında bulundu.[18]

Bir şerif ailesinden olan Taqī al-Dīn Muḥammad ibn Ismā'īl al-Ḥusaynī için de, al-Ḥaj Jāmi' al- Sulāmī'ye olan 10.000 dirhemlik borcunu ödeyemeyince, görünüşe göre, intihardan başka seçenek kalmamıştı. 732 yılının Cemaziyülahir ayının on dördüncü günü Pazar akşamı (25 mayıs 1331), alacaklıları Balāṭah mahallesindeki evinin kapısına dayandığında, kendini içeri kilitleyerek intihar etti. Bedeni bir intihar notuyla beraber ertesi gün bulundu.[19] Bundan birkaç yıl sonra, 737'nin Ramazanında (Nisan 1337) Abū Bakr Zayn al-Dīn, fıkıh hocası olduğu *Madrasa Shāmiyya*'de öldürüldü.[20] Üç ay sonra ise bir başka olayda Nāṣir al-Dīn Muḥammad ibn Balabān işkence ve aşağılanmadan korkarak kendini evinin ahırında astı.[21] Ne yazık ki daha sonra korkularının yersiz olduğu ortaya çıkacaktı! Bir defasında ise, köklü bir geçmişi olan itibarlı *Madrasa Żāhiriyya* bir cinayete sahne olmuştu. Medresenin sakinlerinden Ḥafṣ ibn 'Umar al-Fāriqī, 3 muharrem 689 (16 ocak 1290)

---

18 *Dīwān al-asrā'* için bkz. *Ta'rīkh*, cilt. 2, 192. Burada öğrendiğimize göre uygulamayı başlatan Baş Kadı Qazawinī olmuştur. Tutsak bir müslümanı canlı getiren tüccara bu divandan fidye ödemesi yapılırdı. Hicrī 727'nin Ramazanında, Kıbrıs'tan, Hristiyan tüccarlar tarafından 60000 dirheme satın alınmış yaklaşık 140 tutsaklık bir grup getirilmişti. Bunların bedeli İranlı bir aktar olan Muslih b. Muhammad al-Ḥūtī'nin dükkan karşılığı *dīwān al-asrā*'ya ödediği kiradan karşılanmıştı. Bkz. *Ta'rīkh*, cilt. 2, 155. Bu divan'dan sorumlu olan kişi için bkz. sf. 457. Ibn al-Maqdisī'nin hikayesi için bkz. Gotha ms. A 1560, f. 55.

19 *Ta'rīkh*, cilt. 2, 492.

20 *Ta'rīkh*, cilt. 3, 945.

21 *Ta'rīkh*, cilt. 3, 683.

tarihinde odasında boğularak öldürülmüş olarak bulunmuştu. Bu kişi bir Şafi fıkıhçı olup aynı zamanda astroloji, astronomi ve dil bilimlerinde de bilgisiyle tanınmış bir alimdi. Katili sonunda teslim oldu.[22] Benzer şekilde, bir vakfın doksan yaşındaki amir vekilinin katili de yakalanmıştı. Bu sonuncusu, Halep'e giderken yolda cinayete kurban giden Jamal al-Din Mahmud Ibn al-Hijazi'nin katili ile birlikte idam edildi.[23]

İMÂME HIRSIZI

On dördüncü yüzyılda, bir kuşağın başın etrafını saracak şekilde kıvrılması ile yapılan bir baş örtüsü olan imâme, şehirli seçkinlerin kıyafet koleksiyonlarının vazgeçilmez bir parçası haline gelmişti. Baş Kadı al-Qūnawī hukuk uygulayıcılara işlerini yaparlarken imâme takmaları için emir vermişti. Hatta resmi dava gözlemcileri olan *shuhūd* arasından düzgün görünümlü bir imâmeye sahip olabilmek için borç alanlar dahi olurdu.[24]

Al-Jazarī baş örtülerine özellikle dikkat etmiştir. Kargaşalıklar, imâmenin kafadan kapıldığı durumlar olarak betimlenmiştir.[25] Onun anlattığı benzer bir durum 692'nin muharrem ayında bugünün güney Ürdün'üne denk gelen topraklarda meydana gelmiştir. 692'nin Muharremi 1293'nin Ocak ayına rastladığından Doğu Akdeniz'de kış mevsimidir ve anlaşıldığı kadarıyla yeni yıl bölge için çok sert hava koşulları getirmiştir. Sahil şeridinin fırtınaları, şiddetli rüzgarlar, sağanak yağmurlar ve dolu, bölgede mal mülk ve tarım ürünlerine zarar vermiş, insanların ölümüne ve hayvanların telef olmasına sebep olmuştur. Al-Jazarī'nin aktardığına göre, sözü edilen kışın bir döneminde, Şam kervanlarıyla eve dönmekte olan hacılar Ma'ān'a vardıklarında fırtınanın tam ortasında kalmışlardı. Rüzgarların, Al-Jazarī'ye göre, bağlı develeri dahi uçurabilecek şiddeti kervanı vurarak büyük sıkıntı yaratmış ve bu

22 *Ta'rikh*, cilt. 1, 12; cilt. 3, 606.

23 *Ta'rikh*, cilt. 1, 411.

24 *Ta'rikh*, cilt. 2, 276.

25 Örnek olarak, İskenderiye'de 1327'de, paniğe kapılmış bir grubun ayakkabılarını ve imâmelerini etrafa saçmalarının tarifi için bkz. *Ta'rikh*, cilt. 2, 185-8; ayrıca bkz. Mahmood Ibrahim, "The Silk-Weavers' Rebellion," *Mamluk Studies Review*, yayına hazırlanmakta.

esnada sayısız imâme de uçarak havaya yükselmişti.[26] İki üç, hatta bir düzine imâmeyi havada uçuşurken hayal etmek bile yeterince ilginçken bir de 15000 deve yükü olan Şam kervanında nasıl bir sahne yaşanabileceğini gözünüzün önüne getirin![27]

İmâme şık olabildiği kadar pahalı da bir tekstil ürünüydü. Şam'ın erkekleri ve kadınları imâmelerini gururla taşırlar ve farklı tarzlarda sergilerlerdi. Kadın ve erkekler arasında daha gösterişli olan imâmeyi kimin giyebileceği konusunda neredeyse bir tartışma ve rekabet olduğu düşünülebilir. Ancak böyle bir tartışma, varsa da, Şam valisi Shujā'ī tarafından 25 Ramazan 690 (Eylül 1291) tarihinde yayınlanan bir kanunla noktalanmıştır. Buna göre kadınlar erkeklerden daha büyük imâme taşıyamazlardı: Kadın imâmesi gösterişsiz bir aksesuar olmalıydı ve bunun ihlali sert bir şekilde cezalandırılmayı gerektirirdi. Al-Jazarī kadınların bu emirden hoşlanmadıklarını ancak istemeye istemeye uyduklarını söyler. Şamlılar Shujā'ī'nin tuhaf bir vali olduğunu bilirlerdi; kısa süre önce, yatsı ezanından sonra geçerli olacak ve dükkanların da kapatılacağı bir geceleri sokağa çıkma yasağı devreye sokmuştu. Özellikle de Ramazanın son gecelerinin coşkulu ve ruhani faaliyetlerle dolu olduğu göz önünde bulundurulduğunda, böylesi bir emir *shawādh*, dahası, garip bir uygulamaydı. Üstelik aylardan Eylül'dü ve hava insanları evlerinden dışarı çıkartacak sıcaklıktaydı, ancak Şamlıların rağbet gösterdiği, dükkanlar ve yüzme havuzlarının sıralandığı Baradā da Shujā'ī tarafından kapatılmıştı. Bu kanunun uygulanmasının mümkün olmadığını düşünenler yanıldılar. Etrafta gezen insanlar Shujā'ī'nin adamları tarafından tutuklanarak hapse atıldılar. Bu tutukluların salıverilmesi ve sokağa çıkma yasağının hafifletilmesi için yapılan pazarlıklarda Shujā'ī, her *Shaykh al-Ḥārah*'ın, yani mahalle şefinin, mahallede neler olup bittiği konusunda kendisine bilgi vermesini talep etti. Bu manevranın Shujā'ī gibi katı ve hesapçı bir şahsiyete ters düştüğü düşünülebilir, ancak unutmamak gerekir ki onun elde ettiği istihbarat sayesinde hem imâme kanunu ortaya çıkmış hem de

26 *Ta'rīkh*, cilt. 1, 151-2.

27 728'in hac mevsimi kervanı 15,000'lik sayıya ulaşmıştı. 8 Şevval Pazartesi yola çıkmış, ertesi perşembeye kadar yola devam etmiştir. Bkz. *Ta'rīkh*, cilt.2, 268.

Kuran ayetlerinin mendil ve benzeri tekstil ürünleri üzerine basılması veya işlenmesini yasaklayan bir emir devreye sokulmuştur.[28]

İmâme giyim kuşamın pahalı bir parçasıydı ve yüksek talep görürdü. Ancak kimileri ona sahip olmak için para ödemeye hatta bunun için borç almaya hazırken, kimileri ise paraya kıymaya hevesli olmayıp imâmelerini çalmayı seçiyordu. Neyse ki bunlar sayıca azdı. İmâme hırsızı olmak sadece yakalanma riskinin büyüklüğünden değil, hapse düşme hatta daha kötü işlere bulaşma ihtimalinden dolayı da tehlikeliydi. Bir *liṣṣ*, yani imâme hırsızı olan Riḍwân Ibn Qursuq bir defasında Şam'daki bir gardiyana, hırsızlık yaptığı sırada başına gelen tuhaf bir olayı anlatmıştı. Olay şöyle meydana gelmiştir: "Karanlık bir gecede, geçtiğim bir yerde belirli bir noktada durdum ki, o an kafamdan imâmem kapılarak çalındı. Eve geri döndüm ve yere serdiğim bir bez parçasını (*takhfīfa*) kafama imâme olarak geçirdim ve tekrar aynı yere yürüdüm. Yine, tam o noktaya geldiğimde bu kez kafamdan *takhfīfa*'yı kaptılar. Tekrar eve döndüm ve bu kez karımın baş örtüsünü (*muqanna'a*) alarak kendime imâme yaptım. Karım bunu şehirdeki bir kıza hediye vereceğimi düşünerek itiraz etti ve örtünün kaybolması halinde yetkililere şikayet edeceğini söyleyerek lanet okudu. Ancak aynı yere gittiğimde başımdan örtü de çalındı. Eve elim boş dönemezdim, özellikle de karım ve tehditlerini düşününce. Gel gelelim gecenin bir vaktiydi ve bir kervansaray olan *Siqāyat Jīrūn*'dan başka açık yer kalmamıştı. Belime bağladığım büyük bir mendil vardı, başıma onu koydum ve *Siqāya*'ya doğru yürüdüm. İçeri girdim, kim gelip gidecek diye bakındım, birden kafasında irice (*ilá ghāya*) bir imâmeyle bir adam geldi. Tamam, dedim, bu imâmeyi çalacağım. Bekledim ki adam otursun koltuğunu iyice kurulup gevşesin, sonra birden kafasından imâmeyi kaptığım gibi son sürat eve koştum. Açıp da çaldığım imâmeyi kontrol edeyim dedim, ne göreyim: Benden çalınan imâme, bez parçası ve baş örtüsü bir arada! Hiçbir eksik yok, ne bir ilmik sökülmüş ne bir ilmik eklenmiş. Böylece geceyi başladığım gibi kapatmış oldum. En çok da karımın baş örtüsüne sevindim; yoksa, gidip yetkililere, ona buna,

28 *Ta'rīkh*, cilt. 1, 59.

herkese haber verirdi..."[29]

İmâme hırsızları sadece Şam'da değil başka yerlerde de iş başındaydı. Kahire'de imâme ve çeşitli giyim eşyaları çalmakta ustalaşmış bir gece hırsızları çetesi, liderleri olan İbn Salem ve al-Majdhum'un yaklaşık üç ay süren bir takip sonucu tespit edilmesiyle yakalanmıştı. Çetenin bazı üyeleri ortadan ikiye ayrılarak cezalandırıldı, diğerleri ise tahtaya çivilendi.[30]

İmâme hırsızları ve karanlık dar sokaklar yeterince gerçek bir tehditti ki, al-Ṣāḥib Shams al-Dīn Ghibriyāl (Gabriel) hırsızlığa engel olmak için önlemler almıştı. Onun Şam'daki görevi Shujā'ī'ninkinin tam zıttı bir dönemi temsil eder. Öncelikle onun dönemi pek çok imar faaliyetine sahne olmuştur. Bir Mısır kıptisi olan Ghibriyāl, Kahire dışındaki bir av macerası sırasında bir darbe girişimiyle saldırıya uğrayıp öldürülen al-Ashraf Khalil'in yerine Aralık 1293'te geçmişti. Darbe olayı sırasında çok sayıda Memlük komutanı desteğini vermiş, kimileriyse Khalil'in kardeşini Sultan adayı olarak önermişlerdir. Çok zaman geçmeden darbenin başarısı tartışılır olmuş ve tertipçilerin bazıları kaçmak veya geri plana çekilmek zorunda kalmıştır. Bunlardan biri olan Qara Sunqur, Ghibriyāl'in evine sığınarak orada saklanmıştır. Al-Ashraf Khalil'in tahta çıkışı meselesi bir yıl sonra halledildiğinde Qara Sunqur tekrar ortaya çıkmıştır. Sunqur, Ghibriyāl'a olan borcunun farkındaydı ve böylece ikili arasında kuvvetli bir bağ kurulmuş oldu. Al-Jazarī, bu bağın Ghibriyāl için zenginliğin ve gücün anahtarı olduğunu söyler. Ghibriyāl idarede görev almak için İslam'a dönmek zorunda değildi. Ancak, Al-Jazarī'nin, arkadaşı, meslektaşı ve sıkça mektuplaştığı biri olan *amir jandar* Ibn al-Miḥaffdār'dan öğrendiğine göre, Ghibriyāl, Qara Sunqur ile 7 yıllık ittifakının sonucunda, 701/1302 yılında, din değiştirmeye karar verdi. Al-Jazarī, Şam'ın Moğollar tarafından nihaî istilasının arifesinde şehirden kaçanlardan biriydi ve Ibn al-Miḥaffdār'ın Kahire'deki evinde kalıyordu. İbn al-Miḥaffdār'ın konuğunun aktardığına göre, Ghibriyāl'in din değiştirme merasimi Hisar'da

29 Bu olay, al-Jazarī'nin bir ahbabı olan İbn Qursuq tarafından aktarılmıştır; *Ta'rīkh*, cilt. 1, 144.

30 *Ta'rīkh*, cilt. 2, 320.

yapılmış; onunla birlikte müslüman olan bir başkasıyla birlikte 'Abdallāh adını almışlar; her biri hilat giymiş ve bulundukları devlet görevleri tasdik edilmiştir.[31]

Ghibriyāl'in Şam'daki görev süresi uzun ve üretken bir dönem olmuştur. Onun Şam'a ilk gelişi, güvenilir bir yardımcıya ihtiyaç duyan yeni atanmış vali Qara Sunqur 709/1309'da onu rivayete göre aylık 700 dirhemlik bir maaş karşılığı vakıf idarecisi yaptığında gerçekleşmişti. Ghibriyāl'in konumu 713/1313'te bir kez daha tasdik edildi, hatta daha geniş mali güç ve yetkilerle donatıldı. Onun konumunu yitirişi, Muharram 733/1332'de idari yapıyı sarsan bir yeniden yapılanma ile olmuştur.

Kahire'ye geri çağrıldığında Ghibriyāl kendi parasıyla üç vakıf kurmuş durumdaydı. Bab Saghir'in içerisinde harap bir kilise satın almış ve onu yıkarak, Şamlı dul kadınlar için, kendi karısının adına, *Ribāṭ Nisā'*yı kurmuştur. Buna ek olarak, Bab Sharqi mahallesinde bir cami yaptırmış ve onun imamını, katibini, iki müezzinini, Kuran hatibini ve bir de ona bağlı Hadis eğitimi kürsüsünü desteklemek için bir vakıf meydana getirmiştir. Ayrıca, kendi mezarı olarak düşündüğü bir türbe de inşa ettirmiştir. Son olarak, kurduğu üçüncü vakıf da Bab Sharqi bölgesinde, caminin güneyi ya da tam karşısında yer almıştır ki bu cüzzamlılar için bir kaplıcadır ve günlük kirası olan 4 dirhem hastaların uygun gördüğü şekilde harcanmaktadır.

Ghibriyāl, evinden Bab Saghir Kapısı'na kadar uzanan uzun karanlık sokaktan hiç memnun değildi. Bu daracık bir yoldu ve imâme hırsızlarının tam aradığı yerdi. Durumu düzeltmek için Ghibriyāl sokağın öbür tarafındaki evi satın alarak yıktırdı ve duvarları kaldırtarak yolu genişletmiş, ayrıca da ışık almasını sağlamış oldu. Böylece imâme hırsızlarının alçakça faaliyetine de fırsat kalmamış oluyordu.

Ghibriyāl karısının ölümünden yaklaşık iki hafta sonra öldü. Varis olarak altı kızı ve bir oğlu kalmıştı. İlginç bir şekilde, 33 yılın sonunda, altı kızından üç tanesi müslüman olmuşken diğer

31 *Ta'rīkh*, cilt. 2, 104, 530; cilt. 3, 587-8, 590, 593, 677. Bu dönemde İslam'ı seçen kıptiler üzerine bir tartışma için bkz. Donald Little, "Coptic Conversion to Islam under the Bahri Mamluks, 692-755/1293-1354," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39 (1976): 552-69.

üçü hıristiyan olarak kalmıştı. Uzun bir soruşturmadan sonra Ghibriyāl'in malvarlığının meşru olduğuna karar verildi ve varislerine bırakıldı. Sonuç olarak miras, oğlana iki pay ve kızların herbirine birer pay olmak üzere sekiz pay halinde üleştirilmiştir.[32]

Aslına bakılırsa, Ghibriyāl'in karma ailesi bir istisna değildi. Al-Jazarī bize, şehir idaresinde, Şam civarındaki çiftliklerin nezareti de dahil olmak üzere, çeşitli noktalarda görev almış Farajallah ibn abi al-Barakāt al-Mişrī'nin 23 Ramazan 731 / 30 Haziran 1331 tarihinde öldüğünü aktarır. Bu, çeşitli resmi dairelerde otuz yıldan fazla görev almış bir müslümandı. Babası bir hıristiyandı ve valinin *mustawfī*'si (denetçi) olarak hizmet vermiş bir devlet görevlisiydi.[33]

Yine bir *mustawfī* olan Kudüslü İbrahim ibn Hubasa, İslam'a yeni dönmüştü ve ailesinin bir kısmı hıristiyandı. 728 yılının başlarında ölüm döşeğinde yatarken, kuzeni, karısı ve iki kızıyla birlikte mirastan pay alabilmek için ihtida etmiştir. Tesadüf bu ya, babasından üç gün sonra kızlardan biri de ölmüş ve bu sayede mühtediye kuzeninden beş ve kızınkinden dört pay miras kalmıştır. Bu paylaşımı sonuca bağlayabilmek için de, sadece üç gün önce müslüman olmuş olması nedeniyle 7000 dirhemlik ölüm vergisini cebinden ödemiştir.[34]

Din değiştirme kişisel bir mesele olup farklı sosyal basamaklardan gelen insanlar tarafından yaşamlarının farklı dönemlerinde ve çok farklı sebeplerle gerçekleştirilmiş bir edim olarak görülmelidir. Din değiştirmenin, ödülleri olduğu kadar riskleri de olurdu. Tuma ibn 'Abdallah'ın başına gelen de böyleydi: 18 Cemaziyülahir 726 / 22 Nisan 1326'de dinini inkar ettiği suçlamasıyla kafası kesilmişti. Tuma, İbn Teymiye tarafından müslüman yapılmış ve uzun müddet de itibarlı bir müslüman olarak kalmışken, iddia edildiğine göre, itikadından dönerek Kuran'ın üçte birinin Tevrat,

32 Ghibriyāl'in vefat ilanı ve işleri için bkz. *Ta'rīkh*, cilt. 3, 677-8, 683, 735-6; malvarlığının serbest bırakılması ve mirasın paylaştırılması için bkz. cilt. 3, 866-7.

33 *Ta'rīkh*, cilt. 2, 501-2.

34 *Ta'rīkh*, cilt. 2, 281. Badr ibn Qais'in hanesindeki durum ise farklıydı. Ramazan ayında bir hıristiyan adam bir müslüman kadınla içki içerken yakalanmıştı. Al-Jazarī'ye göre, evin, içindeki adamla birlikte yakılması ve kadının burnunun kesilmesi şeklinde verilen ceza siyasi bir içerik taşır. Bkz. Gotha ms. A 1560, f. 56.

üçte birinin Yeni Ahit, kalanının da uydurma olduğunu söylemiştir.[35] Daha sonra fikrini değiştiren bir başka mühtedi de 29 Şevval 730 / 15 Ağustos 1330'da idam edilmiştir.[36] Bir dönem bir tilavet ustası olan İbn al-Hitī'nin başına geldiği üzere, zındıklıkla suçlanan müslümanların cezası başı kesilerek idam edilme olurdu. İbn al-Hitī hakkında idam edilip edilmeyeceği konusunda sert tartışmalar yaşanmış ve sonuçta umumi idamlar için seçili mekan olan, şehir surlarının dışındaki *Suq al-khayl*'nda (At Pazarı) kafası kesilmiştir.[37]

DÜĞÜNDE DAVETSİZ MİSAFİR

İyi ya da kötü koşullarda olsun, zengin ya da fakir olsun, evlilik herkes için törenlerle kutlanan bir kurumdu. Düğün *'aqd qirân*, yani birlikteliğin düğümünün atılması, evlilik sözleşmesi idi ve çoğu durumda bunun merasimi özel bir merasimdi. Umumi kutlamalar (*'urs*), düğünün sultanın kızı veya oğlu için yapıldığı durumlar hariç, sade olurdu.[38] Örneğin, Şafi Kadısı'nın oğlu, Kudüs Kadısı'nın yeğeni olan Jalal al-Din ile evlenmişti. Düğün merasimi *Madrasa 'Ādiliyya*'de (Baş Kadı olan ve damadın babası olan al-Ikhnā'ī'ni ikametgahı) yapılmış ve kutlamalar sırasında *jullāb* (gül suyu) dağıtılmıştı. Aynı merasimde bir de *sadāq khutba* (düğün hutbesi) okunmuştu ve bunun bizzat Baş Kadı tarafından icra edildiğini düşünebiliriz. Bunun dışında, al-Jazarī'nin aktardığına göre, düğün veya benzer umumi törenlerde hutbe okunması için, aslında bir katip olup her türlü özel durum, özellikle de evlilik akdi için hutbeler uyarlayan Ali ibn Ghānim görevlendirilebiliyordu.[39]

Düğünlerin bir parçası da, düğün kalabalığının, özellikle de

35 *Ta'rīkh*, cilt. 2, 108.

36 *Ta'rīkh*, cilt. 2, 400. Küfürle suçlanarak hapse atılan ancak suçlamaları reddeden bir müslüman için bkz. cilt. 2, 463. Peygamber'e lanet okuyan bir hıristiyansa büyük tartışma koparmış ancak sonunda serbest bırakılmıştır. Bkz. cilt. 1, 202.

37 *Ta'rīkh*, cilt. 2, 106.

38 Evlilikle ilgili gelenekler üzerine bir inceleme için bkz. Yossef Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

39 Sultan'ın kızı veya oğlunun düğünleri ve şenlikler için yapılan müthiş harcamalar için bkz. *Ta'rīkh*, cilt. 2, 184-5, 198-9, 524. *Jullāb* dağıtılan sade bir merasim, 1 Muharram Cuma, 732 tarihinde vuku bulmuştu. Bkz cilt. 2, 514. Ibn Ghānim'in vefat ilanını için bkz. cilt. 3, 946.

erkeklerin, damadın evli hayata geçişini kutlamak için mahalleden şarkılar söyleyerek geçişleri, yani *zaffa* idi. Görünüşe göre *zaffa* geceleri de yapılabiliyormuş; bunu, al-Jazarī'nin bize aktardığı, kırk adamlık bir topluluğun ellerinde mumlarla, bir dükkandan diğerine geçerek sokaklarda ilerledikleri bir geçit töreninden anlıyoruz. İşin ilginci, bu olayda mahalleli yapılanın *zaffa* töreninin bir parçası olduğunu zannetmiş, ancak bunlar dükkanlara girerek eşya çalan kırk adammış. Çevirdikleri tezgah anlaşıldığındaysa onlar çoktan 20.000 dirhemlik malla birlikte kaçıp gitmişler.[40]

Evlilik sözleşmesinin önemli kısmı *mahr* (çeyiz) ve *ṣadāq* (düğün hediyeleri) idi. Al-Jazarī, Jalāl al-Dīn ibn al-Qalānisī'nin kuzeniyle evlendiğinde *ṣadāq*'ın 300 Mısır Dinarı olduğunu söyleyerek, bize buna dair bir fikir sunmuş olur.[41] Birinin kuzeni ile evlenmesi ideal olarak görülürdü, ancak, elbette kuzenleri olmayan Memlükler için durum böyle değildi. Yazarın kendi oğlu İbrahim de kuzeniyle evlenmişti. Durum ideal olsun ya da olmasın, evlilik yalnızca bir ay sürüp boşanmayla sonuçlanmıştı. İbrahim bir sonraki evlilik girişimi için beş yıl beklemiş ve bu defa tamamen farklı bir aileden bir kız seçmişti.[42]

Uzun süren bir evlilik, Ḍaifah bint 'Umar'ın, al-Jazarī'nin bir tanıdığı olan Muhammad ibn al-Irbilī ile olan evliliği olmuştu. Ibn al-Irbilī bir Ramazan'da başına gelen dayanılması zor bir durumdan söz etmiştir: *Ramad* hastalığına (göz iltihabı, bulanıklık) tutulmuş ve gözleri görmediği için çalışamaz hale gelmişti. İçinde küçük kızı Nafisa'nın da olduğu aile üyeleri, Ramazan'da, yiyecek yemek bulamadıklarından, haddinden fazla aç kalmışlardı. Bu yüzden Ḍaifah terzi olarak çalışmak üzere tekstil atölyesi anlamına gelen *kawāfī*'ye (*tukhayiṭ fī al-kawāfī*) girmiş ve muhtemelen kafiyyeh (bir tür baş örtüsü) imalatında çalışmaya başlamıştı.

Maaşı günlük yarım dirhemdi ve patronu (*mu'allim*) ona her

40 Bu olay bir pazar gecesi, Dhu'l-Hijja 8, 695 tarihinde vuku bulmuştur. Bkz. *Ta'rīkh*, cilt. 1, 293. Mumlar genelde üst düzey kişilerin mevcut bulunduğu geçit törenlerinde kullanıldığından kafa karışıklığı yaratmış olabilir. Al-Ashraf Khalil bir defasında Şam'daki dukkan sahiplerinin kendisini mumlarla selam durarak uğurlamasını emretmiştir. Bkz. *Ta'rīkh*, cilt. 1, 118-19.

41 *Ta'rīkh*, cilt. 2, 395.

42 Sadece bir ay süren ilk evliliği için bkz. *Ta'rīkh*, cilt. 3, 598; Hicri 738'deki ikinci evlilik için bkz. cilt. 3, 1012.

iki günde bir ödeme yapmaktaydı. Fakirlikten dolayı sadece ekmek ve yeşillik yiyebiliyorlardı. En sonunda İbn al-Irbilī hamamlarda ve bir handa *ḍāmin* (işletmeci) olarak çalıştı. Tüm kazandıklarını Ḍaifah'a veriyordu ve parayı o yönetiyordu. Al-Jazarī'ye göre Ḍaifah, kocasının ölümünden 14 yıl sonra bile parayı o kadar iyi idare ediyordu ki üç kızını kendi olanaklarıyla evlendirip oğlunu da büyütmeyi başarmıştı.[43]

Ḍaifah'ın parasını iyi idare etmesi tatmin edici bir yaşam sürmesini sağlamışken, Ahmad Ibn al-Dujājiyya'nin hane halkındaki kadınlar bambaşka niteliklerle ön plana çıkıyorlardı. Anneannesi uzun ömre mazhar olmuştu. Ailesinin geri kalanından uzun yaşamış ve onların mallarına varis olduğu için büyük zenginlik elde etmişti. Öldüğünde, malları tüm *awlād Māḍī*'nin (Madi Kavmi) mallarının neredeyse yarısına denk düşüyordu. Torunu Ahmad bunların hepsini devralmış oldu. Al-Jazari onun güzel bir karısı olduğunu söyler. Kendi malvarlığıyla birlikte babasından da yüklü bir miras devralmıştı. Bunların üstüne, her biri al-Jazarī'nin amcaları olan iki zengin kocasından da uzun yaşamış ve onların mirasından pay almıştır. Bu hesapları bağlayabilmek için hukuk uzmanlarının desteğine ihtiyaç duymuştur. Miras meseleleriyle ilgilenen daire olan *Diwān al-Ḥashriyyah*'teki işlerin uzmanı olan Wajīh ibn Munajjā usulleri yerine getirmesi için ona yardımcı olmuştur. Al-Jazarī'ye göre, Wajīh onunla evlenmeyi de düşünmüştür ve buna karşılık kadın da *Dīwān*'daki işleri hallolana kadar onu reddetmemiştir. Ancak sonuçta Wajīh'in tüm hediyelerine rağmen onunla evlenmemiştir, çünkü tüm o süre boyunca gözü hep Şam'da bir *qayyim amlāk*, emlak tahakkuk memuru olan Ahmad'da olmuştur ve sonunda da onunla evlenmiştir. Bu evlilik bir mucizenin gerçekleşmesine yetecek kadar uzun olmuştur. Kadın tüm sözü edilen yıllar boyunca kısırdı ve tedavi olup hamile kalmak için neredeyse üç bin dirhem para harcamış ancak (al-Jazarī'ye göre Allah izin vermediği için) muradına erememişti. Ahmad ile evlendikten kısa bir süre sonra ise Hicri 680'de hasta düşmüş ve hummaya tutulmuştu. İyileştikten bir müddet sonra ise hamile kalarak tek oğlunu dünyaya getirmişti. Böylece, kadın

43 Ḍaifah, Hicri 729'da öldü ve vefat ilanı kitapta vardır. Bkz. *Ta'rīkh*, cilt. 2, 375.

öldüğünde, Ahmad İbn al-Dujājiyya, anneannesinden kalana ek olarak, yüklü bir miras devralmış oldu.[44]

İbn al-Dujājiyya'nın talihi sadece hayatındaki kadınlardan değil, aynı zamanda emlak tahakkuk işindeki uzmanlığından da kaynaklanmıştır. Onun yaşamı ne kadar talih dolu görünüyorsa, İbn Quṣaybāt olarak bilinen Muhammad ibn Muhammad al-Sullamī'ninki de bir o kadar talihsiz olmuştur. Ticaretteki başarısıyla meşhur babasının aksine, İbn Quṣaybāt, hangi işe el atsa başarısız olan beceriksiz biriydi. Görünüşe göre, şanssızlık onun yakasını bir türlü bırakmamıştır. Bu konuda Al-Jazarī bir kez daha ilginç detaylar sunar. Örneğin, babası Muhammed oğlu sünnet olduğunda törenler için 5000 dirhem para harcamaktan çekinmemiştir (aslında Al-Jazarī burada "parasını onun uğruna kaybetti" anlamında *khiser 'alayh* ifadesini kullanır). Genç Muhammed kuzeniyle evlendiğinde babası düğün kutlamaları için (*kiswa*, yani gelinlik, ve diğer kıyafetler için) 10.000 dirhem masraf yapmıştır. Oğlu için her şeyi yapmaya kararlı olan baba, daha sonra onun için İskenderiye'de 50.000 dirhem sermayelik bir iş de kurmuştur. Hatta buna ek olarak genç İbn Quṣaybāt babası öldüğü zaman 30.000 dirhemlik bir miras da devralmıştır. Anlaşılan o ki baba ne kadar masraf yapmış ve ne kadar miras bırakmış olursa olsun, İbn Quṣaybāt girdiği işlerde bir türlü kazanç sağlayamamış ve para uçup gitmiştir. Ne Ḍaifah'taki idare becerisine ne de İbn al-Dujājiyya'daki iyi talihe sahip olduğundan sefalet içinde ölmüştür.[45]

İbn al-Qalānisī ya da İbn Quṣaybāt'ınki gibi görkemli düğünler davetlilerin özenle giyinip kuşandığı ve mücevherler takındığı özel günler olup düğünün davetsiz misafirlerine ve suç ortağı kocalarına hırsızlık için gözlerine kestirecekleri kurbanlar sunardı. Al-Jazarī, aşağılayıcı bir ifadeyle *qawwāda* (kadın pezevenk) olarak andığı böyle bir kadından söz eder. Bu kadın düğün kutlamalarının (*afrāḥ*) yapıldığı ortamlara girer ve en çok mücevher takan ve en güzel kıyafetli genç kızı tespit edermiş. Daha sonra bir yolunu bulup kızın yanına oturur, onunla ahbaplık kurar ve bir

44 *Ta'rīkh*, cilt. 2, 200.

45 *Ta'rīkh*, cilt. 3, 786.

şekilde aklını çelerek tanıdığı yakışıklı ve izdivaç için 50 hatta 100 dirhem ödemeyi göze alacak genç bir bekar olduğunu söylermiş. Eğer kız olur derse, *qawwāda* komşular ve tanıdıklar varken buluşmanın şehir merkezinde olamayacağını, o yüzden şehrin dışına gelmesi gerektiğini söylermiş. Daha sonra kızı şehrin dışındaki bir *bustān*, yani meyve bahçesine götürürmüş, ancak burada kadının kocası da beklemekte olurmuş ve bu genç kızın sonu olurmuş. Bir defasında *qawwāda* bir *māshiṭah*, yani kadın berberini kandırmış. Bu berberin olağandan fazla mücevher takınmış bir halde ortadan kaybolmasından üç gün sonra çırağı olan genç kız yetkililere giderek durumu anlatmış. *Qawwāda*'nın kocası hemen kaçıp gitmiş ve bir daha da bulunamamış. Ancak şüpheli kadın hapse atılarak işkenceye maruz bırakılmış. Buna rağmen kadın tüm suçlamaları öyle ikna edici bir şekilde reddetmiş ki yetkililer neredeyse çırak kızdan şüphelenecek olmuşlar. Bu noktada, hapishane memurları *qawwāda*'ya bir oyun oynamayı kararlaştırmışlar. Genç bir kadına casusluk yaptırmışlar ve *qawwāda*'yı kocasından bir mektup ve bir miktar para getirdiğine inandırmasını sağlamışlar. Mektupta ona, kocasının ağzından, hiçbir şekilde suçu itiraf etmemesini, parayı dilediği gibi harcayabileceğini, ihtiyaçlarını karşılaması için tekrar para yollanacağını yazmışlar. Böylece casusa güvenen *qawwāda* hiçbir şey itiraf etmediğini söyler. Buna öğrenen memurlar kadına yeniden işkence ederler ancak bu kez onu bir kolundan asıp diğer koluna ağırlık bağlayarak sarkıtırlar. Sonunda kadın bu sahtekarlığı birkaç kadına yaptığını itiraf eder. Al-Jazarī bu alçaklığın çözüme kavuşturulması sayesinde daha pek çok meçhul olayın da aydınlatıldığını belirtir. Kadın ölüm cezasına çarptırılmış ve asılarak idam edilmiştir.[46]

Bir başka vahşiyane suç olayı Şam dışındaki Qubaybāt bölgesinde vuku bulmuştu. Bu kez suçu işleyenler beş adamdı. Bir eve girmişler, bir kadına tecavüz etmişler ve kadını tepeden tırnağa bağladıktan sonra evden eşyalar ve tekstil ürünleri çalarak kaçmışlardı. Kadının tarlada çalışan kocası akşam eve geldiğinde karısını bağlı ve evi soyulmuş bulur ve kadın olanları anlatınca hemen yetkililere şikayette bulunmaya gider. Olayı soruşturması için

16 Hikayenin detayları için bkz. *Ta'rīkh*, cilt. 3, 939.

görevlendirilen Wâli al-Barr beş adamdan dördünü bir süre sonra ele geçirir. Adamlar fena halde sopaya çekilir, burunları kesilir ve üç tanesi hadım edilerek cezalandırılır. Dördüncü adam ise, tecavüz eyleminde yer almadığının kadın tarafından beyan edilmesi üzerine, hadım edilmekten kurtulmuştur.[47]

Kimi vahşiyane suç olayları ise şehir surlarının iç tarafında vuku bulurdu. Bab al-Jābiya'nın tam içerisinde, Darb Banī Ṣabra'da ailesiyle yaşayan bir adam vardı. Karısı ölünce adam iki çocuğu ve iki hizmetçi kızla kalmıştı. Günlerini içerek ve genç hizmetçilerle "günah işleyerek" geçirir olmuştu. Bir gün mahalle bekçisi evin kapılarını açık buldu ve görünürde iki küçük çocuktan başka bir şey yoktu. Bekçi yetkililere haber verince durumu incelemek için adam gönderildi. Adam boğulmuş bir halde bulundu ve hizmetçi kızların kaçmış olduğu anlaşıldı. Takip eden uzun soruşturma sonucunda, hizmetçilerden yaşça büyük olanın iki askerle beraber adamı öldürüp parasını, mücevherlerini ve taşıyabilecekleri her türlü şeyi alarak kaçmak için suç ortaklığı yaptığı anlaşıldı. Planı gerçekleştirdikten sonra askerlerden birinin şehir surları dışında kalan evine gitmişlerdi. Burada adamlar vakitlerini yemek yiyip şarap içerek geçirirken kızları iğfal ediyorlardı. Sonunda, kızlardan küçük olanı pencereden atlayarak kaçmayı başardı. Oradan geçmekte olan saka kızı yetkililere teslim etti ve evin etrafı çabucak sarıldı ve içerideki üç suç ortağı kıskıvrak yakalandı. Ceza olarak toplum önünde aşağılandılar: Burunları kesildi ve suçlarından dolayı idam edilmeden evvel şehir merkezinde dolaştırıldılar. İdam edilenler için ayrı bir mezarlık olan *maqbarat al-mushannaqīn*'a gömüldüler. Kızlardan küçük olan ise *Diwan al-Aytam*'a (Yetimler Divanı) 800 dirhem karşılığı teslim edildi ve bu para da öldürülen adamın iki çocuğuna bırakıldı.[48]

Al-Kaftiyyīn Pazarı'nda, İbn Fadlallah'a ait olan bir *qaysāriyya* (kervansaray) da hunharca işlenen bir cinayete sahne olmuştu. Pazardaki bir lokma ustası (*'ajjān*) yakışıklı bir gence saldırmış ve defalarca bıçaklayarak katletmişti. Lokmacı suçunu – ve gence

47 *Ta'rīkh*, cilt. 2, 252-3. Küçük oğlanlara saldıran bir adam da hadım edilerek cezalandırılmıştır, bkz. cilt. 3, 677. Kadınları dikizlemek için hisarın tepesine çıkan bir röntgenci ise idam edilmiştir. Bkz. cilt. 1, 111.

48 *Ta'rīkh*, cilt. 2, 386.

olan aşkını – Maliki Kadı önünde itiraf ettiğinde hükmü idam olarak kesilmişti. Katil, gencin ailesine teslim edildi. İnfaz ölen gencin kuzeni tarafından yerine getirildi. Lokmacının cansız gövdesi ve başı ertesi ikindiye kadar pazaryerinde teşhir edildi.[49] Başka bir olaydaysa bir kadın ve iki adamın benzer bir sonu olmuştu. Anlaşıldığı kadarıyla bunlar, Mısır'a gitmekte olan bir askere saldırmışlar ve onu Gazze yakınlarında öldürmüşlerdi. Ardından Şam'a gitmişler ve at pazarında askerin atını satmaya kalkmışlardı. Ancak pazarda atı tanıyanlar oldu ve böylelikle suç ortaya çıkıverdi. Kadın asılmak, adamlar ise ortadan ikiye ayrılmak suretiyle idam edildiler.[50]

İdamlar kimileri tarafından seyirlik olarak görülüyordu. Bu bağlamda, al-Jazarī halkın yarattığı izdiham ve bu tip olaylara verdiği tepkilerden zaman zaman tiksindiğini belirtmiştir. Ancak gittikçe rağbet gören bir başka eğlence şekli de vardı ki bu, *khayāl*, yani gölge oyunuydu. Bir defasında halkı eğlendirmek için Şam'a bir *khayyāl*, kukla oynatıcı gelmişti. Sunduğu kısa güldürülerden birinin konusu *Harāfīsh*, yani avare gezip dilencilik yapan "alt tabaka" idi ve bunları alaya almıştı. *Harāfīsh*'ten gelen çağrılar üzerine şehir ve civarındaki *Harāfīsh* toplanarak yaklaşık 700 kişilik bir grupla Vali'nin ikametgahı önünde gösteri yapmaya başladı. Vali geri adım atarak kuklacının acilen şehirden çıkartılmasını emretti. Bir başka olayda ise yerel bir *khayyāl* suç işlemişti. Al-Jazarī'nin anlattığına göre bir süredir birlikte yaşayan (*muta'āshirān*) iki genç adam varmış; bunlardan yaşça küçük olan Dawud terzilik yaparken, diğeri Muhammad ise babası ile birlikte hamamlarda müşterileri gölge oyunuyla eğlendirirmiş. Bunlar bir ara Trablus'a seyahat etmiş ve orada kalmışlar, sonra Şam'a geri dönmüşler. Ama aralarında herhangi bir sebepten bir anlaşmazlık çıkmış ve Muhammad, Dawud'a saldırarak canına kastetmiş. Dawud hakikaten de aldığı yaralardan dolayı hayatını kaybetmiş ama ölmeden evvel katilinin kimliğini de bildirmiş. Bir nevi "kırmızı bülten" çıkarılmış ve kaçağı tespit edip yakalamak hususunda her sorumlu bireyin uyanık olması emredilmiş. Nihayet adam izleri

49 *Ta'rīkh*, cilt. 2, 386.
50 *Ta'rīkh*, cilt. 2, 75.

takip edilerek yakalanmış ve işlediği suçtan dolayı asılarak idam edilmiş.[51]

Sonuç olarak, diğer Memlük dönemi vakanüvislerinin yanında al-Jazarī bize sadece Kahire'nin değil aynı zamanda Şam ve diğer başlıca şehirlerin halk kültürünü çalışmak için yeterince bilgi sunmaktadır. Ayrıca, al-Jazarī'de, alt sınıflar (maduniyet) tarihine ve suç unsurlarının bu marjinal kesimine ışık tutmak için de yeterince bilgi bulabilmekteyiz. Bu tip incelemeler, Memlük dönemindeki Şam toplumuna dair anlayışımıza yeni bir boyut eklenmesini sağlayacaktır.

51 *Harafish* ve yaptıkları gösteri için bkz. *Ta'rīkh*, cilt. 3, 1026; suç olayının detayları için bkz. cilt. 2, 346.

POST-ORYANTALİZM VE KOLONYALİZM: MAĞRİBİ ÇALIŞMALARIN ELEŞTİREL HARİTALANDIRILMASI (1951-2000)*

*Ali Abdullatif Ahmida***

Bilinmelidir ki insanların içinde bulundukları koşulların farklılığı, geçimlerini farklı yollardan sağlıyor olmalarının sonucudur.
İbn Haldun, 14. Yüzyıl Kuzey Afrikalı tarihçi

Artık kimileri için, temel sosyal eleştiriyi modern olmayan kültür ve geleneklerin savunmasıyla birleştirmek mümkün. Eleştirel geleneklerde ve insan akılcılığında çoğulluktan söz edebilmek mümkün. Görünüşe göre, en sonunda anladık ki ne Descartes akıl konusunda son sözdür ne de Marx eleştirel bakış konusunda öyle.
Ashis Nandy[1]

30 Kasım 2005'te Fransız Ulusal Parlamentosu, özellikle de Kuzey Afrika'da, "sömürgeleştirmenin pozitif rolü"ne selam duran bir kanun geçirdi. Sömürgeci ideolojinin Fransa'daki bu resmî yeniden üretimi hiçbir şekilde bir sapma olmayıp Batı'nın Kuzey

* Bu, Third World Quarterly 30 (2009): 1227-36'de yayınlanmış bir makalenin güncellenmiş ve gözden geçirilmiş bir versiyonudur. New England Üniversitesi'nde siyaset bilimi öğrencilerim olan Ashley Bergquist ve Joe Bussiere'e, Kuzey Afrika Çalışmaları alanındaki belli başlı referansları bulma konusunda bana olan yardımlarından dolayı teşekkür ederim.

** New England Üniversitesi.

1 Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

Afrika alanındaki araştırmacılığında hakim olan bir eğilimi yansıtmaktadır. 1996 yılıydı, bir İngiliz tarihçi sorduğu bir soruyla beni şaşkınlığa uğratmıştı. "Neden Libyalılar İtalyan sömürgeciliği konusunda bu kadar paranoyaklar?" demişti, *London School of Economics*'de Libya'da İtalyan sömürgeciliğine karşı direnişin sosyal kökenlerine dair yaptığım sunumu takiben. Soru soran kişi panel katılımcısı olan bir meslektaşım olup uzmanlık alanı Libya sömürge tarihiydi ve ona "paranoyak" ile ne demek istediğini sormak durumunda kaldım. Somalililer'in, Etiyopyalılar'ın ve Eritreliler'in İtalyan sömürgeciliğine pozitif baktıklarını ileri sürdü. İtalyan sömürgeciliği, nüfusun yarısı yok olmuş ve binlerce kişi de bulunduğu yerden çıkarılıp sürgün edilmiş olduğu halde, Libya tarihinde modernleştirici bir aşama olarak görülmeliydi. Buna karşılık, Libya halkının, zalim yerleşimciler tarafından ezilmiş her millet gibi, sömürgeciliği nefretle anmaları için yeterince sebepleri olduğunu savundum. Bu karşılaşmanın etkisi, bizim kuşağımızın Mağrip'teki milliyetçi rejimler hakkındaki hayal kırıklığıyla birleşince, beni bölgenin oryantalist, kolonyal ve milliyetçi teorilerinin eleştirel bir incelemesini gözden geçirmeye itti.

Atlantik'ten Nil Nehri'ne kadar uzanan ve Fas, Cezayir, Tunus, Libya, Mısır, Moritanya gibi Kuzey Afrika ülkelerini içine alan Mağrip, Arap Dünyası'nın batı parçasını oluşturur. Buradaki ülkeler ortak bir doğal çevre koşullarını, sömürge geçmişini, Maliki Sünni İslam'ı ve Arap, Berber, Afrika ve Avrupa kültürlerinin bir karışımını paylaşırlar. Bu makalenin ana amacı hakim oryantalist, kolonyal ve milliyetçi elitist yaklaşımların eleştirel ve disiplinler arası bir değerlendirme ve incelemesini sunmak ve tarih, kültür ve siyaset araştırmacıları için alternatif bir teorik bakış açısı öne sürmektir. İlk olarak, mevcut bilgi birikimi bir bağlama oturtulacak ve böylece hakim modellerin gösterdiği devamlılığın ardındaki süreç anlaşılmaya çalışılacaktır. İkinci olarak, kolonyal ve oryantalist modellerin ırka dayalılığına ve milliyetçi modelin elitizmine eleştiriler getireceğim. Bu şekilde Afrika, Arap ve Avrupa sosyal tarihi, kolonyalizm, milliyetçilik ve toplumsal cinsiyet çalışmalarında uzmanlaşan okuyuculara hitap etmek amaçlanmaktadır.

ORYANTALİZM, KOLONYALİZM VE MİLLİYETÇİLİĞİN MAĞRİBİ ÇALIŞMALAR ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca Mağrip siyasetine ve araştırmalarına egemen olan, her biri kendi meşruluk kategorileri ve teorileriyle, oryantalizm, kolonyalizm ve milliyetçilik oldu. Sebepler açık: Kolonyalizm bölgeye 1789'den 1962'ye kadar hakimdi. Fransa 1830'da Cezayir'i, 1881'de Tunus'u ve 1912'de Fas'ı sahiplendi. Libya 1911'de İtalyanlara geçti ve 1951'e kadar da bağımsızlık kazanamadı. Ulusal hareketlerin iktidara gelip kendi milliyetçi tarih yazımlarını üretmeleri yirminci yüzyılın ortalarına doğru gerçekleşti. Mısır 1922'de yarı bağımsız oldu, Tunus ve Fas 1956'ya kadar sömürge yönetiminde kaldı. Cezayir ise 1962'ye kadar resmen Fransız kontrolündeydi. Uluslararası alanda, bilginin üretimini Soğuk Savaş (1945-1989) şekillendirmişti ve iki ana akım SSCB'nin dogmatik devlet Marksizmi ve ABD'nin modernleşme teorisiydi.

İngiliz sosyolog Bryan Turner 1978'de kaleme aldığı Mağrip ve Orta Doğu araştırmaları üzerine incelemesinde, Üçüncü Dünya ülkeleri alanına kıyasla bu alandaki literatürün kıtlığından dert yanmıştı. Turner aynı zamanda bu alandaki araştırmaların sosyal sınıf, devlet oluşumu, dünya kapitalist pazarının ticaret ya da kolonyal devlet yoluyla etkileri gibi konular yerine, tipik olarak, bölgesel özgünlük, İslam'ın oynadığı rol, aşiretçilik, mezhepler ve ulusal kimliğe odaklandığına dikkat çekmişti.[2] Bu eleştiriye, Mağrip üzerine araştırmaların Fransız kaynaklarına çok fazla yoğunlaştığı, başta Arapça olmak üzere yerel dil bilgisinden yoksun ve yerel araştırmalardan bihaber olduğu, sol eğilimli araştırmacıların eserlerinde dahi kırılamayan bir statik sivil toplum kavrayışının varlığı eklenebilir.

Tarihsel-kültürel bir yaklaşımın örneği, H.A.R. Gibb ve Harold Bowen'ın, İslam'ın kendi içinde kapalı, geleneksel bir inanç sistemi oluşturduğunu ve on sekizinci yüzyıl İslam toplumlarının egemen inançlarından dolayı gerileme halinde olduğunu öne süren klasik eseridir. Burada, iç ve dış sosyo-ekonomik etkenler tamamen

2 Bryan S. Turner, *Marx and the End of Orientalism* (Londra: George Allen and Unwin, 1978), 6-7.

gözardı edilmiştir.[3] Benzer bir şekilde, 1979 İran Devrimi'nden sonra yükselen "kökten dinci İslamcılık" medyada, geleneksel oryantalistler ve modernleşme teorisyenleri tarafından, idealleştirilmiş, modern öncesi dinî bir sosyal hareket olarak açıklanmıştır. Bu tip kökten dinci hareketlerin, örneğin İran'da, Mısır'da, Tunus'ta, Cezayir'de ve Fas'ta kendi ilgili devletleriyle neden karşı karşıya geldiğine ya da onları desteklediğine dair sorular sadece dinî ideoloji üzerinden tartışılmış, böylelikle de bunlar, farklı sınıfların ve etnik grupların farklı ekolojik ve tarihsel koşullardaki tepkileri olarak ele alınamamıştır.[4] Batı'nın iki sosyal bilim modeli – "parçalı" (*segmentary*) model ve "modernleşme" modeli – çağdaş Mağrip üzerine araştırmalarda en hakim biçimler olmuştur.

HAKİM TEORİK YAKLAŞIMLARIN BAŞARISIZLIĞI

Mağrip'e olan yaklaşımlar arasında en etkilisi İngiliz sosyal antropologlar E.E. Evans-Pritchard ve Ernest Gellner tarafından

3 Bu tip oryantalizmin klasik bir eleştirisi için bkz. Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979). H.A.R. Gibb ve Harold Bowen'ın *Islamic Society and the West: A study of the impact of Western civilization on Moslem culture in the Near East*, cilt. 1: *Islamic Society in the eighteenth century*, 2. bölüm (Londra: Oxford University Press, 1950-57) eserinin eleştirisi için bkz. Roger Owen, "The Middle East in eighteenth century: An Islamic Society in decline?" *Review of Middle East Studies* 1 (1975): 101-12. Avrupa-merkezcilik ve kolonyal modelin eleştirisi için bkz. Samir Amin, *Eurocentrism* (New York: Monthly Review Press, 1989); J.M. Blaut, *The Colonizer Model of the World* (New York: Guilford Press, 1993); ve Nandy, *The Intimate Enemy*. Fransızlar'ın Kuzey Afrika imgelerinin bir incelemesi için bkz. Abdelmajid Hannoum, *Colonial Histories, Postcolonial Memories* (Portsmouth: Heinemann, 2001), ve Hannoum'un güncel makalesi, "Notes on the (post)colonial in the Maghreb," *Critique of Anthropology* 29 (2009): 324- 344; Mohamed-Saleh Omari, "History, Literature, and Settler Colonialism in North Africa," *Modern Language Quarterly* 66 (2005): 273-98; ve Roger Benjamin, *Orientalist Aesthetics: Art, Colonialism, and French North Africa, 1880-1930* (Berkeley: University of California Press, 2003).

4 Bkz. Edward W. Said, *Covering Islam* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1981); Michael Gilsenan, *Recognizing Islam* (New York: Pantheon Books, 1982); ve Sami Zubaida, *Islam, The People and the State* (Londra: Routledge, 1989). Yakın dönem bir Mısır antropoloğunun harika bir incelemesi için bkz. Abdul Hamid el-Zien, "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam," *Annual Review of Anthropology* 6 (1977): 227-54; ve Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da toplumsal cinsiyet üzerine bir takım Batılı idealist ve etnosantrik feminist çalışmalar hakkındaki eleştirisi için bkz. "Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria," *Feminist Studies* 14 (1988): 81-107; Fadwa El Guindi, *Veil: Modesty, Privacy, and Resistance* (Oxford: Berg, 1999), ve Ferzaneh Milani, "On women's captivity in the Islamic world," *Middle East Report* 246 (Bahar 2008): 40-46.

geliştirilmiş olan "parçalı" teoridir. Parçalı teori türdeş aşiret parçalarının biraraya gelmesiyle oluşan bir aşiret toplumunun varlığını kabul eder. Buna göre, sömürge öncesi dönemde devlet kontrolünün yokluğunun söz konusu olduğu Mağrip'te düzeni, güç dengesini bozmaya kalkışabilecek herhangi bir boya karşı, aşiretlerin temsil ettiği parçaların karşılıklı caydırıcılığı korurdu. Bu durağan Mağrip toplumu imgesi, "aşiret toplumu"nun ne şekilde diğer dinamik sosyal kurumların ve tarihin yansıması olduğunu anlamamıza engel teşkil eder.[5]

1950'ler ve 1960'larda ABD'li sosyal bilimciler, Orta Doğu çalışmalarında olduğu kadar diğer Asya, Afrika ve Latin Amerika toplumları üzerine araştırmalarda da yapısal-işlevselci kavramları uyguluyorlardı. "Modernleşme" okulu geleneksel dini inanışlar ve mezhepler, aşiretler ve etnik gruplar mozaiği vurgusu gibi evvelki oryantalist kabullerin bir kısmını devam ettirme eğilimi taşıyordu. Modernleşme literatürünü en iyi örnekleyen eser, Daniel Lerner'in, Mağribi toplumlarını moderniteye geçiş sürecinde dahi geleneksel ve müstakil olarak ele alan *The Passing of Traditional Society: Modernization in the Middle East*'idir. Lerner için modernleşme, ABD'nin kendi kültürel ve siyasi değerleriyle beraber dağıtacağı sermaye gelişim desteği sonucu, Batılılaşma yanlısı bir orta sınıf tarafından gerçekleştirebilir. Lerner anti-kolonyal milliyetçi

5 Parçalı modelin klasik formülasyonu için bkz. E.E. Evans-Orichard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford: Clarendon Press, 1949), 59-60. Ayrıca bkz. bu modelin en önde gelen savunucusu olan Ernest Gellner'in eseri *Saints of the Atlas* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), 35-70. Bu modelin siyaset bilimindaki uygulaması için bkz. John Waterbury, *The Commander of the Faithful* (New York: Columbia University Press, 1970). Parçalı modele getirilen belli başlı eleştirilerin bir özeti için bkz. David Seddon, "Economic anthropology or political economy: approaches to the analysis of pre-capitalist formation in the Maghrib," *The New Economic Anthropology*'de, ed. John Clammer (Londra: MacMillan, 1978), 61-107. Antropoloji'nin 'akrabalık' kavramını kullanmasının bir eleştirisi için bkz. David Schneider, *A Critique of the Concept of Kinship* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984). Ayrıca bkz. Mohamed El Mansour, *Morocco in the Reign of Mawlay Sulayman: Society, State, and Religion, 1792-1822* (Wisbeck:Menas Press, 1990). Mağrip'in sömürge öncesi tarihi üzerine Arapça yazılmış kimi yeni özgün çalışmalar da mevcut. Örnek olarak bkz. Fas üzerine Faslı tarihçi Rahma Burqiyya; Osmanlı Cezayir'inin tarihi için Cezayirli tarihçi Nasirudin Sa'iduni; Tunus'ta Hamuda Basha üzerine son dönemlerin Tunuslu tarihçisi Rashad El Imam; Libyalı tarihçi Muhammad Tahir al-Jerary'nın Libya üzerine başarılı derleme kitabı *Libyan Society: 1835-2000* (Trablus: Center of Libyan History of Jihad Studies, 2000).

hareketleri, akılcı planlama ve modernleşmeye engel olan, olumsuz bir yabancı düşmanlığının ifadesi olarak görür.[6]

Modernleşme okulundan Lerner ve diğerleri, sömürgeciliğin sosyo-ekonomik ve ekonomik etkisini tamamen gözardı ederken aynı zamanda, ABD devletinin dış siyaset amaçlarının ileri taşınmasına katkıda bulundukları ölçüde, modernleşmenin neden kalkınma, çoğulculuk ve demokrasi getiremediğini açıklamakta da başarısız olmuşlardır.[7] Modernleşme literatürünün yetersizliği okulun kimi temsilcileri için bile gözle görünür hale gelmiş, 1976'da Leonard Binder literatürün betimleyici olmaktan ileri gidemediğini ve devlet-toplum ilişkilerini açıklayamadığını kabul etmiştir.[8] L. Carl Brown, 1985'te, ABD'nin 1940'lardan beri gelen resmi Mağrip algısının tarihsel bağlamını, Mihver Devletler ile İkinci Dünya Savaşı döneminin ve sonrasında Sovyet Bloku ile Soğuk Savaş döneminin jeopolitik çekişmeleri olarak açıklamıştır. Bu bakımdan, Fas ve Tunus modernleşen "ılımlı" müttefikler olarak değerlendirilirken, Cezayir militan, ve 1969 askeri darbesinden sonra Libya düşman ve aykırı bir devlet olarak görülmüştür.[9]

---

6 Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Free Press, 1958), 76-101. Ayrıca bkz. Manfred Halpern, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 51-78, ve Monroe Berger, "The middle class in the Arab world," *The Middle East in Transition*, der. Walter Laqueur (New York: Praeger, 1958). Kuzey Afrika sivil toplumunun alternatif bir incelemesi için bkz. Abdellah Hammoudi'nin Arapça derleme kitabı, *Society Becoming Aware of Itself* (Dar al-Bayda: Dar Tubqal Lilnashir, 1998).

7 Lerner'in kitabının bir eleştirisi için, bkz. Irene L. Gendzier, "Notes towards a Reading of the Passing of Traditional Society," *Review of Middle East Studies* 5 (1978): 32-47. Devlet politikalarının kimi Orta Doğu uzmanları üzerindeki etkisi için, bkz. Peter Johnson ve Judith Tucker, "Middle East Studies Network in the United States," *MERIP Reports* 5 (1975); ve Lisa Hajjar and Steve Niva, "(Re)Made in the USA: Middle East Studies in global era," *Middle East Report* (October-December 1997). Ayrıca bkz. Ali Ahmida, "Colonialism, state formation and civil society in North Africa: Theoretical and analytical problems," *International Journal of Islamic and Arabic Studies* 11/1 (1994), ve de A. Escobar, *Encountering Development: The making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press, 1995); ve Harry Harootunian, *The Empire's New Clothes* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004).

8 Binder and Zartman'ın makaleleri için bkz. *The Study of the Middle East*, der. Leonard Binder (New York: Wiley, 1976), ve Mark Tessler (der.), *Area Studies and Social Science: Strategies for Understanding the Middle East* (Bloomington: Indiana University Press, 1999).

9 L. Carl Brown, "U.S.-Maghribi relations: Model or muddle?", *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration*, der. Halim Barakat (Washington, DC:

Yves Lacoste ve Ahmad Sadiq Saad gibi, klasik "Asya Tipi Üretim" analizi uygulayan Marxist araştırmacılar da Avrupa-merkezci olma kabahatine ortaktırlar. Asya Tipi Üretim analizi, güçlü bir devletin ve kendine yeter köy topluluklarının varlığını kabul eder.[10] Ancak Marx'ın Üçüncü Dünya ülkeleri kavrayışı sadece Hindistan'ın kabataslak oryantalist bir imgesine dayanmakla kalmaz, aynı zamanda değişimin esasen dışarıdan Avrupa kapitalist sömürgeciliğiyle gelebileceğini varsayarken kendi diyalektik yöntemini bir yana bırakmış olur. Dahası, Cezayir'in 1830'da Fransa tarafından işgali, Engels tarafından, medeniyetin barbarlık karşısında zaferi olarak övülmüştür.[11]

Mağrip üzerine araştırmalar belli başlı iki kusurdan muzdariptir. Avrupa-merkezci çalışmalar Mağrip toplumlarını başıbozuk, parçalı, geleneksel, ataerkil ya da Asyatik olarak görür ve on altıncı yüzyıl Batı Avrupa modelinin evrensel anlamda uygulanabilirliğini kabul eder. Bu düşünüş bölgedeki çok çeşitli devlet kuruluşu geleneklerini ihmal eder. İkinci olaraksa, modernleşme kuramları Mağrip toplumlarında sosyal dönüşümü ve bugünkü siyaseti açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Ortakçılık, toprağın ortaklaşa mülkiyeti, hanehalkı üretiminde kendine yeterlik gibi kapitalist olmayan üretim ilişkilerinin 1970'lerde dahi varlığını sürdürmekte olduğu dikkate değerdir. Dahası, modernleşme araştırmacılarınca öngörülen sekülerleşmenin aksine, sosyal ve politik İslamcı hareketler Mısır'da, Cezayir'de, Tunus'ta ve daha yakın dönemde Libya ve Fas'ta başlıca muhalif güçler olarak ortaya çıkmıştır. Bu noktada, oryantalist, kolonyal ve milliyetçi araştırmaların yetersizliğine karşılık, Kuzey Afrika üzerine literatürün tuzaklarına karşı duran

---

Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1985), 38-39.

10 Yves Lacoste, "General characteristics and fundamental structures of medieval North Africa," *Economy and Society* 3 (1974): 10-11; ve Ahmad Sadiq Sa'ad, *Tarikh Misr al-Ijtimai wa al-Iqtisadi, fi dawu al Namat al-Asyawi lil Intaj* [Asya Tipi Üretim ışığında Mısır'ın Sosyal ve Ekonomik Tarihi, Arapça] (Beyrut: Dar Ibn Khaldun, 1979).

11 Bkz. Karl Marx, "The future of the British rule in India," ve Karl Marx and Friedrich Engels, *On Colonialism* (New York: International Publishers, 1972) 81-7, 156-61'de Friedrich Engels, "Algeria". Ayrıca bkz. Immanuel Wallerstein, "Eurocentrism and its avatars: The dilemma of social science," *New Left Review* 226 (1997): 2-9; ve William A. Green, "Periodization in European and world history," *Journal of World History* 3 (1992): 13-53.

ve bunların üstesinden gelen alternatif eleştirel yaklaşımların varlığından söz etmek mümkündür.

YERLEŞİK BAKIŞ AÇILARININ ÖTESİNE GEÇMEK, ALTERNATİF ELEŞTİREL ARAŞTIRMACILIK

"Batılılaşmaya" rağmen, çağdaş Mağrip toplumlarının sanayileşmeyi, kalkınmayı veya yüksek düzeyli siyasi katılımı başardıkları söylenemez. Bunun yerine bu toplumlar ekonomik bağımlılık, hanedanlıklar ve ordu tarafından idare edilen otoriter rejimlerle karşı karşıya kalmışlardır. Bu nitelikler yeni ve canlı açıklamalara ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Üretim tipleri, ahlaki ekonomi, sosyal sınıflar, devlet oluşumu ve dünya ekonomisinin etkisi gibi sosyo-ekonomik ve taribsel etkenler bağımlılık, otoriter rejimler ve sosyal çeşitliliğin açıklanması için yeni yollara işaret etmektedir.

1970'ler kültürel oryantalistlerin ve modernleşme kuramcılarının eserlerine yapılan eleştirilerin artışına sahne olmuştur. Bu dönemin yazarları esasen Neo-Marksistler olup onların yanı sıra Michael Hudson ve Dale Eickelman gibi genç liberal araştırmacılar da sayılabilir. Araştırmaların odağının değişmesinde iki dergi etkili olmuştur: 1975'ten başlayarak İngiltere'de yayınlanan *Review of Middle East Studies* ve 1970 sonlarından itibaren ABD'de yayınlanan *Middle East Report* (başlangıçta *MERIP Reports*). *Review of Middle East Studies* üç harika sayıdan sonra devam etmemişken, *Middle East Report ise*, 1969'da ABD'deki savaş karşıtı hareketin başlangıcından sonra ortaya çıkan *Bulletin of Concerned Asian Scholars* (BCAS) ile benzerlik gösterir. Bunların her ikisi de bağımsız ve eleştirel forumlardır ancak alanın kuramsal yorumlarından yoksundurlar. Edward Said'in *Orientalism*'inin (1978) yayınlanması oryantalist epistemolojinin sınırlılığına daha da çok işaret etmiş ve kuram ile epistemolojinin oynadığı rol üzerine tartışmayı başlatmıştır.[12]

---

12 Michael C. Hudson, *Arab Politics* (New Haven: Yale University Press, 1927); ve Dale Eickelman, *The Middle East: An Anthropological Approach* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1981). Ayrıca, başarılı bir makaleler derlemesi için bkz. *Theory, Politics, and the Arab World*, der. Hisham Sharabi (New York: Routledge, 1990). Mağrip'te Fransız sömürgeciliği için, bkz. Jean-Claude Vatin et al. (der.), *Connaissances du Maghreb: Sciences*

Said'in eleştirisine karşılık, Mağrip ve Orta Doğu çalışmalarına halen oryantalizm ve modernleşme kuramları yön vermektedir. Aslına bakılırsa, modernleşme kuramı, özellikle de Soğuk Savaş'ın sona erişi ve SSCB'nin 1989'da yıkılışıyla neoliberalizm bayrağı altında yeniden yükselişteddir. Bu noktada, Sadiq al-Azm, Aijaz Ahmad, Yahya Sadwosky ve Rifa'at Abou-El-Haj'ın işaret ettiği üzere, Said'in eleştirisi oryantalist bilgi üretiminin altyapısını ve maddi temelini gözden kaçırmış ve ona bir alternatif sunamamıştır.[13]

Orta Doğu araştırmacılığında, alanın ana akımlarındaki genel durgunluğa rağmen, Mağrip'teki sosyo-ekonomik güçleri dikkate alan yeni bir akım ortaya çıkmaktadır. Bazı iyi örnekler arasında şunlar sayılabilir: Osmanlı sosyal tarihi üzerine Rifa'at Abou-El-Haj; Mağrip tarih yazımının ufuk açıcı incelemesiyle Abdullah Laroui; Fransız kolonyal ideolojisi ve tarih yazımının Kuzey Afrika'daki hakimiyetinin eleştirisiyle Abdelmajid Hannoum; Edmund Burke III ve David Seddon'un, ticaret ve sömürge idaresinin Fas'taki yerel hükümetler ve kırsal topluluklar üzerindeki etkisini ele alan eserleri; Peter Gran, Abdellah Hammoudi ve Julia Clancy-Smith'in İslam, kapitalizm ve direniş üzerine çalışmaları; kadının rolü ve Fransız sömürgeciliğinin Cezayir toplumu

---

Sociales et Colonisation (Paris: Editions du Centre National, 1984); Philippe Lucas ve Jean-Claude Vatin, *L'algerie des anthropologie* (Paris: Francois Maspero, 1975), Benjamin Stora, *Histoire de L'Algerie* (Paris: La découverte, 1994); Jonathan K. Gosnell, *The Politics of Frenchness in Colonial Algeria, 1930-1954* (Rochester: University of Rochester Press, 2002); Abdelmajid Hannoum, "The historiographic state: How Algeria became French," *History and Anthropology* 19 (2008): 91-114; Patricia Lorcin, *Imperial Identities* (Londra: IB Tauris, 1995); C.R. Pennell, *A Country with a Government and a Flag: The Rif War in Morocco, 1921-1926* (Wisbech: Middle East and North Africa Press, 1986); ve Moshe Gershovich, *French Military Rule in Morocco* (Londra: Frank Cass, 2000). İtalyan sömürgeciliği için bkz. Ruth-Ben Ghiat ve Mia Fuller (der.), *Italian Colonialism* (New York: Palgrave Press, 2005), ve Nicola Labanca, "Italian studies of Italian colonialism in Libya," *Journal of Libyan Studies* 2 (2001): 69-79.

13 Sadiq Jalal al-Azm, "Orientalism and orientalism in reverse," *Race and Class* (Güz 1985); Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (New York: Verso, 1992), 183-85; Yahya Sadowsky, "The new orientalism and the democracy debate," *Middle East Report* (Temmuz-Ağustos 1993): 14-21, 40; Rifa'at Ali Abou-El-Haj'ın Ali Abullatif Ahmida'nın eserinin Arapça çevirisi için yazdığı önsöz, *The Making of Modern Libya: State formation, Colonization and Resistance, 1830-1932* (Beyrut: Center for Arab Unity Studies, 1995), 11-16; ve Abou-El-Haj'ın yazdığı genişletilmiş bir kitap bölümü için, "Historiography in West Asian and North African Studies since Sa'id's orientalism," in *History After the Three Worlds*, der. Arif Dirlik et al. (Boston: Rowman and Littlefield, 2000), 67-84.

üzerindeki etkisi üzerine Marnia Lazreg ve Mahfoud Bennoune'un eserleri; Tunus köylüsü üzerine Lucette Valensi'nin çalışmaları; İtalyan faşizmi ve sömürgeciliğinin olumluluğu miti üzerine Angelo Del Boca; Senusi hakimiyetindeki Barqa'da (Doğu Libya) sosyal dönüşüm için Abdal Molla el-Horeir; Mısır ekonomisinin dünya kapitalist sistemine dahil oluşu ve ulusal burjuvazinin rolü üzerine Roger Owen'ın ve Eric Davis'in eserleri.[14]

Günümüzün Mağrip devleti bir meşruluk ve sosyal meselelere yanıt verebilme testinden geçmektedir. Mısır'da 1977'de başlayan gıda ayaklanmaları ve sosyal protestolar bölgenin geri kalanına yayılmış ve benzer olaylar 1981, 1984 ve 1990-1991'de Fas'ta, 1984'te Tunus'ta ve son olarak da 1988'de Cezayir'de görülmüştür. Her bir olay idaredeki milliyetçi seçkinlere karşı olan yaygın

14 Sosyo-ekonomik gelişmelere ortak bir eleştirel bakış bir yana, aşağıdaki araştırmacılar arasında pekçok yöntemsel farklılıklar vardır: Rifa'at Ali Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Albany: State University of New York Press, 1991); *idem.*, "The social uses of the past," *International Journal of Middle East Studies* 14 (1982): 185-201; Abdallah Laroui, *The History of the Maghrib* (Princeton: Princeton University Press, 1977); Hannoum, *Colonial Histories, Post colonial Memories*; Edmond Burke III, *Prelude to Protectorate in Morocco: The Pre-Colonial Protest and Resistance 1860-1912* (Kent: Dawson, 1981); David Seddon, *Moroccan Peasants: A Century of Change in the Eastern Rif 1879-1970* (Kent: Dawson, 1981); Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1993); Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism* (Austin: Texas University Press, 1977). Abdellah Hammoudi, *Master and Disciple* (Chicago: Chicago University Press, 1997); Julia Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounter* (Berkeley: University of California Press, 1996); Marnia Lazreg, *The Emergence of Classes in Algeria* (Boulder: Westview Press, 1976); Marnia Lazreg, *Torture and the Twilight of Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2008); Mahfoud Bennoune, "Socio-economic changes in rural Algeria, 1983-1945: A diachronic analysis of peasantry under colonialism," *Peasant News Letter* 5 (1975): 11-117; Bennoune, "The origins of the Algerian proletariat," *Dialectical Anthropology* 1 (1976): 201-224; Angelo Del Bocca, *Italiani, Brava Gente?* (Vicenza: Neri Pozza, 2005); Del Bocca, *Gli Italiani in Libia*, 2 cilt. (Rome-Bari: Laterza, 1988); İtalyan faşizmi ve sömürgeciliği üzerine olan Batı literatürünün bir değerlendirmesi olan Ali Abdullatif Ahmida, "When the subaltern speak: Memory of genocide in colonial Libya, 1929 to 1933," *Italian Studies* 61 (2006): 175-190; Lucete Valensi, *Tunisian Peasants in the Eighteenth and Nineteenth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Abdalmolla S. El-Horier, "Social and economic transformation in the Libyan hinterlands during the second half of the 19th century: the role of Sayyid Ahmad al-Sharif al-Sanusi," Doktora Tezi (UCLA, 1981); Roger Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914* (Londra: Methuen, 1981); ve Eric Davis, *Challenging Colonialism: Bank Misr and Egyptian Industrialization, 1921-1941* (Princeton: Princeton University Press, 1953).

bir tepkiyi ve milliyetçi coşku döneminin sonunu yansıtmaktadır. İçinden geçilen bu sınav sadece kurulmuş ulusal devletlere özgü olmayıp çeşitli ırk, vatandaşlık, kimlik sorunlarıyla karşı karşıya olan ABD ve Avrupa ülkeleri için de geçerlidir. Eric Hobsbawm, David Held ve diğerleri ulus-devlet milliyetçiliğinin tarihsel mitleştirilmesine ve evrensel kapitalizmin sınırlarına işaret etmiştir. Ulus-devletin Mağrip'teki krizi, Orta Doğu araştırmacılarının ulus-devlet ve Arap milliyetçiliği ile ilgili savları fazla kolay benimsemiş olabileceklerini düşündürür.[15]

'MİLLİYETÇİLİĞİ' YENİDEN TANIMLAMAK

Bir direniş ve sömürge boyunduruğundan kurtulma ideolojisi olarak milliyetçilik ile 1960'larda ortaya çıkan ve kadınları, İslamcıları, solcuları, liberalleri ve bağımsız kurumları dışarıda bırakan devlet milliyetçiliği arasında bir ayrım yapılması gerekmektedir. Ayrıca belirtilmelidir ki modern sosyal bilim Avrupa'nın Mağrip de dahil olmak üzere dünyaya egemen olduğu bir tarihsel momentte gelişmiştir.[16] Şu durumda, Batı sosyal biliminin Avrupa'nın konu seçimini, kategorilerini ve epistemolojisini yansıtması kaçınılmazdır. Milliyetçi bir Mağrip tarih yazımı Fransız, İspanyol, İtalyan ve İngiliz sömürgeciliğine karşı dursa da kolonyal araştırmacıların Mağrip'in tanımını, tarihsel dönemlerini, modernleşme tanımlarını, ulus-devlet modellerini, Sahra'yı Kuzey ve Güney arasında geniş bir boşluk olarak kabul etmelerini ve ilerleme fikri üzerinden ortaya koydukları kalıpları kabullenmek durumunda kalır.

Mağrip'in tanımı bile Fransız sömürgeciler tarafından belirlenen, Müslüman Mağrip'i önceki Fransız sömürgeleri olan Cezayir, Tunus ve Fas ile sınırlı tutan kalıbı yansıtır. Bölgesel birliğin daha özenli bir yeniden değerlendirmesi, siyasi geleneklerin daha

15 Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

16 Abedlkader Zghal, "Marxist and Weberian intellectual traditions and the social structures of the Middle East," *International Review of Modern Sociology* 12 (1982): 15-38; ve Abdelkebir Khatibi, "Double criticism: The decolonization of Arab sociology," in Barakat, *Contemporary North Africa*, 9-19. Fransız sömürge ideolojisinin bir eleştirisi için bkz. Tunuslu sosyolog Mahmoud Dhaouadi'nin Arapça kitabı, *The Otherside of Tunisian Society* (Tunus: Dar Tibr al-Zaman, 2006).

kapsamlı bir analizini ve Mağrip'in müslüman dünyasının Batı Mısır'dan Atlantik'e ve Sahra'nın Bilad al-Sudan sınırlarına kadar uzandığını görmeyi gerektirir.[17] Burada Mısır'ın Mağrip'e dahil sayılması birkaç sebebe dayanır: Kuzey Afrika'da yer alması; başkentinin, bir Mağrip hanedanlığının (Fatımiler) kurduğu al-Azhar Üniversitesi'nin bulunduğu Kahire olması; binlerce Mağripli göçmenin Mısır'a yerleşmiş ve onun gelişimine katkıda bulunmuş olması.[18]

1830-1932 arası Libya sosyal tarihini araştırırken, milliyetçilik adına iki alternatif yönelim olduğunu tespit ettim. İlki, yerel aşiretlerin ve köylülerin, merkezi hükümetten uzaklıklarından ve yerel pazarlar ve diğer ülkelerdeki komşu aşiretlerle olan sosyo-ekonomik bağlarından güç alarak merkezi hükümetin gücüne karşı gelebilme yetenekleriydi. 1911'deki sömürgeci işgalden evvel belirgin sınırlar mevcut değildi ve bu durum birden fazla devlete bağlılığı beraberinde getiriyordu. Trablusgarp ve Güney Tunus aşiretlerinin sağlam konfederasyonları vardı ve Mağrip ile Sahra'nın daha geniş müslüman toplumuna bağlıydılar. Örneğin, Fizan'da Awlad Muhammad devleti (1551-1812) Çad Gölü bölgesine sadece ticaret ve asker edinme için bağlı değildi, aynı zamanda orada savaş

17 Maghali Morsy, "Maghribi unity in the context of the nation state: a historian's point of view," *Maghrib Review* 8 (1983): 3-4, 70-76; John Dunn (der.), *Contemporary Crisis of the Nation State* (London: Blackwell, 1995); ve Clement M Henry, "North Africa's desperate regimes," *Middle East Journal* 59 (2005): 475-84; ve Ali Abdullatif Ahmida (der.), *Beyond Colonialism and Nationalism in the Maghrib: History, Culture, and Politics* (New York: Palgrave, 2000). Ayrıca yakın dönemin çalışmaları için bkz. *Nation, Society, and Culture in North Africa*, der. James McDougall (Londra: Frank Cass, 2003).

18 Maghali Morsy, *North Africa: From the Atlantic to the Nile Valley* (Londra: Longman, 1987). Kuzey Afrika üzerine Arapça araştırmalar Batılı araştırmacılar tarafından, taşıdıkları Avrupa-merkezli bakış açısı ve Arapça bilgilerinin yetersizliğinden dolayı, sıklıkla gözden kaçırılır. Mısırlı tarihçi Abdalrahim Abdulrahman Abdalrahim, al-Magharibah ya da Mağripliler'in on altıncı ve yirminci yüzyıllar arasında Mısır toplumundaki rolü üzerine belgeler içeren üç kitap hazırlamış; bunlar Tunus'ta Dar al-Tamimi tarafından 1982'de yayınlanmıştır. Ayrıca bkz. Muhammad El Memnouni, *Arabic Sources of the History of the Maghrib* (Rabat: Muhammad V University Press, 1983); Hadi Timumi (der.), *The Forgotten ones in Tunisian Social History* (Tunus: Bait al-Hikma, 1999); Abderrhman Mu'athan et al. (der.), *North African Historical Writings on the History of the Maghrib* (Rabat: Muhammad V University Press, 2007); Muhammad Elbaki Hermassi, *State and Society in the Arab Maghrib* (Beyrut: Center of Arab Unity Studies, 1987); ve Mehmmad El-Malki'nin özgün çalışması, *Nationalist Movements and Colonialism in the Arab Maghrib* (Beyrut: Center of Arab Unity Studies, 1993).

durumunda Osmanlı devletine karşı stratejik bir sığınak da buluyordu. Barqa ve Batı Mısır aşiretleri arasındaki sosyo-ekonomik bağlar da eşit derecede önemliydi. Barqa aşiretleri Batı Mısır şehirlerini ve çölü savaşlardan kaçmak için sığınma yeri ve tarım ürünleri için pazar olarak görüyorlardı. Senusiler'in 1842-1932 arasında Pan-İslamcı ideoloji ile yükselişleri mevcut bağları derinleştirdi.

Mağribi milliyetçi hareketler arasında işbirliği olup olmadığı halen belirsizdir. Alternatif tarihsel olasılıklarını ortaya çıkarmak, günümüz milliyetçi devleti ve onun çizgisel geçmiş algısının ötesine geçebilmeyi gerektirir. En ümit verici yaklaşımlardan biri, İbn Haldun'un on dördüncü yüzyıl koşullarında ahlaki ve siyasi ekonomilerin rolü üzerine yaptığı değerlendirmelerden gelmektedir. Bu yaklaşım ekoloji, üretim ve iltizam sisteminin hukuki, siyasi ve sosyal yapılarla olan ilişkisini incelemeye davet eder. E.P. Thompson'ın, *The Making of the English Working Class*'da sınıf kavramına siyasi ve kültürel bir oluşum olarak yaklaşımı emek süreçleri, kültür ve ideoloji arasındaki bağlantıları anlamak için faydalı bir yol sunar.[19] Thompson'ın güçlü analizi, İngiliz işçisinin on dokuzuncu yüzyılda geleneksel kurumları ve kültürü kapitalist pazarın baskılarına direnmek için nasıl kullandığını ortaya koyar. Wallerstein'cı anlamda geniş bir dünya siyasal ekonomisi, özellikle de Eric Wolf ve Janet Abou-Lughod tarafından gözden geçirilmiş haliyle, yerel güçlerin ne anlamda değişimin gerçek aracıları olarak görülmesi gerektiğini resmedebilmek adına önem taşır.[20]

Son olarak, Benedict Anderson, Eric Hobsbawm ve Ian Lustick'in milliyetçilik kuramları Mağrip'in oluşumunun anlaşılmasında fayda sağlamaktadır. Anderson'un, milliyetçiliği siyasi cemaatlerin tahayyülü olarak gören bakış açısı oldukça parlaktır; ancak onun analizi, Hobsbawm'ın, milliyetçiliğin üretimi ile ilişkili olarak, mitleştirmeler, zıtlıklar ve çatışmalar olarak

19 E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York: Vintage Books, 1966).

20 Bkz. Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism* (Londra: Verso, 1983); ve Janet Abou-Lughod, *Before European Hegemony* (Oxford: Oxford University Press, 1989); ve Eric Wolf, *Europe and the People Without History* (Berkeley: University of California Press, 1982).

adlandırdıklarını gözden kaçırmaktadır. Köylüler ve aşiret üyeleri, kendilerini bir ulus devletin milliyetçi vatandaşları yapmaya çalışan girişimlere canla başla direnmişlerdir. Dahası, Partha Chatterjee'nin işaret ettiği üzere, Anderson tasarımlanmış topluluklarının içeriğini belirginleştirmemektedir.[21]

Benim modern Libya'da sömürgeciliğin ve milliyetçiliğin sosyal tarihi üzerine araştırmam başlıca üç tespitle sonuçlanmıştır. Birincisi, sömürgecilik sadece Mağrip'te değil, aynı zamanda Fransa, İngiltere, İtalya, İspanya üzerinde geniş çaplı bir etki yaratmıştır. Edward Said'in işaret ettiği üzere emperyalizm hem sömürgecileri hem de sömürge toplumlarını birbirine bağlamakta ve şekillendirmektedir.[22] Buna ek olarak, tarih, kültür ve siyaset sadece idari kurumları değil, toplumun tümünü içine alan bir sürecin parçalarıdır.

İkincisi, ulus-devlet kurulmadan evvel, Mağrip'teki tüccar, köylü ve aşiret üyeleri gibi sosyal gruplar kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmiş ve duruma göre Osmanlılar, Mağrip'in *Alawi* devletleri ya da sömürge yönetimleri ile ittifak kurmuş veya bunlara direnmişlerdir. Milliyetçi tarih yazımı bu çıkar gözetimini işbirliği, ihanet ya da kahramanlık ikiliği üzerinden tanımlamıştır. Son olarak da, her ne kadar sömürgeci ve milliyetçi devletlerin yazılı kayıtları önemli bilgi kaynakları da olsa, araştırmacılar bunların sömürgeci devletin ırkçılığını ve milliyetçi devletin elitizmini yansıttığını unutmamalıdırlar. Bu kaynaklar anahtar olaylar ve gruplar hakkında sessizdirler. Bir bölgenin kapsamlı bir kavrayışı için araştırmacılar köylülerin, aşiret üyelerinin, azınlıkların, kadınların, popüler olmayan elitlerin sesini de duyabilmeli ve edebiyat, filmler, sözlü gelenekler, müzik, şarkılar ve şiir gibi alternatif kaynaklara da kulak verebilmelidir.

---

21 Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londra: Verso, 1983); Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and Colonial World* (Londra: Zed Press, 1986); ve Ian Lustick, "Hegemony and the riddle of nationalism," Temmuz 1997, www.ccc.Columbia.edu. Kuzey Afrika rejimlerinin krizi üzerine Arapça bir çalışma için, bkz. *The Algerian Crisis* (Beyrut: Center of Arab Unity Studies, 1996); ve Henry, "North Africa's desperate regimes."

22 Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1993); ve Immanuel Wallerstein, "Open the social sciences," *Items: Social Science Research Council* 50 (1996): 1-7.

BATI'NIN YÜKSELİŞİ Mİ ZENGİN'İN YÜKSELİŞİ Mİ?: ORYANTALİZM'İN ALTERNATİFİ MESELESİ

*Peter Gran**

Rifa'at Ali Abou-al-Haj ile ilgisi olan her türlü konferans, Orta Doğu araştırmalarının bir kriz durumu içinde olduğunu belirterek başlamalı ve sona ermelidir. Bu Rifa'at'ın bir tespitiydi; onun tüm yaşamı bu krizin üstesinden gelebilme çabasına adanmıştır. Onun daha seneler evvel fark ettiği, nereye bakılırsa bakılsın Orta Doğu üzerine yazan araştırmacıların seçtikleri konuları belirli bir bilimsel nedene dayanmaksızın Batı'ya göre tanımlıyor oldukları ve Batı'nın ölçüt veya kural kabul edildiğiydi. Sıkça sorduğu soru ise bunun neden böyle yapıldığıydı. Bu noktada, yakın zamanlı incelemeler Orta Doğu araştırmalarındaki araştırmacıların ne yaptıkları hususunda pek de seçenekleri olmadığını öne sürmektedir. Bunlar, 'Batı'nın Yükselişi' diye adlandırılabilecek belirli bir üst-anlatının kapanına kısılmışlardır. Bu üst-anlatının bir yarısı yükselen bir Batı'yı, diğer yarısı da durgunluk içinde bir Doğu'yu varsayar; modern Orta Doğu araştırmaları da işte bu bağlamda işlemektedir. Bu alandaki araştırmacılar, kısmen üniversite müfredatını bugüne dek belirleyen bu olduğundan ve kısmen de henüz daha uygun bir alternatif üretemedikleri için, bu üst-anlatıyı benimsemek durumunda kalmaktadır. Bu alternatif yoksunluğu zihnimi epeydir meşgul ediyor. Bu makalede tanımlayacağım, Batı'nın Yükselişi'ne bir alternatiftir. Bunun üzerinde bir süredir çalışıyorum ve literatürün bütünü üzerinde etkileri olabileceğini düşünüyorum; ancak

* Temple Üniversitesi.

burada ağırlıklı olarak Orta Doğu araştırmalarını ilgilendiren sonuçlar vurgulanacaktır.[1]

Belirtmek gerekir ki, araştırmacılar her zaman üst-anlatı hususunda günümüzdeki kadar sınırlanmış değillerdi. Orta Çağ'da ve Erken Modern dönemde birinin Avrupa düşünüşünde Asya ve İslam üzerine çeşitli fikir ve anlayışlara rastlaması mümkündü. Bu dönemlerde farklı farklı etkenlerin belirleyici olduğu görülüyor: Bunlardan üçü, Osmanlı'nın genişlemesinden duyulan korku, klasik öğrenime yönelim ve Müslüman İspanya ve İtalya'daki yaşam deneyimleri olarak sayılabilir. Ne var ki, daha çağdaş dönemde, özellikle de on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren üniversite giderek kültürün temel aracısı olma rolüne soyunmuş ve bu böyle oldukça da üniversite müfredatı Hegel'i giderek daha fazla yansıtır hale gelmiştir. Batılı akademik Orta Doğu araştırmalarının ne şekilde sınırlandığının ve böylece Oryantallik fikrinin süreklileştirildiğinin açıklaması burada yatar.[2]

Bundan kaçışın akademi dışında veya Batı'nın dışında kalarak mümkün kılınabileceği varsayılabilir, oysa bu o kadar kolay değildir. Hegelci modeli destekleyen, Avrupa güç yapıları olduğu kadar Orta Doğu'nun hakim sınıfları da olmuştur. Aslına bakılırsa, bir araştırmacının adlandırdığı haliyle Orta Doğu'da stratejik olarak *self-orientalization*'a yönelindiği görülmektedir.[3] Bir Orta Doğulu devlet idarecisinin bakış açısından, eğer mevcut olan tek modernite Batı'daki modernite ise ve Orta Doğu bağlamında Batı'ya erişimi olan sadece idarecilerse, o halde Orta Doğulu toplum modernleşmek istiyorsa idarecilere uymak zorundadır. Eğer bir idareci Batı'nın yükselişini öne çıkarmak istiyorsa bu bir anlamda da kendi gücünü artırma yoludur.

---

1 Buradaki tartışma benim *The Rise of the Rich: A New View of Modern World History* (Syracuse: Syracuse University Press, 2009) eserimden alınmıştır.

2 Bkz. Teshale Tibebu, *Hegel and the Third World: The Making of Eurocentrism in World History* (Syracuse: Syracuse University Press, 2010). Binghamton'ta bir lisansüstü öğrencisi olarak Tibebu, Rifa'at'ı tanımış ve ondan etkilenmişti.

3 Mehmet Akif Kireççi, "Decline Discourse and Self-Orientalization in the Writings of Al-Tahtawi and Ziya Gökalp: A Comparative Study of Modernization in Egypt and Turkey." Doktora Tezi (University of Pennsylvania, 2007). Bu çalışmanın ardında Rifa'at'ın iyi bilinen bir makalesi vardır, "The Social Uses of the Past: Recent Arab Historiography of Ottoman Rule," *International Journal of Middle East Studies* 14 (1982): 185-201.

Peki araştırmacı için, Rifa'at'ın da çok defa sorduğu gibi, böyle bir paradigmanın ne gibi bir cazibesi olabilir? Böyle birinin, çalıştığı halklara horgörüyle bakıyor olması gerekir. Gerçekten de, Hegelci modelin tek önerebildiği bu durgunluk ve gerileme imgesi idiyse, kuramının nasıl olup da hükümet çevreleri dışında kalıcı olabildiğini anlamak güçtür. Gelgelelim, bundan fazlası da var. Hegel'in olanak verdiği ve pek çoklarının da çekimine kapıldığı, onun İslam'ın, evrensel ruhun etkin olduğu bir altın çağa sahip olduğu fikridir. Orta Doğu bu dönemde Doğu (Orient) değildi. Böylece, biri kendini al-Farabi, İbn-i Sina ya da evrensel ruhun bir başka temsilcisi üzerine çalışmakla sınırlı tutarak, ele aldığı konuyu oryantalize etme gereğinden uzak kalmış olurdu. Bakıldığında, yirminci yüzyılın ilk yarısında söz konusu Atlın Çağ'ı çalışmak Orta Doğu araştırmalarının en cazip kısmını teşkil etmiştir.

1960'lara gelindiğinde Hegelci üst-anlatı saygınlığını ve etkisini yitirmeye başladı. Sömürgecilik karşıtlığı kitle mücadelesi düzeyine ulaşmıştı, Oryantalizm'in bir eleştirisi olarak sosyal tarih ortaya çıkmaktaydı; bunların bileşimi Orta Doğu'nun araştırılmasına 'Batı'nın Yükselişi' paradigmasının yeterliliğine dair ciddi şüpheler uyandırıyordu. Ancak paradigma değişimi yavaş yavaş gerçekleşiyordu. Aslına bakılırsa 1980'lere gelindiğinde henüz değişen pek bir şey yoktu. Batı'nın yükselişinden başka bir üst-anlatı hala ortalarda görülmüyordu ve tam da bundan dolayı bir düşünüş ve dünyayı bilme yolu olarak tarih güvenilirliğini yitirmekteydi. Bu koşullarda, hevesli bir tarihçi için mantıklı olan, Oryantalizm'i eleştirmekten - bu bir yere varmadığı için - vazgeçmek ve "yeni" liberal kuram ile eldekini kurtarmaya çalışmaktı. Pek çoklarının yaptığı bu oldu ve bugün bulunduğumuz nokta da burasıdır. Okur, içinde "neo-oryantalizm" tabirinin geçtiği, Rifa'at'ın iyi bilinen makalesini şüphesiz ki anımsayacaktır.[4]

Yine 1980'li yıllardaydı; dünya üzerindeki önde gelen siyasetçiler ve ekonomik olarak önemli grupların birbirine sıkı bağlarla bağlı olduğu, bunların çeşitli alanlarda ortak hareket ettiği, bunun

4 R. A. Abou-El-Haj, "Historiography in West Asian and North African Studies since Said's *Orientalism*," *History After the Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies*, der. Arif Dirlik, Vinay Bahl, ve Peter Gran (Lanham: Rowman and Littlefield, 2000), 67-84.

uzun süredir böyle olduğu, hatta büyük güçler söz konusuyken bile dünya çapında egemen unsurların idareci çevrelere erişim olanağının yerel vatandaşların pek çoğuna göre daha yüksek olduğu kavrayışına vardım. Bundan dolayı, gücü bu gruplar yerine ('Batı'nın Yükselişi' çerçevesinde) teritoryal Batı'ya atfetmenin güç anlatısının gerçekliğini çarpıtacağını düşünür oldum. Bir başka deyişle, bizim bugün anladığımız şekliyle gücün ana anlatısal örgüsü yerini bir tür yeni-Gramsci'ci "zenginin yükselişi"ne, yani siyasi ve ekonomik olarak egemen olanın yükselişi ve ikincil - sadece ikincil – olarak Batı'nın yükselişine, ya da mevcut liberalizm ve siyasi ekonomideki merkez-çevre'ye bırakmalıdır.

Bizim modern dünyada gözlemlediğimiz, aslında hepsi antlaşmalar yoluyla bir ağ gibi birbirine bağlanmış ve dünya pazarının temelini oluşturan bir grup ülkedir. Her bir ülke kendi iç pazarına katkıda bulunur, böylelikle bu ülkelerden doğan zenginler kendisi için değil kendinde bir sınıf teşkil ederler; bu sınıf ekonomik ve sosyal olarak kendi içinde bağlantılıdır, ancak eninde sonunda, rekabet halinde olan ulus devletler dünyasının yurttaşlığıyla siyasi olarak sınırlanmıştır. Buna göre, zenginler ne Weberci anlamda bir kast ya da sosyal katman, ne de Marksizm'deki gibi evrensel bir hakim sınıftır. Ulusal aidiyetlerini o dereceye kadar unutabilme lüksüne sahip değildirler. Anlaşılması gereken, onların önemli ancak gözden kaçırılmış ampirik bir fenomen olduklarıdır. Sonuç olarak ben de zenginlerin çok önemli olduğuna karar verdim ve kendi alternatif üst-anlatımı onların ismini kullanarak 'zenginin yükselişi' şeklinde adlandırdım.

Zenginin Yükselişinin üst-anlatı olarak benimsenip bunun Orta Doğu araştırmalarına uygulanmasıyla, son 400 yılın en önemli gelişmesini, Hegel'i izleyerek, Napolyon'un 1798'de Mısır'ı işgali gibi bir olay ya da petrolün keşfi olarak belirlemekten vazgeçip, Orta Doğu ülkeleri de dahil olmak üzere dünya üzerindeki çeşitli ülkelere yayılmış nispeten küçük bir bireyler ve kurumlar kümesinin, hem savaş hem barış, hem sömürge hem de bağımsızlık zamanlarında evrimleşerek sürdürdüğü işbirliği için kapitalizmin nasıl bir temel sağladığı üzerine odaklanmak mümkün hale gelir. Bugün bunun en görünür hale gelmiş sonucu, hemen her yerde rastlanan,

yöneten ve yönetilenler arasındaki geniş çaplı kopukluktur. Bizim Amerika'da bazen kinayeli bir dille Washington Düzeni veya Beltway zihniyeti ya da *imperial presidency* adını verdiğimiz ve Orta Doğu araştırmalarında doğu despotizmi, yetkecilik ya da başarısız olmuş demokrasi olarak adlandırdığımız şeylerin hepsi de, büyük olasılıkla zenginlerin bu ittifak sistemi sayesinde mümkün kılınmıştır.

Bu fikri biraz daha takip edersek, modern dünya ekonomisinin gelişimi bu hakim ve baskın unsurlar, yani zenginler arasında şekillenen ittifaklara sıkı sıkıya ilişkili olmuştur. Bu ittifak oluşumları, kendi geleceklerini bu ittifakların kurulmasına bağlı gören bireylerin aracılığının sonucunda gerçekleşmiştir. Tüm bunlar kapitalizm çağına özgü yenilikler olduğundan, bu insanları 'yeni adamlar' olarak adlandırıyorum. Modern dünya pazarını yaratan ya da en azından parçalarını biraraya yamayan da, İran'da antlaşmalar, Türkiye'de temsilciler (burada Rum, Ermeni ve Yahudi tüccarları akla getirmek gerek) ve Cezayir gibi diğer yerlerde işgaller yoluyla Orta Doğu'da da bunu yapan bu yeni adamlar olmuştur.

Yeni Adamların, hem geçmiş hem de günümüz düşünüldüğünde, genellikle elit olmayan bir arka plandan gelen muhtelif bir grup oluşturduğu söylenebilir. Çoğu durumda bunlar var olan müesseselerin temsilcisi değildirler. Geçmişte olduğu gibi bugün de bunlar çoğunlukla kendi çabalarıyla bir yerlere gelmiş insanlardır; güç peşinde olan, bir başka deyişle zenginlere katılmayı arzulayan ve bunun için yapılması gereken eğer dünya pazarını kurmaya yardım ederek zenginliğin kirli işlerini halletmekten geçiyorsa bunu da göze almış olanlardır. Her türlü uyruktan gelen bu yeni adamlar – suçlular, korsanlar, askeri maceraperestler, spekülatörler, profesörler, diplomatlar, işadamları ve diğerleri – yüksek beceri düzeyleri, amaçlılıkları ve üstün esnekliklerivle bir dizi başarıda pay sahibidirler ki bunlar arasında dünya pazarı için 'çevre'nin, ya da daha sonra Üçüncü Dünya adını alan, içinde Orta Doğu'nun da olduğu, kapitalizmin asıl talan bölgesinin örgütlenmesi sayılabilir.

Zenginin Yükselişi yaklaşımını izlersek, Orta Doğu tarihinin dönemlere ayrılması iki zaman çerçevesini ön plana çıkarmalıdır: 1550-1850 ve 1850'den günümüze kadar. 1550-1850, modern

kapitalizmin doğuşunu ve Yeni Adamlar tarafından yaratılan, iki taraflı ilişkilere dayalı modern sistemin yükselişini belirler. Merkantilist çağ boyunca kapitalist ulus devlet çağına kadar veya 1850'lerde başlayan çok taraflılık çağına kadar ilerler. Sonrasında ise artık, süreç boyunca birkaç versiyonu ortaya çıkan ve örnekleri başka yerlerde olduğu gibi Orta Doğu'da da tezahür etmiş olan kapitalist ulus devlet çağındayızdır.

Bu dönemlendirme tercihinin de ima ettiği üzere, kapitalizmin İngiltere merkezli olarak doğduğu yönündeki geleneksel bakış açısını kabul etmek, bununla beraber ondan asıl faydalananların ekonomik ve siyasi olarak dünya çapında hakim durumdaki grupların ve nispeten az bir ölçüde de Birleşik Krallık gibi ülkelerin çoğunluk nüfusunun olduğunu iddia etmek mümkündür. Bunun neden böyle olduğunu açıklamaya çalışırken, fayda sağlamanın yolunun makul ölçüde katkı sağlama ve buna dayanarak mükafat talep edebilme kapasitesinden geçtiği sonucuna vardım. Herhangi bir grup, hatta dünya pazarının 'çevre'sinde olan bir grup dahi, eğer kontrolü altında uyruklar bulunduruyorsa ve onları tüketici olmaya veya pazar için üretim yapmaya zorlama veya onların talana açılmasına olanak sağlama kabiliyeti taşıyorsa, o halde tanınmayı ve ayrıcalıklar elde etmeyi bekleyebilir. Oldukça küçük olan ya da oyuna geç katılan ülkelerin yönetici çevreleri bile buna dahildir, ancak sadece biraz parası olan, yani kelimenin bu anlamıyla zengin olan insanlar zorunlu olarak buna dahil değildir. Zenginlerin iki ana kısmı, uluslararası ekonomiye bağlı olan ticari kuruluşlar ve devletler ile imparatorlukların egemen unsurlarıdır. Onların kıyısında, hem modern dönemde hem de günümüzde, 'Yeni Adamlar'ı buluveririz.

Başvurulabilecek kaynak malzeme, sosyal tarih malzemesi bir yana, öncelikle çeşitli dönemlerde imzalanan antlaşma koleksiyonlarıdır. Bu tipte, Orta Doğu tarihçisinin yararlı bulabileceği bir koleksiyon, Jacob Hurewitz'in *Diplomacy in the Near and Middle East* adlı eseridir.[5] Hurewitz'in topladığı antlaşmalardan bazılarının metnini okuyan birinin karşılaşacağı, sadece metnin ilk

5 Jacob Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East: A Documentary Record, 1535-1914*, 2 cilt. (Princeton: Van Nostrand, 1956).

satırında görünen ticari karşılıklılık ilkesi değil, bunun yanı sıra antlaşmayı imzalama riskini alanların daha derin stratejik ihtiyaçları olacaktır. Açıkçası, antlaşmayı imzalamanın aleyhte bir kamuoyu oluşturabilme ihtimali, bu belgelerin bir yerde, neler olduğunu göstermek kadar gizlemeyi de içeren bir uygulama olduğunu göz önünde bulundurmayı gerektirir. On yedinci yüzyıla kadar geri gittiğimizde dahi, idarecilerin antlaşmaya imza atarken ulusal çıkarlara ihanet ediyor gibi algılanma olasılığını fark ettiği ve bunu metnin üzerinde güven verici bir sözcük seçimiyle örtmeye gayret ettiği, her hegemonyanın da bu güven verme meselesini kendi yaklaşımıyla hallettiği görülmektedir. Örneğin, 1629'daki Sherley Mutabakatı'nda olduğu gibi, antlaşma "burjuva" İngiltere ve "kasta dayalı" İran arasında idiyse iki taraf için de halledilmesi gerekenler belliyken, eğer antlaşma "kabilesel-etnik" (*tribal-ethnic*) Hollanda ve İran arasındaysa, dönem aynı dönem bile olsa, halledilmesi gerekenler başka türlü olacaktır.

İttifakların oynadığı role ek olarak, zenginin yükselişi paradigması kapitalizmin bir başka unsuruna, talana vurgu yapmaktadır. Hatırlanacağı üzere, Batı'nın Yükselişi yaklaşımında talan, Erken Modern tarihin bir unsuru olarak kabul edilmekte, ancak asla ticaret ve üretimle aynı düzeye konulmamaktadır. Dahası, talanın sanayi devrimiyle ve ondan birkaç yıl sonra da köle ticaretinin kaldırılmasıyla sona erdiği düşünülmüştür. Ancak olayın hiç de böyle olmadığı görülmektedir. Talan dünya pazarı için büyük bir kazanç kaynağıdır, ve bu günümüzde de böyle olmaya devam etmektedir. Hatta, kapitalist entegrasyonun dünya çapındaki boyutunu ve entegrasyonun beraberinde getireceği dünya ölçeğindeki durgunluğu göz önünde bulundurunca, talanın öneminin günümüzde eskiye göre daha da fazla olduğu söylemek mümkündür.

Tarihsel olarak konuşursak, talan, Avrupa'nın başka yerlerin yanı sıra Orta Doğu'daki sömürgeciliğinin de özünde olduğu gibi, bizim savaşa dayalı dış siyasetimizin açıkça gösterdiği üzere günümüzde ABD'nin Orta Doğu siyasetinin özünde de vardır. ABD'nin Orta Doğu siyaseti üzerine 'Batı'nın Yükselişi' bakış açısıyla yazanların hemen hepsi ABD'nin, Orta Doğu petrolünün kontrolü ve onu izlemesi muhtemel savaş ile ilgilendiğini kabul ederler.

Bununla beraber açıkça ortada olan - ve genelde gözden kaçırılan - şudur ki, ABD zaten petrole dayalı rejimlerin çoğunu kontrol etmektedir. Zengin'in Yükselişi paradigması için, dünya kapitalizmi talanı ve talan da lider ülke adına savaş ekonomisi politikası gibi politikaları gerektirir. Orta Doğu gibi yerlerdeki nispeten küçük pazarlar hala talan bölgeleridir. Rumsfeld'in Bağdat'taki alışveriş gezintisi hakkındaki meşhur sözünü hatırlayın: Etrafı ağır-silahlı askerlerce sarılmış bir şekilde medyaya, "Pazar açık; beş dolar verdim, beş kilim aldım" diyordu. Bu, Samir Amin'in "eşitliksiz değiş tokuş" adını verdiği şeyin bile ötesine geçer. Bu düpedüz bir kilim tüccarını soymak ve ticaret yaptık demektir. Ancak tekrar edersek, 'Batı'nın Yükselişi'ne göre, aynı konu tabii ki bambaşka bir şekilde anlaşılır. Durgunluğu aşmak için talana gerek duyan kapitalizm fikrini tahayyül etmek zordur. Galiba pek çok araştırmacı, durgunluğu bile tahayyül edemiyor. Diyebiliriz ki, iş döngüsünün kısa vadeli her krizinden sonra kapitalizmin toparlandığı ve yeniden zenginleştiğimiz, meselenin amentüsüdür. Toparlanmanın savaşla ve talanla çakışıyor olması gerçeği denklemimizin bir parçasını oluşturmaz. Dolayısıyla da, durgunluk meselesi konu dışıdır. Böylelikle de bir kapitalizm araştırmacısı için, konvansiyonel üretim, dağıtım ve tüketim döngüsüne bakmak ve orada durmak yeterlidir. Yine de, bir ayrıntı olarak - ki bu araştırmacılarca iyi bilinir - kazancın büyük kısmı illegal olarak adlandırılan faaliyetlerden gelmektedir ve bunların da hepsi değilse de büyük kısmı Üçüncü Dünya'da gerçekleşmektedir. Şu durumda varsayılabilir ki, Orta Doğu da dahil olmak üzere Üçüncü Dünya'nın, dünya kapitalizmi için önemi buradan gelmektedir. Yani bu bölgenin önemi, başlı başına petrolden değil talan bölgesi olmasından kaynaklanır. Onun maden zenginliği, işgücü, her şeyi, hatta toprağı bile sadece satılık değil, aynı zamanda talana açıktır. 'Batı'nın Yükselişi' yaklaşımı bu tür değerlendirmelere izin vermez; çünkü bu, Batılı kurumların, örneğin şirketlerin kanunla yönetildiği, burada sözü edilen faaliyetlerinse salt suça ilişkin faaliyetler olduğu, başka bir şey olmadığı şeklindeki varsayımla çelişirdi. Ancak farklı bir açıdan bakıldığında, 'Batı'nın Yükselişi' paradigmasının talanı tanımı içine almadığı gerçeği, onun ABD'nin Orta Doğu ile ilişkileri

üzerine yorumlarını çarpıtmaktadır. Bizim yapmamız gereken, ABD'nin Orta Doğu ile ilişkilerinin arayüzünü, bir yaklaşımın ileri sürdüğü üzere gelişmişlik araştırmalarının bir parçası olarak değil, diğerinin ileri sürdüğü üzere talan araştırmalarının bir parçası olarak çalışmamızdır. Aksi takdirde, Oliver North, Erik Prince, Dick Cheney ya da Ahmad Chalabi'nin yaptıkları hiçbir şey ifade etmez.

Tabii, eğer talan düşünüldüğü gibi bir rol oynuyorsa, onun, sadece yukarıda sözü edilen Yeni Adamların en baştaki kan dökücülüğü olarak değil, aynı zamanda yıldan yıla artarak yeniden dayatılan eşitsizlik olarak birileri tarafından hayata geçiriliyor olması gerekir. Altını çizersek, burada, Üçüncü Dünya'nın yöneten sınıfının neden zenginlerin bir parçası olduğunun açıklaması yatar. 9-11 ailelerinin Suudi kraliyet ailesini neden dava edemediklerinin ya da pek çok nüfuzlu Orta Doğulunun kim bilir neler yaparak Avrupa'da ve ABD'de rahatça yaşadığının da... Üçüncü Dünya'nın yönetenler sınıfı modern dünya güç sisteminde kendi konumunu hak ederek elde eder.

* * *

Burada, daha önceki bir hususa tekrar dönerek, yıllardır süren alternatif bir yaklaşım arayışımın Rifa'at'ın *Islamic Roots of Capitalism*'in temel savını daha iyi tasarlamama yardımcı olduğu 1975-79 arası döneme çok şey borçlu olduğunu belirterek noktayı koymak istiyorum.[6] Rifa'at, *kafala* üzerine halen hazırlanmakta olan eseriyle bundan da öteye geçmiş ve geleneksel devlet gücü anlatısını tamamen terk ederek dünya üzerinde gücün gelişigüzel değil öngörülebilir bir şekilde dağılmış olduğunu, hatta bu dağılmışlığın herhangi bir güç anlatısından söz etmeyi anlamsız kılacak düzeyde olduğunu kabul etmiştir. Rifa'at'tan hala çok şey öğreniyorum ve bu fırsata sahip olduğum için minnettarım.

6 Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840* (Austin: University of Texas Press, 1979).

İKİNCİ KISIM

OSMANLI ÇALIŞMALARI

POST-KOLONYAL DÖNÜM ÖNCESİ VE SONRASINDA İMPARATORLUKLAR: OSMANLILAR

*Suraiya Faroqhi**

Tarihçiler olarak hepimiz çok iyi biliriz ki, mesleğimizin hakkını veren her mensubu için kendi çalışma alanı "çok özel"dir. Her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun bir şekilde kendine özgü ve kıyaslanamaz olduğu fikri günümüzde pek çoklarını – ama asla herkesi değil – gülümsetse de, bu anlamda, Osmanlı çalışanlar da istisna değildirler. Milliyetçi tarihyazımı bu kendine özgülük ve kıyaslanamazlığın belitsel olduğunu varsaymıştı. Ancak şimdi, en azından bilim dalımızın temsilcileri milliyetçiliğin temel kabullerini sorgulamaya açmışken, yaklaşımlar değişmiştir ve Osmanlı tarihi, bu terimi geniş bir anlamda kullanırsak, kıyaslama için meşru bir nesne haline gelmiştir: Japonya, Kadim Yakın Doğu imparatorlukları, Roma, Babür Hindistanı ve hatta yakın zamanda imparatorluk Çini Osmanlı çalışanların kimilerinin ufkunda belirmiş bulunmaktadır.

'DÜNYA TARİHİ'NE – KABACA – KIYASLAMALI BİR YAKLAŞIMLA DAHİL OLMAK

Farklı bir açıdan bakıldığında, Akdeniz havzasına göre uzak kalan idare şekilleriyle ilgilenen araştırmacılar, Osmanlı tarihini 'Dünya Tarihi'nin haklı bir parçası olarak görürler. Aynı zamanda, 'Dünya Tarihi' projesine merak duyan Osmanlı araştırmacıları, elenip tartışmanın dışına atılması için verilen tüm çabalara rağmen

* Bilgi Üniversitesi.

'Dünya Tarihi' büyük anlatısına sıkı sıkıya bağlı olan Avrupa merkezci önyargıların son derece bilincindedirler. Belki de Osmanlı çalışanlar ve diğerleri tarafından, içeri alınabilmek için 'Dünya Tarihi' sarayının kapısını gürültüler koparark dövmek suretiyle yapılan girişimler, uzun vadede bu önyargıları bir şekilde ortadan kaldırabilecektir.

Bizim özel uzmanlık alanımız söz konusu olduğunda tarihin diğer alanlarıyla bağ kurma yönündeki ilgi görece yenidir. 1960'lar ve 1970'ler boyunca, Osmanlı dünyasına eğilen pek çok tarihçi, arşiv ya da kütüphanelerde yeni belgeler bulma ve uygun olduğunda 'orta düzey' sonuçlara vararak onları açıklama isteği duydular. Daha sonra Halil Berktay, bu yaklaşımı diğer her şeyin dışarıda bırakılması noktasına vardıran araştırmacıların tutumu için 'belge fetişizmi' terimini ortaya atacaktı. Bu aşamada, şüphesiz ki, dışarıdan olanlara 'kapıların açılması'na karşı belli derecede bir hoşnutsuzluk söz konusuydu; ve birkaç çarpıcı istisna hariç, 1970'lerdeki Osmanlı tarihini yorumlamak için 'feodalizm mi, Asya tipi üretim biçimi mi' kullanılmalı tartışması yalnızca kuru bir gürültü kopardı.[1]

Benim açımdan, bu ilk başta oldukça ümit verici görünen tartışmanın göreceli başarısızlığının nedenlerinden biri Osmanlı tarihçilerinde aranmalıdır: Tarihsel düşünüşlü sosyologların ve siyaset bilimcilerin kullanabilmeleri için yeterince 'orta düzey' sonuç sağlayamamıştık. Sonuç olarak – Sherlock Holmes'un tavsiyelerinin aksine – maalesef sınırlı bilgi temeline dayalı çok fazla spekülasyon vardı. Dahası, Türkiye bağlamında 'feodalizm mi, Asya tipi üretim biçimi mi' tartışmasına ilgi duyan pek çok kişi vardıkları sonuçları sol siyasete dair kararları için başlangıç noktası olarak kullanmak istemişlerdi. Benim belki de önyargılı olan bakış açıma göre, esasen tarihsel olan bir tartışmayı böylesi bir siyasallaştırma eğilimiyle, girişim tümden bir açmaza sürüklenmiş ve bunun içinden de bir türlü çıkılamamıştır.

---

1 Alışılmadık karmaşıklıktaki katkılar olarak sözü edilebilecekler arasında Halil Berktay, "Tarih Çalışmaları," *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 2456-78; ve *idem*, "The Search for the Peasant in Western and Turkish History / Historiography" *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History*, der. Halil Berktay ve Suraiya Faroqhi (Londra: Frank Cass, 1992), 109-84.

Bambaşka bir ifadeyle, Osmanlı arşivlerinde yıllanmış olan tarihçilerin genel bir sentez ortaya çıkarma girişimleri çoğunlukla olgunluğa ulaşmamış sonuçlar vermiştir: Hem İsmail Hakkı Uzunçarşılı hem Mustafa Akdağ çok sayıda iyi monograf üretmişlerdir; ancak onların Osmanlı İmparatorluğu'nun genel tarihini yazma girişimleri başarılı olmaktan uzaktır.[2]

DİĞER İMPARATORLUKLARA KAÇAMAK BAKIŞLAR, ÖZELLİKLE BABÜRLER VE ANTİK ROMA

Ancak hakim hava 1980'lerin sonu ve 1990'ların başında değişti ve kimi Osmanlı tarihçileri diğer tarih dallarında çalışan kişilerin yöntemleri ve bulgularına ilgi duyar oldular. Bu bağlamda, o zamanlar Harvard'da olan Tosun Arıcanlı, İran, sömürge öncesi Hindistan ve Osmanlı İmparatorluğu tarihçilerini biraraya getiren bir dizi konferans organize etti. Bu muhteşem bir deneyimdi. Ancak bu buluşmalardan ortak bir yayın hasıl olmadı. Organizasyona dair sıkıntılar bir yana, bu tür girişimlerin yararına inanan akademik çevrelerin göreceli darlığının sonuç üzerinde etkisi olduğu muhakkaktı: Konferanslar sona erdiğinde katılımcılar – ve onların sundukları bildiriler – dağıldı ve herkes yine kendi yoluna gitti.

Şimdi, bundan yirmi yıl sonra, durum daha farklıdır: İmparatorluk tarihleri üzerine yakın dönemde tamamlanmış bir dizi konferans Türkiye'den makul sayıda Osmanlı tarihçisini yurtdışında Roma, Babür Hindistanı ve erken modern Avrupa çalışan meslektaşlarıyla biraraya getirdi. Buradan çeşitli yayınlar ortaya çıkmış bulunuyor ve yenileri de gelmek üzere.[3] Bununla birlikte

2 Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi*, 2 cilt (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1959-71); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4 cilt.; cilt 1: *Anadolu Selçukluları ve Anadolu Beylikleri Hakkında bir Mukaddime ile Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan İstanbul'un Fethine kadar*; cilt 2: *İstanbul'un Fethinden Kanunî Sultan Süleyman'ın Ölümüne kadar*; cilt 3, kısım 1: *II Selim'in Tahta Çıkışından 1699 Karlofça Andlaşmasına kadar*; cilt 3, kısım 2: *XVI. Yüzyıl Ortalarından XVII. Yüzyıl Sonuna kadar*; cilt 4, kısım 1: *Karlofça Anlaşmasından (sic) XVIII. Yüzyılın Sonuna kadar*; cilt 4, kısım 2: *XVIII. Yüzyıl* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1947-59).

3 *The Province Strikes Back: Imperial Dynamics in the Eastern Mediterranean*, der. Björn Forsen ve Giovanni Salmeri (Atina ve Helsinki: Foundation of the Finnish Institute in Athens, 2008); *Tributary Empires in Global History*, der. Peter Fibiger Bang ve C. A. Bayly (Palgrave Macmillan'dan 2011 yılı içerisinde çıkması bekleniyor).

itiraf etmek gerekir ki, Marc Bloch'un savunduğu anlamda, niteliklerin sistemli bir şekilde karşılaştırılması, hâlâ hayli alışılmadık bir yöntem olmaya devam etmektedir.[4] Çoğunlukla, araştırmacılar hâlâ 'birbirlerinin kokusunu almakta', birbirlerinin eserlerini okumakta ve diğer imparatorlukların, benzer - ya da tamamen farklı - şekillerde, kıyaslanabilir meselelerle karşı karşıya kalmış olduklarını fark etmektedirler.

Kendi adıma konuşacak olursam, farklı alanlardaki tarihçiler olarak buluşmalarımızın semereli olması için biçimsel kıyaslamalar yapmak gerektiğini düşünmüyorum; geç dönem Roma İmparatorluğu veya Babür Hindistan üzerine okumak, başka türlü asla fark edemeyeceğim pek çok olanak ve meselenin bilincine varmam için yeterli olmuştur. Elle tutulur bir örnek vereyim: Yakın zamanda, Roma Anadolu tarihçisi Steven Mitchell ve ben, merkezi ve 'şahsi' vergi toplayıcılık arasındaki dönüşümün Osmanlı ve Roma İmparatorlukları'nda ortak olduğunu belirledik. Ne var ki, Diocletian döneminde Romalılar 'şahsi' vergi toplayıcılıktan merkeziye doğru gitmişken, Osmanlılar geç 1600'lerden itibaren diğer yönde ilerlemiş, vergilendirme sürecinin merkezi kontrolü ancak on dokuzuncu yüzyıl ortalarından itibaren dura kalka gerçekleşmiştir. İmparatorluk sınırlarındaki, vergi toplama sistemlerinin toptan gözden geçirilmesi ihtiyacını doğurmuş olan artan askeri baskının neden beraberinde böyle değişik tepkiler getirdiğini halen netleştirmemiz gerekmektedir. Öte yandan, J. H. W. G. Liebeschutz'un *Decline and Fall of the Roman City* (*Roma Şehirlerinin Gerilemesi ve Çöküşü*) eserindeki tartışmaları ve Efes'in kazılarla ortaya çıkarılmış tepe kıyısındaki ev ve konaklarına yapılacak, buralardaki özenli kabul odalarının görülebileceği sıradan bir gezinti, benim için, gerek geç dönem Roma İmparatorluğu gerekse Osmanlı'da ekabirin, çoğu zaman gayrı resmi bir zeminde, idari işlevler üstlendiklerini açıkça göstermektedir.[5] Şu durumda, her iki imparatorlukta da resmi kurumların önceki etkinliklerini yitirmiş olması muhtemeldir. Sonuç olarak,

4 İyi bir örnek olarak bkz. Marc Bloch, *Seigneurie française et manoir anglais*, der. Mme Carpentier, önsözü hazırlayan Georges Duby (Paris: Armand Colin, 1960).

5 J. H. W. G. Liebeschutz, *Decline and Fall of the Roman City* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

bu sorular üzerine, bugüne dek olduğundan çok daha ciddi bir şekilde düşünmemiz gerekmektedir.

ERKEN MODERN DÖNEM AVRUPA/AMERİKA ÇALIŞANLARLA İLİŞKİLER

Bunlarla birlikte, yaklaşık son yirmi yıllık dönemde, erken modern Avrupa tarihçileri on beş ve on altıncı yüzyıllarda zanaatkar işgücünün hareketliliği, ilk ağızdan anlatılar, tarihsel dönemlendirme meseleleri, ticaret-kutsal ziyaret bağlantısı, pamuk tüketimi ve sayısız başka konular için akademik buluşmalar organize ettiklerinde Osmanlı tarihçilerinin de katkı yapabileceklerini fark ettiler.[6] Bazen bu farkındalık sadece 'temsili Osmanlı tarihçisini davet etmek' anlamına gelebilir – ancak bu davranış bile bana göre iyi bir işarettir, çünkü organizatörlerin ve katılımcıların insanlık tarihinin Avrupa'dan ve onun Amerika ve başka yerlerdeki sömürge yerleşimlerinden çok daha fazlası demek olduğunun artık farkına vardıklarını gösterir.

Avrupa ve Osmanlı tarihçileri arasındaki bu yakınlaşma nasıl meydana geldi? Görebildiğim kadarıyla, eski tarz 'ekonomik ve sosyal tarih' iki tarafı biraraya getirmekte başlıca rolü oynamıştır. Andrew Hess'in daha 1970'lerde Fernand Braudel'in eseri üzerine yaptığı eleştiride işaret ettiği gibi din, siyaset ve kültür yerine ekonomik etkileşimi ayrıcalıklı bir yere koymak, Akdeniz dünyasındaki müslüman ve hıristiyanların karşıtlık ve çatışmalarından çok ortaklıklarına yapılan bir vurguyu içermektedir.[7] Bu bağlamda, belirtmek gereklidir ki, Osmanlı tarihçileri ekonomik etkileşime olan ilgilerini asla kaybetmemişlerdir; bunda, belki de yaşam pratiklerinin bunu görmezden gelmelerine izin vermemesinin payı olmuştur. Her halükarda, kurulan en eski irtibatlardan biri Fernand Braudel ve Ömer Lütfi Barkan arasında gerçekleşmiştir: Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Akdeniz ve II. Philippe döneminde Akdeniz Dünyası)

6 Pekçok örnek arasında bir tanesi için, bkz *The Spinning World: A Global History of Cotton Textiles, 1200-1850*, der. Giorgio Riello ve Prasannan Parthasarathi (Oxford: Oxford University Press, 2009).

7 Andrew Hess, *The Forgotten Frontier, A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier* (Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 1978).

çalışmasının 1949 baskısında Osmanlı İmparatorluğu ve onun demografisine dair cevaplayamadığı çeşitli sorular ortaya attığında, Barkan önemli bir eleştiri yazısı ile karşılık vermiştir. Braudel'in eserinin 1966 tarihli gözden geçirilmiş baskısı göstermektedir ki, yazar Barkan ve Fransız Osmanlı tarihçisi Robert Mantran'ın yanıtlarını benimsemiştir.[8] Daha sonra Barkan, Annales ESC'de yayınlarda bulunmuş ve bir süreliğine bu derginin yayın kurulunda üyelik yapmıştır. Ayrıca, 1960'larda Annales ESC'nin yayıncıları erken modern kurumların misafirlerine nasıl yemek sağladığıyla ilgilendiğinde, Barkan onların araştırmalarına Osmanlı imâretleri üzerine incelemelerle yanıt vermiştir. Ayrıca, Barkan'ın fiyatlar tarihine olan ilgisinin, onun Annales araştırmacılarıyla olan yakın temasına işaret ettiğini söylemeye gerek yoktur.[9]

Bugün 94 yaşında,* yaşayan tüm Osmanlı tarihçilerinin 'onursal atası' olan Halil İnalcık, Avrupa tarihçileriyle ilişkilerini farklı bir şekilde kurmuş ve sürdürmüştür. Onun erken dönem çalışmaları Fatih Sultan Mehmed'in (s. 1451-1481) yaşamı ve dönemiyle ilgiliydi; ve bundan dolayı, muhatapları da Ortaçağcılar olmuştu. 1950'lerde Halil İnalcık alışılmadık bir tutum sergiledi ve bir kuşak önceki milliyetçi Türk tarihçilerinin tamamen konunun dışında tuttuğu Bizans modellerinin, örneğin vergilendirme söz konusu olduğunda, Osmanlı ile bağlantısı üzerine düşünmeye koyuldu. Kısa süre sonra İnalcık çabasını 1500'lere de yöneltti ve 1960'larda Barkan'ın yaptığı gibi, Avrupa tarihçileri ve diğerlerinin geniş kapsamlı soruşturmalarına katkıda bulunmaya başladı. Onun en etkili makalelerinden biri, Amerika'daki *Journal of*

8 Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Paris: Librairie Armand Colin, 1949) (2 ciltlik 2nci baskı, Armand Colin, 1966); Ömer Lütfi Barkan, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*'nin incelemesi, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 12/3-4 (1951): 172-191; Robert Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle: Essai d'histoire institutionelle, économique et sociale* (Paris, İstanbul: Institut Français d'Archéologie d'Istanbul and Adrien Maisonneuve, 1962).

9 Ömer Lütfi Barkan, "Şehirlerin Teşekkül ve İnkişafı Tarihi Bakımından: Osmanlı İmparatorluğunda İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına ait Araştırmalar," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 23/1-2 (1963): 239-296; *idem*, "The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East," *International Journal of Middle East Studies* 6 (1975): 3-28.

* 2012 itibarıyla 96 yaşında. Ç.N.

Economic History'de yer almış olan, merkezi Osmanlı eyaletlerinde sermaye oluşum şekillerine eğilen çalışmadır. Özüne bakıldığında bu makale de sermaye oluşumunun neden Osmanlı ekonomisinin zayıf noktalarından biri olduğunu ortaya koyar.[10] Bundan daha kapsayıcı olarak İnalcık, kendi deyimiyle "Osmanlı ekonomik zihniyeti"ne ilgi duymuş ve Osmanlı İmparatorluğu'nun dönemin başlıca ticaret yolları üzerinde, Bursa ve İstanbul'daki tüccarların hem Doğu hem de Batı ile ticaret yapmalarına izin verecek şekilde konumlanmış olduğunu ısrarla savunmuştur.[11] Ayrıca, erken dönem Osmanlı tarihi üzerine halen lisans öğrencileri için standart giriş düzeyi okuması olan bir kitaptan başka, önemli bir İngilizce makaleler toplamı da yayınlamıştır.[12]

İnalcık 1970'lerin başında Ankara Üniversitesi'nden erken bir emeklilik alarak on yıldan uzun bir süre dersler vereceği Chicago Üniversitesi'ne taşındı; aynı zamanda Princeton'da konuk profesördü ve Binghamton'daki, Immanuel Wallerstein'ın eseri olan Fernand Braudel Merkezi ile bağlarını geliştirdi. Bir süre için, Osmanlı dünyasındaki işgücünün ve çalışan insanların tarihi üzerine çalışmaları başlatan Donald Quataert ile de yakın bir çalışma içine girdi.[13] Çok sayıda yayınının yanı sıra İnalcık, Türk ve Amerikalı bir çok doktora adayının tezine de danışmanlık yaptı. Şu durumda onun, Amerikan tarihçiliği söz konusuysa, 'Osmanlıları haritaya yerleştirme' hususunda başlıca rolü oynadığı söylenebilir. Onun ve özellikle de Harvard'daki Cemal Kafadar ve Binghamton'daki Donald Quataert gibi diğer birkaç kişinin çalışmaları sayesinde artık iki dilli (Türkçe-İngilizce) ve üyelerinin her iki tarih yazımı geleneğinde de rahatça hareket edebildikleri

10 Halil İnalcik, "The Problem of the Relationship between Byzantine and Ottoman Taxation," *Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses* (Münih, 1958), 237-242; *idem*, "Capital Formation in the Ottoman Empire," *The Journal of Economic History* 29 (1969): 97-140.

11 Halil İnalcik, "The Ottoman State: Economy and Society 1300-1600," *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, der. Halil İnalcik, Donald Quataert ile birlikte (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 1-409.

12 Halil İnalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, çev. Norman Itzkowitz ve Colin Imber (Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1973).

13 Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*, 3 cilt (New York vd.: Academic Press, 1974, 1980, 1989); Donald Quataert, *Miners and the State in the Ottoman Empire: The Zonguldak Coalfield 1822-1920* (New York, Oxford: Berghahn Books, 2006).

bir camia ortaya çıkmış bulunuyor.[14] Bundan da öte, son yıllarda çok sayıda iyi yetişmiş genç tarihçi alana dahil olmuş bulunuyor; bunlar, Osmanlı tarih yazımının başka alanlarda çalışan meslektaşlarımız arasında kendine takipçiler edinmesini mümkün kılan 'eleştirel birikim'i üretiyorlar.

OSMANLI TARİHİNİN ÖNCEKİ 'BÜYÜK ANLATISI' VE ONUN YAKIN ZAMANDAKİ ÇÖKÜŞÜ

Pek çoğumuzun iyi bildiği gibi, akademik yayıncılığın ekonomik zorlukları ve Avrupa'da Bologna modeline göre lisans-yüksek lisans sisteminin getirilmesi, çok sayıda makaslanmış (*ad usum delphini*) başvuru kitapları ve sentezler üretmeyi gerekli kılmıştır; öğrencilerimizin çoğu da bunlardan başka bir şey okumayacaktır. Bunu bilmek asıl araştırmacı ve eğitimci için can sıkıcıdır, ancak yine de bunun olumlu bir tarafı vardır: Yaklaşık olarak son yirmi yıl içinde, Osmanlı tarih yazımında sessiz ancak önemli bir paradigma değişimi yaşanmıştır; başlangıç düzeyindekiler ve yabancılar için oluşturulan ve bizim de ister istemez üretir olduğumuz sentezler bu değişimi kurgulamamıza fırsat vermektedir.

İnalcık'ın *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*'ü gibi daha eski genel çalışmaları okurken, karşımıza 'gerileme paradigması' çıkmaktadır. Kabaca 1600'den sonra, hatta kimilerine göre daha da erken bir dönemden itibaren Osmanlı İmparatorluğu, görkemli ve kolay fetihler geçmişte kaldıktan sonra gerilemeye başlamıştır. Bu modele göre, küçük bi uç beyliğinden bölgesel bir imparatorluğa genişleme dönemi (1300-1517) ve bir dünya gücü haline gelinen kısa bir doruk noktasından (1517-1600 veya o aralarda) sonra yaklaşık üç yüzyıl süren ve 1918-1922'deki nihai çöküşe kadar varan gerileme gelmiştir. Bunun böyle algılanmasında, Bernard Lewis'in tanınmış bir makalesinin başlığından alıntılarsak, "Osmanlı gerilemesinin Osmanlı'daki gözlemcileri", yani Osmanlı entelektüellerinin geç 1500'ler ve erken 1600'lerde ortaya koydukları ve gerilemenin sebepleri ve belirtileri olarak gördükleri hususları ele aldıkları nasihatnameler ve 'şehzadelerin

14 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1995).

aynaları' öncü olmuştur.[15] Özellikle, 1580'lerde başlayıp sonraki onyıllar boyunca devam eden parasal değer kayıpları ve on altıncı yüzyıl boyunca Safeviler ve Habsburglarla devam eden uzun ve sonuç alınamayan savaşlar, Osmanlı entelektüellerine İbn Haldun ve onun aşiret temelli asabiyesini ve bunun herhangi bir imparatorluk sağlam bir şekilde kurulduğunda kaçınılmaz bir şekilde yok olacağına dair kuramlarını hatırlatmıştı.[16]

Nasihatname literatürü olarak adlandırılan bu geleneğin yazarlarına göre, askeri örgütlenme başlıca meseleydi: Muhteşem Süleyman döneminde hakim olduğu düşünülen koşulların ve özellikle de atlı askerlere (sipahiler, zaimler) tımar dağıtılan sistemin yeniden tesis edilebilmesi halinde imparatorluğun eski haşmetini geri kazanacağına inanılıyordu. Kimi yazarlar ordunun genişlemesini de eleştirmişler, özellikle de yeniçeriler ve harem kadınları ile hadımların yükselen nüfuzunun üzerinde durmuşlardı.

Osmanlı entelektüelleri arasında böyle seçkin öncüler mevcutken, 1700'ler, 1800'ler ve 1900'lerde sultanların imparatorluğu üzerine yazan yabancı tarihçiler onların yolunu izlemeyi yeğlemişlerdir. Ne de olsa, bu araştırmacıların pek azı on sekizinci yüzyıl sonlarında Balkanlar'da ve belli ölçüde de on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Mısır'da başlayan ulus inşa projelerine ilgi duyuyorlardı. Diğerleri ise öyle ya da böyle Fransız, İngiliz veya Hollanda sömürge yönetimlerine bağlı durumdaydılar; şu durumda onlar için de, mevcut sömürgeleri ve manda yönetimlerini meşru çıkarmak adına, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesine vurgu yapmak anlamlıydı.[17] Dahası, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında, yeni seçkinler kendi kurdukları rejim ve önceki arasında kesin sınırlar çizmek istemişlerdi: bu nedenle, yaklaşık çeyrek yüzyıl boyunca Türk tarih yazımına 'bozulma' ve 'gerileme'

15 Bernard Lewis, "Ottoman observers of Ottoman decline," *Islamic Studies* 1 (1962): 71-87; ayrıca kıyaslayın, Cemal Kafadar, "Les troubles monétaires de la fin du XVIe siècle et la conscience ottomane du déclin," *Annales ESC* 43 (1991): 381-400.

16 Cornell H. Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism and 'ibn Khaldunism' in Sixteenth-century Ottoman Letters," *Journal of Asian and African Studies* 18 (1983): 198-220.

17 Edward Said, *Orientalism* (New York: Random House, 1978).

temaları damgasını vurdu.[18]

Son dönem yazarları bu tabloya, 1500'lerin sonlarında Amerikan gümüşünün içeri akışının ve aynı zamanlardaki nüfus artışının ateşlediği 'fiyat devrimi'ne yaptıkları atıfla katkıda bulundular.[19] Buna ek olarak, Halil İnalcık, on yedinci yüzyılda Kadızade taraftarlarının dikkate değer bir siyasi nüfuz kazanmış olan 'köktenci' hareketinin, imparatorluğun gerilemesinin hem belirtisi hem de sebebi olacak şekilde, "bağnazlığın zaferi" anlamına geldiğini öne sürmüştür.[20] Heath Lowry bu savın çağdaş bir versiyonunu ortaya atarak erken dönem Osmanlı devletinin gayrimüslimleri askeri birlik olarak ya da diğer görevler için silahlandırmaktan ve böylece onları Osmanlı davasının ortağı kılmaktan yana olduğunu ileri sürmüştür. Öte yandan, kısmen Memlük İmparatorluğu'nun fethini ve Safevilerle olan savaşları takip eden İslamlaşmanın bir sonucu olarak gayrimüslimlerin giderek devlet hizmetinden dışlanması, gayrimüslimlerin hoşnutsuzluğuna yol açmıştır ve bu on sekizinci yüzyıldan itibaren sultanlar için ciddi bir sorun haline gelmiştir.[21]

Ancak yaklaşık son otuz yıllık dönemde, 'gerileme kuramı' ciddi anlamda sorgulanmaya başlamıştır ve günümüzde pek çok Osmanlı tarihçisi onu artık işe yarar bulmamaktadır. Öncelikle, *hocamız* Abou-El-Haj nasihatname literatürü ve şehzadelerin aynalarının 'nesnel gerçekliğin' birebir yansıması olmadığına, daha ziyade ilgili yazarların siyasi beyanları hatta düpedüz hizipsel mücadelelerinde rakiplerine karşı kullandıkları silahlar olabileceğine dikkat çekmiştir.[22] Şu durumda, bu yazarların savları, mümkünse arşive dayalı dış kanıtlarla sınanmalıdır; üstelik, belirli bir

18 Büşra Ersanlı, "The Ottoman Empire in the Historiography of the Kemalist Era: A Theory of Fatal Decline," *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, der. Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi (Leiden: E. J. Brill, 2002), 115-54.

19 Barkan, "The Price Revolution;" Şevket Pamuk, "The Price Revolution in the Ottoman Empire Reconsidered," *International Journal of Middle East Studies* 33 (2001): 69-89.

20 İnalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age*, 179.

21 Heath Lowry, *Fifteenth Century Ottoman Realities: Christian Peasant Life on the Aegean Island of Limnos* (İstanbul: Eren, 2002), 173-6.

22 Rifa'at A. Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries* (2nci baskı, Syracuse: Syracuse University Press, 2005), 23-53.

yazarın öne sürdüklerini değerlendirebilmek için o yazarın entelektüel ve sosyal dünyasını da tanımak gerekmektedir. Ne de olsa böyle bir şahsiyet, sırf hamilik beklentisinde olduğu için bir büyüğü destekliyor olabilir. 'Harem kadınlarının hakimiyetine' gelince, Leslie Peirce göstermiştir ki, sultanın hareminin hiyerarşik ve karmaşık dünyasında birinin yolunu bulabilmesi için yüksek düzeyde siyasi kabiliyete sahip olması esastı. Bu anlamda, Peirce'ın ve Jane Hathaway'in çalışmaları, belirli valide sultanların ve üst düzey hadımların 'dış' saraydaki, yeniçeri ordusundaki ya da vezaret dairelerindeki hadım olmayan veya erkek emsallerinden daha kötü siyasetçi olmaları gerekmediğini göstermiştir.[23]

Ömer Lütfi Barkan tarafından türetilmiş ve bir süre için son derece etkili olmuş olan, Avrupa'dan dış ticaret yoluyla aktarılan 'fiyat devrimi'nin Osmanlı gerilemesini başlattığı fikrine gelirsek, Şevket Pamuk fiyat artışlarının tarihçilerin başlangıçta varsaydığından daha önemsiz olduğunu ortaya koymuştur.[24] Fiyat artışlarının büyük kısmı paranın ayarının bozulmasından ileri geldiği gibi - ki Barkan belli ölçüde bunun farkındaydı ancak gerekli sonuçları çıkarmakta gönülsüz davranmıştı – doğu yönünde Hindistan'a öyle çok servet akışı olmuştu ki, bunun Osmanlı ekonomisi üzerindeki kalıcı etkileri de sınırlı kalmış olmalıdır. Dahası, Barkan'ın, hammaddenin Batı'da egemen olan yüksek fiyatlar yoluyla doğu Akdeniz'den 'emilmesinin' sonucu olarak Osmanlı zanaatlarının gerilediği yönündeki doğrudan kabulü artık revaçta değil. Barkan savının büyük kısmını Bursa'daki, sultanın sarayına yüksek kaliteli kumaş tedarikçisi olma rolünü gerçekten de 1650'lerden sonra kaybetmeye başlayan ipek sanayinin geçmişine dayandırmıştır. Ancak Haim Gerber'in gösterdiği üzere, ipek sanayi 1600'lerde, ucuz ve yerel olarak yetiştirilen ham ipek kullanarak 'saray kalitesinde' olmayan ama süper zenginlere değilse de hali vakti yerinde olanlara hitap eden kumaşlar üretme yoluna giderek

23 Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1993); Jane Hathaway, *El Hajj Beshir Agha: Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem* (Oxford: Oneworld Publications, 2006).

24 Barkan, "The Price Revolution;" Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

toparlanmıştır.[25] Toparlanma sürecine on altıncı yüzyıldaki nüfus artışının işgücünü ucuzlatmasının da katkısı olmuştur. Buna ek olarak, Murat Çizakça'nın ortaya koyduğu üzere, Avrupa'nın İran ham ipeğine talebi, genişleyen dünya pazarında diğer tedarik kaynakları müsait hale geldiğinde azalmıştır.[26] Şu durumda, 1580'lerden sonraki Osmanlı sanayi tarihi baştan sona bir gerileme öyküsü değildir.

YENİ BİR 'BÜYÜK ANLATI'YA DOĞRU İLERLERKEN

Bunlardan daha önemlisi, 1500'lerin sonu ve 1600'lerin başındaki geçiş, artık bir 'fetih imparatorluğu'ndan 'yerleşik monarşi'ye dönüşüm olarak görülüyor. Bu terimlerin her ikisi de açık bir şekilde imparatorluk genişlemesine ve onun on yedinci yüzyıl ortasında sona erişine atıfta bulunur. Ne var ki, vurgulanan nokta daha önceki,'genişleme dönemi' – bugün tercih ettiğimiz 'fetih imparatorluğu'nun farklı bir karşılığı – ile 'gerileme' için bir başlangıç olarak kabul edilen 'duraklama dönemi'nin karşıtlığını ortaya koyan terim çiftindekinden belirgin şekilde farklıdır. Öte yandan, 'fetih imparatorluğu'nun bir 'yerleşik monarşi'ye dönüştüğü düşüncesi, 'fetih' ve 'gerileme'ye göre duygusal olarak daha az yüklüdür. Hatta bunun, okuduğunuz yazarın da aralarında bulunduğu pek çok kişinin fetih ve askeri müdahale fikrinden tiksinti duyduğu günümüz dünyasında olumlu çağrışımları da vardır.

Gelgelelim, Osmanlı tarih yorumunun önceki tarzı hala, Türk lise öğrencilerinin ders kitaplarında ve sınıflarda sıklıkla karşılaştığı kuvvetli bir imge sunmaktadır. Denebilir ki, bu gençler imparatorluğun neden sonsuz bir şekilde genişleyip Viyana ve hatta Roma'yı da topraklarına katmadığına hayret etmek durumunda kalmaktadır. Daha sorgulayıcı öğrencilerse ya Osmanlı İmparatorluğu'nun pratik anlamda neden gerilediğini bilmek istemekte, ya da saygı beslemeleri öğretilen ama bir yandan da insanlara silah zoruyla boyun eğdirerek kurulmuş olan bir oluşuma

25 Haim Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700* (Kudüs: The Hebrew University, 1988).

26 Murat Çizakça, "Incorporation of the Middle East into the European World Economy," *Review* 8/3 (1985): 353-378.

dair bazı hayal kırıklıklarını dile getirmektedirler.[27]

1600'lerin ve 1700'lerin 'yerleşik monarşisinde', Osmanlı yönetimi Fatih, Yavuz ya da Kanuni gibi karizmatik bir sultan olmadan da işleyebiliyordu. Çünkü sultan günlük siyasi meselelere dahil olmasa da, sadrazamın padişah sarayından giderek kopan sarayı ve makamı, imparatorluğun kendini sürdürebilmesini sağlayan kendi bürokrasisini geliştirmekteydi. Ancak idarecilerin yine de sistemin bütününü meşru kılmak için sultana ihtiyacı vardı: Bu nedenle, Rifa'at Abou-El-Haj'ın bize gösterdiği gibi, cephede alınan büyük çaplı bir mağlubiyet çoğunlukla sultanın tahtını kaybetmesine sebep oluyordu.[28] Yakın bir zamanda, Nicolas Vatin ve Gilles Veinstein'ın çalışmaları, sultan daha etkin bir nüfuz elde etsin ya da etmesin, onun hastalık, ölüm ya da hallinin sarayda ve hatta şehirde büyük huzursuzluğa ve buhrana yol açtığını açıkça ortaya koymuştur.[29] Bu çalkantı yeni bir hükümdar tahta çıkana ve selefi için icra edilecek vefat merasimlerine hüküm verilene dek sürerdi, böylece yeni bir dönem başlamış olurdu. Bir yerde, Osmanlı hükümdarının 1600'ler ve 1700'ler boyunca son derece önemli olmaya devam eden dini özellikleri, Osmanlı idare şeklini, hanedanın ve onun dünyasının saadetinin devamlılığı adına, talihsiz bir sultanın feda edilebilme riskini de barındıran bir tür 'kutsal krallık' olarak tanımlamamıza izin vermektedir.

Yeni oluşumda, yetişmekte olan genç siyasi erk sahiplerinin eğitimi ve ilk deneyimlerini sağlayan artık sadece sultanın sarayı değil, çok sayıda 'siyasi kapı'dır. Metin Kunt ve diğerlerinin ortaya koyduğu gibi, bu kapılar başkentte oluşturulabiliyordu; hatta daha 1500'lerde sultanın maiyetinden olup ileride kullanılmak üzere gençler yetiştirenler vardı.[30] On yedinci yüzyılın ikinci yarısında, Girit için Venedik'e karşı sürdürülen savaş kötü giderken (1656) Mehmed Paşa'nın sadrazam olmasıyla Köprülüler

27 Bunlar benim bir öğretmen okulundaki öğrencilerle (Çankırı, 2008) yaptığım bir tartışmadan ya da başka pek çok deneyimden edindiğim izlenimlerdir.

28 Rifa'at A. Abou-El-Haj, "Ottoman Attitudes toward Peace-making: The Karlowitz Case," *Der Islam* 51 (1974): 131-137.

29 Nicolas Vatin ve Gilles Veinstein, *Le sérail ébranlé* (Paris: Fayard, 2003).

30 Metin Kunt, "Sultanın Kulları," *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi/Hümaniter Bilimler* 3 (1975): 27-42.

iktidar elde etmişlerdir ve bu kapı 1700'lere kadar vezirler çıkarmıştır. On yedinci yüzyılın sonlarında, II. Mustafa (s. 1695-1703) Köprülüler'in nüfuzunu, şeyhülislam olarak görevlendirdiği eski hocası Feyzullah Efendi'yi rakip bir kapı oluşturmaya teşvik ederek dengelemeye çalışmıştır; ne de olsa, Feyzullah uzaktan, İran sınırındaki Erzurum'dan gelen bir yabancıydı.[31] Ancak, bu girişim geri tepmiş ve Feyzullah'ın hırsları bir süre sonra kontrolden çıkmıştır; sonuç olarak da yeniçeriler, din alimleri ve zanaatkarlardan oluşan bir ittifakla şeyhülislam makamından indirilmiş, beraberinde sultan da halledilmiştir.

İnsan gücü ile merkezi yönetimi sağlayan kapılara ek olarak, Osmanlı eyaletleri 1600'lerin sonundan 1800'lerin başına kadar küçüklü büyüklü birçok 'siyasi kapı' barındırıyordu.[32] En önemlilerinin başında, sahiden de nüfuzlu kimseler olan Balkanlar'daki Tirsinik-oğulları, Anadolu'daki Karaosman-oğulları ve bunlardan da öte, Şam'daki 'Azm gibi Arap eyaletlerinin çok sayıdaki siyasi güç sahiplerine rastlamaktayız. Bu hanedanlıklar belirli eyaletlerde az çok özerk bir biçimde yönetiyorlardı; yine de, zaman zaman güçlükle de olsa, Osmanlı merkezi onların bağlılığını elde tutabiliyordu. Diğer taraftaysa, söz konusu eyaletlerde faizle ödünç para verme işine kayarak küçük-orta boy tarımsal girişimciler haline gelmiş çok sayıda ikincil önemde mültezim bulunmaktaydı: Şu durumda siyasi güç ekonomik iktidarın kaynağına yakındı, bunun tersi değil. Kahire'nin kışlalarında dahi bir takım askeri kimseler kendi 'kapılarını' kurmuşlardı.[33]

Durum böyleyken, 1650 ve 1820'ler/1830'lar arası dönemdeki Osmanlı İmparatorluğu'nu, merkezi olmayan bir yapıda, bölgesel gelirleri toplayabilmelerini ve böylelikle de yerel egemenliklerini meşru kıldığı için kendi varlıklarını sultana bağlamış olan

---

31 Rifa'at A. Abou-El-Haj, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics* (İstanbul, Leiden: Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut, 1984). [Türkçesi: 1703 İsyanı ve Osmanlı Siyasasının Yapısı, çev. Çağdaş Sümer, Ankara, Tan Kitabevi Yayınları, 2011]

32 Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj, "The Ottoman Vezir and Paşa Households 1683-1703: A Preliminary Report," *Journal of the American Oriental Society* 94 (1974): 438-47.

33 Jane Hathaway, *A Tale of Two Factions: Myth, Memory and Identity in Ottoman Egypt and Yemen* (Albany: SUNY Press, 2003), 27.

siyasi kapılarca yönetilen bir imparatorluk olarak görmek mantıklıdır.[34] Bu merkezi olmayan yapı krizlere şaşılacak kadar dayanıklı çıkmıştır. Biz önceki sistemin on beşinci yüzyıl ortalarından on altıncı yüzyılın sonlarına kadar işler olduğunu ve kapılara dayalı oluşumun – arada on yedinci yüzyıl başlarından itibaren elli yıllık bir geçiş dönemi ile – 1600'lerin ortalarından 1830'lara kadar hakim olduğunu kabul edeceğiz. Yani 150 yıllık erken modern merkezileşmeye karşılık 180 yıla tekabül eden merkezi olmayan yönetim söz konusudur. Ancak elbette ki, merkezi kontrol ve adem-i merkezileşme kavramları çok da uçlara çekilmeden belli bir model olarak alınmalıdır: Daha etkisiz sultanların dönemleri bir yana, Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanatının zirvesinde bile eyaletler pek de huzurlu yerler değildi. Öte yandan, merkezi olmayan sistemin avantajlarının en ateşli savunucuları dahi, on sekizinci yüzyılın son çeyreğinde kapılara dayalı Osmanlı İmparatorluğunun ve yerleşik monarşisinin çöküşün eşiğine geldiğini kabul edeceklerdir.

Bu on sekizinci yüzyıl sonu buhranı, şu sıralar ilginin odağındadır: Konuyu gündeme ilk getirenlerden biri Mehmet Genç'ti ve Osmanlı idaresinin talep ettiği mal ve hizmetler için yetersiz ödeme yaptığını ve bunun özellikle savaş zamanları için geçerli olduğunu vurguluyordu.[35] Sonuç olarak, silah imalatı sektöründe savaşla ilintili olarak hızlı bir büyüme ortaya çıkamıyordu; dahası, herhangi ciddi bir savaş durumda sivil sektör de zarara maruz kalıyordu. Böylelikle, on sekizinci yüzyıl Osmanlı savaşlarından genel bir ekonomik gerileme hasıl oluyordu; burada özellikle de Rus çariçesi II. Katerina ile olan çatışmanın yıkıcı olduğu söylenebilir. Kuşkusuz, parasal kaynak yaratma daha erken dönemlerde de çok farklı değildi, ancak 1700'lerdeki savaşlar öncekilere göre çok daha maliyetli olmuştur. İmalatçının gözünden bakılırsa asıl kötü olan şuydu ki, idari yapı taleplerini durumu iyi olan işletmelerde

34 Ariel Salzmann, "An Ancien Régime Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth-century Ottoman Empire," *Politics and Society* 21 (1993): 393-423.

35 Mehmet Genç, "Osmanlı Ekonomisi ve Savaş," *Yapıt* 49/4 (1984): 52-61; 50/5 (1984): 86-93; Fransızca versiyonu: "L'économie ottomane et la guerre au XVIII[ème] siècle," *Turcica* 27 (1995): 177-96.

daha çok yoğunlaştırırdı; sonuç olarak da, büyük ölçekli bir savaşın sonunda genel sermaye oluşumu dibe vurmuş olurdu. Bu bakımdan Genç, İnalcık'ın Osmanlı siyasi ve ekonomik sisteminin zayıflıklarına dair önceki tespitlerini geliştirmiştir.

Sultan III. Mustafa (s. 1758-1774) ve ricali, imparatorluğun neredeyse yok olmanın eşiğine geldiği Osmanlı-Rus Savaşı'na girişmişlerdi; ancak bu noktada Fransız siyasetçilerinin olayları ne ölçüde hızlandırdığı halen tartışmaya açık bir konudur. Rus kaynaklarının II. Katerina ve bakanları tarafından alışılmadık şekilde seferber edilişine dair istihbarat Osmanlı karar mercilerine ya ulaşmamıştı, ya da ulaşmışsa dahi, sultan ve vezirleri haberleri yeterince ciddiye almamışlardı. Küçük Kaynarca (1774) Antlaşması'nın içerdiği maddeler sadece 1783 yılında Kırım'ın kaybına yol açmamış; aynı zamanda Karadeniz'e yakın, İstanbul'un tahıl ambarı olan bölgeler üzerindeki kontrolü de zora sokmuştur. Yakın tarihli kapsamlı bir çalışmada Virginia Aksan, Osmanlı ordularının Rus düşmanlarıyla karşılaşmaya yeterince hazırlıklı olmadığını ileri sürmüş; buna sebep olarak, 1718 Pasarofça Antlaşması ve yarım yüzyıl sonraki Osmanlı-Rus Savaşı arasında imparatorluğun Avrupa savaşlarına, özellikle de Yedi Yıl Savaşları'na dahil olmaktan büyük ölçüde kaçınmış olmasını göstermiştir.[36] Öte yandan, sultanlar 1683'ten 1718'e kadar, kısa bir kesinti hariç hep savaş halinde olmuşlardı; ve ordulara kaynak sağlamaya devam edebilmeleri için uzun bir toparlanma dönemine fena halde muhtaçtılar. Rus İmparatorluğu'nun kaynakları göz önünde bulundurulduğunda, ki bunlar çar ve çariçeler seferber etmeyi başarabildikleri takdirde muazzam kaynaklardır, on sekizinci yüzyılın ortasında Orta Avrupa savaşlarına katılmış olan donanımı yetersiz bir Osmanlı ordusunun Ruslara karşı zaferler kazanıp kazanamayacağı cevabı belirsiz bir sorudur.

1700'lerin sonundaki buhran yakın zamanda yeni model Osmanlı tarih yazımının odağı haline gelmişken, pek çok tarihçi, özellikle de yeni kuşak çabalarını on dokuzuncu yüzyıla

36 Virginia Aksan, *Ottoman Wars 1700-1870: An Empire Besieged* (Harlow/England: Pearson Longman, 2007), 46, 88; sf. 130'da yazar, vergi yükümlülerinin yeniden tesisi için uzun bir barış döneminin önemini de vurgulamıştır.

yoğunlaştırmaktadır. Ne de olsa 1839 ve 1908 arası dönem, belirgin bir vurguyla da II. Abdülhamid dönemi (s. 1876-1909) için muazzam miktarda arşiv materyali kullanılır hale gelmiştir. Öncü çalışmalar Osmanlı modernleşmesinin merkezî ve yerel düzeydeki etkilerini tartışmıştır: Eğitim, donanmanın yapılandırılması ve özellikle de Müslümanlar ve ara ara gayrimüslimlerin orduya alınması üzerine çalışmalar yapılmıştır. Görünür olan odur ki, İmparatorluk her daim Büyük Güçler ve onların Balkanlar'daki ortakları tarafından parçalara ayrılma tehlikesi altındayken, Osmanlı seçkinleri İmparatorluğun uzak eyaletlerinin 'geri kalmış' olduğu ve bunların Osmanlı tarzı özel bir *mission civilatrice*'in (medenileştirme görevi) hedefi olmaları gerektiği fikrine bağlanmışlardır.[37] Bu girişimin ayrılmaz bir parçası 'cahil Şiiler' arasında Sünni İslam'ın yayılması olmuştur.[38]

Osmanlı'nın idarecileri ve onların İstanbul'daki üstleri adına bu tavrın, idare ettikleri halklara her zaman çok da uygun düşmediğini söylemeye gerek yoktur: Daha önce hiç itiraz etmeden Osmanlı ordusuna düzensiz birlikler sağlayan az sayıdaki cemaat vergi ödeme ve asker gönderme hususunda isteksizlik gösterir olmuştur. İlginçtir ki, bu hassas konuda, tam da I. Dünya Savaşı'ndan önce bir uzlaşma sağlanmıştır: Osmanlı İmparatorluğu varlığını sürdürebilseydi, merkezden uzak eyaletlerden olan birlikler sadece kendi bölgelerinde görev alacaklardı.[39]

MİLLİYETÇİ PARADİGMAYI KARŞIYA ALMAK

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra, yeni Türkiye devletinin tarihini Osmanlı seçkinlerine asgari – ve her zaman olumsuz – atıfta bulunarak yapılandırma yolunda kısa süreli bir deneme olmuştur. Ancak bu eğilim kısa sürmüştür: Daha 1930'lardan itibaren milliyetçi tarihçiler Osmanlı sultan ve vezirlerini

37 Örneğin, Maurus Reinkowski, *Die Dinge der Ordnung: Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert* (Münih: Oldenbourg, 2005), 150-79.

38 Selim Deringil, "The Struggle against Shiism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda," *Die Welt des Islams* 30 (1990): 45-62.

39 Noel Malcolm, *Kosovo: A Short History* (New York: Harper, 1999), 247-248; Odile Moreau, *L'Empire ottoman à l'âge des réformes: Les hommes et les idées du "Nouvel Ordre" militaire 1826-1914* (Paris: Maisonneuve &.Larose, 2007).

'Türkiye'nin millî tarihi'ne 'geri kazandırma' adına yoğun bir çaba içine girdiler. İmparatorluğun çok dilli ve çok kültürlü özellikleri bu girişime tam anlamıyla olanak vermiyordu ve milliyetçi yazarlar bunun farkındaydı. Bu nedenle, örneğin İsmail Hami Danişmend, 1400'lerin sonunda ve takip eden yüzyıl boyunca uygulandığı şekliyle devşirme vasıtasıyla toplanmış Türk olmayan asker ve idarecilerden duyduğu hayıflanmayı yüksek sesle dile getirmiştir.[40] Danişmend'in bakış açısına göre, böyle 'dışarıdan gelenler ya da yabancılar'ın 'Türk İmparatorluğu'nun çıkarlarını gözetebilmesi mümkün değildi. Bu çizgide düşünenlerin bugün akademik olmayan ya da yarı akademik tarih yazıcılığında hâlâ oldukça yaygın olduğunu belirtmek gerekir.[41]

Buna karşılık, yeni tarz Osmanlı tarihçiliğini uygulayan araştırmacılar, bu tür bir yaklaşımı tamamıyla anakronik görmektedirler ve on dokuzuncu yüzyıl ortasından önceki Osmanlı yönetici sınıfına bir kimlik yakıştırılması söz konusu olduğunda, buna müsait muğlak 'Rumi' terimi öne çıkarılmıştır. Bu ifade kendi kendini önermektedir; çünkü on altıncı yüzyıl tarihçi ve edebiyatçısı Mustafa Âli gibi Osmanlı yazarları, İmparatorluğun Anadolu ve Balkanlar gibi merkezi eyaletlerinin halkından söz ederken onu kullanmışlardır. Ayrıca terim Hindistan'da tüm Osmanlı tebaasına, özellikle de 1500'lerde Hintli hükümdarların, ateşli silah kullanma becerilerinden dolayı tuttuğu paralı askerlere karşılık geliyordu.[42] Sunduğu ayrı bir avantajla, 'Rumi' terimi Roma ve onun sonraki örneği olan Bizans İmparatorluğu'na belirgin bir şekilde atıfta bulunmaktadır. Günümüz tarihçileri Rumi kimliğe vurgu yaparak imparatorluğun çok katmanlı tarihi ve çok kültürlü bileşimine işaret

40 İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 5 cilt (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971), örneğin kıyaslayınız, yazarın Sultan Süleyman'ın sadrazamı İbrahim Paşa'nın ölümüne dair yorumları, cilt 2, 184.

41 Akademik ve oldukça polemiğe dayalı bir çalışma için bkz. Y. Hakan Erdem, *Tarih-Lenk: Kusursuz Yazarlar, Kâğıttan Metinler* (İstanbul: Doğan Kitap, 2008); ayrıca kıyaslayınız, Oktay Özel, *Dün Sancısı: Türkiye'de Geçmiş Algısı ve Akademik Tarihçilik* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2009).

42 Salih Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. Yüzyıllarda Rûm/Rûmî Aidiyet ve İmgeleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004); Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafâ Âli (1541-1600)* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 254-257.

etmektedirler. İmparatorluk kendinden sonra gelen ulus devletin - gerçeklerinden olmasa da - öz algısından işte bu anlamda derin bir şekilde ayrılmaktadır.

BAZI ÇETREFİLLİ MESELELER

Gördüğümüz üzere, sentez çalışmalarına olan mevcut ilgi, Osmanlı İmparatorluğu tarihçilerine, diğer alanlardaki araştırmacılarla bağlantı kurarak Osmanlı tarihindeki yeni paradigma değişimini tanımlamaları için fırsat vermektedir. Ben bu gelişmeyi son derece olumlu görüyorum. Kimi Osmanlı araştırmacıları işin zorluklarına şimdiden yanıt vermektedirler. Bana göre bunların en etkileyici olanı Caroline Finkel tarafından yakın dönemde yazılmış olan tek ciltlik tarih kitabıdır.[43]

Yine de çeşitli sıkıntılarla baş etmek gerektiğini kabul etmeliyiz. Yayıncıların ve meslektaşlarının baskısı altında pek çok araştırmacı, kendini 'Osmanlı tarihinin başlıca özellikleri'ni, örneğin 1970'lerden beri çok az incelemeye konu olmuş olan 'tımar sistemi'ni sonu gelmez bir şekilde tekrarlamak - neredeyse sayıklamak - durumunda bulmaktadır. Sonuç olarak, doğası itibarıyla kolay kavranılamaz ve lisans düzeyi öğrencilerinin bilgisine kolayca sunulamaz olan yenilikçi araştırmadan giderek uzak kalmaktadırlar. Daha da kötüsü, yayıncıların ya da editörlerin ölçüt olarak aldığı, zeki ve iyi donanımlı olan öğrenci değil, vasat ya da vasatın altıdır. Sonuçlar herkesin gözünün önünde: Genç ya da yaşlı olsun, ciddi araştırmacılar yeni bir kitabı satın aldıklarında ve kendi alanlarında yıllardır hakim olan genel kabullere ilişkin bir dizi açıklamayı yine okumak zorunda kaldıklarında sıklıkla öfkelenmektedirler. Yazarın 'gevezeliği kesmesini' ve 'sadede gelmesini'ni çok defa dilemişizdir...

'Genel okuyucunun ilgisine hitap edebilecek eserler'e yönelik mevcut ısrar özellikle genç yazarların aleyhine görünmektedir. Mesleğe ve yayın piyasasına yeni adım atan bir araştırmacı, yayıncıdan gelen baskılar ve akademik konum elde edebilmenin zorluklarında dolayı, kendini kanıtlamış birine kıyasla koşullara

43 Caroline Finkel, *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300-1923* (Londra: John Murray, 2006).

boyun eğme baskısını daha çok hissedecektir. Bu nedenle, yeni başlayan tarihçiler belirli bir konudaki harika bir araştırma parçasını bile ikincil literatürden, uzman olmayanların bile oldukça aşina olduğu bilindik önermelerle 'giydirmek' zorunda kalacaktır. Bağlama yerleştirmenin önemli hatta canalıcı olduğu ortadadır; ancak her türlü dişe dokunur insan uğraşı gibi bu uygulama da suistimale açıktır.

Benzer bir şekilde kimi editörler, genç tarihçileri, aslında öyle olmadığı halde, araştırmalarının mevcut meseleleri açıklığa kavuşturduğunu öne sürmeye teşvik etmektedirler. Bunun kötü yanı şudur ki, bu tür uygulamalara teşvik eden hatta zorlayan akademisyen veya editörlerin, 'bürokratik sosyalizm' altında, eserleri basılacak yazarları çalışmalarını 'daha kabul görür' hale getirmek adına Marx veya Lenin'den küçük alıntılar eklemeye zorlamış olan kötü şöhretli meslektaşlarından pek de farkı kalmamaktadır.

Bir problemin daha var olduğunu düşünüyorum: Yayın sürecini hızlandırmak adına ve daha genel ekonomik kaygılarla, akademisyenler, bir kısmı kendi uzmanlık alanlarının dışında kalan çok geniş kapsamlı konularda yazmaya teşvik edilmektedir. Elbette ki Fernand Braudel gibi şaşırtıcı bir hafızaya sahip ve üst düzeyde eleştirel becerisi olan bir tarihçi bu tipte saygı uyandıran bir ürün ortaya koyabilmiştir. Şurası da doğrudur ki bizler, Braudel'in kapitalizm ve maddi yaşam üzerine devasa üç ciltlik eserini yazarken yapabildiğine kıyasla ikincil literatürden çok daha fazla bilgi derleyebiliyoruz.[44] Ancak maalesef çoğumuz Braudel değiliz; ve ben Almanca'daki renkli ifadeyle '*Lesefrüchte*' yani okumanın meyvelerinin, ilgili birincil kaynaklarla ve teknik becerilerle olan etraflı bir aşinalığın yerine geçebileceğini düşünmenin bir yanılgı olduğu kanısındayım.

SONUÇ YERİNE

Paradigma tartışmamızın odağında Osmanlı idare şeklinde 'fetih imparatorluğu'ndan 'yerleşik monarşi'ye doğru olan geçiş yer aldı. Başka bir deyişle, saltanat nüfuzu ve *kapı*'lara dayalı asker

44 Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, 3 cilt. (Paris: Armand Colin, 1979).

toplama ve yerel seçkinler için olan parasal teşviklerin, fetihler azalıp seyreldiğinde bile sultanın meşruiyetinin korunmasını nasıl sağladığına dikkatimizi yoğunlaştırdık. Bu yoğunlaşma bizim düzenliliği, devamlılığı ve kurumsal yapılardaki değişimin yavaşlığını, yani on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Avrupa yazarlarının Osmanlı sultanlarına yakıştırdığı 'doğu despotizmi'nin tam karşıtı bir gerçekliği ön plana çıkarmamızı sağladı.[45]

Askeri ve diğer alanlardaki yerleşik yapılara olan vurgu, bizi aralarında sultanların uzun dönemli rakiplerinin de olduğu Habsburglar, Safeviler ve Romanovlar gibi diğer imparatorluklarla da karşılaştırmalara yönlendirmektedir. Örneğin, Şah I. Abbas (s. 1587-1629) yönetiminde Safevi İmparatorluğu'nun yeniden yapılanması askeri birliklerin yeniçeriler model alınarak oluşturulmasını içermekteydi. Muhtemeldir ki, Osmanlı ordusu, Rus otokrasisi 1500'lerin sonlarında ordusunu yenilediğinde de bir model sunmuştu. Ancak Osmanlı toplumunun diğer bölümlerinde de kıyaslamalara olanak veren yerleşik yapılar mevcuttu: Bu anlamda, Osmanlı loncalarının İtalya ve Fransa'daki muadilleriyle benzerlik ve farklılıklarının tartışılması, ya da Fransız ve Osmanlı yetkililerinin 1800'lerin başlarında uzak vilayetlere dair ekonomik önemi olan bilgileri nasıl topladıklarının kıyaslanması artık mümkündür.[46] Hatta erken modern Fransa ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki iltizam usulünün karşılaştırmalı yaklaşımla incelenmesi de olanaklı görünmektedir.

Bütün bunlar, Osmanlı tarihçilerinin artık diğer tarih alanlarındaki meslektaşlarıyla diyaloğa girme konusunda kendilerini serbest hissettikleri anlamına gelmektedir. Alanımızın temsilcilerinin vardıkları sonuçları dışarıdan olanlara açmaya hazır olmadıkları o uzun dönem göz önünde bulundurulduğunda, bu gerçekten de köklü bir değişimdir. Elbette ki burada da sınırlar söz konusu. Geniş çaplı tarihsel genellemelere sıra gelince, alanımızın pek çok temsilcisi bakışlarını diğer alanlara çeviriyorlar ve buradan 'ihraç

45 Lucette Valensi, *Venise et la Sublime Porte: la naissance du despote* (Paris: Hachette, 1987).

46 Alp Yücel Kaya, "Politique de l'enregistrement de la richesse économique: les Enquêtes fiscales et agricoles de l'Empire ottoman et de la France au milieu du XIXe siècle," Doktoraz tezi (Paris, EHESS, 2005).

ettikleri' genellemelere dayanan hipotezler geliştiriyorlar. Şu an için bu yöntem çok da mantık dışı değil. Ancak umuyorum ki, uzun vadede Osmanlı tarihçileri de diğer tarih dallarındaki meslektaşlarımızın çalışmalarında kullanabilecekleri hipotezler ve genellemeler üretecekderdir.

OSMANLILARI AKDENİZ DÜNYASINA YERLEŞTİRMEK: EKÂBİR VE KAPILAR MESELESİ

*Palmira Brummett**

Özetle, bir tarihçinin oturup yazmak suretiyle geçmişi yeniden kurgulamaya giriştiğinde yaptığı, aslında tarihsel süreçlerin kendinde var olan akışkanlığını geçici olarak durdurmaktan başka bir şey değildir.[1]

Rifa'at Abou-El-Haj

Eğer Rifa'at Abou-El-Haj'a, yumuşak, ısrarlı sesi ve hayranlık uyandırıcı Avrupa tarihi bilgisinden başka yakıştıracağım başka bir özellik varsa bu, onun her zaman ve her yerde mantıklı sebepler talep etme konusundaki ısrarıdır. Rifa'at standart kalıplarla hiçbir zaman memnun kalmayıp hep düşündüğümüz bir şeyi neden öyle düşündüğümüz için sağlam sebeplerimiz olup olmadığını bilmek ister. Ve de kolay cevapları kabul etmez. Şu durumda, ben de Rifa'at'ın, (Osmanlılar'ı Akdeniz dünyasıyla bütünleştirme yönündeki tarihyazımsal gelişmelere ve Jane Hathaway ve diğer araştırmacıların Osmanlı kapıları üzerine yaptıkları kayda değer çalışmalara rağmen) Osmanlı'daki kapıları Avrupalı benzerleriyle aynı düzeye yerleştirme yönünde neden bir ilerleme olmadığına dair mantıklı sebepler talep ettiğini düşünmek durumunda

* University of Tennessee.

1 Rifa'at Abou-El-Haj, "A Response to Linda Darling's Review of Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries," *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994): 173-174, bkz 174.

kalıyorum.[2]

Rifa'at Abou-El-Haj, Ottomanistlerin bakışlarının sarayın, kulların ve binbir gece tarzı vezirlerin karikatürvari temsillerinden belirleyici olan kapılara çevrilmesini sağlayalı otuz yıldan uzun bir süre oldu. Kapılar fikrini o, 1970'lerin başında belirlemişti. İmparatorluğun yönetici seçkinlerinin kaynağı olarak vezir ve paşa kapılarının on yedinci yüzyıl sonlarındaki artan nüfuzuna dikkat çekmişti. Bu kapıların artan nüfuzunu da "Kanuni Süleyman döneminin sonundan başlayarak, Sultanların kişisel idaresinin gerilemesi yönündeki gidişat" üzerine yorumlarda bulunmak için kullanmıştı.[3] Buna ek olarak, sultanın "*de jure* olanı yadsıması ve böylece (vezir ve paşa kapılarını) kurumsal olarak tanıması" onları "istikrarsız kılmış ve devletin iç siyaset tarihini siyasi kriz dönemlerinin olası şiddetli üstünlük mücadelelerine meyyal hale getirmişti".[4] Bu modelde, yetki kullanımı karmaşık güdülere dayalıydı ve hizipçi siyaset hem sadakat hem de komuta zincirini sorunsallaştırıyordu. Osmanlı siyasi kurumu olan *askeri* yapı artık pek de yekpare gözükmüyordu.

Bu paradigma, kralların seçkinlerle ve hudut beyleriyle olan ilişkisi anlamında, farklı zaman ve mekanlarda kolaylıkla kendini gösterebilir. Bu, güç ve tanınma uğruna girişilen, örneğin devlet üzerine kadim bir Hint risalesi olan *Arthasastra*'da sözü edilen ölümsüz bir çekişmeyi yansıtmaktadır.[5] "Hükümdarın idare yetkisini" sına-

---

2 Örneğin bkz., Jane Hathaway, *The Politics of Household in Ottoman Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Maria Pia Pedani Fabris, "Safiye's Household and Venetian Diplomacy," *Turcica* 32 (2000): 9-32; ve anlatıdaki evrim üzerine, bkz. Gabriel Piterberg, *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play* (Berkeley: University of California, 2003).

3 Rifa'at Abou-El-Haj, "The Ottoman Vezir and Paşa Households 1683-1703: A Preliminary Report," *Journal of the American Oriental Society* 94 (1974): 438- 447, bkz 443; ve vezir ve paşa kapılarının betimlemeleri için bkz. 439-443; ayrıca bkz. *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics* (İstanbul: Nederlands Histroisch-Archaeologisch Institut, 1984), 11-12, *passim*.

4 Abou-El-Haj, "The Ottoman Vezir and Paşa Households," 443.

5 Kautiliya, *Kautilya'a Arthaśāstra* [c. 350-283 B.C.E.?], der. ve çev. R.P. Kangle, 2 cilt (Bombay: University of Bombay, 1969-1972), 6.2.16-18, cilt 2, 318, krala yakınlık derecesi üzerinden, mekansal ve ilişkisel anlamda görevlilerin, yöneticilerin ve itaatsizliğin katmanlarını tanımlamaktadır. Ayrıca bkz., Palmira Brummett, "The Early Modern Ottoman Campaign: Containing Violence, Commemorating Allegiance, and Securing Submission," *...isian Studies* III/I (2004): 69-89.

mak ve astların sadakatini sorgulamak adına hem saray içinde hem de askeri seferlerde şiddet eylemlerine girişme eğilimleri evrenseldir.[6] Hükümdarların ve onlara bağlı astların yerel, bölgesel, emperyal ölçeklerde ve dünya sahnesindeki "yerlerini" kamusal olarak belli edebilmek için gösteriye (ve temsili merasimlere) yönelmeleri de aynı şekilde değerlendirilmelidir. Yani, Osmanlı kapılarının Floransalı, İngiliz, Babür ya da Japon benzerleriyle olan kıyaslanması boş yere değildir; ve Osmanlı'nın davranışı insani bir davranıştır. Rifa'at bize Osmanlı'nın sözde ayrıksılığı üzerine olan takıntılardan vazgeçmemizi söylerdi. Onun Osmanlı *askeri* kapısı için yaptığı tanımlama da girift bir ilişkiler bileşimi önermektedir. Örneğin o, Köprülü Mehmet Paşa'nın 1656'da sadrazamlık mührünü almayı kabul etmeden önce ortaya koyduğu talepleri sıralamıştır: Memuriyetler için yapacağı tavsiye ve atama kararlarında serbestlik, vereceği hükümlerin eleştirilmesine müsaade edilmemesi, kendinden önce görev yapan memurların devlet işlerine karışmasının engellenmesi. Bunlar sadece erken modern dönemdeki diğer tüm kraliyet benzeri kapılarda değil, aynı zamanda yirmi birinci yüzyıldaki demokratik ve yarı-demokratik devlet sistemlerinde bulunan yetke parametreleridir.

Ancak, Abou-El-Haj'ın Osmanlı kapıları modeli sadece nüfuz ve yetkeye dayalı bir paradigma değildir; bir bağlantısallık paradigmasıdır. *Hoca*'nın yolunu izleyerek, bu makalede ben kapıların tanımını askeri-idari ve ailevi kapılar arasındaki kesişimler üzerinden, beraberindeki tüm ekonomik ve kültürel sonuçlarıyla tanımlamamız gerektiğini savunacağım. Bunların her ikisi de siyasidir. Şu durumda bu tümleşik kapı, en azından Afro-Avrasya ekümeni boyunca uzanan, imparatorluklar ve kültürler arası kapı ilişkileri matrisi içine yerleştirilmelidir. Bu yolla, Osmanlı kapıları Akdeniz dünyasının ayrılmaz bir parçası haline gelmektedir. Ben Osmanlı İmparatorluğu'nun, birinin "büyük" ve diğerinin "küçük"

6 Abou-El-Haj, "The Ottoman Vezir and Paşa Households," 443. Abou-El-Haj'a göre, askeri harekat sultanın istikrar sağlama ve tanınma becerisinin bir ölçütüydü. Ayrıca bkz. Hakan Karateke, "Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis," *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, der. Hakan Karateke ve Maurus Reinkowski (Leiden: Brill, 2005), 13-52, ve mutat ve örneksel meşruluk için 17, 20; ve aynı ciltte Gottfried Hagen, "Legitimacy and World Order," 55-83.

olması bir yana, daha çok Venedik (veya Floransa) gibi görülmesini arzu ediyorum. Venedik uç bir model olabilir, ancak cumhuriyetçi yapısı bir yana, kullanışlı ve yoğunlaşmış bir örnektir. Osmanlı devleti gibi Venedik de, girift bir yöneticiler, bağlantılar ve iletişim şekilleri kümesi üzerinden karmaşık bir salyaneli Akdeniz toprakları (onların katılımcı ticareti) sistemini idare etmekteydi. Ben neden hiçbir Osmanlı hükümdarının himayecilik, hizipçilik ve merasim – yani kelimenin en geniş anlamıyla, ekabirlik* – üzerinden Cosimo dei Medici (1519-1574), 1537'deki Floransa Dükü ve Toskana Büyük Dükü (1569-74) gibi görünmediğini anlamanın peşindeyim.[7]

"Ekabir" terimini en az iki nesildir kullanıyoruz, peki bunu ne kadar ileri götürmeye hazırız?[8] Ben "kapı" terimini kul sisteminden fazlasını karşılamak için kullanmak istiyorum.[9] Yerleşik olduğu kapının içerisinde Osmanlı bireyinin öneminin artmasını isti-

---

* Yazar, metnin orjinalinde *nobility* terimi kullanmaktadır. Makalenin bütününden de anlaşılacağı üzere yazar, bu terimi hem merkez hem de taşradaki kapı sahipleri için kullanmaktadır. Dolayısıyla, terimi 'ayanlık' ya da 'soyluluk' biçiminde çevirmek yerine, her iki durumu da kapsayacak şekilde ve Abou-El-Haj'ın *Formation of the Modern State* eserinden ilhamla 'ekabirlik' olarak çevirdik. ç.n.

7 Cosimo I ve selefi Cosimo (1389-1464) için örneğin, bkz. Dale Kent, *Cosimo de' Medici and the Florentine Renaissance: The Patron's Oeuvre* (New Haven: Yale, 2000); ve Henk Th Van Veen, *Cosimo I de'Medici and His Self-Representation in Florentine Art and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006). Ayrıca uygulanabilir bir patronaj ve kültürel transfer modeli için bkz. Dorothea Nolde, Elena Svalduz ve María José del Rio Barredo, "City courts as places of cultural transfer," *Cultural Exchange in Early Modern Europe*, cilt 2, *Cities and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*, der. Donatella Calabi ve Stephen Christensen (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 154-85.

8 Yakın zamanda, Suraiya Faroqhi, *The Ottoman Empire and the World Around It* (Londra: I.B. Tauris, 2004), 6'da "yöneticileri, bir bütün olarak devlet hizmetinde etkin olan geniş kapıların başlarındaki kişiler olarak görmeye alışık olmadığımız" belirtilmiştir. Faroqhi burada öncelikle diplomasi ve dış ilişkilere odaklanmaktadır.

9 Rhoads Murphey, *Exploring Ottoman Sovereignty: Tradition, Image and Practice in the Ottoman Imperial Household, 1400-1800* (Londra: Continuum, 2008), 110-139'da şehzade kapılarının içyapılarına ve tahta çıkış sürecinde meydana gelen dönüşümlere dikkatini yoğunlaştırmış ve daha geniş saray kapısının ölçeğini ortaya koymuştur. (141-174). Burada yazar, İstanbul'da iki "askeri şahıs" arasındaki, birinin diğerini bir kafirlik suçlamasından dolayı sarhoşluk ve kendisinin "dinine, inancına, şerefine ve karısına (94) ağır hakaret etmekle" itham ettiği bir çatışmayı betimlerken, bireysel eylem ve karşı karşıya gelmenin bazı ayrıntılarını ortaya koymaktadır. Buna benzer bir örnek de sarayda sultanın bizzat denetlediği odun ambarında kışlık erzak istiflemiş kişiler adına yapılan bir kutlamada karşımıza çıkmaktadır (87-88). Leslie Pierce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 1993), ha-

yorum. Yani, Köprülüler bir yana, on dokuzuncu yüzyıldan önce askeri sınıfın üyelerini öncelikle kapıların başı konumundaki kişiler (yanaşmaları, arkadaşları, eşleri, köleleri, çocukları, iş ilişkileri, yazlık evleri, hanelerinde mal mülkleri ve tüketim alışkanlıkları olan erkekler [ya da kadınlar]), ikinci sıradaysa "sultanın kulları" olarak görmek istiyorum.[10] Söz konusu kapı kulağa olağan ve aşina gelmelidir, tıpkı "Osmanlı ailesi" tabirinin yaygınlık kazandığı on dokuzuncu yüzyılda olduğu gibi. Bu kapı olgusundan yola çıkılarak erken modern Osmanlı bireyinin didiklenmesi umulabilir. Söz konusu ekabir birey, antropolojik ve hukuki kimlikleri biyografik, kültürel ve yazınsal kimliklerle kaynaştırarak, modern çağ bireyi üzerine araştırmalarda sıkça karşımıza çıkan kimlikler bileşimini elde edebilmelidir.[11] Bunu, Osmanlı Akdeniz kapıları, ekabir ve bi-

remin, saray kapısının ayrı değil, ayrılmaz bir parçası olması üzerine açıklamalarda bulunmuştur.

10 Bu tip kapıların merkezde olduğu çalışmalara örnek olarak, bkz. Alan Duben ve Cem Bahar, *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility 1880-1940* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); ve bir şekilde daha erken dönemli bir inceleme için, bkz. Ehud Toledano, "Shemsigul: A Circassian Slave in Mid-Nineteenth Century Cairo," *Struggle and Survival in the Modern Middle East*'de, der. Edmund Burke (Londra: I.B. Tauris, 1993), 59-74, 65-66'da. Burada haremin doğasını ve kapıların kesişimlerini açığa çıkarmak için Toledano polis kayıtlarını kullanmaktadır. Virginia Aksan, "Turks and Ottomans Among the Empires," *International Journal of Turkish Studies* 15.1-2 (2009):103-114'de bkz sf. 113, n. 11'de Karen Barkey'in, *Empires of Difference* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) eseri üzerine güncel bir kitap incelemesinde 'kapılarla' ilgili yakın zamanda ortaya çıkan bir grup kaynaktan söz eder, ancak bunların çoğu on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyılla ilintilidir. Aynı kitabın bir başka incelemesi olarak Donald Quataert, *American Historical Review* 114 (2009): 413-415'de Barkey'in "devlet kontrolünden bağımsız olarak kendi sosyal ağlarını kurmaya başlayan uluslararası tüccarlar ve mültezimlerin gittikçe yoğunlaşmış olan ağları" üzerine yaptığı tanımı ön plana çıkarır (ve Barkey'in vardığı sonuçları eleştirir). Ancak ben tüccarların ve "bölgesel ekabirlerin" böylesi "yoğunlaşmış" ağlarının, orta çağ dünyasında rastlanan ve kapsamlı olarak belgelendirilmiş bulunan benzerlerinin bir devamı olarak on sekizinci yüzyıldan önce de belirgin olduğunu öne sürmekteyim.

11 Faroqhi, *Approaching Ottoman History* kitabına dair kaleme aldığı bir incelemede Ehud Toledano, ["What Ottoman History and Ottomanist Historiography Are - Or, Rather, Are Not," *Middle Eastern Studies* 38 (2002): 195-207'da bkz. 201] sosyal antropolojiye doğru tarih yazımsal bir dönümden söz eder: "Bu değişim, makro sistemleri bireye odaklanarak açıklama iddiasını veya hırsını bir kenara itmektedir; daha ziyade, birey sistemi tamamlayan olarak görülür, böylece de kurumlar, sistemler, oluşumlar vb. ile ilgilenen Marksist ve Marksizm etkisi altındaki yaklaşımların gözardı ettiği boyutlar da hesaba katılmış olur." Ayrıca Toledano, Osmanlı sistemlerini ete kemiğe burundurmemize olanak veren sicillerin kullanımı sayesinde alanın genişlediğini not düşer. Bu tür mahkeme kayıtlarının yararlı olarak ele alındığı örnekler için bkz. Leslie Peirce, *Morality*

reyine dair bir görüntüyü işlerken ortaya çıkan bazı meseleler ve olasılıklar üzerine bir takım düşünceler takip edecektir.

AKDENİZLİ BİR OSMANLI KAPISI

Erken modern Osmanlı İmparatorluğu tarihyazımının, dünya tarihinin talepleri ve Avrupa ve Osmanlı araştırmalarının birbirine çaprazlama tohumlar bırakmasıyla gelişen bereketli bir süreç sayesinde akademinin son kuşağında bir yeniden doğuş yaşadığı söylenebilir. "Korkunç Türkler" söylemi karmaşık bir temsili formlar matrisinde ait olduğu yere inmiş; gerileme kuramı, hortlama olasılığına rağmen, toprağa gömülmüş; Osmanlılar Akdeniz dünyasının imparatorluklar-aşırı alanında başlıca oyunculardan biri olarak konumlanmıştır. Osmanlılar'ın, Akdeniz'in ve Rönesans'ın yeniden değerlendirilmesinde belli başlı oyunculardan biri olmasıyla, Osmanlı kapıları da üzerine eğilinmesi gereken bir etken haline gelmelidir. Ne de olsa, ekabir (ve tüccar) kapıları uzun zamandır Akdeniz tarih yazımının, güç, hareketlilik, ilişkililik, toplumsal cinsiyet ve tüketimin ölçülmesinde temel birim olarak görülen ana öğelerinden biri olmuştur.

Halihazırda Osmanlı'nın ailevi ve ticari kapıları üzerine bir anlayışımız var. Ve Suraiya Faroqhi, Leslie Pierce ve diğerlerinin çalışmaları sayesinde, erken modern Osmanlı toplumunda reayanın kimi üyeleri (esnaf, zanaatkar, lonca üyeleri, hatta ev hanımları), Osmanlı kapılarına dair her türlü tartışmayı karakterize etmesi gereken "olağanlığı" belirli derecede kazanabilmiştir.[12] Peki bu kapılar Braudel ve diğerlerinin anladığı şekilde "Akdeniz" ve onun toplumlarının kavramsallaştırılmasında tam olarak ne surette karşımıza çıkar? Ya da "Osmanlı" yaftası taşıyan her kapı geri dönülmez biçimde bir başkalık damgası yemiş, ya da en iyi ihtimalle yerel veya komünal bir kimliğe terkedilmiş mi olur? Bazen neredeyse "Osmanlı"nın sahiden Akdenizli olabileceği tek koşulun onun korsan olarak karşımıza çıkması olduğu hissine kapılıyorum. Uzun lafın kısası, biz "Osmanlı", "kapı", "erken modern"

Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab (Berkeley: University of California Press, 2003); ve çeşitli çalışmaların temeli olarak Abdul Kerim Rafeq.

12 Suraiya Faroqhi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople under the Ottomans* (Londra: I.B. Tauris, 2009).

(özellikle on sekizinci yüzyıl öncesi) ve "Akdeniz"i biraraya koyunca ne elde ediyoruz? Bu noktada ben, elimizdekinin seçme, mekansal olarak ayrılmış, açık olarak da sınıf ve cemaat üzerinden bölünmüş olan kapılarla dolu çarpık bir resim olduğunu öne süreceğim. Bunların bazıları "Osmanlı" olarak adlandırılıyor, çoğununsa başka, daha özel tanımlanmaları var. Bunların bazılarının cinsiyete dayalı ayrımları var, bazılarının yok. Bazıları Akdeniz'in içine, uluslararası ticaretle ilintili meslekler yoluyla uzanıyor. Bu birbirinden kopuk kapılar ve uluslararası ticaret girişimleri tablosunun üzerini kaplayansa, belli belirsiz bir kültürel iletim hissi; insanlar gibi, edebi ve sanatsal türlerin de Afro-Avrasya ekümeni üzerinde ileri geri aktığı, Osmanlı İmparatorluğu'nun da Hodgson'un *Venture of Islam*'ında ustalıkla ifade edilen bu akışa katılmaktan başka bir seçeneğinin olmadığı fikridir.[13] Ancak kapılara odaklanan, İmparatorluğa amaçlılık kazandıran, yerel olanın ötesine geçen ve Akdeniz dünyasının parçası olarak nitelik kazanan şekilde karmaşık bir kesişen kimlikler, ilişkiler ve sosyo-kültürel öğeler ağı, seyrek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu apaçık bir şekilde Akdenizli idi, şu durumda tarih yazımında onun karşımıza öyle çıktığına emin olmak durumundayız. "Klasik" Akdeniz'in kalbi (Yunanistan, Anadolu, Ege Adaları), Osmanlı İmparatorluğu'nun da kalbidir. Erken modern dönemde Osmanlılar, Akdeniz kıyılarının, çıkarları ve girişimleri Hodgson'un tarif ettiği Afro-Avrasya ekümeninin kara ve deniz alanlarını kapsayan rakip imparatorluk güçlerine göre çok daha büyük kısmı üzerinde, herhangi bir imparatorluk ne ölçüde "kontrol" kurabilirse o ölçüde "kontrol" sahibiydi. Sultanların imparatorluğu bu ekümenin ve onun Bahr-ı Sefidi'nin siyasi, ticari ve dini-kültürel ağlarıyla bütünleşmişti ve insanların, haberlerin, eşyaların, bilginin, kültürel buluşmaların ve edebi öğelerin iletimi için belli başlı bir mecra idi. Bunun içerisinde İmparatorluk tüccarların, hacıların, alimlerin, korsanların, askerlerin, şairlerin, kadıların, mistiklerin ve devlet görevlilerinin dolaşımını idare ediyordu. Akdeniz mekanında arabuluculuk ediyor, ona yöneliyor, orada

13 Marshall Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History of a World Civilization*, 3 cilt. (Chicago: University of Chicago Press, 1977)

planlar kuruyor, ondan taleplerde bulunuyor ve onun üzerinde etkide bulunuyordu. Şu durumda bizim, "klasik", orta çağ ve modern çağ dünyaları için yaygın olarak kullanılan benzerlerine dayanan ve bağlantısallığı kabul ederek Osmanlı İmparatorluğu'na uyarlayan bir paradigmaya ihtiyacımız vardır.

İşin üstesinden gelebilmemiz için bir yol, imparatorluğun ve onun yurttaşlarının Akdeniz içerisindeki hareketini, en az Akdeniz halklarının imparatorluğun içine doğru hareketi kadar takibe almaktan geçiyor. Bu görevi hareket eden "yabancılara", Frenklere veya zımmilere ayrıcalık tanımadan ve müslümanları veya yurdunda kalan "Türkler"i ikinci plana atmadan başarabiliriz. Yine aynı şekilde, erken modern dönemi on altıncı yüzyıl sonu 'Batı'nın yükselişi'ne göre dönemselleştirmek fayda sağlamıyor. Bu "yükseliş"e rağmen, Osmanlılar denizin üç yakasında yer kaplamaya devam etmiştir. Bu nedenle, Akdeniz'in bir Osmanlı "*mare nostrum*"u olarak görülmesinde sakınca yoktur.[14] Onların hakimiyeti diğer pek çok şeyin yanı sıra, bakır ticareti, köle ticareti, kumaş ticareti, şarap ticareti veya tahıl ticareti üzerinden ölçülebilir. Ancak bu, aynı zamanda evlilikler, dostluklar, topluluklar, ödünç verilen paralar ile teamüller ve tüketimin mekan, etnisite ve cemaate göre tanımlanabilirliği üzerinden de ölçülebilir.[15]

Tutsak düşen Albert Bobovi, on yedinci yüzyıl Osmanlı saray personeli hakkında yorum yaparken, "sarayda pek fazla ana dili Türkçe olan kişi olmadığını, sultanın kendisine evi, yurdu ya da ebeveynleri ve arkadaşları olmayan hıristiyan dönmeler tarafından daha sadık şekilde hizmet edildiğini düşündüğünü" not düşmüştür.[16] Ancak anlatısında daha birkaç cümle sonra şöyle yazar:

---

14 Palmira Brummett, "Visions of the Mediterranean," *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 37 (2007): 9-56, bkz 46. JMEMS'in bu özel sayısında birkaç makalenin (Vitkus, Wilson, Davis) Osmanlılar'ı Akdeniz'e yerleştirmeye katkıda bulunduğuna dikkat ediniz.

15 Ödünç paralar için bkz. Ronald Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640* (New York: NYU Press, 1993). Heath Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State* (Albany: State University of New York, 2003), tıpkı Jennings gibi, bağlantısallığın erken dönemdeki bazı özgünlüklerine eğilmektedir.

16 C. G. Fisher ve A. W. Fisher, "Topkapı Sarayı in the Mid-Seventeenth Century: Bobovi's Descriptions," *Archivum Ottomanicum* 10 (1985-1987): 30. Bobovi (Bobowski) sarayda uzun yıllar müzisyenlik yapmış ve ayrıntılı bir betimleme kaleme almıştır.

"Türk kökenlilerin hizmetten dışlanması, Saray'ın başlıca memurlarının sıklıkla ahbaplarının çocuklarını alıp onları hıristiyan ve devşirme çocuk olarak sundukları anlamına geliyordu". Bobovi'nin ilk yorumu dönemin, devşirme kurumuna hem Osmanlı başarılarının hıristiyan yeteneğinin bir sonucu olduğunun hem de Osmanlı devletinin bir "köle" devleti olarak çökmeye yazgılı olduğunun bir kanıtı olarak işaret eden pek çok Avrupalı hıristiyan anlatısını çağrıştırır. İkinci yorumu ise açık bir şekilde, saray duvarlarının dışına uzanan bir müslüman (ya da cemaatleri kesen) "ahbaplar" ve akrabalar ağının varlığını ima eder. Bobovi'nin sözlerini başlangıç noktası olarak alırsak, Osmanlı sistemi, Osmanlılar'ın Akdeniz'i kapsayan bir ahbaplar ve ortaklar ağında kapı sahipleri olarak yer aldıkları bir Akdeniz sistemi olarak tasavvur edilmeye başlanabilir. Bu aynı zamanda, bir yandan devşirmenin diğer yandan da korsan olan ve hıristiyan kadınlarını kaçıran "Türk"lerin getirdiği (Avrupalı tutsaklık literatüründe ölümsüzleşen) yıkımın ötesine geçen, (Avrupalı hıristiyan benzerlerine denk olan) bir Akdeniz köle toplumu olarak işlev görmüştür. Hem ahbaplıklar hem de kölelik tarihyazımsal kapılar bulmacasının önemli parçalarıdır.

Osmanlı İmparatorluğu'nu bir Doğulu ve sıradışı "köle-devleti" olarak tecrit etmek yerine, Venedik ve Floransa'daki ekabir kapıları için geliştirilmiş paradigmaları Osmanlı kapılarına uygulamaktan çok daha büyük bir kazanç elde edilebilir; böylece onların nasıl işlediklerinin ve beğenilerinin, çalışma şekillerinin, ilişkiler ve ortaklıklar matrislerinin görülebilmesi mümkün olabilir.[17] Venedik ve Osmanlı İmparatorluğu genellikle bir arada ele alınmışsa da, Akdeniz'deki üslerin ve ticaretin kontrolü için giriştikleri rekabetten dolayı Venedik, Osmanlı ekabirinin nasıl var oldukları üzerine bir model olarak kullanılmamaktadır.[18]

17 Sefa erbaplığı (*connoisseurship*) üzerine, Frank Clunas, *Superfluous Things: Social Status and Material Culture in Early Modern China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), her ne kadar Osmanlı bağlamına uygun düşen beğeni kılavuzları içermese de kayda değer bir model olarak karşımıza çıkmaktadır.

18 Rekabet için, bkz. Palmira Brummett, "The Ottoman Empire, Venice, and the Question of Enduring Rivalries," *The Evolution of Great Power Rivalries*, der. William Thompson (Columbia: University of South Carolina Press, 1999), 225-53. Ayrıca bkz. Eric Dursteler, *Venetians in Constantinople: Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern Mediterranean* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006); ve

Oysa kullanılmalıdır. Her bir idari yapı müthiş bir şekilde tüketen ve edebi üretimle iştigal eden askeri bir yönetici sınıfa sahiptir. Tıpkı Titian, Tintoretto ve Veronese'nin on altıncı yüzyıl ortası Venedik'inde komisyonlar için mücadele ettiği ya da Venedikli asilzadelerin (tüketim sınırlayıcı kanunlar bir yana) kamusal lüks tüketimi suretindeki faydalanma hakları için mücadele ettiği gibi, biz buna denk fenomenleri İstanbul'daki seçkinler arasındaki sanatsal, edebi ve kamusal rekabetlerde de arayabiliriz. Hamilik ve tüketime odaklanmak bizi Osmanlı kapısının, "tarzlara" ve himaye söylemlerine atıf yapan evrimleşmiş bir görüntüsüne ulaştırabilecektir. Örneğin, Osmanlı yazın adamları üzerine, İngiliz gezi derleyicisi Richard Hakluyt (d.1552) için ortaya konmuş olanlara benzeyen hamilik zincirleri geliştirilse nasıl olurdu acaba?[19] Böylesi bir karşılaştırma, imparatorluğun "orta çağı" ve askeri idari sınıf ve edebi sınıf arasındaki çakışmanın çokça hazıra kabul edildiği sonraki dönemleri arasındaki bağı sağlayabilecektir.

İmparatorluğu ağlarla bağlanmış kapılar üzerinden kavrama yolunda önemli bir engel, değişik türdeki 'ekabire' dair değerlendirmemizde çok katı bir ayrım gözetme yönündeki eğilimdir: Askeri, dini otorite ve kalemiyeyi (genellikle) birbirinden apayrı olarak görmek.[20] Seçkin tabakasını bu şekilde bölümlere ayırma, kapıların farklı mesleki roller üzerinden nasıl etkileştiği ve işlediğinin yeterince incelenmemiş oluşuyla, Abou-El-Haj'ın öne sürdüğü zorunluluğu yerine getirmemize engel olmaktadır. Ancak bu kusur, sanat ve mimarlık tarihçilerinin statü ve toplumsal cinsiyet çizgileri üzerinden hamilik şekilleri ve mekanizmalarını inceleyen çalışmaları sayesinde kısmen giderilmektedir. Örneğin

---

Cemal Kafadar, "A Death in Venice (1575): Anatolian Muslim Merchants Trading in the Serenissima," *Journal of Turkish Studies* 10 (1986): 191-218; bu saydıklarımız Osmanlı ve Venedik alanında ileri geri hareketlilik gösteren personelin bir kısmına bakışlarını yoğunlaştırmışlardır.

19 Örneğin bkz., Anthony Payne, "'Strange, remote, and farre distant countreys': the travel books of Richard Hakluyt," *Journeys through the Market: Travel, Travellers, and the Book Trade*, der. Robin Myers ve Michael Harris (Newcastle: Oak Knoll Press, 1999), 1-38, 3-11'de. Bu tip hamilik zincirleri şekillerini bir bileşim olarak, biyografik sözlük ve Avrupalı biyografik ikincil literatürden alabilirler. Bunlar her türlü mevcut eğitimsel, edebi ve ekonomik himaye ilişkilerini ve de kültürel bağlantıları içerebilirler.

20 Yine bu noktada, seküler ve dini seçkinlerin kesişimlerinin olağan kabul edildiği İtalyan şehir devlet modeli yol göstericidir.

Emine Fetvacı, seçkinlerin yazılı metinlerin üretimine yaptıkları müdahalelerin ayrıntılarına ışık tutmuş; Lucienne Thys-Şenocak, seçkin harem mimari himayeciliğinin fiziksel ve söylemsel şekillerini incelemiştir.[21] Bir başka açıdan, Baki Tezcan'ın Osmanlı kadısı Molla Ali'ye dair çalışması, on yedinci yüzyıl başlarında İstanbul'da hamilik, ırk, kimlik ve yazınsal üretim kesişmelerine yakından bakmaktadır.[22] Burada Tezcan bize Afrika kökenli olan ve Edirne sarayında mukim bir kadının para toplanması emrini uygulaması ve bunun sonucu olarak, toplanan bir kalabalığın hakaretlerine ve ikametgahına saldırarak karısının mücevherlerini çalmasına ve hatta onu takip eden, siyah adam "utancı" yorumlarına nasıl göğüs gerdiğini anlatır. Daha sonra, Süleymaniye'de bir hoca olarak Molla Ali, siyahlığı savunan İslami bir risale kaleme almıştır.[23] Böylece Molla Ali hanesel, ilmi, yazınsal, dini ve siyasi rolleri birleştiren üç boyutlu bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. O başkalarının himayesini kabul eder ve ait olduğu türün normlarını aşarak hem bireysel hem de umumi olan bir kimliği ifade eder.

AKDENİZLİ OSMANLI KAPISI MODELİ

Şu durumda, Akdenizli Osmanlı kapısı nasıl görünmelidir? Osmanlı kapıları genişletilmiş bir akrabalar ve ortaklar ailesini kapsayacak şekilde ve toplumsal cinsiyete dayalı siyasi, kültürel, sosyal ve ekonomik birimlere dayanarak çoklu "kademelerle"

21 Emine Fetvacı, "The Production of the Şehnāme-i Selīm Hān," *Muqarnas* 26 (2009): 263-315, bize, kendisinin ve ustasının saygınlığını düşünen ve belki de bir sanat tutkunu olan İstanbul paşasının saray atölyesinde resimli bir yazmanın üretilmesiyle nasıl dikkatle ilgilendiğini göstermektedir. Ayrıca Akdeniz dünyasında sınırların imgelerin dolaşımı için geçirgenliği üzerine bkz., Lucienne Thys-Senocak, *Ottoman Women Builders: The Architectural Patronage of Hadice Turhan Sultan* (Houndmills: Ashgate, 2007); ve Serpil Bağcı, "From Translated Word to Translated Image: The Illustrated Şehnāme-i Türkî Copies," *Muqarnas* 17 (2000): 162-176.

22 Baki Tezcan, "Dispelling the Darkness: the Politics of 'Race' in the Early Seventeenth-Century Ottoman Empire in the Light of the Life and Work of Mullah Ali," *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz*, der. Baki Tezcan ve Karl Barbir (Madison: University of Wisconsin Press, 2007), 73-95. Molla Ali, Divan-ı Hümayun'a 1621'de katılmıştır.

23 Tezcan, "Dispelling the Darkness: the Politics of 'Race'," 80, 85.

çözümlenmelidir.[24] Böyle bir model Osmanlılar'ı tarihsel "şahsiyetler", sınıfsal tipler, veya alegorik "portreler" yerine aileler olarak görmemizi sağlayacaktır. Ayrıca bize sosyal Osmanlı'yı veya ilişkileri, kişilikleri, duyguları, erdemleri ve kötülükleriyle *Shakespeare tarzı* Osmanlı'yı (veya *Evliya Çelebi tarzı* Osmanlı'yı) gösterecektir.

Bu bize evrimleşen ve fikirleri değişikliğe uğrayan sultanlar, vezirler ve cariyeleri, yani davranışları bir yanda düzen, sadakat, disiplin, diğer yanda tutku, talih ve hevesle açıklanabilir olan otorite figürlerini sunacaktır. Bir başka deyişle Osmanlı giderek (hepsi de yaşadıkları şehre göre fırsatçı, gösterişli, "devlete" karşı duran ve nevi şahsına münhasır olarak görülen) Floransalı, Venedikli veya Romalılar gibi görünmeye başlayacaktır.

Osmanlı sosyo-ekonomik ve askeri zihniyeti şimdi Osmanlı kültürel zihni ile tamamlanmalı; Osmanlı'nın Yazı Cumhuriyeti'ne katılımı, örneğin Genize belgelerinde görüldüğü gibi, ticari yazışmaları edebiyat ve hamilik ilişkileri taşıyan cemaatlerin yazışmalarına bağlayan bir şekilde ortaya konmalıdır.[25] Osmanlılar, devletin hayrına belgeler üreten insanlar olarak değil, birbiriyle iletişim halinde olan insanlar olarak düşünülmelidir. Olası bir örnekte Joel

---

24 Bu, Suraiya Faroqhi, "Pious Foundations in the Ottoman Society of Anatolia and Rumelia," *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne*, der. Michael Borgolte ve Tillmann Lohse (Berlin: Akademie Verlag, 2005), 226-56'de ele alındığı türde bir "aile siyaseti" içermelidir. Faroqhi şunu belirtmektedir: "Yerinde hazır bulunmayan valiler adına görev yapan mültezimler ve vergi toplayıcılarının (muhassılların) Anadolu ve Rumeli vilayetlerinde on yedinci yüzyıl sonlarından itibaren nüfuzlu hale gelen akrabaları, on altıncı yüzyıldaki öncellerinden daha cesur davranarak, mantıklı evlilik bağları ve başka türde 'aile siyaseti' yollarıyla gücü ellerinde tutmayı başarmışlardır. Bu bağlamda vakıf kurumları önemli bir siyasi araç haline gelmiştir (239)." Böylece evkaf "vilayetlerdeki alimler" için istihdam, bağış sahipleri için meşruiyet sağlamıştır; "bunları kuran seçkinler ve ayan hizmet vermiş oldukları ilde böylece, sıkça olduğu gibi, ailenin başındaki kişi sultanın emirleriyle bertaraf edilse dahi etkilerini sürdürebilmektedirler (238-239)."

25 Öncü çalışmalar için bkz. Robert Lopez ve Irving Raymond, *Medieval Trade in the Mediterranean World: Illustrative Documents* (New York: Columbia University Press, 1955); ve S.D. Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders* (Princeton: Princeton University Press, 1974), ve yazarın Genize üzerine diğer eseri. Halil İnalcık, "Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler," *Belgeler* X.14 (1980-81), 64-91, mahkeme kayıtlarında göründüğü şekilde Bursa ticareti üzerinden, ipek, bakır, karabiber ve örneğin İznik'teki Davud Çelebi'nin hazineye giden emlakına atıfta bulunarak mukayese edilebilir bir başlangıç noktası sunmaktadır (135).

Kraemer, sözü edilen Genize belgelerini, İspanya'dan Kahire'ye uzanan bir eksen boyunca Yahudi kadınlar arasındaki aile, okuryazarlık, göz, iletişim ve ticaret kesişimlerini gösterebilmek için kullanmıştır.[26] Gerçekten de o, toplumsal cinsiyetin gözlemlenebildiği aile ağlarını, ticari alışveriş ve dini hiyerarşinin ötesine geçen konulara değinen yazışmalar yoluyla belgelemiştir. Osmanlı kadını da eş ya da hacı olarak, gönüllü ve gönülsüz bir şekilde hareket etmiştir.[27] Bu hareketlerin nasıl kayıt altına alındığı ve hatırlandığını keşfetmeliyiz. Nihayetinde Osmanlılar, askeri-idari, dini, edebi ve ticari sınıfları kapsayan nispeten geniş bir okuryazar nüfusa sahipti. Böylece, bizim Yazı Cumhuriyeti'miz edebi yazın ve ticari etkileşim alanlarının ötesine geçerek erken modern dünyanın eğilimli olduğu tüm karmaşık yazışmalar bütününü içerecektir. Bu bakımdan harika bir katkı, Walter Andrews ve Mehmet Kalpaklı'nın, Akdeniz'i, dünya görüşü ve yayıp ettikleri imparatorluk, etnisite ve inanç sınırlarına takılıp kalmadan dolaşım halinde olan yazınsal ve cinsel bağlarla kurulu kapılar üzerinden tanımladıkları *Age of Beloveds* (Sevgililer Çağı) eseridir.[28] Yazarlar için, şiir biyografi haline gelir. Böylelikle, her ne kadar pek çok örnekte elimizde tam aradığımız tarzda biyografik bilgi olmadığı doğruysa da, anlaşılan, tıpkı Cornell Fleischer'in gösterdiği ve Suraiya Faroqhi'nin pek çok eserinde önerdiği gibi, elimizde düşündüğümüzden daha

26 Joel Kraemer, "Spanish Ladies from the Cairo Geniza," *Jews, Christians, and Muslims in the Mediterranean World after 1492*, der. Alisa Meyuhas Ginio (Londra: Frank Cass, 1992), 237-67, özellikle 245 6. Ben Kraemer'in vardığı sonuçları fazlaca basit buluyorum, ancak özellikle de aile ağının diğer ortaklara olan uzantıları için yararlı bir model sunuyor.

27 Kraemer'in dönmeyi reddeden kadınları ele alması, Balkanlar'daki dönme literatürü üzerine Tijana Krstic, "Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization," *Comparative Studies in Society and History* 51 (2009): 35-63, araştırması ile; ve de, Osmanlı topraklarından Venedik'e giden mülteciler üzerine, Natalie Rothman, *Trans-Imperial Subjects: Boundary Markers of the Early Modern Mediterranean* (Ithaca: Cornell University Press, yayına hazırlanmakta) ile karşılaştırılabilir.

28 Walter Andrews ve Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early Modern Ottoman and European Culture and Society* (Durham: Duke University Press, 2004). Leslie Peirce, "Writing Histories of Sexuality in the Middle East," *American Historical Review* 114 (2009): 1325-1339, alanda varılmış olan düzey üzerine parçalı bir kaynakça ve yorumlar sunar. Burada o, Orta Doğu bölgesinin "insan haritası"na atıfta bulunur ve bize bir Osmanlı İmparatorluğu insan haritasına ihtiyaç duyduğumuzu hatırlatır (1326).

fazla bilgi vardır.[29]

Osmanlı Yazı Cumhuriyeti'nin nasıl bir şey olduğuna dair mümkün olan en iyi kavrayışa ihtiyacımız var. Ve bu bağlantılılık, aşinalık ve tanımlılık matrisine ulaşmanın bir yolu da Osmanlılar'ı gözlemleyenler arasındaki yazışmalardan geçiyor. "Türk tasvirleri"ni incelemek, daha eski bir uygulamadır. Ancak nesne olarak "Türk" aynı zamanda ahbap, ortak, müttefik ve muhatap olarak da "Türk"ü açığa çıkarır. Bu anlamda, örneğin, Venedikli bayloların bağlantıları hem ahbaplık ve ortaklık, hem de rekabet ve husumet resmi çizer.[30] Şu durumda "ahbaplık" ve ortaklık kavramlarını bu bağlantılar ticari, cinsel, edebi, ilmi, ailevi veya başka türlü de olsa, Osmanlı dünyasına uygulamak gerekir. Bu açıdan çok çeşitli diplomatik ve ticari irtibatlar değer kazanmaktadır. Merlijn Olnon bize Hollandalı elçi Justinus Colyer'in (1668-1682) Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'yı (yaklaşık 1635 – 1683) şöyle tasvir ettiğini aktarır: "Son derece uyumlu ve hoş bir yaratık."[31] Yani bir tasviri alıp parçalarına ayırmalı ve ne yöne gittiğine bakmalıyız. Resmi ilişkilerde, kişisel olanı siyasi olandan ayıramayız; öyleyse, resmi amaçların takibi, yemek, içki ve sohbetin körüklediği, Osmanlı "himaye

29 Cornell Fleischer'in Mustafa Ali üzerine öncü eseri olan, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: the Historian Mustafa Ali, 1541-1600* (Princeton: Princeton University Press, 1986) sayesinde Osmanlı'da biyografi sorununa hem Osmanlıcı hem Osmanlı dışı bir yaklaşımla ışık tutulmuştur. Fleischer askeri sınıftan tek bir bireyi alıp onun Osmanlı himaye ve yazın sistemindeki yerini incelemiştir. Gottfried Hagen ise diğer tür Osmanlılar'ın birinci tekil şahıs ağzından anlatı oluşturabildikleri gerçeğini, Erzurum sarayında (sonra da Manisa divanında) bir katip ve aynı zamanda seyahatlerinin defterini tutmuş bir gezgin olan Mehmed Aşık (d. 1555, Trabzon) örneği ile sergilemiştir; bkz Gottfried Hagen, "The Traveller Mehmed Aşık," *Essays on Ottoman Civilization: Proceedings of the XIIth Congress of the Comité International d'Études Pré-Ottomanes et Ottomanes* (Prag: Academy of Sciences of the Czech Republic, 1998), 145-154. Mehmed Aşık'ın seyahatleri onun, 1598'de Şam'da tamamlanan, *Menâzirü'l-'avâlim*'inin kozmografyasında bize yansımaktadır (145).

30 Dursteler, *Venetians in Constantinople*.

31 Merlijn Olnon, "'A Most Agreeable and Pleasant Creature'? Merzifonlu Kara Mustafa Paşa in the Correspondence of Justinus Colyer (1668-1682)," *Oriente Moderno* XXII (LXXXIII) n.s. 3 (2003): 649-669. Olnon okura, Avrupa kaynaklarında çok yaygın şekilde rastlanan şiddetli kınamaların ötesine geçmesini salık verir. Eninde sonunda bu tip söylemler, Osmanlı ve Avrupa anlatılarını inceleyen pek çok araştırmacının gösterdiği üzere, başta ve sonda komünal kimlik üzerinden konuşup ilişkilerin asıl karmaşıklığını arada verir. Yazar ayrıca elçinin sadrazamla olan ilişkilerinin uyumlu başlayıp nihayetinde kötüleştiğini belirtir. Colyer'in İstanbul elçiliği 1668-1682 arasındadır.

ilişkileri ve kapı siyaseti" bağlamına yerleşen daha geniş ilişkilerin gelişmesini engellememiştir.[32] Olnon'un makalesi, kapılar, güç dinamikleri ve "devlet"in "konum"u açısından Abou-El-Haj tarafından önerilen paradigmalarla örtüşmektedir. Ayrıca, Andrews ve Kalpaklı'nın eserinde öne sürülen Akdeniz tarzı sosyalliğin daha geniş bir ilişkiler ağına nasıl uygulanabileceğine dair bir fikir de vermektedir.

Hıristiyan kralların temsilcileri, özellikle de İstanbul'da uzun yıllar kalanlar, elbette ki zorunluluktan Osmanlı ilişkileri ve politikalarının içine çekiliyorlardı. Kara Mustafa'nın görevi süresinde (Aralık 1661 – Şubat 1666) göze çarpan Kandiye Savaşı sırasındaki kaptan-ı deryalığıdır ve bu mevki onu yabancı temsilciler için özel ilgi odağı haline getirmiştir. *Kapudan Paşa*, kontrolündeki "has"ın büyüklüğü ve konumu dolayısıyla Akdeniz meselelerine diğer devlet görevlilerinden çok daha bağlıydı.[33] Daha sonra, Kara Mustafa vezir-i azam olarak bir ferman yayınlamış (yaklaşık, Ocak 1678) ve "Avrupalı elçilere özel atanmış olan bir kadıya Osmanlı kadınlarla evlenmiş olan tüccarların ve onların dragomanları ve yerli hizmetçilerini sıralayan bir liste iletmelerini buyurmuştur".[34] Kısacası, onların kapılarını görmek istemiştir. Bu anlamda, "kapı" ve onlarda "yabancı" ve "yerli" olanın kesişmesi,

32 *A.g.e.*, 653. Akdeniz bağlantılar ve kapılar ağı düşünüşü, sesini doğrudan duyuramayan ancak hareketleri ve davranışları (dışarıdan bakanlar tarafından) parçalı surette de olsa betimlenen kişilere de uzatılabilir. Avrupalı (Hıristiyan) gezginlerin imparatorluk halklarıyla karşılaşması geleneksel olarak, güçlü sınıfların ve ihmal edilen sınıfların karşılaşması, askeri sınıf ve esnaf, deve kiralayıcılar, haydutlar ve dilencilerin karşılaşması olarak bölünmüştür. Bir yanda işlerin olmasını sağlamaya muktedir olanlar, diğer yanda yolda karşılaşılan veya "yaverlik eden" insanlar. Karşılaşmaların bu hiyerarşik paradigmasından, dışarıdan gelen (veya yerli) gezginlerin sosyal karşılaşmayı tasvir ederken kullandıkları anlatı tavırları ve detayları hesaba katılarak faydalanılabilir. Dikkatimizi anlatıcının üslubundan anlatımın nesnesine kaydırabiliriz.

33 Örneğin bkz., Feridun Emecen, "Some Notes on Defters of the Kaptan Pasha Eyaleti," *The Kapudan Pasha, His Office and His Domain*, der. Elizabeth Zachariadou (Rethymnon: Crete University Press, 2002), 253-61. Aynı eserde Svetlana Ivanova, "Ali Pasha: Sketches from the life of a *Kapudan* Pasha on the Danube," adlı kısa parçasıyla, Rusçuk kadı sicillerine dayanarak on yedinci yüzyıl sonunda Tuna'nın kaptan paşası olan Ali'nin bir "eskizini" sunmuş; burada, böyle bir memurun nasıl görev yaptığını ve Osmanlı sisteminin belgelendirmesinde nasıl belirtildiğini resmetmiştir.

34 Olnon, "'A Most Agreeable and Pleasant Creature,'" 662. Olnon bu bağlantılar sistemini bir "koruma sistemi (663)" olarak ele alır. Vezir-i azam yerli kadınlarla evlenmiş olanları haraç vergisine tabi tutmakla tehdit etmiştir (663-667).

sınıf ve mekanı aşmakta ve ilişkileri şeklen yapılandırmaktadır. Osmanlı hükümetinin temsilcileri, aracıları ve ticari simsarları kontrol girişimleri, ticaretten kazanç sağlamaya çalışan ve sistemli bir şekilde resmi kanun ve sınıflandırmaları ihlal eden tebaasıyla mücadele halinde olan Venedik Cumhuriyeti'nden farklı değildir.

Kapıların bu imparatorluk-aşırı kavrayışına en önemli katkıyı sunanlardan biri Venedikli araştırmacı Maria Pia Pedani'dir. Pedani, ticari girişimciliğin, komünal sınırları aşan işbirliğine gönülsüz davranma meselesini aştığını öne sürmüştür. Osmanlı tüccarlarının "Venedikli şirketler yoluyla kendilerini sigorta ettiklerini" belirterek ticari kapılar arasında yüksek düzeyde bir bütünleşme olduğunu önermiştir.[35] Ayrıca Osmanlı kul/saray sisteminin, kul olan oğullarının statü ve nüfuzundan faydalanmak için İstanbul'a gelen Venedikli kadınların hareketi üzerinden nasıl *takım adaları* aşacak şekilde uzandığının izini sürmüştür.[36]

Bir başka araştırmacı Pam Ballinger, daha modern dönem için Adriyatik üzerine çalışan bir antropolog olarak, erken modern Akdeniz dünyasındaki Osmanlı kapısı üzerine kavrayışımız açısından fayda sağlayabilecek iki kavram ortaya atmıştır. Bunlardan biri, "ürün zinciri" ve onunla ilintili "insan zincirleri"dir. Bu kavram Pedani'nin çalışmasındaki ilişki türlerini hatırlatmaktadır ve sınıf kategorilerinin ötesine geçmektedir. Bu modele ben, "kültürel zincirler"i de eklemek istiyorum. Ballinger'in ikinci kavramı ise onun "alternatif harita" ya da (Pococke'ı çağrıştıracak şekilde) "takım adalar" olarak adlandırdığı, "hem fiziksel bir mekan; hem hareket, bağlantı, kopukluk ve yeniden ilişkilenmeyle oluşan bir harita; hem de kayıplar, özlem ve nostalji ile tanımlanan bir tahayyül" olan kaybedilmiş (ve kazanılmış) topraklardır.[37] Bu

35 Maria Pia Pedani, "Ottoman Merchants in the Adriatic. Trade and Smuggling," *Acta Histriae* 16.1-2 (2008):155-172, bkz. 155. Pedani, 1636 yılında Hasan Çelebi ve Pietro Bevilacqua tarafından ortak bir gemi satın alınmasından söz eder (164). Burada kapıların başka ne gibi yollarla birbirine bağlandığı sorulabilir.

36 Maria Pia Pedani Fabris, "Safiye's Household and Venetian Diplomacy," *Turcica* 32 (2000): 9-32; ve *Dalla frontiera al confine, Quaderni di Studi Arabi, Studie e testi* 5 (Roma: Herder Editrice, 2002).

37 Pam Ballinger, "Navigating Home: Remapping the Adriatic in the Archipelago of Italy's 'Lost Territories,'" American Historical Association'ın konferansında sunulmuş bir makale, Ocak 2010, *mss.* sayfalar 9, 16-17.

alternatif harita kolaylıkla, yurtdışında yaşayan ve göçmen olan Osmanlılara ve Akdeniz dünyasında kazanılmış ve kaybedilmiş topraklar ve halklara uygulanabilir. Kapı, eninde sonunda, kimlikler (ve onlardaki değişimler) ağıyla iç içe bir bağ halindedir. Burada, Andrews ve Kalpaklı'nın, "sevgililer çağı" fikriyle, farklı bir alternatif (Akdeniz) "kayıplar, özlem ve nostalji" haritasını çıkardıklarını söylemek mümkündür.

KAPI ÜZERİNE İKİ ÖRNEK VAKA İNCELEMESİ

Osmanlı kapısının Akdeniz-aşırı himaye, tüketim ve iletişim sistemiyle içiçe geçmişliğini açığa çıkarmak için, gerek anlatısal gerekse belgesel kaynaklar kullanılabilir. Özgün bir örnek olarak Evliya Çelebi, Osmanlı kapılarının çalışılması için faydalıdır; çünkü onda Robert Dankoff'un gösterdiği gibi "Osmanlı zihniyeti"nin yanı sıra "Akdenizli zihniyeti"nin de izlerini bulabiliyoruz.[38] Örneğin Evliya, Osmanlı seçkinlerinin yabancılarla, tüccar kapılarıyla ve dini personelle bağlantılılığını öne sürmüştür. Sosyallik, himayecilik ve hiziplerle özel olarak ilgilenmiştir. İstanbullu ile, Osmanlı sahasını işgal eden ancak onun "tipinden" açıkça farklı olarak alternatif kültürel pratiklerle iştigal eden çok çeşitli "ötekiler" arasındaki ayrımın tamamen bilincindedir. Evliya'nın, hamisi Melek Ahmed Paşa (ve onun çeşitli Iago figürleri) için olan "biyografisi" bir Osmanlı soylular, yandaşlar, hizmetkarlar ve ulaklar ağı kavrayışı sunar.[39] Gerçekten de, Evliya'nın anlatısında çeşitli (erkek ve kadın) kahramanlar arasındaki yazılı iletişim olan "mesaj" onun hikayeciliğinin önemli bir öğesidir ve bu Osmanlı

38 Gottfried Hagen, "Afterword: Ottoman Understandings of the World in the Seventeenth Century," Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi* (Leiden: Brill, 2004), 215-56, 253-4'de, Evliya'yı "kendi sesini ancak on yedinci yüzyılda bulabilen" yazarlardan sayar. Bu, "yeni bir 'orta sınıf entelektüel' tabakasından" "sekülер ve moderleşmeci yönelimlerin" ortaya çıktığı on yedinci yüzyılın bir fenomenidir; ve "[Katib Çelebi] gibi saraydan uzak olan yazarlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun ya da dünyanın kroniklerini derlemeye koyulmuşlardır". Evliya'nın Seyahatname'si gerçekten de özgün bir kaynaktır; onu bir hikaye anlatıcısı olarak bir kenara atmaktansa ondaki ayrıntı zenginliğinden sonunda dek faydalanmamız gerektiği konusunda Dankoff ile aynı fikirdeyim.

39 Evliya Çelebi (1611-1682), *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Paşa (1588-1662) as Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels*, ed. ve çev. Robert Dankoff, (Albany: State University of New York Press, 1991).

"Yazı Cumhuriyeti" fikrini hatırlatır. Buna ek olarak, Melek'in eşleri vardır ki bunlar kapının betimlenmesinde dinamik figürlerdir ve kamusal ile haneye dair olan arasındaki ayrımdan bihaber gibidirler.[40] Evliya'nın anlattığına göre Fatma Sultan bir "mirî fil"dir, bütçe yöneticisi ve devasa bir kapının "efendisidir", kocasının malına el koyma peşinde olan bir kadındır. Melek'in çok sevdiği Kaya Sultan kocasının sakalını yolar ve onunla cinsel münasebeti reddeder çünkü hayali varlıklardan korkmaktadır; bu o ara Melek'in evinde iyi bilinen bir şeydir. Ancak bu yakın ilişkiler çerçevesinin ötesinde, konu yanaşmaları çekip çevirmek, kocasının kariyerini ilerletmek ve kocası başka yerde olduğunda aracılar yoluyla irtibatı korumak ve işlere el atmak olduğunda Kaya oldukça girişken bir "dümencidir". Fatma ve Kaya çok sıkı bağlantıları olan Osmanlı seçkinleridir; ikisi de Akdenizli "tiplerdir". Ve Evliya'nın sözleriyle, Melek'in "kapısı", "askeri" ve "hanesel" olanın kapsamlı bir ilişkiler ve himaye ağı içerisinde iç içe geçmesi için bir model teşkil etmektedir.[41]

Son olarak, bir başka vaka incelemesi, Gilles Veinstein'ın Patmos arşivlerinde bulunan, kaptan paşa ve vekilleri arasındaki bir mektuptan faydalanan kısa bir yazısını başlangıç noktası olarak alarak bize bir grup seçkini, orta ve alt tabaka Osmanlılar'dan oluşan bir Akdeniz kapısını anlayabilme fırsatını vermektedir.[42] Veinstein'ın bu makalede başlıca amacı komuta ve nezaket tonlarının birbirine olan karışımını göstermektir. Ancak mektuplar, onların yazarları ve adresleri başka bir şeyi daha, yazılı ve genişleyici olan bir Osmanlı otorite ve sosyallik alanını ortaya koyar. Mektuplar karmaşık bir ilişkiler etkileşimini resmettiği gibi, bizim tasavvur ettiğimiz kapılar için olanaklar da sunar.[43] Veinstein, on yedinci yüzyıl başlarında kendisine imza yetkisi ve vergi toplama

40 Bkz., örneğin, Evliya Çelebi, *The Intimate Life*, 91, 157, 211-213, 218 259-261.

41 Tıpkı Peirce, *The Imperial Harem*'in ortaya koyduğu gibi.

42 Gilles Veinstein, "Les documents émis par le kapudan paşa dans le fonds ottoman de Patmos," *Les archives de l'insularité ottomane / Documents de travail de CETOBAC* 1 (Ocak 2010): 13-19, bkz. 15, 19. Patmos, Naxos Adası ve Kuşadası arasındaki Anadolu sahilinin açıklarındadır. Burada, Veinstein'ın başvurduğu iki çeşit kaynak, "*les attestations [affidavit] (temessük et tezkere) et les lettres (mektûb)* (13)." Burada "lettres" geniş bir kategoridir ve herhangi bir şekilde edebi bir içerik taşımak durumda değildir.

43 *Ibid.*, 18.

görevleri verilen kaptan paşanın personel ağını betimler. Kaptan paşa ve onun vekilleri vergilerin toplanması ve diğer işlerin idaresini yıllık bir döngü içinde gerçekleştirirlerdi. 1664-1665 yıllarında Patmos'un cizyesini, kaptan paşa Mustafa'nın vekili olarak görev yapan Ali Paşa'nın vekili Ali Turak Bey toplamıştı.[44] Bu mübadelede boy gösteren diğer yetkililer arasında bir adalar voyvodası ve bir de katib-i cizye vardı.[45] Ve kimi zaman adanın vergilerinin toplanması Rodos sancakbeyine verilirdi. Görev dağılımı çok çeşitliydi. Örneğin 1636'da Zülfikar Ağa adında biri adalar voyvodası ve aynı zamanda kaptanın kapıcıbaşısı olarak atanmıştı. Bu belgelerin imzacıları için kullanılan ortak bir unvan, kaptan paşanın "ağa"lığıydı; örnek olarak, "Ömer Ağa bin Abdullah". Ancak burada beni asıl ilgilendiren, unvanlar değil. Beni daha çok ilgilendiren, bu çeşitli kişilerin imparatorluk-aşırı ve kültürler-aşırı bir manzarada düzenli irtibat halinde oldukları gerçeğidir. Onların izledikleri kariyer yolları, yerel bağlantıları ve mevkilerinin onlara özel bir erişim sağladığı ticari ilişkileri nelerdir? Onlar resmi ve gayriresmi etkileşim sahaları arasında gidip gelirken yardımcıları, aracıları ve ahbapları kimlerdir? Kimlerle tanışmışlardır, neler satın almışlardır ve yıllık ya da iki yıllık görev evrelerinden geçerken nelerle eğlenmişlerdir? Bir başka deyişle, Ballinger'in dile getireceği şekliyle, onların ilişkili oldukları "ürün zincirleri" ve "insan zincirleri" nelerdir? Eğer bu personel ağını birbirine bağlı (ve muhtemelen Levant ticaretine vakıf ve ona iştirak eden), geniş bir sınıfsal, mesleki, kültürel ve dini yelpazeyi kapsayan Akdenizli kapılar olarak görürsek, İtalya'nın kapı paradigmalarını takım adalar boyunca en uygun şekilde Osmanlı İmparatorluğu'na aktarmaya başlayabiliriz. Ve bu noktada kaptan paşanın genişletilmiş kapısı bize iyi bir başlangıç noktası sunar.

Böylesine yoğun bir ilişkiler bütününe önem vermek, Osmanlı kapılarının Venedikli kapılarla sıkı bir şekilde ilişkili olduğunu fark edince şaşırmayacağımız anlamına gelecektir. Maria Mia Pedani bize, mali muafiyetlerin Venedik tarafından, Osmanlı uyrukları da dahil olmak üzere "önemli" kişilere sıklıkla verildiğini

44 *Ibid.*, 14.

45 *Ibid.*

göstermiştir.[46] *Signoria*lar 1564 yılında, "İskenderiye kaptan paşası Ali"ye küçük bir savaş gemisi (*baştarda*) inşasında kullanılmak üzere malzeme satabilmek için ihracat yasağını kaldırmıştır. Bu neredeyse devlet eliyle kaçakçılıktır. Ve Akdeniz dünyasının vazgeçilmezi olan kaçakçılık, kapı ilişkileri, aracılar ve her iki tarafta geniş bir personelin katılımını gerektirir.[47] Doğrusu, Osmanlılar'ın bir denizci dünya görüşü olduğunu kabul ettiğimiz zaman, bu kimliği girişimci ruh düşünü ile birleştirerek Osmanlı kapısını Akdenizli kapıya dönüştürebiliriz. O zaman, Veinstein'ın kaptan paşa "kapısı" bir başka makalede ifade edilen türdeki ilişkilere bağlanabilir; bu, bir Venedik ve deniz tarihçisi olan Frederic C. Lane'in "*Family Partnerships and Joint Ventures in the Venetian Republic*" makalesidir.[48] Osmanlılar, Lane'in makalesinde ele aldığı Levant'tan İspanya ve İngiltere'ye kadar uzanan ticarete oldukça dahildiler; ve imparatorlukları insanlar, fikirler, bilgi ve mallar için, Venedik'in olduğundan çok daha geniş bir ölçekte "dünya pazarı" haline gelmişti.[49] Şu durumda, Osmanlı aile ortaklıklarının ve girişimlerinin ne ölçüde Venedikli benzerlerini yansıttığını keşfetmeliyiz. Yani, eğer ki imgelemimizi Veinstein'ın belge imzacıları grubuna açarsak ve onları giderek daha az istisnai ve himayecilik, girişimcilik, evlilik bağları ve yazışmalar üzerinden giderek daha çok Lane'in Venedikliler'i ve onların ortakları gibi düşünürsek, işte o zaman Akdenizli Osmanlı kapısından söz edebilmemiz mümkün olabilecektir.

---

46 Maria Pia Pedani, "Ottoman Merchants in the Adriatic," 164.

47 Bu ilişkilerin bir kısmı zarif bir şekilde resmedilmiştir, bkz., Daniel Goffman, *Izmir and the Levantine World, 1550-1650* (Seattle: University of Washington, 1990); ve *Britons in the Ottoman Empire, 1642-1660* (Seattle: University of Washington, 1998).

48 Frederic C. Lane, "Family Partnerships and Joint Ventures in the Venetian Republic," *Journal of Economic History* 4 (1944): 178-196. Yakın dönemde bu konu üzerine yapılmış pek çok çalışma vardır, ancak Lane'inki halen alanda başeserlerden biridir; bu kısa makale Akdeniz boyunca iş, ahbaplık, evlilik, himaye ve gemicilik ilişkilerine atıfta bulunmaktadır.

49 *Ibid.*, 195.

OSMANLI BALKANLARI'NDA 'ÇORBA MÜSLÜMANLARI': BİR 'BATI' VE 'DOĞU' OSMANLI İMPARATORLUĞU VAR MIYDI?

*Heath W. Lowry**

Bu makale benim geçen onyılda yayınladığım pek çok çalışmanın mantıksal bir uzantısı niteliğindedir.[1] Bu çalışmaların her birini bir diğerine bağlayan *leitmotif* benim, Sultan I. Selim'in 1516-1517'de gerçekleştirdiği bir tasarı olarak, eski İslam dünyasının

* Princeton Üniversitesi.

1 Bu eserlerin bazıları (yayınlanış sırasıyla): *Fifteenth Century Ottoman Realities: Christian Peasant Life on the Aegean Island of Limnos* (İstanbul: Eren, 2002); *The Nature of the Early Ottoman State* (Albany: State University of New York Press, 2003) [*Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı.*(İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010)]; *Ottoman Bursa in Travel Accounts* (Bloomington: Indiana University Ottoman & Modern Turkish Studies Publications, 2003) [*Seyyahların Gözüyle Bursa, 1326-1923.* (İstanbul: Eren Publications, 2004)]; *Defterology Revisited: Studies on 15th & 16th Century Ottoman Society* (İstanbul: Isis, 2008); *The Shaping of the Ottoman Balkans, 1350-1550: Conquest, Settlement and Infrastructural Development of Northern Greece* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2008) [*Osmanlı Döneminde Balkanların Şekillenmesi, 1350-1550: Kuzey Yunanistan'ın Fethi, İskânı ve Altyapı Gelişmesi.* (İstanbul: Bahçeşehir University Press, 2008)]; *In the Footsteps of the Ottomans: A Search for Sacred Spaces and Architectural Monuments in Northern Greece* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2009) [*Osmanlıların Ayak İzlerinde: Kuzey Yunanistan Mukaddes Mekânlar ve Mimarî Eserleri Arayış Yolculukları.* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2009)]; *Ottoman Architecture in Greece: A Review Article with Addendum and Corrigendum* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2009); İsmail E. Erünsal ile, *The Evrenos Dynasty of Yenice-i Vardar: Notes and Documents* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2010) [*Yenice-i Vardar'lı Evrenos Hanedanı: Notlar & Belgeler.* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2010)]; ve *The Evrenos Family and the City of Selânik* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2010) [*Evrenos Ailesi ve Selânik Şehri: Hamza Beğ Câmii Niçin ve Kimin Tarafından Yapıldı?* (İstanbul: Bahçeşehir University Press, Occasional Papers in History #2)].

merkezindeki toprakların Osmanlılar tarafından fethedilmesinin Osmanlı tarihinde başlıca 'kırılma noktalarından' birini yarattığı fikrini zımnen kabul etmiş olmamdır. Nüfusunun Osmanlı hükümdarlarla ortak bir din, dil, kültür veya tarihi paylaşmadığı bu büyük ölçüde güneydoğu Avrupa, bir başka deyişle Balkan devleti, neredeyse bir gecede, sadece coğrafi anlamda çok daha geniş olmakla kalmayan, aynı zamanda nüfusun az çok eşit şekilde müslüman ve gayrimüslim olarak bölündüğü bir toplam haline gelmiştir. Daha da önemlisi, bu noktadan itibaren, o artık kurumları İslam dünyasında geçmiş sekiz yüz yıl boyunca gelişmiş olan pratiklerle şekillenen bir devlet olacaktır.

Erken dönem Osmanlı tarihine dair görüşüm, Kuzeybatı Anadolu kökenlerine rağmen Osmanlı idaresinin Balkanlar'da olgunluk kazandığı gerçeğini kabul eder. Daha da önemlisi onun kurumsal çerçevesi, on dördüncü ve on beşinci yüzyılda nüfusunun ezici çoğunluğunun hıristiyan olduğu gerçeğinden etkilenmiş, hatta onunla şekillenmiştir; bir başka deyişle, bu kurumlar yönetilenlerin ihtiyaçları göz önünde bulundurularak geliştirilmiştir.

Bu makale belirli bir mevzuya odaklanmaktadır: zâviye-imâret (dergah-aşevi) kurumunun ortaya çıkışı ve bunun Osmanlı idaresinin yerleşmesi ve Batı Trakya ile Makedonya bölgesinde on dördüncü-on beşinci yüzyıllardaki İslamlaştırma süreci üzerindeki etkisi. Bu anahtar kurumun Balkanlar'da nasıl geliştiğini değerlendirmek ve onu Anadolu ve Arap ağırlıklı Doğu'da görülen biçimleriyle karşılaştırmak, makalenin başlıca amaçlarındandır.

Benzer şekilde, anlayışıma temel oluşturan bir başka kanım da, Osmanlı idaresinin daha başlangıçtan itibaren, düzenli vergilendirme ve güvenli bir ticaret ağının getireceği kazançlarla belirlenen bir fethin uzun vadeli yararlarının, ganimet ve köleler olarak elde edilen kısa vadeli kazançlardan daha avantajlı olduğunun bilincinde olduğudur. Savaşçıları (ki yeni yüzyılın başında bunların hepsi değilse de pek çoğu dervişti) aynı bayrağın altına toplamak adına köle ve ganimet vaadinin vazgeçilmez öğeler olduğu doğrudur; ancak daha en başından fetihlerin uzun vadeli semeresini düzenli kılmak için etkili adımlar atılmıştır. Bu anlamda fethedilmiş bölgelerde yeni bir idari yapı şekillendirmek için tasarlanan

bir dizi kurumun inşası söz konusu olmuştur. Bunlardan hiçbiri zâviye-imâret (dergah-aşevi) kurumundan daha önemli değildir. Sürekli genişleyen bir han/kervansaray ağıyla birlikte bu kurum, Osmanlı Balkanları boyunca uzanan kentli manzaraya damgasını vurmuştur. Zamanla her ne kadar göğe yükselen sivri minareler Osmanlı varlığını temsil eder olmuşsa da; ben, bölgeyi birleştirecek tutkalı ilk aşamada zâviye, imâret ve kervansaraylarla kurulan ortamın sağladığını öne süreceğim.

Makalenin ortaya koymaya çalıştığı üzere, Balkan zâviye-imâretlerinin müdavimleri ve dolayısıyla bu kurumların hizmet ettiği amaç, Anadolu ve Arap topraklarında görülenden oldukça farklıydı. Bu anlamda, başka pek çok durumda olduğu gibi, yaşayan Osmanlı tarihçilerinin duayeni olan Halil İnalcık'ın yarım yüzyıl önce Balkanlar'daki hıristiyan tımar sahipleri üzerine çığır açıcı bir çalışmasında öne çıkardığı ve genellikle gözden kaçmış olan bir tavsiyesini başlıca hüküm olarak alacağım.[2] Burada İnalcık "on beşinci yüzyıldaki oluşum döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nun özelliklerinin [sonraki dönemlerde görülenden] tamamen farklı olduğu" gerçeğini akıldan çıkarmamak gerektiğini vurgular.[3] Ayrıca şunu da belirtir ki, "devletin kurumlarını farklı dönemlerde (aynı ismi taşıdıklarında bile) birbirinden ayıran 'derin çizgiler' Osmanlı kurumları üzerine çalışan araştırmacılar tarafından genellikle gözden kaçırılmaktadır; bunlar, ellerindeki birincil kaynakların yetersizliğinden dolayı çoğu durumda, Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'daki fetih ve idaresinin on beşinci yüzyıldaki gerçekliğini anlayamamaktadırlar."[4]

Bir başka şekilde ifade edilirse, İnalcık'ın temel kurumların işlevinin zamanla nasıl evrildiğine dair değerlendirmesiyle tamamen uyuşmakla kalmıyorum, bu fikri bir adım öteye götürerek, Balkanlar'daki herhangi bir kurumun biçiminin Anadolu'da (ve on altıncı yüzyılın başlarından itibaren doğuda) görülenlerle mutlaka aynı olacağını varsaymanın, ikisi için aynı isim kullanılsa dahi,

2 Halil İnalcık: "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğuna: XV. Asırda Rumeli'de hıristiyan sipahiler ve menşeleri," Halil İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1954), 137-184.

3 *Ibid.*, 137.

4 *Ibid.*, 140-141; Lowry, *Fifteenth Century Ottoman Realities*, 1-4, 173-175.

bir hata olacağını savunuyorum. Başka bir deyişle, onun uyarısını ben şöyle değiştiriyorum:

> "devletin kurumlarını farklı dönemlerde ve farklı bölgelerde (aynı ismi taşıdıklarında bile) birbirinden ayıran 'derin çizgiler' Osmanlı kurumları üzerine çalışan araştırmacılar tarafından genellikle gözden kaçırılmaktadır; bunlar, ellerindeki birincil kaynakların yetersizliğinden dolayı çoğu durumda, Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'daki fetih ve idaresinin on beşinci yüzyıldaki gerçekliğini anlayamamaktadırlar."

Balkanlar'da önemli ölçüde bir müslüman yerleşiminin eksikliği karşısında, bölgeden parasal bir kaynak olarak istifade etme yönündeki uzun vadeli amaca ulaşabilmek için, yeni buyruk altına alınan halkların desteğini sağlama almak gerekli hale geldi. Bu, Halil İnalcık'ın *istimâlet*, yani iyi niyet olarak adlandırdığı bir yaklaşımın, 'tekneyi sarsmama' siyasetinin uygulanmasıyla mümkün oldu. Başka deyişle bu, buyruk altına alınan halklar arasında olabildiğince az huzursuzluk yaratmaya dönük bir siyasetti. On dördüncü ve on beşinci yüzyılların 'havuç ve sopa' yaklaşımı, en tipik temsilini, Osmanlı hakimiyetini tanımaya çağrıldığında biat edenlere iyi davranılacağına dair verilen sözde bulur; bu, yeni tebaaya, mallarını koruma, dinlerini diledikleri gibi yaşama ve önceden olduğu gibi surlarla çevrili kasaba ve şehirlerde oturmaya devam etme garantisi sağlamıştır. Bu 'havuç ve sopa' anlayışının başarılı olması için, Osmanlı sultanları ve onların komutanlarının verdikleri sözlerin kesinlikle tutulması şarttı.

Erken dönem Osmanlı fetihlerinin doğasına dair bu sıklıkla gözden kaçırılan temel özellik siyasal yapının gerçek doğasını daha iyi anlayabilmek açısından asal öneme sahiptir. Kısacası, Osmanlı yöneticilerinin ezici çoğunlukla hıristiyan olan Balkanlar'da azınlık olmaları sonucunda, erken dönemdeki sultanlar ve onların adamları, yani Balkanlar'ın fethinde birinci derecede sorumlu olan uçbeyleri ya da akıncı beyleri, yeni tebaanın bağlılığını kazanmak için bir dizi adım atmışlardır.

Bunlardan hiçbiri giderek artan sayıda zâviye-imâret kurulmasından, bunların fetihlerin hemen ardından giderek genişleyen bir

zincir halinde, neredeyse Balkanlar'daki her ana yol ağı ve hatta daha ücra yerler boyunca kurulmasından daha çarpıcı olmamıştır. Bu tesislerin yeni fethedilmiş topraklarda Osmanlı varlığını yerleştirmek adına üstlendiği rolü ve bunun yanı sıra onların müdavimlerini incelediğimizde, bunların sadece kilit konumda kurumlar olmakla kalmadıkları, aynı zamanda Balkanlar'daki gelişimlerinin doğudaki Osmanlı topraklarında aldıkları biçimden çok farklı olduğu ortaya çıkar.

Osmanlı hanedanının üyeleri ve onların uçbeylerince kurulan ilk kurumların şaşırtıcı derecede büyük kısmı zâviye-imâret ve han/kervansaray kategorilerine girmekteydi; bunların ikisi de yolcu ve tüccarların rahat ve güvenliklerinin yanı sıra gezgin dervişlere, fakirlere ve ihtiyaç sahiplerine geçimlik sağlamak için özel olarak düşünülmüş tesislerdi.[5]

Bu açıdan bakıldığında, erken dönem Osmanlı'dan bugüne kalmış en eski belgenin 1324 Mekece vakfiyesi olması tesadüf değildir; adı geçen yerde, yeni tahta çıkmış olan Orhan Gazi, yolcular, fakirler ve gezgin dervişler için yemek ve barınma sağlama amacıyla bir *hanegâh/zâviye* kurdurmuştur. Bir başka çalışmamda yeni kurulan Osmanlı teşekkülünün 'doğum sertifikası' olarak tanımladığım bu belge,[6] tarihçilerin sahihliği üzerinde hemfikir olduğu, devletin on dördüncü yüzyıldan kalan en erken yazılı kaydıdır. Bunun yanı sıra, evrimleşmekte olan teşekkülün tarihsel doğası üzerine, vakanüvislerin iki yüzyıl sonraki değerlendirmelerinin ötesinde, eşsiz bir çağdaş bakış sunmaktadır. Yani belge, üç kıtaya yayılan kudretli Osmanlı İmparatorluğu'na dönüşmeden önceki yeni kanatlanmaya başlamış Bitinya beyliğini yansıtır.

---

5 Akıncı beyi Hacı Evrenos tarafından yaptırılan birer on dördüncü yüzyıl *imâret* ve *kervansaray* örneği için, bkz. Lowry, *Osmanlı Döneminde Balkanların Şekillenmesi, 1350-1550*, 29-35, 41-47; ayrıca bkz. Lowry ve Erünsal, *Yenice-i Vardar'lı Evrenos Hanedanı*; ve Lowry, *Osmanlıların Ayak İzlerinde*, 32-34, 136-137. Erken dönem Osmanlı yöneticileri ve onların memurları tarafından yaptırılmış benzer örnekler için, bkz. Abdülhamit Tüfenkçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazı* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2001), özellikle İznik'teki 1335 *Orhan Gazi İmâreti* [pp. 19-22]; İznik'teki 1388 *Nilüfer Hatun İmâreti* [pp. 68-70]; ve Ulubat'taki 1394-1395 *Issız Han* [pp. 78-80]; ve Gölpazarı'ndaki 1415-1418 *Mihal Bey Hanı* [pp. 133-135].

6 Bu belgenin transkripsiyon, çeviri ve analizden oluşan eksiksiz bir tıpkıbasımı için, bkz. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, 72-78.

İçeriğine gelince, *vakfiye*, (İznik'in doğusundaki Sakarya Nehri üzerindeki) Mekece bölgesinin tüm gelirini süresiz olarak bir *hanegâha* tahsis eder; bu tesis Orhan'ın azad edilmiş kölesi olan Sharaf al-Din Muqbil adlı bir hadım tarafından "gezgin dervişler, fakirler, yabancılar ve dilenciler, ayrıca sufi dergahında kalacak olan ilim peşinde koşanlar yararına" yönetilecektir.[7] Fakirlerin ve gezgin dervişlerin yararının karınlarının düzenli olarak doymasını da içereceğini, yani Mekece *hanegâhının* sunduğu hizmetler arasında, kurumun ruhani olanı besleyen diğer yanlarına ek olarak, müdavimlerin maddi ihtiyaçlarını karşılamak için düşünülmüş bir *imâret* (aşevi) de olacağını kestirmek çok da zor değildir.[8]

Kısacası, Osmanlı beyliği henüz tek bir şehir bile içermezken (Bursa iki yıl sonra, 1326'da fethedilecekti), ikinci hükümdar, fakirleri, yolcuları ve gezgin dervişleri doyurma amacıyla kurumlar oluşturma uygulamasını başlatmıştı. Bunun tek örnek olmadığı, Aşıkpaşazade'nin, Mekece *vakfiyesinin* ortaya çıkışından henüz yedi yıl sonra 1331'de, Orhan Gazi'nin yönettiği kuvvetlere yenik düşen İznik'in fethi üzerine yaptığı betimlemelerle de doğrulanır. On beşinci yüzyıl başlarında yazılmış olsa da, Aşıkpaşazade'nin ilgili parçaları, Orhan Gazi'nin imamı İshak Fakîh'in oğlu Yahşi Fakîh adlı biri tarafından yazılmış, artık mevcut olmayan bir vakayinameden alınmıştır.[9] Burada, genellikle mesafeli olan Osmanlı hükümdarlarını çarpıcı bir insancıllıkla sunan bir dizi pasajda Aşıkpaşazade, uzun bir kuşatmanın sonunda, İznik halkının şehri Orhan'a 2 Mart 1331'de nasıl teslim ettiğini anlatır:

> Kafirler aralarından güvendikleri bir elçi yolladılar [ve o ricada bulundu]: 'Anlaşalım; bizi yok etmeyin. Gitmek

7 *Ibid.*, 76.

8 On dördüncü ve on beşinci yüzyıldaki Osmanlıca kullanımda *hanegâh*, *zâviye*, *tekke* ve *imâret* terimlerinin hepsi birbirinin yerine geçmektedir; buradan çıkarılacak sonuç hepsinin fakirlerin ihtiyacını karşılamayı amaçladığı ve dolayısıyla konuklarına yemek sağladığıdır. Öte yandan, Avrupalı konuklar bu tesisleri "hastane" başlığı altında toplamışlardır. Princeton'daki meslektaşım Profesör Hossein Modarressi, beni bu dönemde *imâret*'in Farsça karşılığının *hanegâh* olduğu konusunda bilgilendirdi.

9 Halil İnalcık, "How to Read Ashık Pasha Zade's History," *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V.L. Menage*, der. Colin Heywood and Colin Imber (İstanbul: İsis, 1994), 143-45; ayrıca bkz. Halil İnalcık, "The Struggle Between Osman Gazi and the Byzantines for Nicaea," *İznik Throughout History*, der. Oktay Aslanapa *et al.* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2003), 59-85.

> isteyenler, bırakınız, gitsinler. Kalmak isteyenler kalsın. Kaleyi size bırakacağız.' Orhan Gazi tekliflerini kabul etti. Bunun üzerine onlar bu cömertliğin fetihlerin en güzelini temsil ettiğini söylediler. Ve bu cömertlik bunların pek çoğunun İslam'ı kabul etmesine ön ayak oldu.[10]

Bunu takip eden betimlemede kuşatmanın şehir halkı üzerindeki etkisinin ağır olduğu açıkça görülür. Orhan'ın şehre muzaffer girişini anlattıktan sonra, Aşıkpaşazade hıristiyan nüfusun yeni fatihlerini selamlayışını aktarır:

> Sanki bir hükümdar ölmüş de onun oğlu tahta çıkarmış gibiydi. Ve gelenlerin büyük kısmı kadındı. Orhan Gazi sordu: 'Nerededir onların kocaları?' Onlar yanıtladılar: 'Öldüler: bir kısmı çarpışırken, kalanı açlıktan.' Aralarında pek çok güzel kadın vardı. Orhan Gazi onları savaşçılarına dağıttı. Emretti: 'Bu dullarla evleneceksiniz.' Onlar da isteneni yaptılar. Şehirde pek çok zengin ev vardı. O bunları evlenen savaşçılara verdi. Böylece hem eşleri, hem evleri oldu. Bunu kim kabul etmezdi ki?[11]

Bu pasajdaki sözcüklerin ötesine geçersek Orhan Gazi'nin (onun teslim olana dek kuşatma altında tuttuğu ikinci büyük Bitinya şehri olan) İznik'teki hayatın bir an önce normale döndüğünü görmek istediğini çıkarabiliriz. Bu amaçla eksilen erkeklerin yerine kendi askerlerini koymuş; bunlar dul hıristiyan kadınlarla evlenmişler ve şehirdeki evleri de düğün hediyesi olarak paylaşmışlardır.

Ancak, onun şehre olan ilgisi bu kadarla kalmaz. Bir sonraki adımda, (eğer ki daha önce, 1326'da Bursa'nın teslim olmasından sonra bu şehirde benzer bir kurum oluşturmadıysa) en eski sayılabilecek Osmanlı imâretini tahsis etmiştir. Aşıkpaşazade olayı şöyle anlatır:

---

10 Heath W. Lowry, "Ottoman İznik (Nicaea): Through the Eyes of Travelers and as Recorded in Administrative Documents, 1331-1923," *İznik Throughout History*, 133-174; özellikle bkz. sf. 137, bu pasajın alıntılandığı kaynak olaraksa, bkz. *Osmanlı Tarihleri* (*Ahmed Aşık: Tevarih-i Al-i Osman*), ed. N. Atsız (İstanbul, 1949), 119; ve *Tevarih-i Al-i Osman: Aşıkpaşazade Tarihi*, ed. Ali Bey (İstanbul, 1914), 41.

11 Aşıkpaşazade/Atsız, *Tevarih-i Al-i Osman*, 119; ve Aşıkpaşazade/Ali, *Tevarih-i Al-i Osman*, 41-42.

> O [Orhan Gazi], Yenişehir Kapısı'nın kıyısına bir imâret yaptırdı [...] İmâret kapılarını ilk olarak açtığında ve ilk yemekler hazırlandığında, onları dağıtan bizzat Orhan Gazi'nin mukaddes elleri oldu. Açılış akşamında imâretin yamağı olarak hizmet etti.[12]

Orhan Gazi'nin ihsanına mazhar olanlar kimlerdi? Müslüman nüfusun yokluğu düşünüldüğünde, onların şehrin fetih öncesi yerli hıristiyan sakinleri olabileceğini düşünmek için fazla hayal gücüne gerek yoktur. İznik üzerinde Osmanlı kuşatması yaklaşık on yıl sürmüştür ve kuşatmanın son evrelerinde etrafı o denli dar bir çemberde sarılmıştır ki halk göle balık tutmaya bile inemez hale gelmiştir; buna göre, denebilir ki, buradaki yeni Osmanlı tebaasının acil ihtiyaçları bir hayli fazladır. Buna yanıt olarak, yeni Osmanlı hükümdarın ilk resmi hamlesi bir aşevi açmak ve ilk öğünü kendi elleriyle dağıtmak olmuştur.

Orhan'ın İznik imâreti bugüne kalmamıştır, ancak giriş yolunun üzerindeki kitabe yakın zamanda günışığına çıkmıştır. Bu bir yandan da *Orhan Gazi* İmâreti'nin yeri ve yaklaşık inşa tarihi üzerine yazılı kaynaklarda söylenenleri doğrulayan arkeolojik bir kanıt sunar. 1963-64 yıllarında İstanbul Üniversitesi'nden Oktay Aslanapa, İznik'in *Yenişehir Kapısı*'nın hemen dışındaki bir alanda kazı yapmış, burada Orhan'ın imâretinin kitabesinin bir parçasını keşfetmiştir. Parçalı bir biçimde sağlam kalmış da olsa (inşa tarihinin bir kısmı eksiktir), bu buluntu bir zamanlar süslediği binayı *es-sultânü... A'la a'lâhü ' illâhü Sultân Orhân bin 'Osmân*'ın [h. 73]5 (1 Eylül 1334 – 22 Ağustos 1335) yaptırdığı *'imareti'ş-şerîfet* olarak tanımlar.[13]

O halde imarete yeni düzenin kabulünü kolaylaştırmakta nasıl bir rol biçilmişti? Burada, bizim yanıtımız belli oranda spekülatif kalmaktadır. Biz Osmanlı imaretlerinin başlangıçtan itibaren her dinden tebaa yararına kurulduğu varsayımından hareket ediyoruz.

---

12 Aşıkpaşazade/Atsız, *Tevarih-i Al-i Osman*, 119-120; Aşıkpaşazade/Ali, *Tevarih-i Al-i Osman*, 42-43.

13 Yazmanın okunabilir bir fotoğrafı ve transkripsiyonu için, bkz. Tüfenkçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazı*, 19-22, 543 (şekil 2). Tüfenkçioğlu'nun yazmanın eksik kısımlarına dair önerdiği tamamlamalar yeterince ikna edicidir. Bina ayakta kalmamıştır, ancak özgün kitabe İznik'teki *Nilüfer Hatun İmâreti*'nde korunmaktadır.

Daha önce belirtildiği gibi, hükümdarın ihsanından faydalanacak bir müslüman nüfus olmadığı göz önünde bulundurulursa İznik'teki durum bu olmuş olmalıdır. Peki bu özgün bir durum muydu yoksa daha geniş bir siyasetin parçası mıydı?

Bu soruyu yanıtlamak için, on dördüncü ve on beşinci yüzyıllardaki ilk Osmanlı başkenti Bursa'ya gelen ziyaretçilerin kaleme aldığı mevcut gezi literatürüne göz atmalıyız. Meseleye ışık tutan başka çağdaş kaynak bulunmadığı gerçeği, bizi bu yaklaşımı benimsemeye itmektedir. Şehirde imaretlerin varlığından söz eden bu türden ilk ziyaretçi, Johann Schiltberger, Osmanlı başkentini şöyle betimler (yaklaşık 1397): "şehirde [...] *sekiz hastane* [Almanca:*spitäler*] *var, burada fakir insanlar hıristiyan, kafir* [müslüman] *ya da yahudi olmalarına bakılmaksızın hizmet görüyorlar.*"[14] Burada açıkça imâret, yani fakirler için olan aşevi tanımlanmaktadır. Bundan daha ilginci, kenti kapsayan mevcut ikinci tahrir defteri – ki bunun tarihi Schiltberger'in anlattıklarından neredeyse bir yüzyıl sonraya, 1530'da denk düşer – Bursa'da sekiz imâret olduğunu söyleyerek Bavyeralı'nın aktardıklarını doğrular.[15] Schiltberger'in bu tür dini kurumların sayısını tam olarak bilmesi, onun bu aşevlerinin müslüman, hıristiyan ve yahudilere açık olduğu yönündeki iddiasını makul göstermektedir.

Ne yazık ki, on dördüncü yüzyıl Bursa imâretleri üzerine elimizdeki nadir kaynaklar olan vakfiyeler, kurumların kimin hizmetine sunulduğu sorusuna sıra gelince, oldukça muğlak kalmaktadırlar. Tipik bir örnek I. Bayezid (1389-1402) tarafından kurulmuş olan bir zâviye-imâret'in beratıdır; bu belge, tesisin hedef müdavimleri arasında şeyhler, ulema üyeleri, seyyidler, fakirler ve gezginler ("gelip gidenler") olduğunu söyler.[16] Son iki kategori, yani fakirler ve gezginler, sadece müslümanlardan müteşekkil değildirler ve bu, Osmanlı idaresinin ilk yüzyıllarında sultanların ihsanının, dini

14 Johannes Schiltberger, *The Bondage and Travels of Johann Schiltberger: A Native of Bavaria in Europe, Asia and Africa, 1396-1427*, ed. ve çev., J. Buchan Telfer (Londra: Hakluyt Society, 1879), 40.

15 Ahmet Özkılınç et al., *166 Numararlı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri (937/1530)* (Ankara: Başbakanlık Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995), 6.

16 Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mi'marisinin İlk Devri, 1230-1402* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1966), 63-65.

tercihi ne olursa olsun, tüm muhtaçlara eşit şekilde açık tutulduğu olasılığını ortadan kaldırmamaktadır.

Bu olasılık 1432'de Bursa'yı ziyaret etmiş ve şehrin imâretleri üzerine ilginç bir gözlem yapmış olan Fransız Bertrandon de la Brocquière'in anlattıklarıyla güçlenmektedir: "*Hastane gibi olan çok hoş yerler var. Bunların üç dört tanesinde ekmek, et ve şarap, Tanrı'nın adıyla onları almaya gelen herkese dağıtılıyor.*"[17] Schiltberger'in 1397'de sekiz olarak saydığı imaretlerin, Brocquière'in 1432'deki ziyareti sırasında üç-dörde düşmüş olması kolaylıkla anlaşılabilir; çünkü arada Bursa iki defa talan, yağma ve yakılmaya maruz kalmıştır. Bunların ilkinde Orta Asyalı fetihçi Timur'un oğlu şehri 1402'de yerlebir etmiştir; ikincisinde, 1413'te ise aynısını Anadolu'daki rakip hanedanın başı olan Karamanoğlu Mehmed yapmıştır. Bu şekilde gelmiş olan felaket, şehrin imparatorluk kurumlarını vurmuştur; böylece, aşevlerinin Brocquière'in ziyareti sırasında sekizden üç-dörde düşmüş olması şehrin bilinen tarihine uygun düşmektedir. Bu tür kurumların yeniden inşa edilerek 1530'daki kadastro kayıtlarında tekrar ortaya çıkması bilinen Osmanlı uygulamalarıyla da uyum göstermektedir.

Brocquière, tarif ettiği imâretlerin hem müslüman hem de gayrimüslimlere hizmet ettiğini özel olarak belirtmez; ancak "ekmek, et ve şarap, Tanrı'nın adıyla onları almaya gelen herkese dağıtılıyor" şeklindeki yorumu durumun böyle olduğunu ima eder. Bir hıristiyan olarak o, bu tür hayır kurumları dindaşlarını dışlıyor olsaydı bunu belirtirdi. Daha tartışmaya açık olan, şehrin imâretlerinde sunulduğu bildirilen ürünler menüsü, özellikle de, ekmet ve etin yanında şarabın da verildiğinden söz edilmesidir. Bu, oldukça şaşırtıcı bir yeniliğe işaret etmektedir. Eğer doğruysa, şarabın öğüne dahil edilmesi normlardan ciddi bir ayrılma anlamına gelecektir ve bu eldeki belgelere dayanarak doğrulanamamaktadır.[18] Yine de bu noktada, dönemin heterodoks tarikatlarındaki serbestlik yanlısı uygulamalara dair bilgimiz, Brocquière'in aktardığı menünün

17 Galen R. Kline, çev. ve ed. *The 'Voyage d'Outremer' by Bertrandon de la Broquière* (New York: P. Lang, 1988), 83.

18 On dördüncü yüzyılda ve on beşinci yüzyıl başlarında hanedan üyeleri arasında şarabın yaygın tüketimi için bkz. Heath W. Lowry, "Impropriety and Impiety Among the Early Ottoman Sultans," *The Turkish Studies Association Journal* 26 (2002): 29-38.

doğru olabileceği olasılığını peşinen gözardı etmemize engel olmaktadır. Bir başka bakış açısıyla ise, iyi bir on beşinci yüzyıl Avrupalısı gözüyle Brocquière'in, her öğünün olmazsa olmaz parçası olarak menüye şarabı eklemiş olması da mümkündür.

Osmanlı hayır kurumlarının din gözetmeksizin herkese açık olduğunu dile getiren en net tanıklık, Bizans imparatorluk ailesi olan Kantakuzenler'den gelen Theodore Spandugnino'nun (Spandounes) on altıncı yüzyıl başlarındaki bir vakayinamesinde yer almaktadır. İtalya'da doğmuş olan Spandugnino gençliğinin bir kısmını Makedonya'nın Serres (Siroz) bölgesinde halası Mara'nın (Sultan II. Murad'ın dul karısı) koruması olarak geçirmiş[19] ve daha sonra Osmanlı başkenti İstanbul'a birkaç uzun süreli ziyarette bulunmuştur. Ayrıca Türkçe'ye oldukça hakimdir ve kan itibarı ile, aralarında kuzeni olan on beşinci yüzyıl sonu sadrazamı Mesih Paşa'nın [Palaialogos] da olduğu bir dizi üst düzey Osmanlı'yla akrabadır.[20] Spandugnino, Sultan II. Mehmed'in (1451-81) yeni başkentinde tahsis ettirdiği kurumun tarifini yaparken şu bilgileri verir:

> Avrupa'daki (*Grecia*) kiliseler [camiler] ve hastaneler [imâretler] arasında Mehmed'in Konstantinopolis'teki (yanında bir de kendi türbesi olan) muhteşem binası var. Hastane herkese açık: hıristiyanlara, yahudilere, Türkler'e; tabipler bedavaya hasta bakıyorlar ve günde üç defa yemek çıkıyor [...] Bu büyük Marath'ın [imâret] başındaki kişiye Mutevoli [mütevelli] deniyor [...] Burada Türkler sürekli bunun gibi irili ufaklı din ve hayır işleriyle ilgililer – bunu biz hıristiyanlardan çok daha fazla yapıyorlar.[21]

19 Irène Beldiceanu-Steinherr, "Les illusions d'une princesse: Le sort des biens de Mara Branković," *Frauen, Bilder und Gelehrte=Arts, Women and Scholars: Studien zu Gesellschaft und Künsten im Osmanischen Reich; Festschrift Hans Georg Majer*, der. Sabine Prätor ve Christoph K. Neumann (İstanbul: Simurg, 2002), vol. I, 43-60.

20 Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, 115-130.

21 Donald M. Nicol, çev. ve der., *Theodore Spandounes on the Origin of the Ottoman Emperors* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), ix-x, 3 [altı çizili yerler bana ait].

Burada, şu ana dek sadece *ex silencio* bir savı temel alarak çıkarsadığımız bir uygulamanın, bu defa bir görgü tanığının gözlemleri yoluyla betimlenmesi söz konusudur. Açıkça ortada olan şudur ki, on altıncı yüzyıl başları gibi geç bir döneme kadar en azından bir sultani vakıf, yani Fatih Sultan Mehmet'in başkentteki imâreti müslüman ve gayrimüslümlere aynı şekilde hizmet sunmaktaydı. Spandugnino burada, Schiltberger'in on dördüncü ve Brocquière'in on beşinci yüzyıllarda dediği gibi, söz konusu olan tesisin hem tıbbi hizmet hem de muhtaçlara bedava yemek sunduğunu belirtmektedir. Daha da önemlisi, bu tür hizmetler sunan tesisi Fatih Sultan Mehmed'in imâreti ('marath') olarak adlandırır ve onun işletilmesinden sorumlu olan görevlinin mütevelli ('mutevoli') olarak bilindiğini söyler.

Bu tesislerin nasıl işlediği ve onların ihsanından kimlerin faydalandığına dair ilk detaylı bilgileri, Batı Osmanlı dünyasına, yani Balkanlar'a on altıncı yüzyılda gelen ziyaretçilerin kaleme aldığı anlatılardan ediniyoruz.

Osmanlı'daki imâret ve han/kervânsaray kurumlarının incelenmesinde bir başlangıç noktası olarak Alman gezgin Salomon Schweigger'in notlarındaki betimlemeleri almalıyız.[22] Bu kişi İstanbul'daki Hapsburg elçisi Joachim Freiherr von Sintzendorff'a bağlı protestan papazı olarak 1577-1581 arası görev yapmıştır.[23] Anlatısını 1608'de Nürnberg'de bastıran Schweigger, sözü edilen Osmanlı kurumlarının nasıl işlediğine dair bize en net gözlemi sunmaktadır. Gerçekten de, bize sağladığı ayrıntılar sayesinde hem hevesli bir gözlemci olduğunu, hem de bu kurumların oynadığı rolün genelde gözden kaçan önemini kavradığını anlıyoruz.

Kitap II, Bölüm 32: 'Konstantinopolis'in İmâretleri [Imarerth]'nde şöyle yazar:

> Okullardan sonra en önemli kurumları, imâret

22 Bu eserin Almanca ilk baskısı için, bkz. *Ein Newe Reyssbeschreibung Auss Teutschland Nach Constantinopel und Jerusalem, Mit Hundert Schönen Newen Figuren In III Unterschiedlichen Büchern. Auffs Fleissigst Eigner Person Verzeichnet Und Abgerissen Durch Salomon Schweigger* (Nürnberg: Johann Lantzenberger, 1608). Daha yakın bir dönemde harika bir Türkçe çeviri de ortaya çıktı, bkz. Salomon Schweigger, *Sultanlar Kentine Yolculuk, 1578-1581*, çev. S. Türkis Noyan, der. ve notlayan Heidi Stein (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004), 247.

23 Schweigger/Noyan/Stein, *Sultanlar Kentine Yolculuk*, 14.

[imarerth] olarak bilinenler, yani 'fakirhaneler'. Okulu olmayan neredeyse her caminin vakıf olarak bir imâreti oluyor. Bunlar fakirlerin ve muhtaçların kalması için değil, daha ziyade onların doyurulması için. Her birinin aşçısı var. Adet olan, herkese bir et ve pilav tabağı, mayalanmış darıya su katılarak yapılan bir içecek olan boza ve bir somun ekmek verilmesi.

Bu hayır kurumundan herkes – zengin, fakir, hıristiyan, yahudi veya Türk – ayrım gözetilmeksizin payını alabiliyor. Bu uygulama özellikle yolcular için çok kıymetli. İmârette her yolcu üç gün kalabiliyor ve tüm sunulanlardan faydalanabiliyor; ancak üç günden fazla kalan şüphe çeker ve yola çıkması söylenir.

Bence bu tür bir kurum Roma dikilitaşlarından, heykellerinden, hatta Mısır piramitlerinden çok daha değerlidir. Çünkü, sanat eseri olmaları bir yana bırakılırsa, bu kadim anıtların hiçbir değeri yoktur.

Konstantinopolis yolculuğumuz boyunca bu gibi bir cömertlikten sıkça faydalandık. Bu imâretler son derece düzenli ve temiz binalar. Yemeğin sunulduğu odalar oluyor. Yemekten sonra insan kervansaraya (geniş avlulu han) ya da hana çekilebiliyor. Gecelerimizi böyle binalarda geçirdik. Kafilemizin kimi üyeleri onların sunduğu yemeğe katılırken, kimimiz kendi aşçımızın yemek hazırlamasını bekledi. Seçkin şahıslar ve üst rütbeli memurlar imâretlere destek sağlamaktan ve böyle hizmetler sunmaktan geri durmuyorlar.[24]

Schweigger yalnızca Osmanlı aşevlerinin gerçekte nasıl çalıştığına dair yararlı ayrıntılar sunmuyor, aynı zamanda "herkesin – zengin fakir, hıristiyan, yahudi, Türk – ayrım gözetilmeksizin" hizmetlerden payını aldığını vurguluyor; bir yandan da kendisi ve yol arkadaşlarının Balkanlardan geçerek Osmanlı başkentine giden yol üzerinde imâretlerin cömert misafirperverliğinden sıkça faydalandığını açıkça ortaya koyuyor.

24 *Ibid.*, 128 [altı çizili yerler bana ait].

Yolcu barınağı rolü üstlenen kervansarayın ve yanı başındaki, yolcular ve fakirlerin doyurulduğu imâretin daha da erken bir anlatımını, Kuzey Ege'de bir liman şehri olan Kavala'yı ziyaret etmiş Fransız gezgin Pierre Belon'un 1547 tarihli notlarında bulabiliyoruz.[25] O, Sultan Süleyman'ın sadrazamı İbrahim Paşa'nın Kavala halkı adına bir dizi vakıf tahsis ettirilmesindeki rolünün tartışıldığı bir kısımda, bu kurumların hizmet verdikleri kişilerin hiçbir şekilde müslümanlarla sınırlı olmadığını belirtir. Belon'a göre, paşanın vakfın parçası olarak inşa ettirdiği kervansaray-imâret dini aidiyet gözetilmeksizin herkese açıktır:

> Türkiye'de neredeyse hiç yolcu barınağı olmadığı düşünülürse, İbrahim Paşa'nın Kavala'da diktirdiği muazzam binadan söz etmek gerekir; buna Türkler Carbasharra [*sic*. Kervansaray] diyor. Bu yolcu barınağının yanına bir de cami yapılmıştır ve gelip geçenler burada konuk edilir ve doyurulur. Bizim kafilemiz yalnızca üç kişilikti, atlarımız vardı, ve peşpeşe üç gün için hiçbir bedel ödemeden ve hiç sorun yaşamadan yemek verildik..... İster hıristiyan, ister yahudi, ister müslüman, ister putperest olsun kimse geri çevrilmiyor burada.[26]

Her ne kadar diğer Osmanlı şehirlerindeki imâretleri gayrimüslimlere açık olarak betimleyen benzer gezgin anlatıları mevcut olsa da, Belon kendisi ve yol arkadaşlarına İbrahim Paşa'nın Kavala imâretinde sunulan misafirperverlik, bedava yemek ve barınma hakkında sağladığı görgü tanıklığı ile Avrupalı gezginler arasında bir ilk oluşturmaktadır.[27]

On altıncı yüzyıl sonlarına doğru 1591'de Venedik'in yeni

---

25 İbrahim Paşa'nın Kavala'nın inşasındaki rolü için, bkz. Lowry, *The Shaping of the Ottoman Balkans, 1350-1550*, 227-242.

26 Alexander Merle (der.), *Voyage au Levant - Les observations de Pierre Belon du Mans* (Paris, 2001), 190-191 [altı çizgili yerler bana ait].

27 Belon'un ziyareti 1547'de, Schweigger'inkinden otuz yıl önce gerçekleşmiştir. Osmanlı şehirlerindeki benzer uygulamaların betimlemeleri için, bkz. Lowry, *Ottoman Bursa*, 16-18; ve Lowry, "Ottoman İznik (Nicaea)," 135-74 (imâretler için, bkz. 143-7); Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, 80-82; Heath W. Lowry, "Random Musings on the Origin of Ottoman Charity: From Mekece to Bursa, İznik and Beyond," *Feeding People, Feeding Power: Imârets in the Ottoman Empire*, der. N. Ergin, C. Neumann, ve A. Singer (İstanbul: Eren Yayınları, 2007), 69-79.

İstanbul baylosunun sekreteri olan Gabriele Cavazza geleneksel Via Egnetia üzerinden karayoluyla İstanbul'a gelmiştir. Bu yolculukta ayrıntılı bir günlük tutmuş, yolculuk boyunca geceleyin kaldıkları her şehrin (Elbasan, Struga, Manastır, Vodena, Yenice-i Vardar, Selanik, Yeni Bazar, Pravi, Kavala, Yenice Karasu, Bori, Gümülcine, Makri, İpsala ve sonra da İstanbul) nasıl sağlam yapılmış ve iyi idare edilen bir kervansaray ve/veya imâret sahibi olduğunu ve orada kaldıklarını yazmıştır.[28]

Bu uygulamanın ne kadar yaygın olduğu on yedinci yüzyıl Osmanlı gezgini Evliya Çelebi'nin eserinin çok sayıda pasajından çıkarılabilmektedir. Bu kısımlarda o, Osmanlı Balkanları'ndaki günümüz Kuzey Yunanistan bölgesinin her yerinde tahsis edilmiş olan aşevleri ve kervansarayların sunduğu hizmetleri betimlemiştir.

Bu anlamda, Orta Makedonya şehri olan Yenice-i Vardar'daki (Giannitsa) Evrenosoğulları'nın merkez üssünde bulunan benzer tesisleri tarif ederken, Evliya Çelebi, bu ailenin üyelerinin tahsis ettirdiği imâretlere dair şöyle der:

> Ve fakirlerin ve muhtaçların doyurulması için toplam üç imâret var. Bunlar Receb Çelebi, Şeyh İlâhi Medresesi ve Gazi Evrenos Türbesi imaretleri. İhsanları herkese açık, hem zengine hem fakire, hem üst tabakaya hem sıradan tebaaya. Bunlar, ihsanları Keykâvus'unkilerle yarışan imâretler; herkese açıklar, ateşperestlere ve yahudilere bile; gece ve gündüz.[29]

Bu ailenin cömertliği, fakirlerin ve yolcuların imâretlerde doyurulması ile sınırlı değildi. Yenice-i Vardar'da hanedanın

---

28 Vassilis Demetriades: "*Vakıfs* Along the Via Egnatia," *The Via Egnatia Under Ottoman Rule, 1380-1699*, der. Elizabeth Zachariadou (Rethymnon: Crete University Press, 1996), 85-95. Cavazza'nın izlediği yol için, bkz. pp. 94-95.

29 Evliyâ Çelebi bin Derviş Mehemmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi - VIII. Kitap [Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini]*, der. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, ve Robert Dankoff (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 77 [altı çizili yerler bana ait]; metnin Türkçesi tam olarak şöyle: "*Ve cümle 3 aded dâru'z-ziyâfe-i me'kel-i fakîrânı vardır. Cümleden Receb Çelebi imâreti ve Şeyh İlâhî medresesi imâreti ve Gâzî Evrenos türbesi imâreti. Bunların bay [u] gedâya ve hâss u âmma ni'metleri dâ'imdir kim şeb [ü] rûz matbah-ı Keykâvus'undan muğân u cuhûdâna bile bezl-i it'âm-ı âm olunur.*"

kurucusu Gazi Evrenos, on dördüncü yüzyıl sonunda bir kervansaray (*kârbânsarây)* kurdurmuştu; bu yapı iki buçuk yüzyıl sonra, Evliya'nın 1667-1668'deki ziyaretinde bile her gün 500-600 atlıya yiyecek içecek sağlamaktaydı:

> Ve ayrıca bir kervansaray var, hizmetleri ücretsiz olarak gelen giden herkese sunuluyor. Bu da Gazi Evrenos'un hayır işlerinden biri. Gündüz ve gece buraya atlarıyla beraber beş yüz altı yüz adama kadar gelen oluyor. Her ocağın önüne adam başı bir bakır tepside yemek, yanında bir somun ekmek ve mum ile mumluk bırakılıyor. Her at için belli miktar arpa veriliyor. Her gelen giden, sunulan yemekten şükrederek faydalanıyor ve açlığını bastırıyor. İhtiyaçları karşılandıktan sonra ihsan sahibi adına Fatiha okuyorlar. Bu hakikaten de büyük bir hayır işi.[30]

Evliya, Kuzey Yunanistan'a yayılmış olan imâretlerin herkesin faydalanmasına açık olduğunu sıkça belirtir: Dini bağlılıklarının bir önemi yoktur. Yenice-i Vardar üzerine yukarıda sözü edilen metinde, yani "*Bunların bay* [*u*] *gedâya ve hâss u âmma ni'metleri dâ'imdir kim şeb* [*ü*] *rûz matbah-ı Keykâvus'undan muğân u cuhûdâna bile bezl-i ıt'âm-ı âm olunur*" ("İhsanları herkese açık, hem zengine hem fakire, hem üst tabakaya hem sıradan tebaaya. Bunlar, ihsanları Keykâvus'unkilerle yarışan imâretler; herkese açıklar, ateşperestlere ve yahudilere bile; gece ve gündüz") kısmında kullanılan söyleme ek olarak, Evliya Çelebi, pek çok başka Balkan kasaba ve şehrinde de imâretlerin müslüman ve gayrimüslimlere açık olduğunu tarif ederken benzer ifadeler kullanır. Örnek olarak:

a) Filibe [Bulgaristan'da]: "İlk olarak, köprünün başında Şehâbeddîn Paşa İmâreti vardır, [hizmetleri] gelen giden herkese [yolculara] açıktır, ateşperestlere ve kafirlere, hıristiyan, yahudi, kıpti, avrupalı, zengin ve fakirlere..... İhsanları Keykâvus'unkilerle yarışan mutfakları herkese ama herkese açıktır";[31]

---

30 Lowry ve Erünsal, *Yenice-i Vardar'lı Evrenos Hanedanı*, 145.

31 Evliyâ Çelebi bin Derviş Mehemmed Zilli, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi - III. Kitap [Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini]*. der. Seyit Ali Kahraman and Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), f. 135b; Türkçe metin: "*Evvelâ cisr başında Şehâbeddîn Paşa imâreti cemî'i âyende vü revende muğ*

b) Birgaz: "ve bir imâret var; yıllar ve aylar boyunca, gündüz ve akşama doğru, zengin ve fakir ve açlar, tüm gelen gidenle (yolcularla) beraber bir bir gelirler. Her birine bir kase çorba verilir, bir somun ekmek, ve her ocağın önüne mum bırakılır; her hayvan için, gündüz de gece de, fazla fazla arpa verilir. Cumaları, müslüman ya da gayrimüslim olduğuna bakılmaksızın her gelene birer sini pilav, yahni ve birer tabak safranla terbiye edilmiş pirinç, bir de bunların yanı sıra çorba sunulur";[32]

c) Hasköy [Edirne'ye yakın]: "ihsanları zengin ve fakir, müslüman ve gayrimüslim herkese açıktır";[33]

d) Tatarbazarcık: "Süleyman Han'ın veziri Makbul İbrahim Paşa'nın kervansarayı: Harem civarında büyük bir imâret var. Her gece ve her gün, ister imansız ister günahkâr olsunlar tüm konuklar bu kervansarayda kalabilirler. Günbatımından sonra tüm kullara ihsanları Keykâvus'unkilerle yarışan mutfaklardan yemekler sunulur; her ocağı önüne birer bakır sini içinde buğday çorbası, somun ekmek ve mum verirler; her at başına da bir miktar yem ayrılır. Allah bu hayır sahibinin ihsanını daim etsin, ruhunu yüceltsin";[34]

e) Nefes Sultan Tekkesi [Ferecik yakınında]: "ihsanları zengine de açıktır fakire de, ateşperestlere bile";[35]

---

u gebr u tersâ ve Yahûd ve Kabâbıta ve Efrenc-i pürrenc ve mesâkîn-i bây [u] gedâya şeb [u] rûz sofra-yı pür-cûdu matbah-ı Keykâvûsdan bî-minnet mebzûldur."

32 Evliyâ, *Seyahatnâme – III. Kitap*, f. 108a; Türkçe metin: *"ve bir imâreti var, mâh u sâl bi'lguduvvi ve'l-âsâl gani vü fakîre, cüvân u pîre merreteyn cemî'i âyende vü revendegâna birer sahan çobra ve birer nân-pâre ve her ocağa birer şem'-i revgan ve her esb-i hüssân başına birer yem verilüp subh u mesâ ni'meti mebzûldur. Eğer müslim ve eğer gayr-ı müslim ve leyle-i cum'ada birer sini pilav ve yahni ve zerde ve çobrası dâ'imdir."*

33 Evliyâ, *Seyahatnâme – VIII. Kitap*, 27, Edirne yakınlarında Hasköy'deki ismi belirtilmeyen bir imâretten söz edilmektedir; Türkçe metin: *"cemî'i bay u ge dâya ve müslim ve gayr-ı müslimeni'meti meb zûl dür."*

34 Evliyâ, *Seyahatnâme – III. Kitap*, f. 136a; Türkçe metin: *"kârbânsarây-ı Makbûl İbrâhîm Paşa-yı vezîr-i Süleymân Hân: Bu haremin bir cânibinde bir azîm imâret-i dârü'z-ziyâfesi var. Her şeb [u] rûz cemî'i müsâfirîn eğer kefere ve fecere bu mihmânsarâyda sâkin ola. Ba'de'l-mağrib cemî'i huddâmlar matbah-ı Keykâvûs'dan her ocak başına birer bakır sini içre birer tas buğday çobrası ve âdem başına birer nânpâresi ve birer şem'-i revgân dânesi verirler ve her at başına birer tobra yem verirler. İllâ mâşâallah sâhibü'l-hayrât böyle vakf-ı dâ'im eylemiş, rahmetullahi aley."*

35 Evliyâ, *Seyahatnâme – VIII. Kitap*, 34, Ferecik yakınındaki *Nefes Sultan Tekkesi*'nden söz edilmektedir; Türkçe metin: *"ve pîr [u] cüvân u muğâna ni'metleri mebzûldür."*

f) Selanik: Bölgenin bu en büyük şehrinde on altı imâret olduğundan söz eder: "burada cömertlik hem zengine açık hem fakire, hatta ateşperestlere, çingenelere ve sefillere bile";[36]

g) Husrev Efendi İmâreti [Vodina'da (Edessa)]: "zengine ve fakire hizmet sunar, kafir hıristiyanlara ve ateşperestlere bile";[37]

h) Aslan Paşa Câmii İmâreti [Yanya'da]: "zengine ve fakire hizmet sağlar, hıristiyanlara ve ateşperestlere ve gelen geçen herkese (yolculara)";[38]

i) Bektaşi Tekkesi [Mudunuç'ta]: "zengine de fakire de ihsanlarını sunar, dinsizlere, yahudilere ve ateşperestlere, gelen geçen herkese";[39]

Kısacası, Evliya'nın imâretlerin müdavimleri üzerine yaptığı betimlemeler hizmetlerin zengin, fakir ve yolcu herkese açık olduğuna dair kuşku bırakmaz. Daha da önemlisi, buradaki ihsanlar sadece müslümanlar için değildir; din gözetilmeksizin herkesi kapsar. Ben bunun Osmanlı ordularının Balkanlar'a ilk girdiği zamandan Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar bölgedeki yerli hristiyanların müslüman komşularından sayıca fazla oluşunun bir yansıması olduğunu savunacağım.

Buna mukabil, on dördüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve takip eden yarım binyıl boyunca, Osmanlı hükümdarları ve onların memurlarının hayır işleri hem müslümanlar hem gayrimüslimlere açıktı. Osmanlılar'ın tebaanın bağlılık ve desteğini sağlama alma yollarından biri de bu olmuştur.

"Batı Osmanlı İmparatorluğu"ndan "Doğu Osmanlı İmparatorluğu"na dönersek, Evliya'nın tarif ettiği, Balkanlar'dakine benzeyen bir tane bile tesise rastlayamayız. İlginçtir ki, Evliya,

---

36 Evliyâ, *Seyahatnâme - VIII. Kitap*, 73, Selanik'teki onaltı imâretin sunduğu hizmetlerden söz eder; Türkçe metin: "*cemî'i bay u gedâ-yı pîr [ü] muğâna ve Kıpti vü fakîrâna.*"

37 Evliyâ, *Seyahatnâme - VIII. Kitap*, 80, Vodina'daki (Edessa) *Husrev Efendi İmâreti*'ni tarif eder; Türkçe metin: "*cemî-i bay u gedâya ve gebr ü tersâya ve pîr-i muğâna ni'meti mebzûldur.*"

38 Evliyâ, *Seyahatnâme - VIII. Kitap*, 288, Yanya'daki *Aslan Paşa Câmii İmâreti*'nden söz eder; Türkçe metin: "*cemî'i pîr u muğân ve gebr [ü] tersâya ve bay u gedâya subh u mesâ âye[t] sûre-i (---) üzre nassı üzre cümle âyende vü revendelere ni'meti mebzûl dür.*"

39 Evliyâ, *Seyahatnâme - VIII. Kitap*, 103, Mudunuç'taki *Bektaşi Tekkesi*'ndeki cömertlikten söz eder; Türkçe metin: "*bay u gedâ-yı pîr [ü] cüvâna ve cuhûd [u] muğâna, nassı üzre cemî'i âyende vü reven degânlara ni'met leri mebzûldür.*"

Arap ağırlıklı Doğu'da hizmetlerin gayrimüslimlere de açık olduğu tek bir imâret bile saymaz. Anadolu'ya (İstanbul, Bursa ve İznik de dahil olmak üzere) dağılmış imâretler zincirinin müdavimlerinden söz ederken de diğerindeki gibi tanımlamalar kullanmaz. Betimlemelerinde hizmetlerin, zerdüştler ve çingeneler bir yana, hıristiyan ve yahudilere açık olduğuna dair de herhangi bir ifadeye rastlanmaz. Gerçekten de, on yedinci yüzyıl ortalarında, bu tür müslüman hayır kurumlarını herkese açık tutmanın Anadolu'da (Balkanlar'ın aksine) artık mevcut olmayan bir uygulama olduğu açıkça görülmektedir. Doğu'daki eski müslüman devletlerin kalbi olan topraklar söz konusu olduğunda, Evliya önemli sayıda imâretin varlığından söz eder; ancak bunu genellikle kasaba ya da şehrin binaları arasında bir de aşevi olduğunu belirterek yapar. Sunulan hizmetlere dair ek bilgi sunduğu örneklerdeyse tesislerin müslümanlardan başka kimseye açık olduğundan asla bahsetmez:

a) Urfa: "İmâretlerin durumu: Fakirlerin doyurulması için toplam (...) imâret var. Bunlar arasında en önde gelen Hazret-i İbrahim Halil Âsitânesi imareti'dir; burada her gün ay ve yıl, günde iki defa, gündüz ve akşamüzeri, zengin ve fakir, genç ve yaşlı, bunların yanı sıra gelen geçenler (yolcular), hem konuklar hem de civarda yaşayanlara pilav ve çorba sunulur";[40]

b) Tanta: "Bedevî Camii'ne bağlı bir imâret var. Yolculara ve fakirlere, birer kase buğday ve mercimek çorbası ve ekmek verilir";[41]

c) Kudüs-i Şerif [Jerusalem]: "Ve üç tane imâret var. Yolculara yemek sunuyorlar. İmâret-i Hâsekiyye büyük bir vakıf";[42]

Bu noktada ben, Osmanlı İmparatorluğu'nun 'Batı' ve 'Doğu'

---

40 Evliyâ, *Seyahatnâme - III. Kitap*, f. 56a; Türkçe metin: "*Sitâyiş-i imâret-i dârü'lıt' âm: Cümle (---) aded imâret-i dârü'z-zayf-ı fukarâdır. Evvelâ bizzât Hazret-i İbrâhîm Halîl Âsitânesi imareti mâh [u] sâl bi'l-gudüvvi ve'l-âsâl, ganî vü fakîre cüvân u pîre âyeti üzre cemî'i âyende vü revende ve misâfirîn ü mücâvirîne beher rûz merreteyn, roz pilâvı ve çobrası mebzûldur.*"

41 Evliyâ Çelebi bin Derviş Mehemmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi - X. Kitap [Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini]*, der. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, ve Robert Dankoff (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), f. 288a; Türkçe metin: "*Ve Bedevî câmi'inin bir imâreti var, âyende ve revendeye ve cümle fukarâya merreteyn buğday ve mercimek şorbası ve birer nân pâresi mebzûldür.*"

42 Evliyâ Çelebi bin Derviş Mehemmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi - IX. Kitap [Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini]*, der. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, ve Robert Dankoff (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,

bölgeleri arasındaki pek çok farklılıktan bir tanesiyle karşı karşıya olduğumuzu savunacağım.

HIRİSTİYAN BALKANLAR'DA VE MÜSLÜMAN DOĞU AKDENİZ'DEKİ İSLAMİ VAKIFLARIN MÜDAVİMLERİ NEDEN FARKLIYDI?

Bu aklımıza şu soruyu getirir: Neden? Bu kurumun kurulmasının ardında yatan itici güç neydi ve devletin kuruluşundan itibaren hem hanedan üyelerinin hem de onların memurlarının Balkanlar'da giderek genişleyen sayıda bu tür kurumlardan tahsis etmiş olmaları nasıl açıklanmalıdır? Bu soruya yanıt verebilmek için, aynı şahısların bir yandan da büyümekte olan devletin seyahat yolları üzerine hanlar ve kervansaraylar kurduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Son olarak da, devletin kuruluş yıllarında, imâretler ağını ve ona paralel zâviyeler/hanegâhlar/tekkeler ve de kervansaraylar ağını birbirinden ayırt etmenin pek de mümkün olmadığı gerçeğini kabul etmeliyiz; bunların her biri benzer şekilde, yönetilen topraklar genelinde hizmetler sunulan yolcular ve tüccarların ihtiyaçlarına yönelikti.

Hatta bundan da ileri giderek, şaşırtıcı ölçüdeki çoğunluğunun on dört ve on beşinci yüzyıla tarihlenebildiği bu ağların varlığının, güneydoğu Avrupa'daki Osmanlı fetihlerinin gerçek doğasının kavranışına dair anahtarı elinde tuttuğunu savunacağım. Her şeyden önce, Osmanlı geçmişinin belirli bir noktasına dair Paul Wittek'in ve onun birkaç nesil takipçisinin 'Gazi Tezi'nde önerdiği gibi standart yorumlamalar, bize Osmanlı'nın yayılmaktaki başlıca güdüsünün İslam dünyasının sınırlarını hıristiyan komşuları aleyhine genişletmek olduğunu söyler; ancak açıkça ortadadır ki, aynı dönemde büyük bir masraf ve emek ticaretin güvenliğinin sağlanması ve fethedilen bölgelerin fakirlerinin ihtiyaçlarının karşılanmasına harcanmıştır.

Hacı Evrenos Osmanlı sancağını batıya doğru, Trakya ve Makedonya boyunca ve Adriyatik'e kadar taşırken, bir yandan da (Balkanlar'ın diğer bölgelerindeki diğer uçbeyleriyle beraber)

2005), f. 221a; Türkçe metin: *"Ve üç imâreti var. Âyende vü revendeye ni'metleri ebzûldür. İmâret-i Hâsekiyye kavî evkâfdır."*

tüccarların ve kervanların ihtiyaçlarını karşılamak üzere düşünülmüş bir altyapıyı yerleştirmekle meşguldü. İlerlemenin batıya doğru olduğu hesaba katılırsa, kurdurulan sayısız kervansaray ve imâretin faydasını görenlerin başlıcaları arasında İtalyan şehir devletlerinden gelen ve dokuma malları İtalya'dan Osmanlı şehirleri Bursa ve Edirne'ye yeniden satılmak üzere nakleden tüccarların olduğuna dair pek de kuşku yoktur. Satışlarından kazandıklarıyla ipek ve baharat alıyorlar, bunları bugünkü kuzey Yunanistan üzerinden karayoluyla, satılmak üzere Venedik, Floransa ve Cenova'ya aktarıyorlardı.[43] Bir başka açıdan, Evrenos batıya doğru adım adım kaydıkça ticareti olanaklı kılacak bir altyapıyı yerleştiriyordu.

Daha da önemlisi, o, bu incelemenin amacına uygun olarak, fethedilmiş topraklardaki yoksul hıristiyanları doyuracak bir sosyal hizmet ağı kuruyordu. Bu ihsanlardan faydalanan yoksul hıristiyanların (ki bunlar bu esnada müdavimlerin bir diğer kilit unsuruyla, yani sadece imâretlerde yemek yemeyip aynı zamanda bir parçası oldukları zâviyelerde kalan gezgin dervişlerle karşılaşmışlardır) Kalenderler, Abdallar ve diğer tarikatlardaki heterodoks İslami uygulamalarla tanışmış olabileceklerini tasavvur edebilmek için fazlaca hayalgücüne gerek yoktur. Bu noktada, söz konusu bölge ve dönemde dervişlerin dinyayıcı rolleri üzerine Ömer Lutfi Barkan'ın öncü bir çalışmasını hatırlamak lazım gelir.[44]

Bir de kişisel not: Protestan misyoner ebeveynin, 1950'lerin başlarında post-İngiliz Hindistan'da büyümüş bir çocuğu olarak daha genç yaştan "pirinç hıristiyanları" tabirine aşinayım. Kökenini Çin'den almış bu tabir, komünist devrim ardından oradan kovulan misyonerler yoluyla Hindistan alt-kıtasına taşınmıştı ve burada hıristiyanlığı, Nasıralının benimsenmesiden çok, aksi halde boş kalacak karınların doyması için bir yol olarak gören fakir yerli halkı kastetmek için kullanılmıştı.

Onların on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda önce ağırlıklı olarak hıristiyan olan Bitinya (kuzeybası Anadolu) ve sonra da

43 Lowry, *Ottoman Bursa*, 7-11, 24-26.

44 Barkan, Ömer Lutfi: "Osmanlı İmparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak Vakıflar ve Temlikler: I. İstilâ devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler." *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 279-386.

ortodoks hıristiyan Balkanlar'da görülen benzerleri giderek artan sayıdaki fakir hıristiyanlardır; bunlar kılıç zoruyla değil de, Osmanlı fetihçilerinin ve onların adamları olan uçbeylerinin yaptırdığı imâretlerdeki misafirperverliğin etkisiyle yeni idarecilerinin dinine geçmişlerdir. Şüphesiz ki gezgin dervişler arasında rastladıkları serbestlik yanlısı heterodoks İslam'ın teşvik ediciliğiyle, özellikle de beş vakit namaz gibi İslam şartlarının kabul edilmeyişi, aziz tapıncı ve alkolün açıkça kullanımı gibi uygulamalar sayesinde yaşam tarzlarını temelden değiştirmelerini gerektirmeyen yeni bir inancı benimsemeyi daha kolay bulmuşlardır. Kısacası sonuç, benim "çorba müslümanları" olarak tanımlayabileceğim, giderek kabaran bir grubun ortaya çıkışı olmuştur. Fakirlik ve açlık, erken dönem Osmanlı Balkanları'ndan birinin dini tercihini "çorba müslümanı" olarak belirleyebilecek durumdadır, tıpkı yarım binyıl sonra Çin ve Hindistan'da "pirinç hıristiyanları"nın ortaya çıkışında olduğu gibi.

Açlığın yönlendirdiği din değiştirme fenomeni ne kadar yaygındı? Bu soruya verilebilecek cevabı sayısallaştırmanın bir yolu yoksa da, Osmanlı'nın güneydoğu Avrupa'da genişlemesinin ardından kurulan imâret ağının yaygınlığını inceleyerek bir fikre varılabilir. Bu makalenin ek kısımları benim Doğu Trakya ve orta ve kuzey Yunanistan anakarasında bulabildiğim imâret örneklerinin bir ön listesini sunmaktadır. Silivri, Malkara, İpsala, Gelibolu, Bolayır, Tatar Bazarı, Hasköy ve Edirne'dekiler dışarıda bırakıldığında geri kalan tüm noktalar bugünkü Yunanistan sınırları içindedir. Toplamda, 1360'lardan itibaren bu bölgelerde tahsis edilmiş bu tür 104 (yüz dört) tesis bulunmaktadır.[45] Benzer kurumların tüm Balkanlar (ve diğer Osmanlı toprakları) boyunca mevcut olduğu düşünüldüğünde, toplam Osmanlı dönemi imâretlerinin sayısının bine kadar çıkabileceğini öne sürmek abartılı olmayacaktır.[46]

45 Ege Adaları'nı da ekleyecek olsaydık sayı kaydadağer şekilde artacaktı; çünkü Girit, Rodos ve Midilli adaları bu tür tesislere ev sahipliği yapmıştır.

46 Bkz. Lowry, *Osmanlı Döneminde Balkanların Şekillenmesi, 1350-1550*, 66-93.

SONUÇ

Bu makalede, açıkça belirtilmiş olmasa da, temel bir sav daha vardır. O da şudur ki, gerçekte, on altıncı yüzyılın başlangıcındaki birkaç onyıldan itibaren Osmanlı devletinde üçlü bir bölünme olmuştur. Balkanlar'dan oluşan 'Batı' ve Arap topraklarından oluşan 'Doğu', Anadolu merkezi 'dayanağı' ile birbirine bağlanmıştır. Bundan itibaren, devletin o ana dek Balkanlar'ın ezici çoğunlukla hıristiyan olan ortamında şekillenen kurumları, artık İslam dünyasında önceki bin yılda gelişmiş olan uygulamalarla yeniden şekillenmeye başlamıştır. Gerçekten de, Osmanlı devletinin kalbi ve ruhu için bir tür mücadele verilmiştir. Bu mücadelede, Anadolu merkezi 'dayanağı' giderek Doğu'ya doğru kaymıştır.

Bu değişimler çeşitli etkenlerden kaynaklanmıştır. Osmanlılar ilk defa güçlü bir İslam hanedanlığı ile, Şii Safevi İran ile karşılaşmışlardır; bu devletin serbestlik yanlısı uygulamaları Anadolu'daki büyük ölçüde heterodoks olan Kızılbaş (Alevi) Türkmen halk arasında yandaşlar bulmuştur. Bu tehlikeyle başa çıkabilmek için Yavuz Sultan Selim ilk aşamada, ordusunun Safevi Şah'ı İsmail'e karşı harekatının geriden bir tehdide maruz kalmayacağına emin olmak adına toplu katliamlara başvurmuştur. Ancak ondan sonra güneye, Memlük Suriye ve Mısır'na doğru harekete geçmiştir.

1517'ye gelindiğinde Osmanlılar yüzyıllardır sünni müslüman dünyasının kalbi olmuş olan topraklara hakim olmuşlardı. Sadece Emeviler'in (ve sonra da Abbasilerin) kadim başkentlerine hükmetmiyorlardı, aynı zamanda kutsal Mekke, Medine ve Kudüs şehirlerine de sahiptiler. Bu açıdan bakıldığında kendilerini İslam siyasi dünyasının meşru hükümdarları olarak görmeleri kolaylaşmıştı. Buna mukabil, 'dayanak' doğuya kaymaya başladı. Bu değişimin kilit parçalarından biri ortodoksluğa yönelimdi. Balkanlar'ın o ana dek ağırlıkla hıristiyan olan nüfusunun etkisiyle gelişmiş olan heterodoks uygulamalar, İslam dünyasının kalbinde rastlanan uygulamalarla uyumlu değildi. Önceki yüzyıllar boyunca diğer İslam hanedanlıkları hıristiyan tebaalarını yönetebilmek için karmaşık reçeteler üretmişlerdi. Bunlar şöyle tanımlanabilir: Ayrı ve pek de eşit değil. Kıyafet kanunlarından, binilebilecek olan hayvan türüne kadar kısıtlamalarla dolu, o ana dek Osmanlı 'Batı'sında

görülen uygulamalardan bir hayli uzaktılar.

Tam da bu noktada, mevcut incelemenin odak noktasını belirtebiliriz. İslami 'Doğu'da gelenekselleşmiş müslüman hayır işleri, örneğin fakir ve yolcuların doyurulması dindaşlara ayrılmıştı; buna karşın 'Batı' Osmanlı'da, Osmanlı sultanları ve onların yönetici komutanlarının hayır işlerinin hem müslümanlara hem gayrimüslimlere açık olduğunu gördük.

En azından, imâret kurumundan söz ederken, tartışmaya hem kronolojik hem de coğrafi işaretleyicilerle çerçeve çizmenin önemini artık biliyoruz. Bu, bir yandan, Osmanlı imâret kurumundan on altıncı yüzyıl başında İslam dünyasının kalbi olan toprakların fethinden önce Batı Anadolu'da ve Balkanlar'da geliştiği şekliyle söz etmek; diğer yandan da 'Balkan İmâretleri' ile Anadolu ve müslüman doğuda görülen benzerleri arasında ayrım yapmak demektir.

EK: DOĞU TRAKYA VE GÜNÜMÜZ ANAKARA YUNANİSTANI'NDA İMARETLER: 1350-1750

Sıra	Yer	İmâret Adı & Kurulduğu Tarih	Tasvir	Kaynak & Sayfa
1	SİLİVRİ	*Ayaz Paşa İmâreti*		TT Def. 370: 62
2	MALKARA	*Kaya Beg* [1456'ya kadar]		Şakir-Taş: 252 TT Def. 12
3	Malkara	*Mahmud Beg* [1519'ya kadar]		Şakir-Taş: 253 TT Def. 75
4	İPSALA	*Evrenos Gâzî İmâreti* [?] [ca. 1358-1364]	*imâret-i dârü'z-ziyâfesi*	Evliyâ: 168
5	GELİBOLU	*Saruca Paşa İmâreti* [1380'ler]		TT Def. 167: 74 Şakir-Taş: 241 & 244
6	BOLAYIR	İmâret [1519'ya kadar]		Şakir-Taş: 260 TT Def. 12 Şakir-Taş: 261 TT Def. 75
7	TATAR BÂZÂRI	*İmâret-i Ahmed Beg bin Evrenos Beg*		TT Def. 370: 109
8	HASKÖY	[İsimsiz] İmâret [?]	*Ve bir aded imâret-i dâru'z-ziyâfesi var kim cemî'i bay u ge- dâya ve müslim ve gayr-ı müslime ni'meti mebzûldür.*	Evliyâ: 27 [V202b]

Sıra	Yer	İmâret Adı & Kurulduğu Tarih	Tasvir	Kaynak & Sayfa
9	[Edirne'nin Kuzeybatısı]	Tekye-i Kademli Baba Sultân	*cümle seksen aded fukarâları müsâfirîne ri'âyetler edüp matbah-ı Keykâvus'undan cemî'i âyende vü revendegânlara ni'met-i nefîseleri ve sofra-i bî-imtinânları mebzûldür.*	Evliyâ: 30 [V204b]
10	Edirne	*Sultân Bâyezîd Hân İmâret-i Cedîd [1390s] İmâret-i Cedîd-i Merhum Sultân Bâyezîd Hân Yıldırım Hân İmâreti* ya da *Bâyezîd Hân İmâreti*		TT Def. 167:1-3, 6, 11-12, 16, 19-20, 26-7, 100 Şakir-Taş: 266 & 269 TT Def. 77 TT Def. 370: s 6, 10, 60-61
11	Edirne	*Balaban Paşa İmâreti*		TT Def. 370: 12
12	Edirne	*Sinan Beg-i Mîr-i mîrân İmâreti*		TT Def. 370: 6 Şakir-Taş: 265 TT Def. 77
13	Edirne	*Karaca Paşa İmâreti*		TT Def. 370: 12
14	Edirne	*Fazlullâh Paşa İmâreti*		TT Def. 370: 6
15	Edirne	*İmâret-i Mezîd Beg*		TT Def. 370: 3 & 12
16	Edirne	*İmâret-i Mihal Beg*		TT Def. 370: 3, 6, 12 Şakir-Taş: 268 TT Def. 77

Sıra	Yer	İmâret Adı & Kurulduğu Tarih	Tasvir	Kaynak & Sayfa
17	Edirne	*Sultân Murâd Hân İmâreti ya da Murâdiyye İmâreti ya da Mevla-hâne İmâreti* [1361-1389]		TT Def. 167: 11, 18&30; TT Def. 370: 6& 101 Şakir-Taş: 286 TT Def. 494
18	DİMETOKA [Yun.: Didymotichon]	*Yıldırım Bâyezîd Hân İmâ[re]ti.* [Ölümü: 1402]	*dâru'z-ziyâfe-i imâret-i it'âmdır*	Evliyâ: 32 [V205b]
19	Dimetoka	*Nasûh Beğ İmâreti* [Ölümü: ca. 1489]	*dâru'z-ziyâfe-i imâret-i it'âmdır*	Evliyâ: 32 [V205b]
20	Dimetoka	*Dimetoka İmâreti* [?]		TT Def. 370: 19
21	Dimetoka	*Koca Mustafa Paşa Câmii-İmâreti* [Ölümü: 1567]		Ayverdi: 210
22	Dimetoka	*Turhan Bey İmâreti* [ca. 1430-1460]		Ayverdi: 216
23	Dimetoka: Ergene	*Vakf-i İmâret-i Ergene* [II. Murad, Ölümü 1451]		TT Def. 370: 28
24	Dimetoka: Sultan Şah Köyü	*Karaca Paşa İmâreti* [Ölümü: ca. 1433]		Ayverdi: 215
25	Dimetoka: Yenice Köyü	*Tevkîî İbrahim Paşa İmâreti* [?]		Ayverdi: 215-

Sıra	Yer	İmâret Adı & Kurulduğu Tarih	Tasvir	Kaynak & Sayfa
26	Dimetoka: Yenice Köyü	*Murad Paşa İmâreti* [Ölümü: ca. 1412]		Ayverdi: 215
27	FERECİK: [Yun. Feres]: Kara Ilıca [Yun. Loutros]	*Menzil-i Tekye-i Âsitâne-i Nefes Sultân* [ca. 1402]	*Ve cemî'i müsâfirîn ü mücâvirîne matbah-ı Keykâvuslarından ni'metleri mâh u sâl bi'l-guduvvi ve'l-âsâl ale'l-ittisâl bay u gedâya ve pîr [ü] cüvân u muğâna ni'metleri mebzûldür*	Evliyâ: 34-[V206b-207a]
28	GÜMÜLCİNE [Yun. Komotini]	*Gâzi Evrenos İmâreti* [ca. 1363-1383]	*Der-imâret-i dâru'l-ıt'âm-ı garîbân: Cümle iki aded me'kel-i imâret-i fukarâdır. Cümleden Gâzi Ev- renos imâretinin subh [u] mesâ gûnâ-gûn ni'met-i nefîsesi hâss u âmma mâh u sâl bi'l-guduvvi ve'l- âsâl üç âdeme ve beş âdeme birer sini ta'âm dâ'imdir. Ve her müsâfirînin atlarının başlarına birer alîf cânib-i vakfdan mütevellî verir, gâyet ma'mûr evkâf-ı azîmdir.*	Evliyâ: 38 [V209a] TT Def. 167: 13, 18-19

Sıra	Yer	İmâret Adı & Kurulduğu Tarih	Tasvir	Kaynak & Sayfa
29	Gümülcine	Evliyâ'nın isimsiz ikinci *İmâreti* [Belki de aşağıdaki 30 numara]	*me'kel-i imâret-i fukarâdır*	Evliyâ: 38 [V209a]
30	Gümülcine	*Sultan Murad İmâreti* [Ölümü: 1389]		Ayverdi: 238
31	YENİ BAZAR [Yun. Apollonia]	*Sokollu Mehemmed Paşa İmâreti* [ca. 1546-1579]	*ve imâret-i ıt'âm-ı dâru'z-ziyâfe-i âyende vü revendegânlar ile bu rabtayı ihyâ edüp*	Evliyâ: 43 [V211b]
32	DOYRAN [Yun. Doirani]: Göl Başı Koyu	*Makbûl İbrâhîm Paşa veya Şeyh Mehemmed Toyranî İmâreti* [Ölümü: 1536]	*imâret -ı dâru'l-me'kel*	Evliyâ: 47 [V214a]
33	KARASU YENİ-CESİ [Yun. Genisea]	*[Koca] Mustafâ Paşa İmâreti* [Ölümü: 1567]	*bir aded dâru'z-ziyâfe-i imâreti var kim cemî'i müsâfirîn ü mücâvirîne ni'meti dâ'imdir*	Evliyâ: 50 [V215a] TT Def. 167: 20
34	KAVALA [Yun. Kavala]	*İbrâhîm Paşa İmâreti.* [Ölümü: 1536]	*imâret-i dâru'z-ziyâfe-i me'keli*	Evliyâ: 52 [V216b] TT Def. 167: 37
35	Kavala	*Mehmed Ali Paşa İmâreti* [h. 1223-1236 / 1808-1821]		Ayverdi: 252-53
	SİROZ (SEREZ) [Yun. Serres]	[NOT: Evliyâ imaretler için yalnzca iki başlık verir ve sonra iki boş satır bırakır]	*Der-kâr-ı ibret-nümâ-yı binâ-yı âbâdân dâru'z-ziyâfe-i fakîrân: [ardından iki boş satır gelir]*	Evliyâ: 59 [V220a]

Sıra	Yer	İmâret Adı & Kurulduğu Tarih	Tasvir	Kaynak & Sayfa
36		*Gâzî Evrenos İmâreti* [ca. 1383-1395]		Balta: 139-Zengin: 106-7 TT Def. 167: 64-5, 72, 79, 81 & 124
37	Siroz	*Mehmed Bey bin [Gedik] Ahmed Paşa İmâreti* [ca. 1492]	*Mesîregâh câmi'-i Ahmed Paşa...ve imâreti*	Evliyâ: 57 [V219b] Balta: 52 TT Def. 167: 64
38	Siroz	*Koca Mustafa Paşa Câmii-İmâreti* [ca. 1485]	*Andan Koca Mustafâ Paşa câmi'i ki Sultân (---) vüzerâlarından câmi'-i atîk musanna'dır. Âsâr-ı binâ-yı azîmdir kim cümle imâreti ve medrese ve mektebi serâpâ kurşum ile mestûr kubâb-ı ma'mûrelerdir*	Evliyâ: 58 [V219b] Ayverdi: 296
39	Siroz	*Selcuk Sultân Câmii- İmâreti* [ca. 1492]		Ayverdi: 296-
40	Siroz	*Ahmed Paşa İmâreti* [ca. 1492]		Ayverdi: 292
41	Siroz	*Hacı Mehmed Ağa bin Ebû Bekir Bey Zâviyesi-İmâreti* [?]		Ayverdi: 298

Sıra	Yer	İmâret Adı & Kuruldugu Tarih	Tasvir	Kaynak & Sayfa
42	Siroz	*Hacı Mehmed Ağa bin Ebû Bekir Bey Zâviyesi-İmâreti* [?]		Ayverdi: 298
43	Siroz	*Bedrüddin Paşa Zâviyesi-İmâreti* [?]		Ayverdi: 298
44	Siroz	*Karaca Ahmed İmâreti* [Ölümü: Bursa, 1450]		Ayverdi: 299
45	DEMİRHİSAR [Sidirokastro]	*Kara Şah Sultân İmâreti* [?]		Ayverdi:205-206
46	DRAMA [Yun. Drama]	*Sûfî Mehmed Paşa İmâreti* [Ölümü: Budin, 1551]		Ayverdi: 217
47-55	SELÂNİK [Thessaloniki]	[NOT: As Evliyâ Selanik'te 16 isimsiz İmare olduğunu belirttiği ve biz de sadece 7'sinin ismini bildiğimiz için kalan 9'u bu aralıkta verilmiştir. 46-54]	*Der İmârât-i dâru'z- ziyâfe-i me'kel-hâne-i fakîrân [u] garîbân : Cem'ası on altı aded yerde kurşum örtülü imâretleri var kim yedi adedinin subh [u] mesa matbah-ı Keykâvus'unda ni'met-i uzmâsi tabh olup cemî'i bay u gedâ-yı pîr [ü] muğâna ve Kıptî vü fakîrâna birer tâs cobra ve birer nân ile bezl-i it'âm ederler.*	Evliyâ: 73 [V228a]

Sıra	Yer	İmâret Adı & Kurulduğu Tarih	Tasvir	Kaynak & Sayfa
56	Selânik	*Alaca - İshak Paşa İmâreti* [Ölümü: Selânik, 1485]	*Andan Alaca İmâret câmi'i... Kıble kapusu üzre merkûm olan hüsn-i hatt ile târîh-i Arabîsi budur:Dâru hayrin kad benâ destûru hâkâni'l- mu'în, A'nî İshâk ibnu İbrâhîme.*	Evliyâ: 70 [V226b] Ayverdi: 271 TT Def. 167: 83 & 102
57	Selânik	*Evrenos Bey Câmii-İmâreti* [ca. 1394-1402]		Ayverdi: 274
58	Selânik	*Husrev Kethüda İmâreti* [?]		Ayverdi: 284
59	Selânik	*Koca Mustafa Paşa İmâreti* [Ölümü: 1567]		Ayverdi: 278 & 284
60	Selânik	*Mustafa Paşa İmâreti* [?]		Ayverdi: 284
61	Selânik	*[Hadım] Yakup Paşa İmâreti* [Ölümü: Selânik, 1501-1502]		Ayverdi: 284
62	Selânik	*tekye-i Âl-i Abâ-yı dervîsân*	*Bu âsitânenin evkâf-ı kesîresi olmağın matbah-ı imâretinde ni'met-i nefîsesi cemî'i pîr ü cüvâna ve bay u gedâya ni'metleri mebzûldur*	Evliyâ [V227a]
63	Selanik: İnecük	*Hüseyin Bey İmâreti*		TT Def. 167: 105

Sıra	Yer	İmâret Adı & Kurulduğu Tarih	Tasvir	Kaynak & Sayfa
64	YENİCE-İ VAR-DAR [Yun. Gianitsa]	*Receb Çelebi İmâreti* [?]	*Ve cümle 3 aded dâru'z-ziyâfe-i me'kel-i fakîrânı vardır. Cümleden Receb Çelebi imâreti ve Şeyh İlâhî medresesi imâreti ve Gâzî Evrenos türbesi imâreti. Bunların bay [u] gedâya ve hâss u âmma ni'metleri dâ'imdir kim şeb [ü] rûz matbah-ı Key-kâvus'undan muğân u cuhûdâna bile bezl-i ıt'âm-ı âm olunur.*	Evliyâ: 77 [V230b]
65	Yenice-i Vardar	*Şeyh İlâhî Medresesi İmâreti* [Ölümü: ca. 1480]	*dâru'z-ziyâfe-i me'kel- hâne-i fakîrânı*	Evliyâ: 77 [V230b]
66	Yenice-i Vardar	*Gâzî Evrenos Türbesi İmâreti* [Ölümü: 1417]	*dâru'z-ziyâfe-i me'kel- hâne-i fakîrânı*	Evliyâ: 77 [V230b] Ayver-dî: 320

Sıra	Yer	İmâret Adı & Kurulduğu Tarih	Tasvir	Kaynak & Sayfa
67	Yenice-i Vardar	*Gâzî Evrenos Beğ kârbânsarây* [Ölümü: 1417]	*Ve cümle bir aded kârbânsarây-ı mihmân revân-ı hasbîsi var. Ol dahi Gâzî Evrenos Beğ'in hayrâtındandır kim şeb [ü] rûz beşer yüz altışar yüz kadar atlılar konup her ocak başına birer bakır sini ta'âm ve âdem başına birer nân ve birer şem'-i revgan ile birer şem'dân ve her at başına birer tobra alîk-ı esbân gelüp cemî'i âyende vü revendegâna ta'âm-ı bî-minneti tenâvül edüp def'-i ci'ân etdikde sâhibü'l-hayrâta her âdem birer Fâtiha tilâvet edüp rûh-ı hayrâtı şâd ederler. Hakkâ ki hayrât-ı azîmedir.*	Evliyâ: 77 [V230b]
68	Yenice-i Vardar	*Ahmed Bey [Evrenosoğlu] İmâreti* [Ölümü: 1499]		Ayverdi: 319
69	Yenice-i Vardar	*Gâzî Hacı İsâ Bey [Evrenosoğlu] Câmii- İmâreti* [Ölümü: ca. 1479]		Ayverdi: 320
70	Yenice-i Vardar	*Hacı Mehmed Efendi Mescidi-İmâreti* [?]		Ayverdi: 320

Sıra	Yer	İmâret Adı & Kuruldığu Tarih	Tasvir	Kaynak & Sayfa
71	Yenice-i Vardar	*Burak Bey İmâreti* [Evrenosoğlu] [Died: ca. 1460-1470]		Ayverdi: 320
72	VODİNA [Yun. Edessa]	*Husrev Efendi İmâreti* [Ölümü: 1567?]	*bir aded dâr'l-ıt'âm me'keli vardır kim cemî-i bay u gedâya ve gebr ü tersâya ve pîr-i muğâna ni'meti mebzûldur*	Evliyâ: 80 [V232a]
73	Vodina	*Gâzî Evrenos Bey Câmii-İmâreti* [Ölümü: 1417]		Ayverdi: 306
74	KARAFERYA [Yun. Veria]	*Çaşnigîr Beğ İmâreti* [?]	*üç aded me'kel-i fukurarâ-yı dâru-l-ıt'âmı vardır*	Evliyâ: 82 [V230a] Ayverdi: 250
75	Karaferya	*[Tuzcu] Sinân Beğ İmâreti* [ca. 1490]	*üç aded me'kel-i fukurarâ-yı dâru-l-ıt'âmı vardır*	Evliyâ: 82 [V230a] Ayverdi: 250
76	Karaferya	*Mehemmed Beğ İmâreti* [?]	*üç aded me'kel-i fukurarâ-yı dâru-l-ıt'âmı vardır*	Evliyâ: 82 [V230a] Ayverdi: 251
77	Karaferya	*Gâzî Mehmed Bey İmâreti* [Ölümü: ca. 1520]		Ayverdi: 250
78	Karaferya	*Çelebi Sinan Bey İmâreti* [?]		Ayverdi: 249
79	FİLORİNA [Yun. Florina]	*Yakup Bey İmâreti* [?]		Ayverdi: 224
80	SERFİÇE [Yun. Servia]	*Abdülkerim Bey İmâreti* [?]		Ayverdi: 302

Sıra	Yer	İmâret Adı & Kuruldugu Tarih	Tasvir	Kaynak & Sayfa
81	AYA MAVRA KAL'ASI	*Menzil-i Tekyegâh-ı Dervîş Hüseyin Ağa*	*ve matbah-ı Keykâvuslu ve kilârlı ve niçe cihân-nümâ maksûreli ve bir mescidli ve aşağıda bir bâğ-ı İrem-misâl bâğçeli bir mesîregâh yerdir kim Aya Mavra'nın cümle yârân-ı bâ-safâ-yı erbâb-ı ma'ârifleri bunda cân sohbetleri edüp tevhîd zikrullâh ederler.*	Evliyâ: [V342b]
82	YANYA [Yun. Ioannina]	*Aslan Paşa Câmii- İmâreti* [İnşası: 1608]	*Andan bu haremin yine göle nâzır bir köşesinde koca Gâzî Arslan Paşa bir dâru'z-ziyâfe-i me'kel- hâne inşâ etmiş kim cemî'i pîr u muğân ve gebr [ü] tersâya ve bay u gedâya subh u mesâ âye[t] sûre-i (---) üzre nassı üzre cümle âyende vü revendelere ni'meti mebzûldür. Her Cum'a gecesi kırk elli yere et'ıme-i nefîse summât-ı Muhammedî çekilü[p] ba'de't-tenâvül Ars- lan Paşa'ya def'-i cû' edenler hayr du'â ile Fâtiha tilâvet ederler, zirâ evkâf-ı azîmdir.*	Evliyâ: 288 [V347b] Ayverdi: 309-

Sıra	Yer	İmâret Adı & Kurulduğu Tarih	Tasvir	Kaynak & Sayfa
83	Yanya	*Ali Paşa İmâreti* [1667'e kadar]	*Der-evsâfât-ı dâru'l- ulûm-ı âlimân-ı müfessirân: Cümlesi altı aded medrese-i muhaddisân vardır. Cümleden Bebr Paşa pederi Alî Paşa medre- sesi bir uzun uzadıya on sekiz aded kârgîr binâ hücreli ve her hücre önleri kârgîr kemerler ve amûd-ı mermerler ile mebnî müzeyyen medrese-i ma'mûrdur kim her hücreye beşer akçe vazîfe-i mu'ayyene ve üçer aded şem'-i revgan ve ikişer aded nânpâre ve birer tâs çobraları vardır. Bunda olan imâreti gâyet ma'mûr olup âyende vü revendeye ni'meti mebzûldür.*	Evliyâ: 289-290 [V348a] Ayverdi: 312
84	Yanya	*Kaplan Paşa İmâreti* [1667'e kadar]		Ayverdi: 312

Sıra	Yer	İmâret Adı & Kurulduğu Tarih	Tasvir	Kaynak & Sayfa
85-86	NARDA [Yun. Arta]	[NOT: Evliya Narda'da 6 isimsiz imaretin var olduğunu belirttiği ce biz de 4'ünün ismini bildiğimiz için diğer 2'si bu aralıkta verilmiştir. #s 85-86]	*Ve cümle altı aded cevâmi'-i imâretgâhdır. İki câmi'i kal'a içindedir, ammâ çârsû başında kiremitli ve kârgir minâreli Sultân Bâyezîd-i Veli câmi'i fevkâni olup gâyet cemâ'at-i kesîreye mâlikdir. Musallâsı haremindedir. Ve şehrin cenûb tarafı ucunda Tekye câmi'i müferrihdir. Ve (---) (---) câmi'i kâr-ı kadîmdir.*	Evliyâ: 285 [V345b]
87	Narda	*Faik Paşa Câmii- İmâreti* [ca. 1490]		Ayverdi: 314 TT Def. 167: 103
88	Narda	*İskender Paşa-Zâde Osman Şah Bey İmâreti* [?]		Ayverdi: 315
89	Narda	*Hacı Mustafa Bey İmâreti*		Ayverdi: 315

Sıra	Yer	İmâret Adı & Kurulduğu Tarih	Tasvir	Kaynak & Sayfa
90	Narda: Karye-i İmâret	*Fâ'ik Paşa İmâreti*	*Karye-i İmâret: Kırk hâneli ve bâğ u bâğçeli Fâ'ik Paşa vakfı olup müselmân köyüdür. Hân ve câmi' ve imâret ve medrese cümle Fâ'ik Paşa hayrâtıdır kim gâyet mesîregâh bâğ-ı İrem- misâl yerdir, ammâ câmi'i ve gayri âsâr-ı binâları cümle kire- mitli-dir. Ve matbah-ı dâru'z-ziyâfesinde cemî'i âyende vü revendegânlara ni'meti subh u mesâ mebzûldür.*	Evliyâ: [V345b]
91	YENİŞEHİR [Yun. Larissa]		*Cümleden cisir başında nehr-i Kösdem'in kenârında bir teferrücgâh Mevlevî- hânesi var. Meydân-ı semâ' [u] safâgâhı ve fukarâ hücre-leri ve matbah-ı Keykâvus'u ma'mûr ve ni'meti mebzûl hânkâh-ı Celâleddîn-i Rûmî'dir.*	Evliyâ: 88 [V236a]
92	Yenişehir	*Turahan Bey Câmii- İmâreti* [Ölümü: 1456]		Ayverdi: 327

Sıra	Yer	İmâret Adı & Kurulduğu Tarih	Tasvir	Kaynak & Sayfa
93	Yenişehir	*Burak Bey Câmi- İmâreti* [Evrenosoğlu] [Ölümü: ca. 1460-1470]		Ayverdi: 325
94	Yenisehir: Bey Tatarı Köyü	*Gâzî Burak Bey İmâreti* [Evrenosoğlu] [Ölümü: ca. 1460-1470]		Ayverdi: 329
95	EZDİN- İZDİN [Yun. Lamia]	*İmâret-Câmii* [1667'e kadar]	*Ve cümle bir aded imâret-i dâ[rı]'l-me'kel-i fakirândır.*	Evliyâ: 100 [V243a] Ayverdi: 221
96	MUDUNUÇ	*Hâlâ ziyâretgâh-ı hâss [u] âmm bir ulu âsitâne-i fukarâ-yı Hacı Muhammed Bektaş-ı Velî hânkâhıdır.*	*Cemî'i âyende vü reven- degânların atlarına ve hüddâmlarına hidmet edüp herkesin ne kadar atları var ise çul ve tobra çıkarmayup tekyenin âhûru tobralarıyla cemî'i atlara sular verüp yemler asup kahveler pişirüp hidmet ederler.* *Ve matbah-ı imâret-i dâru'z-ziyâfesinin ni'met çobrası ve yahnisi ve pilâvı ve zerdesi bay u gedâ-yı pîr [ü] cüvâna ve cuhûd [u] muğâna, nassı üzre cemî'i âyende vü reven- degânlara ni'metleri mebzûldür, zirâ evkâf-ı azîmdir.*	Evliyâ: 103 [V245a]

Sıra	Yer	İmâret Adı & Kuruldukğu Tarih	Tasvir	Kaynak & Sayfa
97	TIRHALA [Yun. Trikala]	*Osman Şah Câmii- İmâreti* [Ölumü: 1566-1567]	*Ve cümle 3 aded imâret-i dâru'z-ziyâfe-i fakîrânı vardır. Evvelâ Osmân Şâh imâreti ve Gâzî Durhân Beğ. (---) (---) (---) (---)*	Evliyâ: 93 [V239b] Ayverdi: 304
98	Tırhala	*Turahan Bey Câmii- İmâreti* *Gâzî Durhân Beğ İmâreti* [Ölümü: 1456]		Evliyâ: 93 [V239b] Ayverdi: 305
99	Tırhala	*Hacı Mustafa Bey İmâreti* [?]	*(---) (---) İmâreti*	Evliyâ: 93 [V239b] Ayverdi: 305
100	AĞRİBOZ [Yun. Euboia] Modnuc Kariyesi	*Şeyh Sultân Veliyullah Câmii-İmâreti* [1667'e kadar]		Ayverdi: 197
101	ALASONYA [Yun. Elasson]	*Çarşı - İmâret Câmii* [?]	*Ve cümle bir aded imâret-i dâr-ı me'kel-i fakîrândır kim Çârsû câmi'i hareminde olup bay u gedâya ni'meti mebzûldür.*	Evliyâ: 85 [V235a] Ayverdi: 198

Sıra	Yer	İmâret Adı & Kurulduğu Tarih	Tasvir	Kaynak & Sayfa
102	MODON-MUTON [Yun. Modon / Methoni]	*Sultan Bâyezid İmâreti* [Ölümü: 1512]	*Der-dâru'l-ıt'âm-ı fakîrân-ı imârât: Cümle iki aded imâret-i dâru'z- ziyâfe-i müsâfirîni var. Sultân Bâyezîd'in ve Şeyh tekyesinin ni'metleri mebzûldür. Ammâ bu şehirde fukarâları imârete muhtâc etmez, niçe yüz aded gâziyân-ı mücâhidândan hâ- nedân sâhibleri velî-ni'am ve sâhib-i kerem âdemler var.*	Evliyâ: 145 [V269A] Ayverdi: 267
103	Modon	*Şeyh Tekyesi İmâreti*	*Der-dâru'l-ıt'âm-ı fakîrân-ı imârât: Cümle iki aded imâret-i dâru'z- ziyâfe-i müsâfirîni var. Sultân Bâyezîd'in ve Şeyh tekyesinin ni'metleri mebzûldür.*	Evliyâ: 145 [V269A]
104	ANAPOLİ		*Der-me'kel-i imâret-i dâru'z-ziyâfât: Her hânedândan imâret- misâl bay [u] gedâya ni'metleri mebzûldür, ammâ taşra tekyelerin ni'metleri bî-minnetdir.*	Evliyâ: 163 [V280b]

Not: Bu tabloda atıf yapılan kaynaklar:

Ayverdi: Ekrem Hakkı Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri*, cilt. IV, kitap V: *Yunanistan*. (İstanbul, 1982).

Balta: Evangelia Balta, *Les Vakıfs de Serrès et de sa Région (XVe et XVIe s.)* (Atina, 1995).

Evliyâ: Evliyâ Çelebi bin Derviş Mehemmed Zillî, *Evliyâ* Çelebi *Seyahatnâmesi – VIII. Kitap* [*Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini*], der. Seyit Ali Karaman, Yücel Dağlı, ve Robert Dankoff (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003).

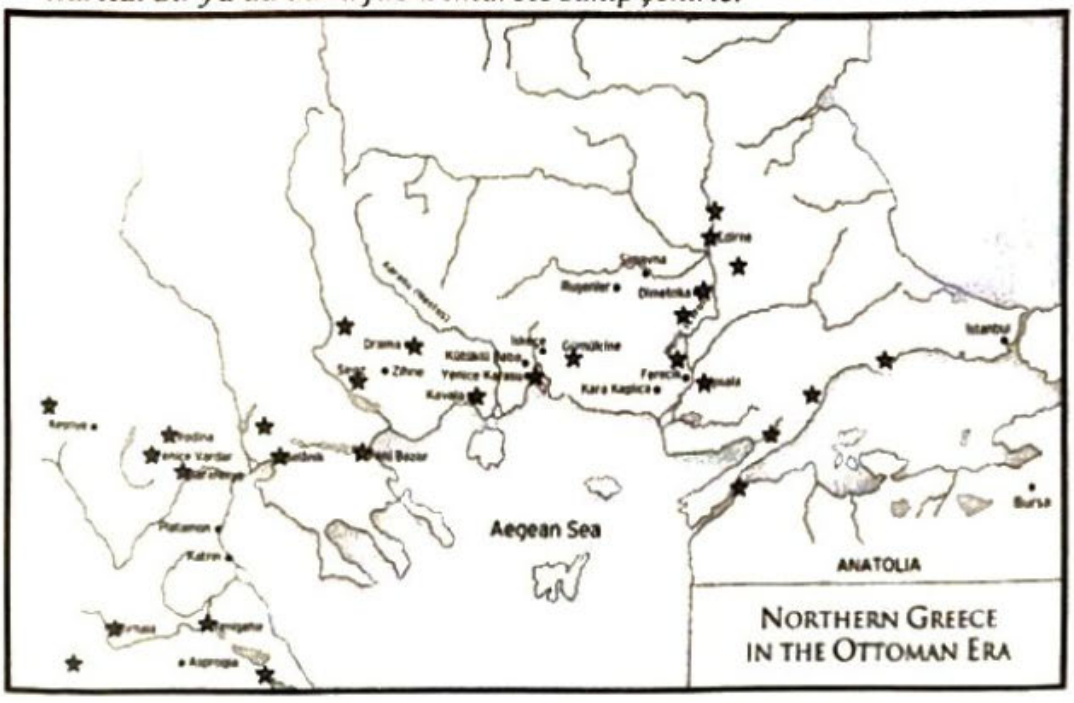
Şakir-Taş: Aziz Nazmi Şakir-Taş, *Adrianopol'den Edirne'ye: Edirne ve Civarında Osmanlı Kültür ve Bilim Muhitinin Oluşumu (XIV.- XVI. Yüzyıl)* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009).

TT Def. #167: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdurlüğü, *167 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-İli Defteri (937 / 1530)* [*Defter-i Hâkânî Dizisi: IX*] (Ankara, 2003).

TT Def. #370: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdurlüğü, *370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-İli Defteri (937 / 1530)* [*Defter-i Hâkânî Dizisi:* VII] (Ankara, 2001).

Zengin: Zeki Salih Zengin, "İlk Dönen Vâkfiyelerinden Serez'de Evrenuz Gazi'ye Ait Zâviye Vâkfiyesi," *Vakıflar Dergisi* 28 (2004): 101-120.

Harita: *Bir ya da daha fazla İmârete sahip şehirler*



BİLİM ÜZERİNDEN SİYASET: ERKEN MODERN OSMANLI BİLİMİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER*

*Baki Tezcan***

Eflâtûn nebî idi.

Nev'î (ö. 1599) tarafından Peygamber Muhammed'e atf edilmiştir.

Bilim tarihi eğitimi görmedim. Ancak, elinizde tuttuğunuz bu kitabı kendisine armağan ettiğimiz Rifa'at Abou-El-Haj'ın entelektüel cesaretinin verdiği ilhamla, bu makalede "İslam Dünyası'nda bilimin gerilemesi" gibi bildik bir tartışmaya el atarak, hayattaki hemen herşey gibi bilimin de her zaman siyasi olduğunu ve bu siyasi bağlamın farkında olursak, erken modern Osmanlı İmparatorluğu'ndaki siyasi ve bilimsel gelişmeleri daha iyi tahlil edebileceğimizi öne sürüyorum. Çalışmamın merkezinde III. Murad (s. 1574-95) tarafından kurulan ve sonra da yıkılan kısa ömürlü Rasathane-i Hümayun yer alıyor. Bir rasathane kurulması kararının siyasi boyutlarına dikkat çektikten sonra III. Murad'ı

* Öncelikle makalenin ilk çevirisini yapan Aytek Sever'e teşekkür ederim. Bu çevirinin üzerinden fazlasıyla geçtiğim ve hatta bazı yerlerde meselenin daha iyi anlaşılması için makalenin İngilizce aslından hafifçe saparak gerek içerik gerekse ifade yönünden bazı küçük değişiklikler yaptığım için makalede göze çarpabilecek tüm hataların benim olduğunu söylemeliyim. Ayrıca, makalenin Türkçe şeklini 24 Ekim 2011'de Fatih Üniversitesi'nde sunduğumda, başta Mehmet İpşirli, Erdoğan Keskinkılıç, Ebubekir Ceylan ve Ahmet Yaşar olmak üzere, beni dinleyen ve soru ve yorumlarıyla çalışmamı zenginleştiren tarihçi meslekdaşlarıma ve öğrencilere teşekkürü de bir borç bilirim.

** Kaliforniya Üniversitesi, Davis kampüsü.

rasathaneyi yıkma emrini vermeye iten muhalefetin siyasi niteliğini de vurgulayacağım. Ancak bunları yapmadan evvel, öncelikle onaltıncı yüzyıl Osmanlı siyaset sahnesinin genel hatlarını çizmeme izin verin.

Abou-El-Haj'ın ikna edici bir şekilde öne sürdüğü üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nda onaltıncı yüzyıl kapsamlı dönüşümlerin yaşandığı bir dönemdi.[1] İmparatorluğun, Balkanlar ve Doğu Akdeniz çevresindeki farklı para tedavül sahalarını ve iktisadi pazarları birbirine yaklaştırarak genişlemesi, bu saha ve pazarların tek bir piyasa içinde birleşme temayülüne girmesini sağlarken, finans, sermaye ve ticaret erbabının temsil ettiği yeni sosyal güçlerin de gelişerek Osmanlı siyaset elitinin arasına girmesine katkıda bulunmuştu. Fatihlerin ve çoğu devşirme olan sultan kullarının soyundan gelen ve aralarına girmeye başlayan sermaye ve ticaret erbabını *ecnebi* olarak gören yerleşik yönetici seçkinlerin hararetli karşı çıkışları, bu gelişmeleri durduramamıştı.[2] Feodal kurumların yavaş yavaş ortadan kalkması ve siyaset elitinin yeni katılanlarla genişlemesi, bugün adına kolaylıkla "devlet" deyiverdiğimiz ama onaltıncı yüzyılda hanedandan daha yeni yeni ayrışmaya başlamış olan idari kurum üzerinde bir takım baskılar yarattı. Bu kurum artık kendini yeniden tanımlamak zorundaydı: ya siyaset elitinin arasına yeni katılanları da içine alacak şekilde genişleyecek, ya da bu üye sayısı giderek artan seçkinler grubunun karşısında temsili bir konumla yetinerek siyasi süreç üzerindeki rakipsiz egemenliğini kaybedecekti. Bu uzun süren kendini yeniden tanımlama sürecinde saltanat makamının, ulemanın salahiyetindeki hukuk sahasını – ki bu alan şer'i hukuk olarak bilinse de aslında şeriat ulema tarafından tanımlanıp, telaffuz edilip, yorumlanıp uygulandığı için ben İngilizce'deki *jurists' law* teriminden esinlenerek "ulema hukuku" terimini tercih ediyorum – kontrol edebilmek için çabalarını yoğunlaştırdığına tanık oluyoruz. Bu çabaların en az iki önemli amacı varmış gibi gözüküyor. Saltanat makamı

1 Rifa'at Ali Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası: 16. yüzyıldan 18. yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel ve Canay Şahin (Ankara: İmge, 2000).

2 İmparatorluktaki farklı paraların tedavül sahalarının tedricen birleşmesi hakkında, bkz. Baki Tezcan, "The Ottoman Monetary Crisis of 1585 Revisited," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 52 (2009): 460-504.

öncelikle, Osmanlı siyaset elitinin yeni üyelerinin bolca faydalandığı para vakfı türünden müesseseler aracılığıyla pazar ekonomisinin gelişimini sağlamayı,[3] ikinci olarak da, kendisi tarafından derlenen ve feodal geleneklere dayanan kanunnamelerde somutlaşan idare hukukunun dışında kalıp, ulema hukukunun bir parçası olan özel hukuk sahasına giren, siyaset elitinin yeni üyelerini de içeren re'aya arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi işini üzerine alarak siyasi süreç üzerindeki egemenliğini korumayı hedeflemişti. Başka bir çalışmamda, saltanat makamının bir Osmanlı mutlakiyeti inşa etme yolundaki bu çabalarının, ulemaya, hanedanın evlat ve kardeş katli gibi iç meselelerine karışma olanağı verdiğinin altını çizmiştim. Zira saltanat ile ulema hukuku arasındaki kapı bir kez birinin öbürünü kontrol etmesi için açılınca kontrol edilmeye çalışılan hukukun yorumcu ve uygulayıcısı olan ulemanın da aynı kapıdan saltanatın sahasına girmesi kaçınılmazdı. Böylece daha çok şer'i hukuk tabiriyle tanınan ulema hukuku, daha önce hiç olmadığı ölçüde bir siyasi çekişme alanı haline gelmiş, Osmanlı saltanat makamının siyasi salahiyeti ve bu salahiyetin sınırlarının nasıl tahayyül edilmesi gerektiği sorularına onaltıncı yüzyılın sonu ve onyedinci yüzyıllarda verilen cevaplar iki farklı siyasi konum etrafında şekillenmiştir. Bu konumlardan birini "mutlakiyetçi," diğerini "meşrutiyetçi" olarak adlandırıyorum.[4]

3 Para vakıfları için bkz. Jon E. Mandaville, "Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire," *International Journal of Middle East Studies* 10 (1979): 289-308; Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003).

4 Bu makalenin aslında "constitutionalist" olarak geçen siyasi konumu, "anayasacı" olarak çevirmek de mümkün ve hatta daha önce böyle çevirdim de; bkz. "Tarih Üzerinden Siyaset: Erken Modern Osmanlı Tarihyazımı," *Erken Modern Osmanlılar: İmparatorluğun Yeniden Yazımı* içinde, ed. Virginia H. Aksan ve Daniel Goffman, çev. Güneş Ayas (İstanbul: TİMAŞ, 2011), 223-66, s. 227, n. 4. Ancak o zamandan beri, özellikle İstanbul'da geçirdiğim 2011 sonbaharı boyunca, kafamı kurcalayan bu kelime seçiminde, bugun "meşrutiyetçi" seçeneğinin daha doğru olacağını düşünüyorum, zira modern anlamda bir anayasa kavramı onaltıncı yüzyılın ikinci yarısında var olmadığı için ve "anayasa" kelimesi dilimize ancak yirminci yüzyılda girmiş olduğu için, "anayasacı" terimi yerine oturmuyor. (Öte yandan, "meşrutiyetçi" kavramının da anakronistik kaçtığının farkındayım zira onyedince yüzyıl metinlerinde rastlanmayan bir kavram. Ancak o zamanın metinlerinde "cinsiyetçilik" ya da "ataerkil aile" diye kavramlar da geçmemesine rağmen biz bunları o zamanın toplumunu tahlil ederken pekala kullanıyoruz.) Bu arada, "mutlakiyetçi" benim İngilizce metinde kullandığım *absolutist* kelimesinin değil de *monarchist* kavramının karşılığı olsa da, bu makale çerçevesinde ben, "saltçı" gibi dilimizde pek kullanmadığımız

Osmanlı saltanatının, Max Weber'in Osmanlı idare şeklini patrimonyalizmin uç bir türü olan "sultanizm" için bir model olarak kavramsallaştırmasına ilham veren despotik bir tabiatı olduğu hakkında bir inanış olsa da,[5] Osmanlı siyasi risalelerinde mutlakiyetçi literatürün örneklerini bulmak oldukça zordur. Osmanlı siyasetnamelerini okuyunca ortaya çıkan genel tablo (elbette bunun istisnaları da vardır), sultanları, hükumet şekli ile ilgili kanunları değiştirebilme gücüne sahip olmayan aktörler olarak resmeder. Sultanların imparatorluğun idaresinde etkin bir görev almaya davet edildiği durumlarda dahi, onlardan, genellikle kanun-ı kadimi, ya da "anayasa"yı değiştirmektense, geri getirmeleri beklenmiştir. Dahası, sanki sultanın sınır tanımaz bir siyasi gücü olduğunu ileri süren ve geniş kabul gören bir karşıt görüş varmışçasına, yazarlarının, sultanın kanun-ı kadimi değiştirmemesi gerektiğini öne sürdüğü siyasetnamelere bol miktarda rastlanmaktadır.[6] Bu durumda, bu meşrutiyetçi yazarların, siyasetnamelerde hemen hiç kimsenin öne sürmediği bir savı çürütmeyi neden bu kadar gerekli gördüğünü açıklamak zor görünmektedir. Ancak, sadece siyasetnameler yerine başka tür eserlere bakacak olursak, üstü kapalı da olsa, mutlakiyetçi görüşlerin dile getirildiğini görüyoruz.

Mesela Mehmed Su'udi'nin 1580lerin başında hazırladığı *Hadîs-i Nev*, bu türden bir eserdir.[7] *Hadîs-i Nev*, genellikle

---

bir kelime kullanmaktansa, "mutlakiyetçi" sözcüğünü *absolutist* karşılığı olarak kullanmayı tercih ettim. Bu gelişmeler üzerinde daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (New York: Cambridge University Press, 2010), 14-78 [bu kitabın Türkçe çevirisi 2012'de İletişim Yayınları'ndan çıkacak].

5 Bkz. Halil İnalcık, "Comments on 'Sultanism': Max Weber's typification of the Ottoman polity," *Princeton Papers in Near Eastern Studies* 1 (1992): 49-72.

6 Örneğin bkz. anonim *Kitâb-ı müstetâb*, ed., Yaşar Yücel (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1974); yeniden basılmış olarak *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar: Kitâb-ı Müstetâb—Kitabu Mesâlihi'l Müslimin ve Menâfi'i'l-Mü'minîn—Hırzü'l-Mülûk*, ed., *idem.* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 1-45, 1-77; ve Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, ed., Ali Kemali Aksüt (İstanbul: Vakit, 1939).

7 Bu eserin ikinci edisyonu diyebileceğimiz bir şekli için, bkz. Ertuğrul Zekai Ökte, ed., *Tarih-i Hind-i garbi veya Hadis-i nev* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1999); eserin İngilizce çevirisini de içeren etraflı bir çalışma için bkz. Thomas D. Goodrich, *The Ottoman Turks and the New World: A study of Tarih-i Hind-i Garbi and sixteenth-century Ottoman Americana* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990).

Kanunname-i Çin adıyla bilinen ve aynı yıllarda Türkçe'ye çevrilmiş olan eserde ifade edilen,[8] devlet kurucularının yaptığı kanunların ebediyete yönelik olduğu türünden icat edilmiş bir geleneğe sırtını yaslayan gelenekçi bir görüşe dayanarak hükümdarın yetkilerini kısmayı amaçlayan meşrutiyetçi sava karşı, mutlakiyetçi bir yanıtı temsil eder. Hükümdarın kanunlarda kendi uygun gördüğü şekilde değişiklik yapabilme özgürlüğünü savunan görüş, *Hadîs-i Nev*'de, yakın zamanlarda gerçekleşmiş olan coğrafi keşiflerin, kadim geleneklerin artık kifayetsiz kaldığını kanıtladığını iddia eden deneyci bir sav ile ortaya konmuştur. Yani *Hadîs-i Nev*, bilgiye götüren ve *deney*erek elde edilen *deney*im ve siyasi zafere götüren cesaretten yana bir duruş sergiliyor. Kısacası, *Kanunname-i Çin* ve *Hadîs-i Nev*'i iki karşıt bilgi kuramına dayanan iki karşıt siyasi görüşün temsilcisi olarak okuyorum: gelenekçi bilgi kuramına dayalı meşrutiyetçi görüşe karşılık deneyci bilgi kuramına dayalı mutlakiyetçi görüş.[9]

Deneyci bilgi kuramı ile mutlakiyetçi siyaset arasında bulunduğu, *Hadîs-i Nev*'de ima edilen bu bağlantı, aklî bilimlerin onaltıncı yüzyıl Osmanlı siyaset sahnesindeki yerini incelemek için önemli bir araç teşkil etmektedir. Onaltıncı yüzyıl sonu Müslüman alimlerinin aklî bilimler (*el-'ulûmu'l-'akliyya*, Ar.) şemsiyesi altında sınıflandıracağı projeler, bu dönemde genellikle Osmanlı sarayı tarafından himaye edildi. Bu projeler, Osmanlı ulemasının çoğu temsilcisinin ilgisizliği ya da muhalefetiyle karşı karşıya kaldı. Osmanlı ulemasının çoğunluğu, kendilerini, hadis, fıkıh ve tefsir gibi geleneksel, daha doğrusu esasen nakle dayanan ("naklî") bilimler (*el-'ulûmu'l-nakliyya*, Ar.) ile ilişkilendiriyordu. Bu kişiler, saray tarafından aklî bilimlere ya da akla dayanan savları savunan alimlere sağlanan himayeyi, uzun süreden beri ulema hukukunun, yani şer'i hukukun temeli olagelmiş kendi gelenekçi

8 Bkz. Robert Anhegger, "Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Mülahazaları," *Türkiyat Mecmuası* 10 (1951-53): 365-393, s. 365-6.

9 Baki Tezcan, "Law in China or Conquest in the Americas: Competing constructions of political space in the early modern Ottoman Empire," *Journal of World History* 23 (2012)'de yayınlanacak; *Kanunname-i Çin*'in çok kısmi bir tahlili için bkz. Baki Tezcan, "The Multiple Faces of the One: The invocation section of Ottoman literary introductions as a locus for the central argument of the text," *Middle Eastern Literatures* 12 (2009): 27-41, s. 35-8.

bilgi kuramlarının üstünlüğü için bir tehdit olarak görüyorlardı. Kısacası, Osmanlı ulemasının birçok mensubu, şer'i hukuk alanını ve gelenekçi bilgi kuramının üstünlüğünü mutlakiyetçi eğilimleri dizginlemek adına hararetli bir şekilde savundu. Böylece de aklî bilimler, Osmanlı hukuk fakültelerinden, yani medreselerden uzaklaştırıldı. Onaltıncı yüzyıl sonları ve onyedinci yüzyılın Osmanlı İmparatorluğu'nda aklî bilimlerin göreceli durgunluğu işte bu siyasi bağlam içinde değerlendirilmelidir. Ancak ne yazık ki "İslam Dünyası'nda bilimin gerilemesi" hakkındaki tartışmalara, yakın zamana kadar, her ikisi de konuya bir diğeri kadar özcü ("essentialist") tarzda yaklaşan iki bakış açısı hakim olmuştur. Batılı Şarkiyatçılar İslam'ı suçlarken, revizyonist Müslüman araştırmacılar, İslam'ın bilime karşı olmadığını vurgulayarak yanıt vermişlerdir.[10] Bilim üretiminin siyasi bağlamını konu hakkında yapılan tahlillerin merkezine yerleştirerek, iki tip özcülük arasındaki bu kısır tartışmadan çıkmak için umut verici bir yol bulabileceğimizi zannediyorum.

Kanunname-i Çin (1582 civarı) ve *Hadîs-i Nev*'in (1583) hazırlanmasını önceleyen yıllarda Osmanlı sarayı, çok önemli bir aklî bilimler projesini desteklemekteydi: Rasathane-i Hümayun. Bu rasathanenin kuruluşu kadar kısa süre sonra yokedilişi de, Osmanlı tarihyazımında, özellikle de Osmanlı bilim tarihinde ilgi çekmiş bir konudur. Rasathanenin yapımı Osmanlılar'ın giriştiği en önemli bilimsel proje olarak takdir edilirken, yıkılışı, Osmanlı İmparatorluğu'nda gerileme döneminde bilime karşı gösterilen düşmanlığın ilk önemli belirtisi olarak görülmüştür.[11] Bu

10 Avner Ben-Zaken, "The *Angelus Novus* of Early Modern Science: The Past, the East and the Circulation of post-Copernican Astronomy in the Eastern Mediterranean, 1560-1660," doktora tezi (University of California, Los Angeles, 2004), 15-18. İslam Dünyası üzerinde çalışan profesyonel bilim tarihçileri daha ustalıklı tahliller üretmişler, ancak yine de, zamanla gerileme meselesini incelemelerinin merkezine almaktan vazgeçememişlerdir; örneğin, bkz. Aydın Sayılı, "Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bâzı Temel Sebepleri," *Araştırma* 1 (1963): 5-69, ve George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge: MIT Press, 2007), 233-55.

11 Örneğin, bkz. A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, dördüncü baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 99, 106. Rasathane hakkında etraflı bir inceleme için, bkz. A. Süheyl Ünver, *İstanbul Rasathanesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1969). Seyyid Lokman'ın *Şehinşâh-nâme*'sinin birinci cildinde (İstanbul Üniversitesi, Farsça Yazmalar

rasathanenin III. Murad'ın saltanatının (1574-95) başlarında birkaç yıl içerisinde yapımı ve yıkımı, Osmanlı biliminin "gerilemesi" meselesine siyasi açıdan yaklaşmak için çok verimli bir fırsat sunuyor, özellikle de yukarıda önerdiğim, deneyci bilgi kuramını mutlakiyetçi bir siyasi gündemle ve gelenekçi olanı da meşrutiyetçi söylemlerle ilişkilendiren bağlantı göz önünde bulundurulacak olursa. Ancak bu noktada bilim - siyaset ilişkisini tartışmaya devam etmeden önce, Rasathane-i Hümayun'un tarihçesini hatırlamakta fayda var.

Rasathane, Suriyeli bir alim olan Takiyuddîn Muhammed tarafından kurulmuştu. Takiyuddîn'in babası Ma'rûf, bir Şam medresesinde Şâfi'î fıkhı üzerine dersler vermekteydi ve Takiyuddîn de yaşamının büyük bir kısmını Suriye ve Mısır'da geçirmişti.[12] Bununla beraber, Takiyuddîn İstanbul'u birkaç defa ziyaret etmiş ve onaltıncı yüzyıl ortalarında İstanbul ulemasıyla bir dizi temas kurmanın yanısıra, sadrazam Semiz Ali Paşa'nın (ö. 1565) özel kütüphanesini de kullanmıştır.[13] III. Murad'ın 1574'ün sonlarında tahta çıkmasıyla, Takiyuddîn, yeni hükümdarın şehzadeliğinin son zamanlarından beri hocalığını üstlenmiş olan Sa'deddin'in himayesine girmiştir. Daha Mısır'dayken başladığı gözlemlere, İstanbul'da

---

1404], rasathanenin kurucusu Takiyuddîn ve meslektaşlarını rasathanede iş başında gösteren pek bilindik bir minyatür, rasathane çok kısa bir süreliğine faal kalmış olduğu halde, "İslam Dünyası'nda Bilim" konulu pekçok kitabın sayfalarını, hatta kapaklarını süslemektedir.

12 Babası için, bkz. Necmeddîn Muhammed bin Muhammed el-Gazzi, *El-kevâkibu's-sâ'ire bi-a'yâni'l-mi'eti'l-'âşire*, ed. Cibrâ'il Suleymân Cabbûr, 3 cilt (Beyrut: American University of Beirut, 1945-59), c. 3, 207-8; ayrıca bkz. Rula Jurdi Abisaab'ın bu kitaptaki makalesi, 203, n. 28. Sünni gelenekte dört fıkıh mezhebi vardır; Mısır ve Suriye çoğunlukla Şâfi'î iken, Anadolu ve Balkanlar'da yaşayan Müslümanlar'ın çoğu, Osmanlı merkezi idaresi gibi, Hanefi mezhebini takip ederdi. Bazı araştırmacılar, Takiyuddîn'in kendini içinde yetiştirdiği bu doğu Arap dünyasını bir kenara bırakarak, onun Nureddîn Zengi ve Salaheddîn Eyyûbî'nin ordularında savaşmış ve tanınmış bir onikinci yüzyıl Türk komutanına kadar giden etnik kökenini vurgularlar; örneğin, bkz. Ramazan Şeşen, "Meşhur Osmanlı Astronomu Takiyüddîn el-Râsıd'ın soyu üzerine," *Erdem* 4/10 (1988): 165-71. Bu soykütüğü, Takiyuddîn'in Türklüğünü göstermektense, bence bölgeye fâtih asker konumunda gelip siyaset seçkinlerinin arasına katılanların torunlarının, uzun vadede Doğu Akdeniz yerel kültürünü nasıl başarılı bir şekilde özümsediklerini ortaya koyuyor.

13 Takiyuddîn, Semiz Ali Paşa'nın kütüphanesinde 1550lerde, Paşa henüz sadrazam olmadan önce çalışmış olmalıdır; bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu ve diğerleri, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, 2 cilt (İstanbul: IRCICA, 1997), c. 1, 206.

Galata Kulesi ve Sa'deddin'in evi gibi mekanlarda devam etmiş, hamisinin evinde 984/1576-7'de bir güneş tutulması gözlemlemiştir.[14] Bir rasathane kurma fikrini III. Murad'a sunan da bizzat Sa'deddin olmuştur.[15] Sultan, Takiyuddîn'e çeşitli maddi ve bilimsel kaynaklar sağlayarak projeyi hararetle desteklemiştir. Ancak, göründüğü kadarıyla, inşaat tamamlandıktan kısa süre sonra, proje, Şeyhülislam Kadızade Ahmed'in sert muhalefetiyle karşılaşmış, III. Murad'a binanın yıkılması için baskı yapılmıştır. III. Murad direnememiş ve Rasathane-i Hümayun 1580 başlarında yıkılmıştır. Takiyuddîn de 1585'te vefat etmiştir.[16]

Rasathanenin yapımı ve yıkımını, "ilerlemeci" olduğu addedilen bilim ile zaman zaman "gerici" yaftası yapıştırılan din arasında var olduğu sıklıkla ima ya da iddia edilen karşıtlığın bir yansıması olarak değerlendirmektense, meseleyi iki farklı siyasi görüşün birbirine meydan okuması olarak görme eğilimindeyim. Önce hükümdarın konumuna bakacak olursak, rasathanenin inşası iki yönden siyasi bir fiil niteliği taşıyordu. Birincisi, hükümdarın eşine az rastlanır ve karmaşık bir projeyi himaye etmesi, büyük bir siyasi kudret iddiası içeriyordu. İkincisi, bu proje ile hükümdar, ulemanın alanı olan bilgi aleminde nüfuzunu ilan etmiş oluyordu.[17] Bu

14 Aydın Sayılı, "Alâuddin Mansur'un İstanbul Rasathanesi hakkındaki şiirleri," *Belleten* 20 (1956): 411-84, s. 435'de.

15 Lokman, *Şehinşâh-nâme*, c. 1, v. 56a; Sayılı, "Alâuddin," 452 [Türkçe terc., 476]. Sayılı, yazmanın müstensihini müellifi zannederek, eserin yazarını yanlış teşhis etmiştir.

16 Takiyuddîn'in bir biyografisi için, bkz. Muammer Dizer, *Takiyüddin* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990). Onun bazı eserleri Arapça olarak derlenmiş, Türkçe ve İngilizce'ye çevrilmiş ya da incelenmiştir; örneğin bkz. Sevim Tekeli, ed., terc., *16'ıncı Asırda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksüyonuna dair En parlak yıldızlar" adlı Eseri* (Ankara: AÜ TDCF Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 1966); Remzi Demir, terc., *Takiyüddin'de Matematik ve Astronomi: Ceridetü'd-dürer ve haridetü'l-fiker üzerine bir inceleme* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2000); Hüseyin Gazi Topdemir, *Takiyüddin'in Optik Kitabı: Işığın niteliği ve görmenin oluşumu, Kitâbu Nûr-i hadakati'l-ebsâr ve nûr-i hadikati'lenzâr* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999); Mona Sancakdar Şe'rânî, *Dirâse tahlîliyye li-mahtûti't-turuki's-seniyye fi'l-âlâti'r-rûhâniyye li-Takiyuddîn Muhammed ibn Ma'rûf ed-Dimişkî* (Kuveyt: Şeriketu'l-Halîc li'l-İstişâreti'l-Muthefiyye, 2002).

17 Bu gözlemler, meselede iç siyasete yönelik bir boyuttan başka herhangi bir önemli yan olmadığı anlamında okunmamalıdır. Rasathanenin kuruluşuna etki eden uluslararası bağlam, Ben-Zaken tarafından benzersiz bir yaratıcılık ve imgelemle analiz edilmiştir; bkz. "The *Angelus Novus* of Early Modern Science," 34-119. Onun tahlilinin, bu çalışmadaki bazı iddiaları güçlendirdiğini de söyleyebilirim.

durumda, aşağıda da belirteceğim üzere, şeyhülislamın muhalefeti de siyasi bir tepki olarak ele alınmalıdır.

III. Murad'ın bu rasathaneyi yaptırarak siyasi açıdan nasıl da bir kudret gösterisine giriştiğinin farkına varabilmek için, daha eski dönemlerin rasathaneleri ve onların hamilerini hatırlamak gerekir. Mesela bugünkü Azerbaycan sınırlarında yer alan Maraga şehri yakınlarında onüçüncü yüzyıl ortalarında inşa edilmiş meşhur rasathanenin hamisi, Moğollar'ın Bağdat fatihi, Cengiz Han'ın torunu, Abbasi halifeliğini 1258'de sona erdiren Hülagu idi. Maraga rasathanesini Hülagu'nun himayesinde kuran İranlı alim Nasîrüddîn Tûsî (ö. 1274), "dünya ölçüsünde büyük bir pâdişahın bulunmadığı bir çağda rasathane kurmak mümkün olmamıştır" demiştir. Tûsî'nin öğrencisi olan ve Nizâmu'l-a'rec olarak da bilinen Hasan bin Muhammed (ö. 1330 civarı), Tûsî'nin sözleri üzerine şu yorumu eklemiştir:

> Akıllı insanlarca sabittir ki, hükümdarların işleri işlerin şahıdır. Bu cihet onların tasavvur ettikleri her nevi icraat için, fakat hususiyle rasathane kurma ve rasat programlarının tertip ve icrası için doğrudur.

Nizâmu'l-a'rec'e göre, bu tür projeler için en canalıcı engel, mali kaynakların kısıtlılığı değil, daha ziyade, bir dönemin en yetkin üstadlarını karmaşık bir proje çatısı altında çalışmak için biraraya getirebilecek siyasi gücün az rastlanır oluşudur.[18] Tûsî, Maraga rasathanesini Hülagu gibi bir siyasi kudret timsalinin himayesinde kurabilmiştir. İslam Dünyası'nın bir sonraki büyük rasathanesinin de Semerkand'da, Cengiz Han gibi bir cihan fatihi olan Timur'un torunu ve gerçek bir alim-hükümdar olan Uluğ Bey tarafından kurulmuş olması da tesadüf sayılmamalıdır.[19]

Demek ki, Sa'deddin rasathane projesini III. Murad'ın dikkatine sunduğunda, hükümdarın olumlu yanıtı sadece bilime iyi niyetli bir ilginin değil, aynı zamanda bir siyasi kudret iddiasının da göstergesiydi. Rasathanenin kurulmasından kısa bir süre sonra III. Murad'ın saray tarihçisi Seyyid Lokman, rasathanede kullanılan araç gereçleri detaylı olarak ve çok sarih bir şekilde tarif eden kısa

18 Sayılı, "Alâuddin," 423-4; ayrıca bkz. Sayılı, *The Observatory in Islam*, 249, 436.

19 L. Bouvat and Orhan F. Köprülü, "Uluğ Bey," *İslam Ansiklopedisi*, c. 13, 27-9.

bir risale kaleme aldı. Bu saray tarihçiliğinde hiç de alışılmamış derecede teknik eserde Lokman, sultanının talihinin, onüçüncü ve ondördüncü yüzyıllarda Anadolu, Irak ve İran'da hüküm sürmüş Moğol İlhanları'ndan daha parlak olduğunu belirtiyordu:

> Rasad kıldı tertîb eger İlhân
> bu tecdîd ve nesh itdi ânı revân.
> Gören bildi takvîm-i zîc-i nevi
> bunun tâli'i cümledendir kavî.[20]

III. Murad Moğol hükümdarlarından daha kudretlidir, çünkü rasathanesi eski rasatları geçersiz kılan yeni gözlemler üretmiştir.

Rasathaneyi benzeri görülmemiş bir siyasi kudret iddiasıyla ilişkilendiren sadece saray tarihçiliği değildi. O dönemde, rasathane işi için gerekli şeyleri tedarik etmekle görevlendirilen ilgililere saraydan gönderilen resmi emirlerde de benzer ifadelere rastlamak mümkündür. Örneğin, Takiyuddîn'e bir tımar tahsis edilmesiyle ilgili böyle bir beratta, ilahi vecibelerin yerine getirilmesi için zaman hesabının son derece önemli olduğu belirtiliyordu. Belge, Sultan III. Murad'ın ağzından, o devre kadar zamanın tesbiti için eski alimlerin hazırladıkları astronomik tabloların kullanıldığını bildiriyordu. İmparator, "rasad-ı cedîd emr-i ba'îd fehm olmagla," yani yeni gözlemler yapmanın çok zor bir iş olduğu düşünüldüğü için, atalarının hiçbirinin Allah'ın böyle bir projeyi mümkün kılacak inayetine mazhar olamadığını öne sürüyordu. Ancak, Allah'ın yardımı artık III.Murad'ın yanındaydı.[21] Demek ki, bu yeni gözlemler –ya da isterseniz "yeni astronomi" diyelim– onun saltanatında gerçekleştirilecekti. Kısacası Rasathane-i Hümayun, III. Murad'a, kendi siyasi gücünü ortaya koyma ve kudretini, aralarında Moğollar ve önceki Osmanlı Sultanları'nın da bulunduğu geçmişin büyük hükümdarlarıyla kıyaslama fırsatı veriyordu. Rasathane inşasının siyasi bir fiil olmasının ilk yönü, işte bu anlamıyla III. Murad için bir güç gösterisi fırsatı yaratmasındaydı.

Rasathane inşasının III. Murad için siyasi bir fiil oluşunun ikinci

---

20 Sevim Tekeli, "Âlât-ı rasadiye li zic-i şehinşahiye," *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 3 (1959-60): 1-30, s. 5; yazarın kimliğinin tesbiti için, bkz.Tezcan, "The Multiple Faces of the One," 39-40, n. 1.

21 Belge için, bkz. J. H. Mordtmann, "Das Observatorium des Taqî ed-dîn zu Pera," *Der Islam* 13 (1923): 82-96, 93-4.

boyutu, hükümdar ile ulema tarafından temsil edilen bir alan olan şer'i hukuk arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Geleneğin sağladığı bilgi yerine *deney*le erişilen bilginin ve yeni olanın yüceltilmesi -ki bunların ikisi de aklî bilimlerle ilgilidir- saltanat yetkesinin sınırlarının tanımlanması bağlamında siyasi anlamlar içerir. Sultan Süleyman'ın patrimonyal imparatorluğu, içeriği tamamen olmasa da büyük ölçüde ulema tarafından tayin edilen bir hukukun üstünlüğü üzerinde gerçekleştirilen uzlaşma ile sağlamlaştırılmıştı ki, bu uzlaşma ile ulema da kendileri için belirli ölçüde bir siyasi özerkliği güvenceye almıştı.[22] Aklî bilimlerin saray tarafından himayesi, esasen, hukukun üstünlüğü ve ulemanın özerkliğine doğrudan bir saldırı değildi. Ancak, hukukun temeli olan ve ulemaya saltanat nüfuzuna karşı göreceli bir siyasi özerklik sağlayan gelenekçi bilgi kuramının altını oyabilme potansiyeli taşımaktaydı. İşte bu potansiyel tehdit, aklî bilimlerin siyasi otorite tarafından himayesi ile siyasi otoritenin hukuk alanına aktif müdahale politikaları arasındaki tarihsel ilişki çerçevesinde ele alınırsa, hukuk kurallarının ulema tarafından belirlenmesi keyfiyeti için ciddi bir sorun teşkil eder. Şimdi bu tarihsel ilişkiye daha yakından bakalım.

Matematik, fen bilimleri ve felsefe gibi gibi aklî bilim dallarının, tarihsel olarak, en çok, hukuk alanında kanun koyacak ya da ulema işlerine karışacak kadar etkin olabilecek siyasi güce sahip hükümdarlar döneminde himaye edildiğini zannediyorum. Bu zannıma esas teşkil eden örnekler, Osmanlılar'ın idare ettikleri topraklarda Osmanlılar'dan önce de vardı. Bu anlamda ilk akla gelen kişi, gerek aklî bilimlerin, gerekse nakilden ziyade akıla ağırlık veren Mutezile kelamının en büyük hamilerinden biri olan Abbasi halifesi el-Me'mûn'dur (ö. 833) - ilginçtir ki o da rasathanelere destek vermiştir.[23] El-Me'mûn, şer'i hukukun kaynakları ve içeriğinin nasıl tayin edileceği hususunda çok etkili olabilecek bir kelam anlayışını dayatmak amacıyla tesis ettiği *mihne* adlı, resmi görüşün aksine verilen bir cevabın ağır yaptırımlarla cezalandırıldığı engizisyonvari bir imtihan sistemi ile ulemanın yetki alanına doğrudan

22 Özellikle ulema hiyerarşisinin üst kademelerindeki *mevâlî*, kendi ailelerinde kayda değer ölçüde siyasi güç toplayabiliyorlardı; bkz. Baki Tezcan, "The Ottoman *mevâlî* as 'lords of the law,'" *Journal of Islamic Studies* 20 (2009): 383-407.

23 Sayılı, *The Observatory in Islam*, 51.

müdahalede bulunmuştur.[24] Ancak, onaltıncı yüzyıl sonlarında yaşayan Osmanlılar için, bu konuda kendilerine en yakın tarihsel referans hemen yakın geçmişlerindeydi. II. Mehmed, içinde şer'i hukuk kaidelerine aykırı hususların da yer aldığı örfi hukuk derlemelerini kanunname haline getirerek ceza hukuku alanına doğrudan müdahale etmiş,[25] ayrıca, şer'i hukuka göre tümüyle meşru olan birçok vakfı da fesh ederek taşınmazlarına el koymuştu.[26] Kendisi aynı zamanda aklî bilimlerin en cömert hamilerinden biriydi. Ekmeleddin İhsanoğlu'nun belirttiği üzere, onun yeni feth ettiği başkentte kurduğu medresesinin vakfiyesinde, medresede ders verecek hocalarda aranacak özellikler zikr edilirken, naklî bilimlerde olduğu kadar aklî bilimlerde de yeterlilik gerektiği açıkça belirtilmiştir.[27] Sahn-ı Seman olarak bilinen bu medresede onbeşinci yüzyılın ikinci yarısında ders vermiş hocalar, gerçekten de aklî bilimlere olan ilgileriyle tanınırlardı.[28]

Aklî bilimlerin etkin bir şekilde himayesi ile siyasi otoritenin hukuk alanındaki girişimleri arasındaki bu ilişkinin sunduğu tarihsel bağlam içinde değerlendirildiğinde, III. Murad'ın 1570'lerin sonlarında Takiyuddîn'i himayesi siyasi bir önem kazanmaktadır. Ben, bu dönemde, Osmanlı kamusal alanında aklî bilimlerin yerinin tartışılmakta olduğunu ve sultanın da kendi çıkarları için bu tartışmaya müdahale ettiğini düşünüyorum. Sultan Süleyman'ın patrimonyal imparatorluğu döneminde saray ve ulema arasında sağlanan siyasi uzlaşmanın ardından, aklî bilimler

24 Bkz. John A. Nawas, "A Rexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mun's Introduction of the Mihna," *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994): 615-29; *idem.*, "The Mihna of 218 A.H./833 A. D. Revisited: An Empirical Study," *Journal of the American Oriental Society* 16 (1996): 698-708.

25 Bkz Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. V. L. Ménage (Oxford: Oxford University Press, 1973), 180-3.

26 Bu tür vakıfların örnekleri için bkz. *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri*, ed. Ömer Lûtfi Barkan ve Enver Meriçli, c. 1 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988).

27 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Fâtih Külliyesi Medreseleri Ne Değildi: Tarih yazıcılığı bakımından tenkit ve değerlendirme denemesi," *İstanbul Armağanı*, c. 1: *Fetih ve Fatih* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1995): 105-36; yeniden yayını: İhsanoğlu, *Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğuna* (İstanbul: İletişim, 1996), 39-84, 45'te.

28 Akla ilk gelenler örneklerden biri Molla Lutfi'dir; bkz. Orhan Şaik Gökyay and Şükrü Özen, "Molla Lutfi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* [buradan itibaren *İA2*], c. 30, 255-8.

Osmanlı medreselerinden tedricen uzaklaştırılmış gibi gözüküyor. Takiyuddîn'in rasathane çalışmaları hakkındaki yazılı kaynaklara dayalı bir anekdot, bize bu konuda oldukça anlamlı bir örnek sunmaktadır. Takiyuddîn, araştırmaları için astronomi ve ilgili bilimlere dair kitaplara ihtiyaç duyuyordu. Biraz soruşturduktan sonra, şehirdeki bir vakıf kütüphanesinde bu tip kitaplar olduğunu öğrenmiş olmalı ki, bu kitaplar kendisi için istenmiş, zira İstanbul kadısına Nisan 1578'de yollanmış olan bir hükümde "müteveffa Lutfullah"ın şehirdeki bir caminin imamının gözetiminde bulunan ilgili kitaplarının temin edilmesinin talep edildiğini görüyoruz.[29] Osmanlı bilim tarihinin önde gelen isimlerinden Adnan Adıvar ve Cevad İzgi "müteveffa Lutfullah"ı Tokatlı Molla Lutfi olarak tesbit etmektedirler.[30] Molla Lutfi'nin zengin bir kütüphane sahibi olduğu, İstanbul'da bir cami yaptırdığı ve bu cami için bir vakıf kurduğunu göz önünde bulundurursak, bu tesbitin sağlam temellere dayandığını görürüz.[31] Bu anekdotu, Osmanlı İmparatorluğu'nda aklî bilimlerin kaderine dair oldukça açıklayıcı bir örnek yapan, Molla Lutfi'nin zındıklık ve ilhad suçlamasıyla 1495 yılında idam edilmiş olmasıdır (ki bu nedenle, hükümde, Müslümanlar'a has "merhum" sıfatı yerine, "müteveffa" sıfatı ile anılmıştır). İdama hükmeden ulema arasında aklî bilimlerle yakından ilgili birinin bulunması, Lutfi'nin idamının aklî bilimlerin mahkum edildiği anlamına gelmediğini gösterir.[32] Esas önemli olan, Lutfi'nin idamından seksen üç yıl sonra, İstanbul'da astronomi ve ilgili bilimler üzerine, onbeşinci yüzyılın ikinci yarısından kalan bu kişisel kütüphane kadar

29 İsmet Miroğlu, "İstanbul rasathanesine âit belgeler," *Tarih Enstitüsü Dergisi* 3 (1973): 75-82, 80, belge no. 2; önceki neşirleri için, bkz. 78, n. 19. 1583 tarihli benzer bir hüküm için bkz. İsmail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi*, c. 2: *Kuruluştan Tanzimat'a kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1988), 54, n. 304; bu ikinci hüküm, o dönemde *Hadîs-i Nev* üzerinde çalışmakta olan Su'udi'nin kaynak kitap ihtiyacını karşılamak için verilmiş olabilir.

30 Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 108; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 2 cilt (İstanbul: İz, 1997), c. 1, 126.

31 Gökyay and Özen, "Molla Lutfi," 256.

32 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15. - 17. yüzyıllar)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 222-3; Molla Lutfi hakkındaki zındıklık ve ilhad suçlamaları hakkında daha fazla detay için, bkz. İsmail E. Erünsal, "XV-XVI. Asır Osmanlı Zendaka ve İlhad Tarihine bir Katkı," *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 24 (2004): 127-57, 134-6; İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, c. 1, 118-9.

zengin bir koleksiyon sunabilecek bir kütüphanenin hala bulunmamasıdır. Demek ki, II. Mehmed'in Osmanlı medreseleri için düşündükleri pek gerçekleşmemiş, yoksa Takiyuddîn'in ihtiyaç duyduğu kitapları Fatih ya da Süleymaniye kütüphanelerinde de bulabilmesi gerekirdi.

Aklî bilimlerin onaltıncı yüzyıl içerisinde medrese eğitiminden uzaklaştırılmış olduğu, onyedinci yüzyılda Katip Çelebi tarafından ısrarla vurgulanmıştır. Kendisi, hem abidevi bibliyografik sözlüğü *Keşfu'z-zunûn*'da, hem de *Mîzânü'l-Hakk* adlı kitabında, felsefe ile dolaylı olarak ilgili olan eserlerin dahi medrese müfredatından çıkartıldığını söyler.[33] İddiasını desteklemek için, Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*'da, kendisinden yaşça büyük bir çağdaşı, yetişkin yaşamının büyük kısmını onaltıncı yüzyılın son on yılında ve onyedinci yüzyılın ilk yarısında İstanbul'da geçirmiş Mısırlı bir alim olan Şehâbeddîn Ahmed el-Hafâcî'ye (ö. 1659) atıfta bulunur. Hafâcî, Takiyuddîn'i III. Murad'a tanıtmış olan Sa'deddin'in öğrencisi olmuş, daha sonraları da Gümülcine, Selanik ve Kahire kadılıkları gibi görece yüksek mevkilere gelmiş olduğu için Osmanlı eğitim ve hukuk sistemine son derece aşina biriydi.[34] 1640'ların başında İstanbul'dan aradığını bulamamış biri olarak ayrıldığı düşünülürse, Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezinde aklî bilimlerin gerilemesi üzerine yaptığı yorumlara kuşkuyla yaklaşılabilir.[35] Kahire kadılığından 1642'de azledilmesini takiben, Hafâcî, İstanbul'da yeniden göze girmek için çaba harcamışsa da, bu

---

33 Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, ed. Şerefettin Yaltkaya and Kilisli Rifat Bilge, 2 cilt (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941-43), c. 1, s. 680; aynı yazar, *Mîzanü'l-hakk fi ihtiyari'l-ahakk (En doğruyu seçmek için hak terazisi)*, modern Türkçe çev. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Tercüman, 1980), 21.

34 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vakâyi'ü'l-fudalâ*, 2 cilt, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi 2361-2362; indeksli tıpkıbasım için bkz. *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, ed. Abdülkadir Özcan, 5 cilt (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), c. 3-4, c. 3, 80, 159.

35 Bkz. Rif'at 'Alî Ebû-l-Hâcc, "Ârâ' 'arabiyye 'an el-inhitâti'l-'usmânî fi'l-karni's-sâbi' 'aşer," *La Vie intellectuelle dans les provinces arabes à l'époque ottomane: les actes du III Symposium international d'études ottomanes, Zaghouan, 1988*, ed. Abdeljelil Temimi, 3 cilt (Zaghouan: Centre d'études et de recherches ottomanes, morisques, de documentation et d'information, 1990), c. 1, 17-21 [İngilizce özet, c. 3, 174]. Hafâcî'nin, Ebû-l-Hâcc tarafından tartışılan yorumları için bkz., *Reyhânetu'l-elibbâ ve-zehretu'l-hayâti'd-dunyâ*, ed. 'Abdû'l-Fettâh Muhammed el-Hulv, 2 cilt (Kahire: 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1967), c. 2, 283-4.

çabalar, Şeyhulislam Yahya Efendi ile arasının daha da açılmasına sebep olmuş, bunun üzerine, kendisi Kahire'ye emekli maaşıyla bir anlamda sürgün edilmiştir. Her halükarda, Hafâcî'nin aklî bilimler eğitimini medreselerden çıkartan bir şeyhülislama atıfta bulunması ve bunun Katib Çelebi tarafından tekrar edilmesi, dikkate değerdir. Belki bundan da önemlisi, Hafâcî'nin kendi cebir ve geometri öğretmeninin Davud adlı bir haham olmasıdır. Bu Davud, 1570'lerde İstanbul'a gelmiş ve Takiyuddîn ile birlikte çalışmış olan Haham David Ben-Şuşan olmalıdır.[36] Ben-Şuşan'ın da Hafâcî'nin de Hoca Sa'deddin'in sosyal çevresine girip çıktıkları düşünülürse, ikisinin tanışmış olmaları hiç de şaşırtıcı değildir. Asıl dikkati çeken, Hafâcî'nin aklî bilimlerdeki eğitimini medrese dışında almış olmasıdır ki, bu, Katip Çelebi'nin aklî bilimlerin Osmanlı medreselerinde okutulmadığı yönündeki iddiasını destekler.

İhsanoğlu, Luigi Ferdinando Marsigli (1658-1730) ve Giambattista Toderini (1728-1799)'nin tanıklıklarına dayanarak, Katip Çelebi'nin söylediklerine şüpheyle yaklaşır.[37] Bu yazarların her ikisi de Osmanlı İmparatorluğu'nda bir müddet kalmışlar ve karşılaştıkları eğitimli insanlardan etkilenmişlerdir. Dahası, aklî bilimlere yoğun bir ilgiden söz etmişlerdir. Ancak, Katip Çelebi'nin altını çizdiği nokta, aklî bilimlerin genel bir gerileme içinde olduğu değildir. Daha ziyade, bunların medreselerde okutulmadığına dikkat çekmektedir. Katip Çelebi'nin kendisi de bu alanların bazılarında eğitim görmüş ve sonra da aynı alanlarda kendi evinde özel dersler vermiştir. Kısacası, aklî bilimler kamusal alandan dışlanmış görünmektedir. Bu nokta, onsekizinci yüzyıldan bir

36 Takiyuddîn'in eserinde matematikçi Davud olarak sözü geçen kişinin tesbiti için bkz. Ben-Zaken, "The *Angelus Novus* of Early Modern Science," 34-9. Onaltıncı yüzyılın son çeyreğinde İstanbul'da matematiğe derin bir ilgisi olan ve Hoca Sa'deddin'in çevresinde yer alan Davud/David isminde iki farklı hahamın bulunması gibi büyük bir tesadüf söz konusu değilse, Hafâcî'nin özel cebir ve geometri dersleri aldığı Davud da bu kişi olmalıdır; bkz. Ali Şakir Ergin, "Hafâcî, Şehâbeddin," *İA2*, c. 15, 72-3.

37 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Ottoman science in the classical period and early contacts with European science and technology," *Transfer of Modern Science & Technology to the Muslim World: Proceedings of the International Symposium on "Modern Sciences and the Muslim World:" Science and technology transfer from the West to the Muslim world from the Renaissance to the beginning of the XXth century (Istanbul 2-4 September 1987)*, ed., Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: IRCICA, 1992), 1-48, 8-11'de.

başka tanıklıkta, bir Osmanlı Ermenisi olan Ignatius Mouradgea d'Ohsson (1740-1807), ya da Muradcan Tosunyan'ın şu sözlerinde karşımıza çıkmaktadır:

> Hakikat şudur ki, her biri de bilimin gayretli koruyucuları olan I. Murad, II. Murad, II. Mehmed, I. Selim ve I. Süleyman, Arap literatürünün [o] hayırlı sahasını yeniden canlandırmağa uğraşmışlardır. Belli başlı medreselere, öncelikle de kendi kurduklarına, ihtişam bahş etmeyi arzu etmişlerdir; ancak halefleri, özellikle de şehzadelerin sarayda kafese yerleştirildikleri vahim dönemden beri, onların niyetlerini izlemekte zayıf kalmışlardır: böylece günümüzde bu medreseler hukuk ve kelama sıkışıp kalmıştır.[38]

Tosunyan'ın güçlü saltanat idaresi ve altın çağ kavramı yönündeki belirgin temayülleri bir yana bırakılırsa, onun Osmanlı medreselerinin çok dar bir şekilde sadece hukuk ve kelama odaklanmalarına dair tesbitleri kayda değerdir. En yüksek dereceli medreselerde okutulan kitapları sıralayan Sultan Süleyman'ın saltanatının son yıllarına ait bir arşiv belgesi, bu dar ilgi tesbitini pekiştirmektedir zira bu listedeki otuzdokuz kitabın üç Arapça sözlük dışında kalan otuzaltısı, tefsir, hadis ve fıkıh dallarındadır.[39] Ancak, onaltıncı yüzyılda başlangıç seviyesindeki medreselerin müfredatının, aritmetik, astronomi ve mantık gibi temel bilimlere giriş derslerini içerdiğine dikkat çekmek gerekir.[40] Osmanlı medreselerindeki mevcut müfredat üzerine 1742 senesi civarında yazılmış olan *Kevâkib-i Seb'a* (Yedi Yıldız) adlı anonim kısa risale, medreselerde onsekizinci yüzyılda hala bir miktar aklî bilimler eğitimi olduğunu gösterir. Ne var ki, bunların müfredattaki yeri sınırlı ve nisbeten önemsizdir. Aklî bilimlere ne olmuş olabileceğine

38 Ignatius Mouradgea d'Ohsson, *Oriental antiquities, and general view of the Othoman customs, laws, and ceremonies* [*Tableau général de l'Empire othoman*, kısmi İngilizce edisyon] (Philadelphia: Select Committee and Grand Lodge of Enquiry, 1788), 539.

39 Shahab Ahmed ve Nenad Filipovic, "The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial *medreses* prescribed in a *fermân* of Qânûnî I Süleymân, dated 973 (1565)," *Studia Islamica* 98-99 (2004): 183-218, 207.

40 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965), 19-21.

dair en çarpıcı ipucu, anonim yazarın, geçmişte felsefe ile eş anlamlı olarak da kullanılan *hikmet* teriminin işaret ettiği bilim dalı hakkında yazdıklarında karşımıza çıkar:

> Müslümanların amelî hikmeti fıkıhtan ibâret olduğundan ameli hikmetten bahsetmeyip...[41]

Kınalızade Ali 1560'ların ortalarında *Ahlâk-ı 'Alâ'î*'sini yazdığında, *hikmet-i 'ameliye*, uygulamalı felsefeye karşılık geliyor ve ahlak, (hane idaresi anlamında) ekonomi ve siyaseti kapsıyordu.[42] Görünen o ki, 1740'lara geldiğimizde, fıkıh tamamıyla uygulamalı felsefe alanının yerini almıştı. Böylece *hikmet*, *Kevâkib-i Seb'a* yazarının sihir ve ilm-i ahkâm-ı nücûm (yani astroloji) ile aynı kategoriye sokup "zararlı (*muzırr*)" olarak gördüğü felsefeden ayrılmış oluyordu.[43]

Onaltınca yüzyılda felsefenin tartışmalı konuma geldiği, Nev'i'nin III. Murad'ın küçük şehzadelerine dersler verdiği dönemde padişah için yazdığı, bilimlerin sınıflandırılması üzerine bir kitap olan *Netâ'icü'l-fünûn*'un satır aralarında görülür. Osmanlı'da *Netâ'icü'l-fünûn*'dan önce aynı konuda kitap yazmış müelliflerin aksine Nev'i, naklî ve aklî bilimler şeklindeki ikili ayrımı kullanmamış, onun yerine, ilginç bir sıraya koyduğu ve tarihle başlayarak hikmet (yani felsefe) ve ilm-i hey'et (yani astronomi) ile devam ettirdiği oniki bilimli bir sistemi tercih etmiştir. Kelam, fıkıh, tefsir ve tasavvuf gibi diğer bilimler listenin daha sonralarında gelirken, felsefeye ön planda yer veriliyor olması çarpıcıdır ve eserin üretildiği saray ortamının düşünce dünyası üzerine bir fikir verdiği gibi, bu çerçevede, mutlakiyetçi girişimler (burada III. Murad'ı hatırlayalım) ile aklî bilimler arasında var olduğunu göstermeye çalıştığım bağlantıya da bir örnek teşkil etmektedir. Öte yandan, felsefenin eserde temsil ediliş şekli, onun ancak naklî bilimlerden bir miktar destek alarak ayakta kalabildiğini düşündürmektedir.

---

41 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, c. 1, 72; metnin alındığı elyazmasının bir kopyası için, bkz. c. 2, 296-7.

42 Bkz. Baki Tezcan, "Ethics as a domain to discuss the political: Kınalızâde Ali Efendi and his *Ahlâk-ı Alâî*," in *Proceedings of the International Congress on Learning and Education in the Ottoman World, Istanbul, 12-15 April 1999*, ed. Ali Çaksu, (İstanbul: IRCICA Publications, 2001), 109-20.

43 Bkz. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, c. 2, 289.

Nev'i'nin felsefeyi meşru bir bilim sahası olarak kabul ettirebilmek için yaptığı şeylerden biri, Eflatun'u peygamber mertebesine çıkarmak olmuştur. Bunu bir hadis uydurarak, ya da kendisinden önce uydurulmuş bir hadisi eserine alarak yapmıştır. Bu uyduruk hadise göre, Peygamber'in ashabından biri İskenderiye'ye gider. Döndüğünde, ona orada ne gördüğünü sorarlar. O da, orada siyah giyinen ve Eflatun'a övgüler düzen insanlar gördüğünü söyler. Bunun üzerine Peygamber'in huzurunda olan ashabın kimileri Eflatun'a lanet okur. Ancak peygamber buna engel olur ve şöyle der: "*Lâ, fe-inne Eflâtûn kâne nebiyyen cehilehu kavmuhu*. Ya'ni [Nev'i'nin Türkçe'siyle], la'n itmen, tahkîk Eflâtûn nebî idi, kavmi ânı bilmediler."[44] Nev'i'yi, felsefeyi meşru bir bilim sahası olarak sunarak belki de sarayın dışına uzanan daha geniş bir kitleye ulaştırabilmek için Eflatun'u peygamber olarak tanıtmaya iten, Katib Çelebi'nin sözünü ettiği felsefeye karşı gelişen düşmanlık olmuş olmalıdır.

Özetle, Hafâcî'den Tosunyan'a elimizdeki ifadeler, Katip Çelebi'nin, aklî bilimlerin Osmanlı medreselerinden tedricen çıkartıldığı ve ilgilenenlerin, matematik ve astronomi gibi bilimlerle daha çok evlerinin mahremiyetinde meşgul olduğu yolundaki ifadelerinde haklı olduğunu düşündürmektedir.[45] Sadece vakıf medreselerinde rastlanabilen kurumsal finans kaynakları söz konusu olmadığında, bu türden bir özel eğitimle bu alanlarda

---

44 Nev'î, *İlimlerin Özü: "Netâyic el-fünûn,"* ed. Ömer Tolgay (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 127.

45 Onyedinci yüzyılı bizzat yaşamış olan Katip Çelebi'ye kuşkuyla yaklaşan Ekmeleddin İhsanoğlu'nun bu konu hakkındaki daha yakın tarihli çalışması, Osmanlı medreselerinde aklî bilimlerin yeri konusundaki iyimser görüşlerini destekleyen yeni bulgular sunmuyor. II. Mehmed ve Sultan Süleyman dönemlerinden tesbitlere yer verilmiş olsa da, onaltıncı yüzyılın sonu ve onyedinci yüzyılla ilgili kayda değer birşey görülmüyor; bkz. İhsanoğlu, "Institutionalisation of Science in the Medreses of pre-Ottoman and Ottoman Turkey," *Turkish Studies in the History and Philosophy of Science*, ed. Gürol Irzık ve Güven Güzeldere (Dordrecht: Springer, 2005), 265-84. Bu makalenin İngilizce aslı yayınlandıktan sonra farkına vardığım Khaled El-Rouayheb'in "The Myth of 'The Triumph of Fanaticism' in the Seventeenth-Century Ottoman Empire" adlı makalesi (*Die Welt des Islams* 48 [2008]: 196-221), daha çok Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap vilayetlerinden örnekler sunarak bilimsel üretimin sürdüğünü iddia etse de, benim burada altını çizmeye çalıştığım kurumsal desteğin azalması konusuna değinmiyor.

gelişme beklenemeyeceği de ortadadır.[46] Aklî bilim dallarında medreselerde kullanılan kitaplara kısa bir bakış, bu olumsuz beklentiyi haklı çıkartıyor. Örneğin, aritmetikte en çok kullanılan iki kitap Ali Kuşçu'nun (ö. 1474) *er-Risâletu'l-Muhammediyye fi'l-hisâb*'ı ve Bahâ'eddîn el-'Âmilî'nin (ö. 1622) *Hulâsatu'l-hisâb* adlı eseridir. Ali Kuşçu II. Mehmed'in sarayına Semerkand'dan gelmiş ve eserini İstanbul'un yeni imparatoru için yazmıştır. El-'Âmilî ise Safevi bir alim olup aritmetik üzerine Arapça eseri Osmanlı İmparatorluğu'nda, Safevi İran'da ve ötesinde rağbet gören bir ders kitabı olmuştur.[47] Demek ki, Osmanlı medreseleri, II. Mehmed döneminden sonra aritmetik üzerine yeni bir ders kitabı üretememiş ve onyedinci yüzyılda Safevî bir alimin kitabını kullanmaya başlamıştır. Aklî bilimlerin diğer alanlarında da durum pek farklı olmamıştır; bu anlamda tek istisna, Osmanlı medreseleri arasında her zaman yerini korumuş ve bunların en prestijlisi olan Süleymaniye'de de kendisine bir yer ayrılmış olan tıptır.[48] Aklî bilimlerdeki bu göreceli durgunluğa karşılık, Osmanlı medreselerinde ders veren ulema, naklî bilimlerde, özellikle de hukuk alanında yeni kitaplar yazmayı sürdürmüşlerdir.[49]

---

46 Osmanlı medreselerinde finansmanın önemi ve zamanla azalması konusunda, bkz. Avner Ben-Zaken "Political Economy and Scientific Activity in the Ottoman Empire," *The Turks* içinde, ed. Hasan Celal Güzel, C. Cem Oğuz, ve Osman Karatay, 6 cilt (Ankara: Yeni Türkiye, 2002), c. 3, 776-94. Ancak kurumsal desteğin olmayışı, bu dönemde, Osmanlı İmparatorluğu'nda bilimle ilgilenen kimse kalmamıştır anlamına gelmez. Osmanlı'da bilimsel hayat konusunda, bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlılar: G) İlim ve Kültür: 1. Düşünce Hayatı ve Bilim," *İA2*, c. 23, 548-56.

47 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, c. 1, 209-26.

48 Bkz. agy., c. 2, 19-104; Safevi kökenli bir alim tarafından 1630'ların başlarında yazılmış ve tıp alanındaki son gelişmeleri aktaran bir kitap için, bkz. *Şemseddîn-i İtâkî'nin Resimli Anatomi Kitabı*, ed. Esin Kâhya (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1996). Safevi ve Babür İmparatorlukları'ndaki müfredat için, bkz. Francis Robinson, "Ottomans-Safavids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems," *Journal of Islamic Studies* 8 (1997): 151-84.

49 Osmanlıca eserlerin, konularına göre organize edilmiş kapsamlı bibliyografyaları mevcut değildir. Ancak, Carl Brockelmann'ın sadece Arapça yazılmış ve yüz yıl önceki kütüphane kataloglarında belirlenmiş olan eserleri esas alan *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2. baskı (Leiden: E.J. Brill, 1937-42 [ilk baskı, 1898-1902]) kitabına bakıp 1517-1798 döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nun merkez eyaletlerinde farklı bilim dallarında yazılmış kitapların sayılarını kıyasladığımızda görüyoruz ki, hukuk ve ilgili alanlarda yazılmış eserlerin sayısı diğer alanlardakilerden çok fazladır; bkz. Brockelmann'ın eserinin genişletilmiş Arapça çevirisi, *Ta'rîhu'l-edebi'l-'arabî*, c. 9: *El-*

İşte bu çerçeve içinde ele alındığında, hukukun temelini oluşturan gelenekçi bilgi kuramının üstünlüğünü pekiştirme amacı ile aklî bilimlerin Osmanlı medreselerinden uzaklaştırıldığı bir dönemde, III. Murad'ın Takiyuddîn'in rasathane projesi için sağladığı desteğin, hükümdarın farklı yönde tecelli eden siyasi iredesinin bir ifadesi olduğunu düşünüyorum. Rasathanenin, gelenekçi bilgi kuramına bir tehdit olarak algılanabileceği gibi, medreselere alternatif bir alim yetiştirme mekanı olarak görülebileceğine de dikkati çekmek isterim. Mutlakiyetçi eğilimleri olan padişahlar, kendi himaye ettikleri alimleri yüksek yargı mevkilerine atayarak kendilerini destekleyecek bir ulema kadrosu yaratmaya çalışmışlardır.[50] Rasathane de bu tür alimlerin yetişebileceği bir yer haline gelebilirdi. Bütün bu nedenlerle, Şeyhülislam Kadızade'nin Rasathane-i Hümayun'a tepkisi de siyasi bir tepkidir ve dinî bağnazlık örneği olarak değerlendirilemez. Atayi'nin aktardıklarına bakacak olursak, Kadızade, III. Murad'a göklerin sırlarına dair bilgi elde etmek için astronomik gözlemler yapmanın ciddi sorunlar getirebileceğini hatırlatmıştır:

> Hiç bir mülkde mübâşeret olunmadı ki, ma'mûr iken harâb ve bünyân-ı devleti zelzele-nâk-ı inkılâb olmaya.[51]

Kadızade'nin uyarısı, birkaç yıl sonra meşrutiyetçi bir risale olan *Kanunname-i Çin*'de III. Murad'a üstü örtülü bir tehditmişçesine yazılacak olanlardan farklı değildi. Çin hükümdarları, kanunları bir gıdım bile değiştiremezlerdi. Eğer bunu yaparlarsa, tahtlarından indirilir ve akrabalarıyla beraber bir kaleye hapsedilirlerdi.[52] Yani, ülkelerindeki kanunları değiştirmeye kalkarlarsa ya da hukukçuların koruduğu alana müdahele etmeye çalışırlarsa, hükümdarların devleti sona ererdi. Burada söz konusu olan,

---

'asru'l-'usmânî, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî ve 'Umer Sâbir el-Celîl (Kahire: el-Hey'etu'l-misriyyetu'l-'âmme li'l-kitâb, 1995), 291-450.

50 Bu makalenin İngilizce aslında yer almayan ve detaylandırılarak Rasathane-i Hümayun'un inşasının III. Murad için siyasi bir fiil oluşunun üçüncü boyutu sayılabilecek bu görüşü kısaca desteklemek gerekirse, II. Osman'ın son Anadolu kadıaskerinin Hekimbaşı Musa olduğunu hatırlatmak yeterlidir.

51 Nev'izade Atayi, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fî tekmileti'ş-şakâ'ik*, 2 cilt. (İstanbul, 1268 [endeksle birlikte tekrar basılmıştır, bkz. *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, ed. Abdülkadir Özcan, 5 cilt (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), c. 2], 286.

52 Tezcan, "The Multiple Faces of the One," 37-8.

ulemanın, yorumlamaya sadece kendilerinin yetkili olduğu bir geleneği dile getirerek tanımladıkları hukuktu. Eğer ulemanın gelenekçi bilgi kuramlarının üstünlüğü alternatif bir yaklaşım tarafından tartışılmaya başlanırsa, bir gün hukuk üzerinde kurdukları tahakküm de ellerinden kayıp gidebilirdi.

Kanunname-i Çin ile Kadızade'nin rasathaneye dair görüşleri arasında bir bağlantı olduğu gibi, hükümdarın rasathaneyi ve aklî bilimlerle etkin bir şekilde ilgilenen *Hadîs-i Nev* müellifi Su'udi'yi himayesi de birbiriyle yakından ilişkilidir. Yukarıda, rasathanenin ilk akla gelen siyasi anlamını açarken sözünü ettiğim berat ile Seyyid Lokman'ın risalesinde karşımıza çıkan, yeniliğe ve eskinin yenilenmesi ve lağvedilmesine yapılan vurgu, Rasathane-i Hümayun ile ilişkili siyasi ve epistemolojik anlamları, birkaç yıl sonra yazılacak olan *Hadîs-i Nev*'de de teşhis edebilmemizi sağlayan önemli bağlardır. Bu iki proje de gelenekçi bilgi kuramına karşı çıkan çalışmalardı. Mutlakiyet davasının ilk bakışta göze çarpmayacak incelikte ama bir yandan da en kayda değer ifadelerini bu tür projelerde bulmak mümkündür. Ancak mutlakiyetçi politikalar her zaman akılcı bilgi kuramıyla aynı hizaya girmek zorunda değildi. Asıl önemli olan, birazdan ayrıntılarına gireceğim üzere, meşrutiyetçiliğe karşı muhalif bir tavırdı.

Özetle, İstanbul'da 1570lerin sonunda bir rasathane inşa edilmesinde göze çarpan deneyci-mutlakiyetçi olarak adlandırdığım siyasi tavır, matbu Arapça, Farsça ve Türkçe kitapların Osmanlı İmparatorluğu'nda satışına izin verilmesi ve *Hadîs-i Nev*'in yazarı Su'udi'nin himayesi gibi III. Murad'ın diğer seçimleriyle uyum içindedir.[53] Daha sonra, onyedinci yüzyılın başlarında, gelenekçilik karşıtı alimlerin en ateşlilerinden biri, yine bir mutlakiyetçi olan Molla Ali'dir ki, bu Afrika kökenli Osmanlı aliminin ten renginin oluşumu hakkındaki fikirleri yüz yıl önce Leonardo da Vinci

53 III. Murad'ın Osmanlı İmparatorluğu'nda ithal matbu kitapların satışına izin veren fermanının bir kopyası, Öklid'in *Elementler* adlı eserinin Arapça - Tusi'ye atf edilse de aslında yazarı bilinmeyen - bir şerhinin baskısına eklenmiştir, bkz. *Kitâbu tahriri usûl li-Öklidis* (Romae: In Typographia Medicea, 1594), bir kopyası için, bkz. Selim Nüzhet [Gerçek], *Türk Matbaacılığı - İkiyüzüncü sene-i devriyesi münâsebetiyle* (İstanbul: Matba'a-ı Ebüzziyâ, 1928), vesika 7.

tarafından öne sürülenleri hatırlatmaktadır.[54] Ne Takiyuddîn ne de Molla Ali doğrudan siyasi savlarda bulunmuşlardır; ancak, her ikisinin de tercih ettikleri düşünce yöntemleri deneyciydi ve her ikisi de mutlakiyetçi eğilimleri olan III. Murad ve II. Osman gibi sultanların çevrelerine dahildiler.[55] Kısacası, onaltıncı yüzyılın sonları ve onyedinci yüzyılın başlarında deneyci bilgi kuramı ve mutlakiyetçi siyaset arasında yakın bir ittifak olduğunu ve bu ittifağın, Osmanlı siyasetinde gelenekçi-meşrutiyetçi tavra muhalif olduğunu söyleyebiliriz.

Mutlakiyetçiler ve meşrutiyetçiler arasındaki siyasi çekişmede gelenekçi ve deneyci yöntemlerin epistemolojik karşıtlığının çok önemli olduğunu öne sürsem de, asıl fark edilmesi gerekenin, siyasi pozisyonlarla belirli bilgi kuramlarının tuttuğu safların devamlılığından ziyade, siyasi duruşların süregiden karşıtlığı olduğunu vurgulamak isterim. Onaltıncı yüzyılın sonları ve onyedinci yüzyılın başlarında akla ve deneye öncelik tanıyan bir bilgi kuramı ile mutlakiyetçi siyaset arasında her ne kadar yakın bir bağlantı varsa da, onyedinci yüzyılın devamında Osmanlı mutlakiyetçiliği, aklî bilimlerden ziyade, dinî ihya hareketleri ile aynı safta yer almıştır. Ondokuzuncu yüzyıl mutlakiyetçiliği –ve onun devamı olan yirminci yüzyıl Kemalist cumhuriyetçiliği– ise, II. Abdülhamid dönemi gibi önemli istisnalar dışında, daha çok modern akılcılıkla ittifaka girecektir. Şu durumda mutlakiyetçileri tanımlayan, destekledikleri bilgi kuramının mahiyetinden ziyade, meşrutiyetçilerin gelenekçiliğine karşı duran muhalif tutumları olmuştur.

İttifak içine girdikleri siyasi tutumlar göz önüne alındığında, dinî ihya düşüncesi ve deneycilik hiç de birbirinden uzak değildiler. Onyedinci yüzyılın Kadızadeli hareketi, Osmanlı sarayına, Osmanlı

---

54 Molla Ali, Osmanlı İmparatorluğu'na Afrikalı bir köle olarak girmiş, daha sonra saraydaki Afrika kökenli harem ağaları tarafından himaye edilerek hukuk eğitimi almıştır; bkz. Baki Tezcan, "*Dispelling the Darkness*: The politics of 'race' in the early seventeenth century Ottoman Empire in the light of the life and work of Mullah Ali," *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A volume of essays in honor of Norman Itzkowitz* içinde, ed. Baki Tezcan ve Karl Barbir (Madison: University of Wisconsin Madison Center of Turkish Studies, 2007), 73-95 [bu kitabın Zeynep Yelçe tarafından yapılan Türkçe çevirisi Bilgi Üniversitesi Yayınları tarafından 2012'de yayınlanacaktır].

55 II. Osman'ın mutlakiyetçi eğilimleri için, bkz Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, 128-40.

siyasi yelpazesinde hiçbir yere olmadığı kadar yakındı ve yeniçeriler gibi meşrutiyetçi eğilimleri olan bazı grupları hedef almaktaydı.[56] Bu yakınlık, sarayın daha önce aklî bilimleri himaye etmiş olması ile bir çelişki yaratıyormuş gibi gözükse de, aslında daha çok siyasetin parametrelerinin epeyce değişmiş olduğuna bir işaretti. Siyasi tartışmalar, gelenekçi ulema ile saray himayesindeki alimler arasındaki dar çekişme alanını aşarak, Kadızadeliler'in, adına kamuoyu desteği diyebileceğimiz kitlesel dayanağı elde etmek için çabaladıkları sokaklara çıkmıştı. Dinî ihya hareketleri ile aklî bilimlere dayanan reform hareketleri, birbiriyle karşıtlık içinde görünseler de, insanların yaşayışlarını köklü bir şekilde yenilemek suretiyle geleneksel olanı değiştirmek gibi ortak bir amacı paylaşırlar. Dinî ihya ile aklî bilimlerin bu az fark edilen yakınlığı, ne ilginçtir ki, mutlakiyetçilik ve astronominin yollarının bir defa daha kesişmesiyle somutlanacaktı. Mutlakiyetçi eğilimleri ile bilinen ve bunların sonucunda tahttan da indirilen II. Mustafa döneminde (1695-1703), Kadızadeli hareketinin üçüncü dalgasının lideri olan Vani Mehmed'in öğrenciliğinden sultanın hocalığına yükselmiş olan Seyyid Feyzullah, Galata Kulesi'ni Avrupalı astronomlar yardımıyla bir rasathaneye dönüştürmek isteyecekti.[57] Bu örnekte, astronominin temsil ettiği aklî bilimler ve Vani Mehmed'in Seyyid Feyzullah üzerindeki etkisinin temsil ettiği dinî ihya birbirine uyum içinde eklemlenmektedir. Her ikisi de, ister coğrafi tasavvur, ister zamanı doğru olarak tayin etmek için kullanılan astronomik tablolar, isterse de türbe ziyareti veya sema ayinleri gibi Kadızadeliler'in şiddetle karşı çıktığı adetler olsun, eski bilgi ve alışkanlıkların son derece yanlış olduğu iddiasıyla benimsenmiş değişimci duruşlar oldukları içindir ki, toplumu tepeden inme değiştirmeye hevesli siyasi hareketlere araç olmuşlardır.

---

56 Kadızadeliler üzerine en detaylı çalışma için bkz. Necati Öztürk, "Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the seventeenth century with special reference to the Qadi-Zade movement," doktora tezi (University of Edinburgh, 1981); yeniçerilere karşı duruşları konusunda, bkz. Derin Terzioğlu, "Sufi and dissident in the Ottoman Empire: Niyazi-i Mısri (1618-1694)," doktora tezi (Harvard University, 1999), 244-5.

57 Mordtmann, "Das Observatorium des Taqi ed-din zu Pera," 85. II. Mustafa'nın ve Seyyid Feyzullah'ın mutlakiyetçi siyaseti, Rifa'at Ali Abou-El-Haj tarafından incelenmiştir, bkz. *1703 İsyanı: Osmanlı Siyasasının Yapısı*, çev. Çağdaş Sümer (Ankara: Tan Yayınları, 2011).

Aklî bilimler alanında, birinin çıkıp yaygın bir inancın yanlışlığını öne sürebileceği ve bu inancın gerçekten de nesnel olarak yanlış olabileceğini reddetmiyorum – mesela, dünyanın Kaf Dağı'yla çevrili olmadığı kesindir. Gelgelelim, yanlış olanı düzelten yeni görüşü saltanat yetkesiyle himaye etmenin, salt yeni bir buluşun ilan edilmesinden öteye geçen önemli siyasi sonuçları vardır. İşte bu sonuçlar çerçevesindedir ki, aklî bilimlere verilen siyasi destek ile dinî ihya hareketlerine verilen siyasi destek, saltanat makamının sosyal yapıya ve onun dinamiklerine müdahalesinin kıyaslanabilir görünümleri halini almaktadır. Bilindiği üzere, bu tarz müdahalelerin boyutları, ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı modernleşmesi sürecinde benzeri görülmemiş düzeylere ulaşmıştır. Ancak niteliksel açıdan, mesela kahvehanelerin onyedinci yüzyılda IV. Murad, ondokuzuncu yüzyılda ise II. Mahmud tarafından kapatılması arasında belirli bir süreklilik vardır. Bunlardan ilki, Kadızadeliler tarafından tesbit edilen sosyal yozlaşmayı acilen düzeltme ihtiyacı ile meşrulaştırılırken, ikincisi, yeniçerilerin düzenli bir ordu yaratmak adına yok edilmesinin akabinde kurulan yeni düzenin takviye edilmesi adına gerekli sayılmıştır. Birinin referans kaynağı yedinci yüzyıl Arabistan'ı iken, diğerininki çağın Avrupa'sıydı; yine de her ikisi de, öncelikle, sosyal değişimin özerk dinamiklerine saltanat makamı tarafından yapılan siyasi müdahaleler niteliği taşımaktaydı ve her ikisi de bu dinamiklere siyasi otoritenin müdahele etmemesi gerektiğini düşünen meşrutiyetçilerin muhalefetiyle karşılaşmıştı. İşte tam da bu anlamda, mutlakiyetçilerin ve meşrutiyetçilerin birbirlerine karşı siyaseten muhalif olarak konumlanırken deneycilik ve gelenekçilik gibi (ya da dinî ihya düşüncesi ve gelenekçilik gibi) gene birbirine muhalif düşünce (ya da inanç) sistemleriyle saf tutmalarının, onaltıncı yüzyılın sonu ve onyedinci yüzyılın –ve sonrasının– siyasi ve bilimsel (ya da dinî) çekişmelerinin anlaşılabilmesi adına çok önemli olduğunu düşünüyorum. Öte yandan, bu biçimsel devamlılığın değişimin yokluğu anlamına gelmediğinin altını özellikle çizmek isterim. Ondokuzuncu yüzyılın mutlakiyetçilik ve meşrutiyetçilik cephelerindeki siyasi aktörleri (Tanzimatçı bürokratlar ve anayasacı Yeni Osmanlılar), onyedinci yüzyıldakilerden çok farklıydılar – ancak bu fark, onyedinci

yüzyıla odaklanan bu çalışmanın konusu dışındadır.

Son olarak, bu çalışmada ortaya konan savların beraberinde getirdiği çıkarımları bir kere daha ifade etmek istiyorum. Sarayın, hukukçu alimler grubu olan ulema ile –ki çoğu önce hukukçu, sonra alim olmayı tercih etmişlerdir– 1580'deki Rasathane-i Hümayun vakası gibi çeşitli olaylarda karşı karşıya gelmesi, bir takım gelişmelerin siyasi dinamiklerini anlamak için çok önemlidir. Onyedinci yüzyılda Kadızadeliler'in dinî ihya hareketine sarayın destek vermesi veya ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı devletinin modern akılcı bilgi kuramını tedricen benimsemesi ve sonra da bu kuramı topluma dayatması gibi gelişmelerin siyasi dinamikleri bu türdendir. Osmanlı sarayı, ya da daha sonra Osmanlı devlet aygıtı, Osmanlı toplumu üzerinde mutlak bir siyasi kontrol kurmaya azm ettiği zamanlarda, alternatif bilgi kuramları veya gerçeklik düzenlerini desteklemeyi gerekli görmüştür; çünkü bu gibi düzenler farklı toplumsal normlar üreterek siyasi idarenin mevcut normların yerine yenilerini koyma planlarını meşrulaştırmıştır. Her ne kadar bizim için dinî ihya ve modernleşmenin, bir yönden aynı madalyonun iki farklı yüzü olabileceğini hayal etmek zor olsa da, ikisi de aslında toplumsal marazların teşhisinde ve önerilen tedavide hemfikir olmuşlardır: önü alınamayan yozlaşma ancak köklü değişimle düzeltilebilir. Kadızadeliler'e ya da modernleşmeye destek vermek, öncelikle, halihazırdaki toplumsal normların saray (ya da devlet) müdahalesiyle değiştirilerek yerlerine farklılarının konulmasını amaçlayan siyasi girişimlerdi. Eğer ulemanın bilgi kuramı yanlışlanabilirse, er geç onların siyasi gücü de hasar görecekti. Herhangi bir yanlış anlaşılmaya fırsat vermemek adına vurgulamam gerekir ki, ulemanın bilgi kuramı değişime kategorik olarak karşı değildi; onaltıncı ve onyedinci yüzyıllar boyunca pek çok alim, hukuku, toplumsal değişimin bir çok yönünü hesaba katarak yorumlamış ve böylece bazı açılardan zamana uyarlayabilmişlerdi. Ancak, onların çoğu için hukukun toplumsal değişimi izlemesi gerekliydi, ona yön vermesi değil.

"İslam Dünyası'nda bilimin gerilemesi" meselesine geri dönersek, meşrutiyetçilerin onyedi ve onsekizinci yüzyıllardaki siyasi üstünlüğünün aklî bilimler için çok açık (ve acı) bir bedeli

olmuştur: Bunlar medreselerden uzaklaştırılarak kurumsal para kaynaklarından mahrum kalmıştır. Ancak bu kayıp, hadd-i zatında İslam'ın bir sonucu değil, daha ziyade siyasetin bir neticesi olmuştur. Hükümdarın siyasi salahiyetini sınırlamak hukuki bir meseleydi. Hukukun muhafızları, III. Murad ve II. Osman gibi mutlakiyetçi yönelimlere sahip hükümdarların himaye ettikleri aklî bilimlere sıcak bakmamışlardır, zira hukukun yorumlanıp içeriğinin tayin edilmesi hususunda ellerinde bulundurdukları, gelenekçi bilgi kuramının üstünlüğüne dayanan tekeli kaybetmekten korkmuşlardır. Bir yerde, haklı da çıkmışlardır. Ondokuzuncu yüzyıl modernleşmesi bu bilgi kuramını, modern aklın egemenliğine dayanan bir diğeriyle değiştirirken, bu değişimi, bugün Orta Doğu olarak tanımladığımız bölgenin tarihinde görülmemiş şekilde otoriter bir idare şeklinin ortaya çıkışı takip etmiştir. Aklî bilimleri desteklemek ile devletin siyasi otoritesi üzerindeki anayasal kısıtlamaları korumak gibi birbiriyle ilişkisi artık aşikar olması gereken iki kaygı, bugün bölgedeki siyasetin önemli veçheleri olmaya devam etmektedir. Ancak eklemek gerekir ki, ne geçmişte ne de bugün, siyaset ve bilim arasındaki karmaşık ilişki, sadece Orta Doğu ya da İslam'a özgü bir mesele olmamıştır. Erken modern dönemde Avrupa'da bilim, mutlakiyetçi siyasetle el ele gelişmiş olduğu gibi, bilime dair meseleler, günümüzde Amerikalı siyasetçileri meşgul etmeye devam etmektedir.[58]

58 Erken modern Avrupa'da bilim ve mutlakiyetçilik için, bkz. Mario Biagioli, *Galileo, Courtier: The Practice of Science in the Culture of Absolutism* (Chicago: University of Chicago Press, 1993). Kök hücre araştırmaları konusunda A.B.D.'de Cumhuriyetçiler ile Demokratlar arasındaki yaklaşım farkı, günümüzde bilim ile siyaset arasında süre giden girift ilişkiye bir örnek olarak verilebilir.

Şİİ ULEMA, MEDRESELER VE OSMANLI'NIN GEÇ DÖNEMİNDE EĞİTİM REFORMU

*Rula Jurdi Abisaab**

Jabal 'Amil tarihi tanınmış Şii medreseleri ve Onikici Şii fıkıhı tarihinde iz bırakmış meşhur fakihlerle bağlantılıdır. Jabal 'Amil, Suriye'nin sahil şeridinin, batıda Akdeniz'den doğuda Jabal al-Shaykh'e ve kuzeyde Jabal al-Rihan'dan güneyde Jabal al-Karmil'e kadar uzanan parçasıdır.[1] Osmanlı döneminde Jabal 'Amil iki sancak yönetimi altında idare ediliyordu; bunlar kuzey bölgelerini kapsayan Sidon (Sayda)-Beyrut sancağı ve güney bölgelerini kapsayan Safad sancağı idi. Her ikisi de Şam vilayetine bağlıydı.[2] Bu çalışma Jabal 'Amil'de geç Osmanlı döneminde ortaya çıkan sosyo-ekonomik koşullara, Şii ulemanın devletle olan karmaşık ilişkisine ve onların Osmanlı'nın eğitim alanındaki modernizmine bakışlarına ışık tutmaktadır. Ayrıca Osmanlı hukuksal-öğretisel 'ortodoksluğu'ndaki dönüşümü ve bu 'ortodoksluğa' uyum sağlama ve karşı gelme yoluyla güç elde eden Şii ulemanın faaliyetlerini açıklamaktadır. Bu çalışma, 1870'lerden 1919-20'ye kadarki dönemde Şii ulemanın kamusal işlevlerindeki genişlemenin, Sultan II. Abdülhamid'in (s. 1876-1909) saltanatına dair dile getirilen

* McGill Üniversitesi.

1 Jabal 'Amil olarak adlandırılan bölgenin büyüklüğü önemli ölçüde değişkenlik göstermektedir. Yukarıda verilen sınırlar modern-öncesi dönemdeki en geniş sınırlara karşılık geliyor olabilir. Bkz. Muhsin al-Amin, *Khitat Jabal 'Amil* (Beyrut: Matba'at al-Insaf), 61-68; 'Ali al-Zayn, *Li-al-Bahth 'an Tarikhina* (Lübnan: n.p., 1973), 160-1.

2 Stefan Winter sancak ve eyaletlerin örgütlenme ve sınırlarında Osmanlı ihtiyaçlarına göre gerçekleşen değişiklikleri ortaya koymuştur; bkz. Winter, *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 120.

iyimserliğin ve ulemanın Osmanlı eğitim reformlarını benimsemek adına attıkları genel adımların da altını çizer.

Rifa'at Abou-El-Haj'ın önerdiği üzere, Osmanlı'da bürokratik uzmanlaşmanın ve taşralı seçkinler arasında özel toprak mülkiyetinin artışı, devletin on yedinci yüzyıl boyunca gerçekleşen erken modern merkezileşmesinin (ve onun yeni doğmakta olan dünyevileşmeci inisiyatiflerinin) belirtileriydi.[3] Bu gelişmenin on sekizinci yüzyıldaki Osmanlı eğitim sistemi üzerinde uzun vadeli etkileri olmuştur; yönetici seçkinlerin vilayetlerdeki devlet hizmeti üzerindeki kontrolünü arttırma umuduyla Avrupa (özellikle Fransa) eğitim yöntemleri benimsenmiştir.[4] On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde genişlemekte olan karmaşık Osmanlı bürokrasisi uzman memurlara ve bu uzmanlığı sağlayacak eğitim sistemine ihtiyaç duymaktaydı.[5] Eğitim reformlarının Abdülhamid döneminde yeniden biçimlendirilmesi, Jabal 'Amil'deki Şii ulemanın işlevleri ve onların devletle olan ilişkisinde ciddi değişimler meydana getirmiştir. Osmanlı yerel valilerinin teşvikiyle 'Amili ulema, "modern" öğretim yöntemleri ve yeni araştırma konularını bünyesine katan yeni medreseler kurup yönetmiştir. Bu medreseler ayrıca umumi olarak Onikici Şii öğretisini, hukukunu ve fıkıhını öğretmişlerdir. Bu dönemde, Şii ulemanın halk kitlelerine sunduğu resmi dini ve ilmi hizmetlerde bir genişleme göze çarpar. Bu incelemenin kapsamı, daha geniş hukuki ve kültürel ıslah (reform) meselesi ve onu şekillendiren sosyal güçler üzerine yerel 'Amili yaklaşımlarının bir analizini yapmaya izin vermemektedir. Şimdilik şu kadarıyla yetinilmelidir ki, bu dönemde reformu kucaklayan medreseler bu tür bir reformu, *tajdid*, yani İslam'ın akli gelenekleri açısından "yenilenme" olarak değerlendirmekteydi. Bu, bir yandan modern bilimsel çalışma alanları gündeme getirilir ve edebiyata ağırlık verilirken, diğer yandan hukuki-dini ilimlerin korunmasında kendisini gösterir. Eğitimbilimsel anlamda, medreseler basitleştirilmiş ders

3 Rifa'at Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries* (New York: SUNY Press, 1991), 54.

4 Donald Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 62.

5 Benjamin C. Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the state, and education in the late Ottoman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 81.

kitapları kullanıyorlar ve daha kısa ve daha düzene konulmuş dersler belirliyorlardı. Ancak uzun vadede, artan sekülerleşme şeriatın üstünlüğünü ve ulemanın müftü ve öğretmen olarak işlevlerini altüst etmiştir. Osmanlı idaresinin sona ermesiyle ulema, modernleşen toplum ve Fransız gözetiminde 1920'de kurulmuş genç ulus-devlet *Grand Liban* (Büyük Lübnan) açısından önemini yeniden ortaya koyma mücadelesine girişmiştir.

JABAL 'AMİL'DE SOSYAL BÖLÜNME VE TOPRAK REFORMU

Osmanlı idaresi, modernleşmesinin başlangıcını belirleyen on altıncı yüzyıl sonlarından itibaren, artan bir özelleşme ve bürokratik çeşitlenme yaşamıştı.[6] Abou-El-Haj modernleşmenin on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Osmanlı'da Tanzimat yoluyla Batılılaşma yönündeki bir tercihin sonucu olmadığını, onun yerine on yedinci yüzyılda belirgin olan bir sosyo-ekonomik dönüşümün doğal sonucu olduğunu öne sürmüştü. Merkezi hazinenin nakit ihtiyacının iltizamın yayılmasına yol açtığını belirtmişti. Devlet vergi toplanmasının yerine getirilmesi için eyaletlerdeki ayanlara bel bağlamıştı ve onlardan bu vergilerin yerel olarak toplanabilmesi için "kendi silahlı maiyetlerini finanse etmelerini" beklemişti.[7] Başta kısa süreler için görevlendirilen mültezimler zamanla vergileri toplayabilmek için eylemlerini zulüm derecesine vardırdılar. Bu, köylülerin vergi ödeyebilme yeteneğini azalttı ve iltizam sisteminin altı tümden oyulmuş oldu.[8] Bu sebepten dolayı, on sekizinci yüzyılda (kısa vadeli yerine) ömürlük iltizam, yani malikane ortaya çıktı; bununla devlet vergi verenleri ve kiracıları aşırı sömürüye karşı korumayı ve böylece devlete fayda sağlamayı amaçlamıştı. Vergi toplama işinin yerine getirilmesi karşılığında ayanlara özel mülk olarak toprak tahsis ediliyordu. Ancak malikanelerdeki artış Osmanlı merkezi idaresi için bir endişe kaynağı oldu.[9] Kimi ayanlar köylüler üzerindeki kontrollerini yoğunlaştırmışlar, devletten bağımsız hale gelmişler ve muhtemelen Avrupa

6 Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State*, 53-4, 64-5.

7 *Ibid.*, 64-5.

8 *Ibid.*, 54.

9 *Ibid.*

ile artan ticaretten kazanç sağlamaya başlamışlardı.[10]

On dokuzuncu yüzyıl başlarında Osmanlı'da idari ve tarımsal reformun bir başka aşamasına geçilmekteydi. Osmanlılar vergileri daha isabetli biçimde toplamaya ve iltizamın köylüler üzerindeki yıpratıcı etkilerini geri çevirmeye uğraştılar. Ayrıca mültezimler ve geniş toprak sahiplerinin özerkliği ve başına buyruk uygulamalarını azaltmayı amaçladılar. Osmanlı yetkilileri Jabal 'Amil'de sıradan halkı ve ayanları sınırları belirlenmiş arazileri kendi adlarına kaydettirmeye yönlendirdi. Bu yolla Osmanlı devleti, örneğin vergilerin ayni olarak toplandığı miri (ya da *'ushr*) topraklarda olduğu gibi, artık toprağın ekilip ekilmediğiyle meşgul olmuyordu. Osmanlılar daha ziyade toprağa daimi ve doğrudan yıllık vergi koyuyorlardı.[11] Ancak Osmanlı toprak reformları pek çok zorlukla karşılaştı; çünkü köylüler arazi için tescil ücreti denkleştirmek ve sonra da vergi ödemek durumunda kalıyorlardı. Kimileri bu arazileri kendi adlarına kaydettirmeyi boşverdiler ve onları ucuz bir bedel karşılığında mültezimlere ve geniş toprak sahiplerine satmaya karar verdiler.[12] Bu tablo Birinci Dünya Savaşı'nın (1914-1918) başlamasıyla daha da karmaşıklaştı. Osmanlı ordusu toprak vergilerinin nakit yerine ayni olarak ödenmesini şart koştu. Tarif Khalidi, Jabal 'Amil'deki tarımsal üretimin yanlış bir şekilde hesaplandığını ve bunun sonucunda çiftçilere ve mültezimlere "askerileşmiş devletin aleyhine olarak, kendilerine ayrılmış olan vergi geliri payından" fazlasının bırakıldığını savunmuştur.[13]Ayrıca, 'Amililerin bu vergilendirme sisteminden faydalandıklarını ve sosyal durumlarını iyileştirdiklerini ileri sürmüştür. Sistem yeni bir üst sosyal tabaka ortaya çıkarmıştır; *wujaha'* olarak adlandırılan bu kişiler Jabal 'Amil'in üç belli başlı idari bölgesinin – Sayda, Tyre (Sur), Marji'yun – orta düzey mali ve idari memurlarından oluşan ayanlardır. Bununla beraber, ürünün eksik değerlendirilmesinin

10 *Ibid.*, 65-8.

11 Ja'far al-Amin, "Al-Sayyid Ja'far," *Min Daftar al-Dhikrayat al-Janubiyya*, 2. Kısım (Beyrut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1984), 106.

12 Mustafa Bazzi, *Jabal 'Amil wa Tawabi'uhu fi Shamal Filastin* (Beyrut: Dar al-Mawasim, 2002), 40-3, 67-8, 82-3.

13 Tarif Khalidi, "Shaykh Ahmad 'Arif al-Zayn and *al-'Irfan*," *Intellectual Life in the Arab East, 1890-1939*, der., Marwan Buheiry (Beyrut: American University of Beirut Press, 1981), 122.

Dünya Savaşı sırasında vergiler, zorunlu askere alınma, açlık ve salgın hastalıkla mücadele eden 'Amili çiftçiler için ne kadar kazançlı olduğu şüphelidir. Osmanlılar tarımsal üretimin değerinin onda birine denk gelen bir aşar vergisi koymuşlardı. Bu, devletin köylünün tüm tahıl, incir ve üzüm gibi meyveler ve zeytin yağı ile arıcılık mahsulünden aldığı paydı.[14] Osmanlı devleti her tarım sezonunun başlangıcından önce tahsis edilecek iltizamın süresini belirlerdi; bu iltizam ayrıcalığını alabilmek için birkaç ayan yarışırdı. İltizam için yarışan *zu'ama'* (yerel aşiret reisleri ya da önde gelenler), kâr kaybı yaşamamak için, her bir yıl iltizamın kime verildiğinden bağımsız olarak tüm köylerin aşar vergilerini aralarında bölmeye başladılar. Böylelikle her *za'im* (çoğulu, *zu'ama'*) köy arazilerinden toplanan vergiden pay alıyordu. Onlar ayrıca zaman zaman köylerdeki nüfuzlu kişileri öşür vergisinden muaf tutuyorlar ya da bu kişileri, kendi öşür toplamakla görevli aracıları fazladan kazanç sağlama adına suistimallerde bulunurlarsa, parayla yatıştırıyorlardı.[15]

'Amil toplumu geç Osmanlı döneminde daha fazla katmanlaşma ve ayanlar arası iç bölünmeler yaşadı. Al-As'ad ailesinden olan *zu'ama'*, Jabal 'Amil'de siyasete hakim hale geldi ve köylü arazilerinden elde edilen iltizam gelirlerini aralarında bölüştürdüler. Bu arada *wujaha* da, sosyal konumlarını ticari faaliyetler ve eğitimin bir bileşiminden alarak, *zu'ama'* ile güç mücadelesine girdi.[16] Khalidi *wujaha*'nın şehirli küçük tahıl tüccarlarından oluştuğunu söyler; bunlar daha sonra, 1858 Osmanlı arazi kanununun kabul edilmesini takiben devlet memuru ve mültezim olmuşlardır.[17] Bu iki sosyal tabaka, yani *zu'ama'* ve *wujaha'* zaman zaman örtüştüler ve birlikte *afandiyya* olarak adlandırıldılar.[18] 'Usayran'lar, al-Khalil'ler, ve al-Zayn'lar *wujaha'* aileleri arasındaydı.[19] Bunların

14 Akram Ja'far al-Amin, der., *Ja'far Muhsin Al-Amin: Sira wa 'Amiliyyat* (Beyrut: Al-Farabi, 2004), 125. Devletin payı genellikle bir köy heyeti tarafından hesaplanırdı ve bu heyeti tüm bölgenin siyasi meselelerinde söz sahibi bir *za'im* olan bir vergi toplayıcı atardı.

15 *Ibid.*

16 Khalidi, "Shaykh Ahmad 'Arif," 118.

17 *Ibid.*, 121.

18 A. al-Amin, der., *Ja'far Muhsin*, 131.

19 *Ibid.*, 122.

ulema aileleri ile olan karşılıklı evlilikleri ticari bir kültürle İslami-Şii ilim geleneği arasında ittifakların harcını oluşturdu. Bununla beraber ulemanın gücü sadece dini-hukuki rehberler olarak değil, sosyal önderler olarak da genişledi. *Wujaha*'nın ticari faaliyetlerindeki artış toplumu yeniden yapılandırmış ve *zu'ama*'nın kontrol ettiği ve ideolojik olarak meşru gösterdiği geleneksel feodal tabandan uzaklaştırmıştı.

Ulema çok çeşitli *kuttab* öğreticileri (Kuran hocaları), imamlar, alimler, hatipler, kadılar, fakihler ve yerel ve bölgesel müçtehidlerden oluşan bir kitleydi. Kimi müçtehidler *maraji'* (merci), yani Şii inananlar için şeriat açısından örnek alınacak en mükemmel kaynaklardı.[20] Müçtehid içtihada (şer'i meselelerde akıl yürüterek sonuç çıkarma) hakim olan ve ibadet ve sosyal akitlere dair şer'i hükümleri türeten bir hakimdi. "İlim evleri" (*buyutat al-'ilm*) yargısal-hukuki ilim üreten ve aklî İslamî geleneklere katkıda bulunan Muruwwa, Mughniyya, Sharara, al-Amin, and Sharaf al-Din ailelerinden hocalar ve müçtehidler içeriyordu. Pek çok ulema mensubu, aynı zamanda da Peygamber soyundan geldiğini iddia eden ancak ekonomik statü ve nüfuz olarak durumları farklılık gösteren *seyyid*'lerdendi. Örneğin *marja'* olan Sayyid 'Abd al-Husayn Sharaf al-Din (ö. 1957), Jabal 'Amil'de muazzam mal mülk sahibiydi ve yirminci yüzyıl başlarında yerel bir siyasi önder olarak ortaya çıktı. Onunla rekabet halinde olan bir diğer *marja'*, Sayyid Muhsin al-Amin (ö. 1952) daha az etkiliydi. Şam'a taşındı ve burada al-Muhsiniyya olarak bilinen meşhur okulunu kurdu.[21] İlim ve eğitim faaliyetlerini kısmen bir grup Şamlı tüccarın kurduğu evkaf sayesinde sürdürdü.

Jabal 'Amil'deki köylülerin koşulları 1858 kanunuyla iyi yönde pek az değişmişti. Köylüler çoğunlukla doğrudan toprak mülkiyeti ya da herhangi bir sabit geçim kaynağı elde edemediler; bunun sebebi toprak için aracı reislere ve devlet memurlarına ödedikleri vergiler, komisyonlar ve ücretlerdi. 'Amili köylüler ekonomik

---

20 *Marja'iyya* (mercilik) ve Suriye-Lübnan Şiileri üzerine, bkz. Rula Jurdi Abisaab, "Lebanese Shi'ites and the Marja'iyya: Polemic in the Late Twentieth Century," *British Journal of Middle Eastern Studies* 36 (2009): 215-39.

21 Muhsin al-Amin, *A'yan al-Shi'a*, der. Hasan al-Amin, cilt.10 (Beyrut: Dar al-Ta'aruf, 1986), 362.

olarak eşit konumda değildiler; çünkü aralarında ihtiyaçlarına kıtı kıtına yeten küçük bir arazisi ya da sürüsü olanlar olduğu gibi, arazilerinden ve sürülerinden ihtiyaçlarından biraz fazlasını elde ederek onları pazarda satanlar da vardı. Bir de *falatiyya*, yani hiçbir arazisi veya hayvanı olmayıp 'Amili taşra toplumunda en alt tabakayı oluşturan "başıboş" köylüler vardı. Bunların kendi üretim araçları dahi yoktu ve çeşitli işler için geçici şekilde işgücü olarak kiralanırlardı. Sıradan köylüler kızlarını *falati* erkeklerle evlendirmekten kaçınırlardı.[22]

Şİİ ULEMA, 'SAPKINLIK' VE OSMANLI DEVLETİ

Osmanlı devlet görevlilerinin Jabal 'Amil'deki Şii ulema ile olan ilişkisi zamanla ciddi olarak güçlenmiştir; ancak on altıncı yüzyıldaki tablonun bütünü henüz belirsizdir. 1516'dan 1570'lere kadar uzanan dönem pek zayıf belgelendirilmiştir. 'Amil bölgelerinde Osmanlı kadı atamaları ve Suriye sancaklarında sapkınlık ve dinden çıkma meselesiyle ilgili idari işlemlere dair bilgiler düzensiz ve seyrektir. On altıncı yüzyıl sonu ve on yedinci yüzyıl başı için Osmanlı arşiv kaynakları büyük ölçüde incelenmemiş durumdadır. Bildiğimiz bir şey vardır ki o da göç etmiş olan 'Amili fakihlerin, Onikici Şiiliğin Osmanlılar'ın on altıncı yüzyıldaki yeni rakibi olan Safevi İran'ın devlet dini olarak yerleşmesinde oynadığı rolün Osmanlı devleti ve onun önde gelen fakihlerinin gözünden kaçmamış olduğudur. Stefan Winter, *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule* [Osmanlı İdaresinde Lübnan Şiileri] adlı yeni kitabında, Osmanlı devletinin, Jabal 'Amil fakihleri ile, Sünni 'ortodoskluğu' ve siyasi meşruluğu temsil eden ilk iki halife, Ebu Bekir ve Ömer'in umumi olarak karalanması arasında kurduğu bağlantılara ışık tutmuştur.[23] Safevi İran'da al-Muhaqqiq al-Karaki (ö. 940/1534) gibi önde gelen 'Amili fakihler, bu halifelerin *ehl-i beyt* (Peygamber'in ailesi) ve İmam'ların düşmanları sayılarak umumi olarak kınanmasını teşvik etmişlerdir. Daha önceki çalışmalarımda, İran'daki 'Amili fakihlerin, ilk iki halifenin içine düştükleri küfürü kanıtlamak ve onların umumi olarak lanetlenmelerini

22 A. al-Amin, der., *Ja'far Muhsin*, 131.

23 Winter, *The Shiites of Lebanon*, 14, 21-2.

haklı göstermek için kaleme aldıkları tartışma risalelerinin önemini değerlendirmiştim.[24] Bu risaleler, Sünniliğin temelinde yatan hukuksal-öğretisel 'ortodoksluğun' söylemine meydan okumayı amaçladığı gibi, şehirli ortodoks Şiilikle, İran'daki çeşitli Sünnilik biçimleri ve heterodoks Şiilik ile arasına kesin ayrımlar çizmeyi de amaçlamıştır.

Osmanlı'nın idare ettiği Jabal 'Amil'den çarpıcı bir Şii müçtehid olan Zayn al-Din al-'Amili'nin (ö. 965/1558) durumu dikkatle incelenmeyi hak eder. Bu örnek, belirli tarihsel koşullarda Şii müçtehidlere sapkınlığa dair bir Osmanlı hukusal-öğretisel çerçevesinin uygulandığını gösterir. Richard Blackburn ve Stefan Winter'ın incelediği yeni kaynaklara dayanarak, bu koşulların devlet meşruluğu, Osmanlı eyalet siyaseti ve yerel sosyal olaylarda aranması gerektiğini söyleyebiliriz.[25] Al-Shahid al-Thani ya da "İkinci Şehit" olarak bilinen Zayn al-Din, Mekke'de yakalanarak 965/1558'de İstanbul'da, Sultan Süleyman'ın (s. 926/1520-974/1566) Sadrazamı olan Rüstem Paşa tarafından idam ettirilmiştir.[26] Al-Shahid al-Thani'nin, talebesi Muhammad b. 'Ali b. Hasan al-'Awdi al-Jizzini tarafından sunulan yaşam öyküsü yer yer biyografik kayıt, yer yerse al-Shahid al-Thani'nin kerametlerini vurgulayan bir menkıbe özelliği gösterir.[27] Bu değerli anlatı, bizlere al-Shahid al-Thani'nin, 952/1545 yılında İstanbul'a gitmeden

---

24 'Amili ulemanın *tabarru'* (ehl-i beyt düşmanlarından ayrılma) için verdiği destek üzerine, bkz. Rula Jurdi Abisaab, "The *'ulama* of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change," *Iranian Studies* 27 (1994): 103-22; ve *Converting Persia: Power and Religion in the Safavid Empire* (Londra: I.B.Tauris, 2004), bölüm 1.

25 Bkz. Winter, *The Shiites of Lebanon*, 23-4; ayrıca Qutb al-Din Muhammad b. 'Ala' al-Din Ahmad al-Nahrawali al-Makki'nin (ö. 990/1582) bir *rihla* (gezi) anlatısı için Richard Blackburn tarafından çevrilmiş ve incelenmiş olan esere bkz. Blackburn, *Journey to the Sublime Porte: The Arabic Memoir of a Sharifian Agent's Diplomatic Mission to the Ottoman Imperial Court in the Era of Suleyman the Magnificent: The relevant text from Qutb al-Din al-Nahrawali's al-Fawa'id al-saniya fi al-rihla al-madaniya wa-l-rumiya* (Beyrut: Orient Institut, 2005).

26 Blackburn, *Journey to the Sublime Porte*, 208-10.

27 'Ali b. Muhammad b. al-Hasan b. Zayn al-Din al-'Amili, Ibn al-'Awdi'nin "Bughyat al-Murid fi al-Kashf 'an Ahwal al-Shahid" adlı anlatısının mevcut parçalarını toplamıştır. Al-'Amili "Bughyat" ın önemli bir kısmını kayıp ve bundan dolayı *"alsoqit minhu kathir"* olduğunu belirtir, bkz. 'Ali b. Muhammad al-'Amili, *Al-Durr al-Manthur min al-Ma'thur wa ghayr al-Ma'thur*, vol. 2 (Kum: Matba'at Mehr, 1978), 149-99.

evvel Sayda'daki "Kadı Ma'ruf" ile bir ihtilafa düştüğünü söyler.[28] Al-Shahid al-Thani bu kadıdan bir *'ard* (tahsis edilmiş olan öğretmenlik görevini devralabilmek için gerekli olan, bir alimin kimlik bilgilerini ve güvenilirliğini onaylayan mektup, arz) istemekten kaçınmıştır.[29] Al-Shahid al-Thani, kadının kendisini en iyi şekilde sunacağına güvenmemiş, aksine profesyonel amaçlarına zarar vereceğinden şüphelenmiştir. Bu örnekte, kadı ve al-Shahid al-Thani arasındaki ihtilafın al-Thani'nin Şii müçtehidi olmasıyla ilgisi yoktur. *'Ard* üzerine olan bilgi oldukça detaylı ve tarihsel açıdan makuldür. Olağan uygulamada bölgenin kadısı bir alim için bu tür bir *'ard* yazar ve bu da sonra, o kişi tarafından İstanbul'daki yetkililere ibraz edilir. İbn al-'Awdi'nin anlatısı bize kadının ve al-Shahid al-Thani'nin bir süre için arkadaş olduklarını (*kanat baynahu wa baynahu suhbatan wa mudakhala*) söyler ve aralarındaki ihtilafın sebebinin herhangi bir şekilde al-Shahid al-Thani'ni Şii kimliği olduğunu göstermez. İbn al-'Awdi'nin bir başka kişiden "Şiilere aşırı

28 Mevcut edebiyat ve gezi yazıları kadıların atanmasına dair eksiksiz bir kayıt sunmayı amaçlamaz; örneğin al-Nahrawali'nin Muflih ailesinden kadı Akmal al-Din'i resmedişi için bkz. Blackburn, *Journey*, 60-1, 162f. Kadı Ma'ruf'un Safad'ın Şafi kadısı Nur al-Din al-Sahyuni (o.971/1564) ile aynı kişi olup olmadığı bilebilmek için yeni Osmanlı kaynaklarına bakmak gerekir. Al-Sahyuni için, bkz. Al-Muhibbi, *Khulasat al-Athar fi A'yan al-Qarn al-Hadi 'Ashar*, cilt.3 (Beyrut: Dar Sadir, 1970), 25; Najm al-Din al-Ghazzi, *Al-Kawakib al-Sa'ira bi-A'yan al-Mi'a al-'Ashira*, der. J. S. Jabbur, 3 cilt. (Beyrut: The American University Press, 1945-59), cilt. 3, 207-9, 219. Al-Ghazzi'nin biyografi çalışması Şam sakinlerine odaklanır. Ma'ruf al-Qadi Nur al-Din (or Zayn al-Din) üzerine olan kayıt kısadır ve kabataslaktır; onun kadılık görevlerinden söz etmez. Abu al-Ma'ali al-Taluwi, Ma'ruf için Safad'da bir görevden söz eder; bkz. al-Taluwi, *Sanihat Duma al-Qasr fi Mutarahat Bani al-'Asr*, der. Muhammad Mursi al-Khawli, 2 cilt. (Beyrut: 'Alam al-Kutub, 1983), cilt. 1, 179-84; cilt.2, 226-7.

29 Al-'Amili, *Al-Durr al-Manthur*, cilt.2, 174. "Bughyat al-Murid"in mevcut metni, al-Shahid al-Thani'nin Jabal 'Amil'den İstanbul'a doğru, Sayda kadısına bilgi vermeden veya bir *'ard* almadan ayrılmak konusunda kararsız olduğunu belirtir. Talebesi İbn al-'Awdi'yi kadıya yollamaya karar verir: "*Arsalani ilayhi li-asuqa ma'ahu siyaqan yufhamu minhu al-i'lam bi-al-Safar wa la atlubu minhu 'ardan*" (Beni ona yolladı ve laf arasında onun anlayabileceği şekilde, [al-Shahid al-Thani'nin] ondan bir *'ard* istemeden yola çıkacağını bildirmemi istedi). Aynı olayın Devin Stewart tarafından aktarılan bir diğer anlatısı çeviri hataları içerir. Al-Shahid al-Thani'nin "Ibn al-'Awdī'den, Sayda kadısı al-Qādī Ma'rūf al-Shāmī'yi ondan bir *'ard* istemeyeceği konusunda bilgilendirmesini istediğini" yazar. Üstteki Arapça cümlenin gösterdiği üzere, al-Shahid al-Thani kadı ile olan durumu kötüleştirmemeye özen göstermiştir. Ancak kadı *'ard*'ın gerekliliği konusunda ısrar etmiş ve muhtemelen bir tane de yazmıştır; ancak bunu al-Shahid al-Thani İstanbul'dayken ya gizlemiş ya da kullanmaktan çekinmiştir; bkz. Stewart, "The Ottoman Execution of Zayn al-Din al-'Amili," *Die Welt des Islams* 48 (2008): 289-347, 312'de.

derecede düşman" olarak söz ettiği düşünüldüğünde bu daha da dikkat çekicidir.[30] Her durumda, al-Shahid al-Thani İstanbul'daki bir ya da daha fazla Şii ulema ile olan iyi ilişkileri sayesinde, Sayda kadısının *'ard*'ına gerek duymadan, önemli bir medrese olan Ba'labak'taki al-Nuriyya'da bir öğretmenlik görevi elde etmeyi başarmıştır.[31]

Al-Shahid al-Thani, Şii ve Sünni fıkıh ve içtihadında uzmandı.[32] Sünni ilim çevreleriyle bütünleşmişti; etkili alimlerle çok önemli bağlantılar kurmuştu ve bunlar onun ilerleme fırsatlarını artırıyordu.[33] Ne tesadüftür ki, al-Shahid al-Thani'nin saygınlık ve entelektüel tanınırlık kazanmasını sağlayan aynı süreç onun çöküşünü de getirmiştir. Onu Caferi mezhebine dayalı içtihad uygulaması herkesçe bilinir hale geldi ve bu Osmanlı görevlileri tarafından dönemin 'ortodoksluğuna' bir tehdit olarak görüldü.[34] Al-Shahid al-Thani'nin içtihadının bilinmesi muhtemelen aşağıdaki faaliyetlerin biri ya da daha fazlasıyla ilgili olarak ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, al-Shahid al-Thani'nin Ba'labak'taki al-Nuriyya okulunda Şii olduğu varsayılan küçük bir öğrenci grubuna özel olarak Şii fıkıh ve içtihadı öğretmesidir.[35] İkinci faaliyet ise Şii inananlara şer'i görüş belirtmesi ya da çeşitli adli vakalarda özel olarak hüküm vermesidir. Bir üçüncüsü ise al-Shahid al-Thani'nin, Şii alimler ve onların medreselerinde dolaşmakta olan, ancak Sünni alimlerin de ulaşabildiği fıkıh ve hukuk yazılarıdır.[36] Bu faaliyetlerin hangisinin al-Shahid al-Thani'nin içtihadının ifşa olmasına sebep olduğunu belirleyeceğiz. Qutb al-Din al-Nahrawali'nin (ö. 990/1582) yakın zamanda bulunmuş olan gezi yazısı, al-Shahid al-Thani'nin idamı ve bunda Şam (ve sonra da

30 Al-'Amili, *Al-Durr al-Manthur*, cilt. 2, 169.

31 *Ibid.*, cilt. 2, 175.

32 *Ibid.*, cilt. 2, 159-63.

33 Al-Shahid al-Thani, *Rasa'il al-Shahid al-Thani*, cilt. 2 (Kum: Maktab al-I'lam al-Islami, 2000), 875; Ibn al-'Imad al-Hanbali, *Shadharat al-Dhahab fi Akhbar man Dhahab*, cilt. 8 (Beyrut: Dar al-Fikr, 1988), 292-3.

34 Bu içtihadın al-Shahid al-Thani'nin idamına giden yolu açtığı birkaç erken dönem Safevi vakayinamesinde vurgulanmıştır; bkz. Hasan-i Beg Rumlu, *Ahsan al-Tavarikh*, der. 'Abd al-Husayn Nava'i (Tahran: Intisharat-e Babak, 1357H/1938), 520-1.

35 Zayn al-Din al-'Amili, *Munyat al-Murid fi Adab al-Mufid wa al-Mustafid* (Kum: Maktab al-I'lam al-Islami, 1374/1995), 47; 'Ali al-'Amili, *Al-Durr al-Manthur*, cilt.2, 182.

36 Blackburn, *Journey to the Sublime Porte*, 209.

Kahire ile Mekke) kadısı olan Hasan Bey Efendi'nin oynadığı rol üzerine kısa bir betimleme sunmaktadır. Ancak yine de bu yazı, al-Shahid al-Thani'yi Hasan Bey'in dikkatine sunan şahıslar ve bunların al-Shahid al-Thani ile olan ilişkileri üzerine çok şeyi söylemeden bırakır.[37] Al-Nahrawali, yanlışlıkla "Amiri" olarak söz ettiği Jabal 'Amil hakkında bilgisizdir.[38] Al-Shahid al-Thani'nin bağlantıları ve Hasan Bey tarafından sorgulanmasından önceki faaliyetlerine dair yetersiz malumat sahibidir.[39] Al-Shahid al-Thani'ye yöneltilen suçlamalar üzerine, al-Nahrawali bir ya da daha fazla alimin Hasan Bey'e al-Shahid al-Thani'nin bir Şii müçtehid olarak faaliyetleri hakkında bilgi verdiğini yazar. Bu alim(ler) onu şu şekilde tarif etmiştir: "*min kibar 'ulama' al-rafida wa huwa mujtahidu madhhabihim*" (Rafızilerin [Şiiler kastedilmekte] başlıca alimlerinden ve onların mezhebinin müçtehidlerindendir).[40] Benzer şekilde, al-Shahid al-Thani şeriatı içtihad temelli türetiyor olarak görülüyordu; bu, Ibn al-'Awdi'nin anlatısında iyi detaylandırılmış bir unsurdur.[41]

Hasan Bey ilk defa al-Shahid al-Thani'yi sorguladığında onun bir Şii müçtehid olduğuna dair hiçbir kanıtı yoktu. Sorgulamada

37 *Ibid.*, 208-10. Al-Shahid al-Thani, Mekke'de yakalandıktan sonra talebe çevresinden ve aile üyelerinden koparılmıştı. Bu, al-Sayyid 'Ali al-Sa'igh tarafından, *Shara'i' al-Islam* üzerine yazılan şerhin üçüncü cildindeki notlardan anlaşılmaktadır; buna göre, al-Shahid al-Thani, Mekke'deyken tutuklanmıştır, ancak ek bilgi verilmemektedir; bkz. 'Ali al-'Amili, *Al-Durr al-Manthur*, cilt. 2, 190.

38 Blackburn, *Journey to the Sublime Porte*, Arapça CD-Rom'da MS, 258.

39 Al-Shahid al-Thani'nin ölüm tarihi ve yerine dair düzeltmeler için, bkz. Rida al-Mukhtari'nin yazdığı giriş, Zayn al-Din al-'Amili, *Munyat al-Murid*, 9-77; Ja'far al-Muhajir, *Sittat Fuqaha' Abtal* (Beyrut: Al-Majlis al-Islami al-Shi'i al-A'la, 1994), 161-71, 182-3. Al-Muhajir, al-Shahid al-Thani'nin idamına dair yaygın olarak bilinenlerdeki bazı öğelerin uydurma olduğunu öne sürer. Devin Stewart tüm hikayeyi "yapma" olarak görür: "Osmanlı'nın Zayn al-Din al-'Amili İdamı." Bu meselenin esası üzerine yeni bilgilerin eksikliği göz önünde bulundurulursa, Stewart'ın toptan uydurma olma yönündeki iddiaları, büyük ölçüde bilgi eksikliğine dayalı hatalı bir mantık yürütmeyi ortaya koymaktadır. Stewart'a göre, yapma hikaye İranlı bir Şii alim tarafından, "Bughyat al-Murid"deki "kısaltılmış hali"nden biraraya getirilmiştir. Mevcut hiçbir araştırmacı "Bughyat"ın "özgün" halini görmemiştir; Stewart'a göre bu, "ortaya çıkmış olan hikaye ile kesinlikle çelişirdi". Verilere dayanmayan bu tür savlar Stewart'ın aynı "Bughyat" anlatısına dayanarak al-Shahid al-Thani'nin yaşamı ve ilerlemesine dair bilgiler türetmesi ve bunları başka savları desteklemek için kullanmasıyla daha da artmıştır; bkz. ss. 300, 312-313, 343.

40 Blackburn, *Journey to the Sublime Porte*, Arapça MS, 259.

41 Bkz. Al-Shahid al-Thani, *Rasa'il al-Shahid al-Thani*, cilt. 2, 869.

al-Shahid al-Thani'nin kitapları veya yazılarından hiçbir şekilde söz edilmedi. Bu bizi, onun bir Şii müçtehid olduğunda ısrar eden alim(ler)in, onun Ba'labak ya da Jabal 'Amil'deki hukuki faaliyetlerine dair bilgilerden hareket ettiğine inanmaya itmektedir.[42] Öte yandan, Şam'a çok sayıda Şii eserinin (genel dolaşımda olmasa dahi) ulaştığına dair kanıtlar vardır; bunların 100 kadarı muhtemelen al-Shahid al-Thani'nin el yazmasıdır.[43] Al-Shahid al-Thani'nin alimliğinin biliniyor olabileceği bir diğer yer de Şam'dır. Ölüm tehlikesinden korkan al-Shahid al-Thani, Hasan Bey'in huzurunda Şafi Sünni bir alim gibi davranmıştır.[44] Hasan Bey'in al-Shahid al-Thani'nin açıklamalarını kabul ederek onun kazasız belasız gitmesine izin vermesinden kısa süre sonra bir grup Sünni ulema Hasan Bey'e al-Shahid al-Thani'nin kitaplarını getirmişler ve onun "rafızi"lerin, yani Ebu Bekir ve Ömer'in halifeliğini tanımayan Onikici Şiiler'in bir müçtehidi olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır.[45] Buna dayanarak Hasan Bey, al-Shahid al-Thani'nin 'sapkınlığını' temellendirmiş ve diğer ulemanın huzurunda al-Shahid al-Thani tarafından kandırılmış olduğunu söyleyerek dert yanmıştır.

Al-Shahid al-Thani'nin henüz 33 yaşındayken, yani 948/1541-42 civarında, içtihad uyguladığı Şii çevrelerde biliniyordu.[46] O, Osmanlı yönetimi altındayken içtihad uygulamanın ciddiyetinin farkındaydı. *Sharh al-Irshad*'ı yazarken, önceleri hiç kimseye eserin parçalarını göstermemişti.[47] Bu arada Sünni alimler arasında Sünni temelli içtihad da giderek baskı görmekteydi ve bu durum al-Shahid al-Thani'nin durumunu daha da karmaşıklaştırmıştır. Wael Hallaq'a göre Sünni alimlerin içtihad uygulamalarına karşı güçlü bir direnç aslında on altıncı yüzyıl başlarında ortaya

42 Al-'Amili, *Al-Durr al-Manthur*, cilt. 2, 182.

43 *Ibid.*, 204.

44 Bkz. Blackburn, *Journey to the Sublime Porte*, Arapça CD-Rom MS, 258.

45 *Ibid.*, 259.

46 Bkz. Al-'Amili, *Al-Durr al-Manthur*, cilt. 2, 183.

47 *Ibid.* Al-Shahid al-Thani'nin içtihad temelli alimliğini ortaya koyan diğer eserler arasında, onun *far'*'ı (hukuk dalı) *asl*'dan (kök) türettiği *Tamhid al-Qawa'id al-Usuliyya* vardır.

çıkmıştı.[48] Hanefi ve Maliki ulema artık Sünni fıkıh okullarında müçtehid kalmadığını iddia ediyorlardı.[49] Osmanlı Hanefi ulemanın içtihadı reddetmesi ve Osmanlı yetkililerinin on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Jabal 'Amil ve Safevi Şiiliği arasında kurdukları bağlantı, al-Shahid al-Thani'nin İstanbul'daki idamında önemli rol oynamıştır.[50] Al-Shahid al-Thani'nin sapkınlıkla suçlanması bu bağlamda onun, altıncı yüzyıl ortalarında tanımlandığı şekliyle Sünniliğin öğretisel-hukuki temellerini ihlal ederek Osmanlı siyasi meşruluğunu tartışmaya açtığı anlamına gelir.

Bu dönemde devlet görevlileri, içtihad uyguladıklarından ve Caferi fıkıh okuluna dayalı hukuki hükümler türettiklerinden şüphelenilen 'Amili fakihlerin Osmanlı Sünni hukuksal-öğretisel 'ortodoksluğunu' ihlal ettiklerini düşünüyorlardı. Osmanlı yöneticileri tarafından belirli bir zamanda hangi kamusal ayinin, fikrin, hukuki uygulamanın ya da siyasi ittifakın "sapkın" olarak nitelendirilebileceği belli olmuyordu. Bu arada, al-Shahid al-Thani gibi Şii fakihler bu 'ortodoksluğun' temellerini sarsmışlar ve onun çeşitli öğelerini kendi sosyal nüfuzlarını genişletmek için kullanmışlardı. Winter'a göre, sapkınlığın hukuki çerçevesi Osmanlıları pratik sebeplerle Ba'labak-al-Hirmilli Şii Hamadalar veya Harfuşlar'dan mültezimler ya da emirler göreve getirmekten alıkoymamıştır.[51] Şii tebaanın ihtiyaçlarına aracılık edilmesi ve meselelerinin çözülmesi için Sünni mahkemelere başvurmaları beklenmiştir. Ancak özel alanda, Şii inananlar ibadet ve sosyal akitlerle ilgili geniş bir kanuni sorular dizisine yanıtlar almak için yine kendi ulemalarına dönmüşlerdir. 'Amili ulema çoğunlukla kendi yerel sosyal ve dini meselelerini halletmeyi ve karmaşık bir İslami hukuk ve içtihad geleneğini sürdürmeyi başarmıştır.[52]

Osmanlı Şii ulema arasında *takiyye*, yani birinin Şiilikle olan

48 Wael Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Ashgate: Birleşik Krallık & A.B.D., 1994), 27-29.

49 *Ibid.*, 28. Küçük bir grup alim hariç, Şafiiler müçtehidlerin tarihe karıştığı görüşünü çürütmeye çalışıyorlardı. Bu, al-Shahid al-Thani'ye, kendi içtihad faaliyetlerini açıklarken ve Şam'da Şii sapkınlığı suçlamasıyla karşı karşıyayken Şafii olduğunu iddia etmesi için bir başka sebep sunmuş olmalıdır.

50 Winter, *The Shiites of Lebanon*, 23-4.

51 *Ibid.*, 17.

52 Al-Shahid al-Thani, *Rasa'il al-Shahid al-Thani*, cilt. 2, 882-3.

bağlantısını belirli koşullarda gizlemesini içeren uygulamalar yelpazesinin mevcut olduğuna dair kanıtlar vardır. İlim çevrelerinde takiyye kimi durumda, Sünni meslektaşlarınca kimliğinden şüphe edilen bir Şii alimin Sünniliğe karşı Onikici Şii konumu kamusal olarak savunmaktan kaçınması anlamına gelirdi.[53] Başka durumlardaysa, örneğin Osmanlı'nın geç döneminde devlet Şiilerden Aşure sırasında önemli Sünni kişiliklerin kamusal olarak kınanmasından kaçınmalarını istediğinde, takiyye Şii tebaadan Osmanlı yetkilileri tarafından talep edilirdi.[54] Şiilerin bu tür kınamalar yaptıkları biliniyordu ve Osmanlıların ya da başka herhangi bir yönetim sisteminin bunu, onların kendi evleri ve mahallelerinin özel alanında sansürlemeyi başarmasının mümkün olmadığı anlaşılmıştı. Takiyyenin meşru olduğu ve uygulandığı bir diğer durum da bir Şii fakihin Osmanlı yetkilileri tarafından sapkınlıkla suçlandığı ve yaşamının tehlike altında olduğu durumdu.[55] Takiyyenin bir başka boyutu ise Muhammad Amin Astarabadi'de (ö. 1036/1626-7) karşımıza çıkar; bu İranlı Şii fakih takiyye tabirini, İran'daki kendi dindaşları olan nüfuzlu 'Amili müçtehidler tarafından nasıl sansürlendiği ve onların hukuksal yöntemlerine karşı çıkmaktan nasıl alıkonulduğunu anlatmak için kullanır.[56]

Şii ve Sünni ulema, medreseler bünyesinde ve çevresinde şekillenmiş olan içtihad, ilahiyat ve ilimleri kapsayan aynı akli

---

53 Bkz. Abu al-Wafa' al-Halabi b. 'Umar al-'Urdi, *Ma'adin al-Dhahab fi al-A'yan al-Mushariffa bihim Halab*, ed. Muhammad al-Tunji (Şam: Dar al-Mallah li-al-Tiba'a wa al-Nashr, 1987), 288-9; Husayn b. 'Abd al-Samad al-'Amili, "Munazara ma'a ba'di 'ulama' Halab fi al-Imama," MS, Ahmad al-Husayni, *Fihrist-i Nuskhahay-i Khatti-yi Kitabkhanay-i 'Umumi-yi Mar'ashi*, koleksiyon 1161 (Kum, 1975).

54 Zaynab Isma'il, "Min al-Najaf ila Shaqra' Tariq Shi'r wa Thaqafa wa Din: kayfa kana al-intiqal wa al-'awda min al-hawza al-diniyya ila al-hawza al-mariksiyya?" *Al-Safir*, Ekim 29, 2004, 2. Buradaki gözlemler 'Abdullah al-Amin'in söylediklerine dayanmaktadır.

55 Takiyye üzerine, bkz. al-Kulayni, *Usul al-Kafi* cilt. 2 (Tahran: al-Maktaba al-Islamiyya, 1388H/1968), 174-5; Hossein Boroujerdi, *Jami' Ahadith al-Shi'a*, cilt. 18 (Kum:Al-Matba'a al-'Ilmiyya, 1995), 371-2. İnancını gizlemenin Sünnilerce de desteklenmesi bazı kaynaklarda karşımıza çıkar; bkz. Abu Bakr al-Jassas al-Hanafi, *Ahkam al-Qur'an*, cilt. 2 (Beyrut: Dar Ihya' al-Turath, 1992), 289; al-Sarakhsi, *Al-Mabsut*, cilt 24 (Kahire, 1906-1912), 45-6. Winter takiyyenin Osmanlı döneminde değişen bağlamları ve özelliklerine dikkat çeker; bkz. Winter, *The Shiites of Lebanon*, 25-6.

56 Muhammad Amin Astarabadi, *Al-Fawa'id al-Madaniyya* (*wa bi-dhaylihi Al-Shawahid al-Makiyya* by Nur al-Din al-Musawi al-'Amili) (Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islami, 2005), 573.

İslami geleneğin parçalarıydı. Örneğin, on altıncı yüzyılda 'Amili fakihler Şii hukuk kaynaklarını uyumlu ve sistemli hale getirmenin yeni yollarını ararken Şafi fıkıh uygulamalarından faydalanmakta sakınca görmemişlerdi.[57] Şii karşıtı tartışmalar ve fetvalar söz konusu olduğunda Şii ve Sünni alimler arasında ortaya çıkan amansız karşılaşmaları görmezden gelmek çok da zor değildir.[58] Ortak sivil hayat ve ilim faaliyeti deneyimleri Şii alimlere özerklik ve belli oranda kontrol sağlamıştır. Tabloyu daha da karmaşıklaştıracak olursak, kimi Sünni alimler Şii kaynaklarında Şiiliğe anlayışla bakan ve Sünni mezhebe bağlılıklarına rağmen ehl-i beyt'e sadık olan kişiler olarak tanımlanmıştır. Bunun kayda değer bir örneği Şamlı bir müftü ve şair olan Abu al-Ma'ali al-Taluwi'dir (ö.1014/1605). Şii kaynakları onun 'Ali b. Abi Talib'in imamlığına inandığını ve pozitif hukukta Hanefi okuluna bağlı olmakla beraber Şii olduğunu belirtir.[59]

ON DOKUZUNCU YÜZYILDA 'AMİLİ ULEMA VE DEVLET

1860'ların sonundan itibaren Jabal 'Amil'in Şii uleması, Osmanlı devleti ve Şii inananlarla olan ilişkisinde farklı bir döneme girdi. Caferi fıkıh okulu tanınınca Şii alimler kadı olarak Beyrut (Burj al-Barajina), Sayda, Sur, Marji'yun, al-Nabatiyya, Ba'labak ve al-Hirmil'de görevler elde ettiler.[60] Alimler ayrıca Osmanlı devletine kadı ve müftü olarak verdikleri dini ve idari hizmetler karşılığında kendi adlarına kayıtlı topraklar kazandılar.[61] İdeal olarak, Şii müftünün bir müçtehid olması, yani Necef'te eğitim görmüş ve *Usuli* içtihad okulunun* akli yöntemlerine göre hukuki çıkarsamalar

57 Bu, Caferi ve Şafi fıkıh okulları arasındaki benzerlikler sayesinde mümkündü; bkz. Husayn b. Shihab al-Din al-Karaki, *Hidayat al-Abrar ila Tariq al-'Aimma al-Athar*, ed. Ra'uf Jamal al-Din (Bağdat: Al-Maktaba al-Wataniyya 1977), 152-3.

58 Winter, *The Shiites of Lebanon*, 18.

59 M. al-Amin, *A'yan al-Shi'a*, cilt.6, 397-400; Ja'far al-Subhani and al-Lajna al-'Ilmiyya fi Mu'assassat al-Imam al-Sadiq, *Mawsu'at Tabaqat al-Fuqaha'*, 12 cilt. (Beyrut: Dar al-Adwa', 1999-2000), cilt. 11, 107; ayrıca al-Taluwi'nin, al-Shahid al-Thani'nin oğlu olan Hasan'ı resmedişi için, bkz. *Sanihat Duma al-Qasr*, cilt. 2, 87.

60 Isma'il, "Min al-Najaf ila Shaqra'," 2; 'Ali Hijazi, "Sha'ir al-Tahhaddi, al-Shaykh 'Ali Mahdi Shams al-Din," in *Wujuh Thaqafiyya min al-Janub*, kısım 2 (Beyrut: Al- Majlis al-Thaqafi li-Lubnan al-Janubi, 1984), 41.

61 Bazzi, *Jabal 'Amil wa Tawabi'uhu*, 216-21.

* Onikici Şiiliğin Kur'an, hadis ve icma'nın yanı sıra hikmeti ve fakihlerin içtihatlarını da önemseyen fıkıh ekolü. ç.n.

yapma konusunda uzman olan lisanslı bir fakih olması beklenirdi. Ancak, bazı Şii müçtehidler bir tek hukuk alanında uzmanlık sahibi olurdu ve diğer hukuki alanlarda hüküm verecekleri zaman, olağan olarak bir müçtehidin görüşünü alırdı. Ulema belli derecede fıkıh özerkliği kullanabiliyor ve Caferi fıkıh okuluna uygun olarak pek çok sivil vakada hakemlik yapıyordu.[62] Bu gelişme Şii tebaa ve devlet arasındaki ilişkileri yeni bir zeminde düzenlemeyi amaçlıyordu.[63] Kadıların görevi evlilik ve boşanma ile, takiyyenin uygulanması, miras, vasiyetler ve evkaf ya da kanuni yaş sınırının altında olanlara ait toprakların idaresi ile sınırlanmıştı. Az sayıda ulema toprak sahibiydi; çoğu cemaat bağışları ile geçiniyordu.[64] Savaş ganimeti, değerli taşlar, çıkarılan madenler, net gelir, gayrimüslimlere satılan topraklar ve kanunsuz ilişkilerden doğan parasal kaynaklar gibi kimi durumlarda, Şii inananlardan beşte-bir (*khums*) aşar alıyorlardı.[65] Ancak *khums* ulema ve onların talebeleri için güvenilir ve sistematik bir geçim kaynağı değildi. Kadılık görevi elde eden kimi ulema kendi okullarını finanse edebiliyordu ve *zu'ama*'nın katkılarına daha az bağlı kalmış oluyordu. Özellikle Şii müftüler sosyal görünürlük kazandılar ve yerel halk ile Osmanlılar arasında önemli bir bağlantı oluşturdular. Müftü yedi köyün *kharaj* toprak gelirini alıyordu; bu her köy için yüz dönüme karşılık geliyordu. Bunlar kişisel olarak müftü adına kayıtlıydı. Bunlardan biri, 'Amili bir fakih olan Sayyid 'Ali al-Amin'di (ö. 1910). O müftü olarak atanmış ve Shaqra'daki 400 talebe yetiştirdiği tahmin edilen 'Alawi medresesini 1893 yılında inşa etmiş ve böylelikle orada dini-hukuki öğrenimi "canlandırmıştı".[66]

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren Osmanlılar, Şiiler oto-sansür uyguladıkları ve ilk üç halife ile Ayşe'ye kamusal olarak bir

62 Isma'il, "Min al-Najaf ila Shaqra'," 2.

63 *Ibid.*

64 Khalidi, "Shaykh Ahmad," 120.

65 Al-Muhaqqiq al-Awwal (d. 676/1277) olarak bilinen Najm al-Din Ja'far al-Hilli, *Shara'i' al-Islam fi Masa'il al-Halal wa al-Haram* (Beyrut: Dar al-Adwa', 1969), 179-84.

66 Isma'il, "Min al-Najaf ila Shaqra'," 2; ayrıca bkz. Sabrina Mervin, *Harakat al-Islah al-Shi'i*, çev. Haytham al-Amin [*Un re'formisme chiite: Ule'mas et lettres du Gabal 'Amil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman a'l'inde'pendence du Liban* (Paris/Beyrut/Şam: Karthala/CERMOC/IFEAD, 2000)'den], 108-10.

saldırıda bulunmadıkları sürece Aşure törenlerine izin verdiler.[67] Musa Amin Sharara (ö. 1886) Aşure törenlerini Irak'takilerle uyumlu hale getirdi ve Jabal 'Amil'de düzenli olarak düzenlenmelerini sağladı. Osmanlı yetkilileri Şii müftülerden Aşure zamanı Sünni şahsiyetlere dair oto-sansüre dikkat etmelerini bekliyordu. Ancak Osmanlılar Aşure töreninin çeşitli unsurlarının yasaklanması konusunda tutarlı değildiler. 1880'ler veya 1890'larda bir ara Şii müçtehidi Sayyid Hasan b. Yusuf al-Husayni, Beyrut vilayetinin bir sancağı olan Sayda'nın kaymakamından al-Nabatiyya'dan bir grup İranlı'nın Aşura töreni yapmasına engel olmasını istedi. *Taziye* ve *a'mal al-shabih* olarak bilinen bu merasimde, Kerbela'da İmam Hüseyin'in Emevi Yezid tarafından 61/680 yılı Muharrem ayının onuncu günü şehit edildiği olaylar yeniden canlandırılır.[68] Ancak kaymakam merasimi yasaklayamamıştır; çünkü üstü olan Beyrut valisi, al-Nabatiyya'daki nüfuzlu olan İranlı grubun isteklerini yerine getirmek istemektedir. Şiilerin dini merasimlerini diledikleri gibi yapmalarına izin vermiştir. Aşura töreni icra edilmiştir ve buna sadece İranlılar değil, Arap 'Amililer de katılmıştır. Bu arada, 'Amili Şiiler, Mehdi'nin doğumunu belirleyen merasimleri yerine getirmişler ve Atebat'taki (Necef, Kerbela, Kazımiye ve Samarra) ve Suriye'deki kutsal mekanlara hac icra etmişlerdir.

Osmanlı hukuk reformunun 'Amili ulema için olan önemine bu noktada dikkat etmek gerekir. İmparatorluğun merkezileşme hamlesini desteklemek adına hukuki meselelerde yeni bir şeriat uygulaması aranmıştır. Osmanlı reformcuları, şeriatı Avrupa hukukuyla hem bireşimli hem de rekabet içinde bir ilişkiye sokan yolları benimseyerek hukuk idaresini yeniden düzenlemeye çalışmışlardır; sonuç olarak, uzun vadede şeriatın özerk gelişimi ve işleyişi ortadan kalkmıştır. Mecelle'nin yürürlüğe girmesiyle şeriatın kanunlaştırılmasının ilk adımı atılmıştır; bununla, belirli İslami hukuk ilkeleri Batı hukuk sistemine uydurulmuş ve böylece (özellikle ceza ve ticaret alanlarında) yazılı kanuna dönüşmüştür.[69] Devletin

67 Bkz. Muhammad Jabir Al Safa, *Tarikh Jabal 'Amil* (Beyrut: Dar al-Nahar, 1992), 245-6.

68 Muhsin al-Amin, *Khitat Jabal 'Amil*, 146.

69 Osmanlı İmparatorluğu'nda İslami hukuk reformu meselesinde birbirinden farklı bakış açıları vardır; bkz. Ruth Miller, *Legislating Authority: Sin and Crime in the Ottoman*

müslüman ve gayrimüslim tebaa ile olan ilişkisini kanunlara bağlamak ve standartlaştırmak amaçlanmışsa da, bu değişiklikler şeriat, azınlık ve konsolosluk mahkemeleri gibi hüküm verme hususunda farklı tabanlara sahip çoklu ve örtüşen bir mahkemeler sistemi ortaya çıkarmıştır.[70] 1868'de Osmanlı Adliye Nezareti'nin doğuşuyla, modernleşen devlet ulemadan şeriat kontrolünün önemli bir kısmını çekip almıştır. İmparatorluğun siyasi merkezine ve eyalet valiliklerine bağlı olan ulema, yerlerini bir grup hukuk uzmanının almasıyla, eğitim görevlerini ve kurumsal tabanlarını kaybetmişlerdir.[71] Ancak bazı diğer ulema mensupları şeriatın modifiye edilmesi ve kimi alanlarının yeniden düzenlenmesi sürecine katılmışlar; böylece hem devletin modernleşme girişimine yanıt vermişler hem de Avrupa'nın ekonomik ve kültürel hücumunu karşılamayı ummuşlardır. Şu durumda dönemin kimi ulema mensuplarının Osmanlı eğitim ve hukuk reformları üzerine iyimserliklerini ifade etmiş olmaları bizi şaşırtmamalıdır.[72] Onların sosyal tabanları ve pek çoğu devlet tarafından da tasdik edilmiş öğretmenlik, kadılık ve müftülük gibi işlevleri, bu gelişmelerden olumlu etkilenmiştir. Geriye dönük bakıldığında, reformla-

Empire and Turkey (New York: Routledge, 2005). Bu eser, Osmanlı İmparatorluğu'nda modern reformlara olan direnci gelenekçi ve muhafazakar tavırların bir ifadesi olarak görür. Wael Hallaq ise "reform" kavramını sorgulamış ve modern-öncesi İslami kurumların çokyüzeyli bir hukuk kültürü ve akışkan bir sosyal pazarlık vasıtası sunduğunu savunmuştur; bkz. Hallaq, "Can the Shari'a be Restored?" *Islamic Law and the Challenges to Modernity*, der. Yvonne Y. Haddad and Barbara F. Stowasser (Walnut Creek: Altamira Press, 2004), 21-53; "What is Shari'a?" *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, Centre of Islamic and Middle Eastern Law at the School of Oriental and African Studies, University of London, cilt. 12 (2005-06): 151-80. Hallaq'ın savlarını destekleyen çalışmalar arasında ayrıca, bkz. Boğaç A. Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652- 1744)* (Leiden: Brill, 2003).

70 Tanzimat'ın getirdiği yapısal hukuki değişimler üzerine, bkz. Jun Akiba, "From Kadi to Naib: Reorganization of the Ottoman Sharia Judiciary in the Tanzimat Period," *Frontiers of Ottoman Studies: State, province and the West*, der. Colin Imber ve Keiko Kiyotaki (Londra: I.B. Tauris, 2005), 43-60.

71 Wael Hallaq, "Can the Shari'a be Restored?" 21-24.

72 Jabal 'Amil'deki tabloyu Selçuk Akşin Somel'in sunduğu tablo ile kıyaslamak için, bkz. *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908* (Leiden: Brill, 2001), 4-5, 12-13. Somel'e göre II. Abdülhamid döneminde Anadolu'daki öğrenciler modernleşme ve İslam arasında bir sentez gerçekleşmesi hususunda başarısız olunmasından yakınmaktadırlar. Öğrenciler dini alimlerin "ilmiye sınıfını" modern müfredata karşıt olarak görmüşlerdir.

ra dair geçiş kendi içinde çelişkili tarihsel güçler barındırmıştır. Bir yanda toplumdaki tarihsel güçlerin yönlendirdiği modernleşmeci ulema hukuki reformlara ayak uydurmuştur. Ancak uzun vadede bu uyum şeriatı, yani onlara kamusal sorumluluk ve nüfuz veren sosyal-hukuki dünyayı alttan oymuştur. Belli sayıda 'Amili ulema, hukuki-kültürel "*tajdid*" (yenilenme) için *Usuli* (akılcı) Şii fıkıh geleneğinde gerekçe bulmuşlar, bunun değişen tarihsel koşullarda dinin korunması için gerekli olduğunu savunmuşlardır.[73] "Islah" tabiri değişimlerden geçmiştir ve Osmanlı'nın son dönemlerinde ve Fransız sömürge döneminde çeşitli entelektüeller ve seçkin kesimler tarafından farklı biçimlerde ele alınmıştır. Daha Abdülhamid döneminde, reformcular, Avrupa modernizminin bazı deneyimlerini yücelten kültürel "ilerleme"ye değer atfetmişlerdir. Ancak Avrupa merkezli "ilerleme" anlayışlarının hakimiyeti ve "reform" üzerine yoğun ihtilaflar Fransız sömürge döneminde, özellikle de 1920'de modern ulus-devletin oluşumuyla belirgin hale gelmiştir.[74]

ULEMA, MEDRESELER VE OSMANLI DEVLET OKULLARI

Osmanlı'nın son dönemlerinde dini eğitim gören 'Amililer kabaca üç sosyal tabakadan geliyorlardı. İlk tabaka, uzun bir tahsil geleneği olan al-Amin, Mughniyya, Nur al-Din, ve Sharaf al-Din gibi varlıklı ya da orta halli aileleri içeriyordu.[75] Bunların pek çoğu

---

73 Bkz. Sabrina Mervin, *Harakat al-Islah al-Shi'i*, 133-5. Mervin "ıslah" (reform) tabirinin kullanımındaki değişimlere ışık tutmuştur. "Islah"ı İslami geleneğe yerleştirme konusunda, bkz. Samira Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2009).

74 Bkz. 'Ali al-Zayn, "Bawadir al-Islah fi al-Najaf aw Nahdat Kashif al-Ghita'," *Al-'Irfan* 29 (1939): 181-3; Shaykh 'Abd al-Husayn Sadiq, *Sima' al-Sulaha'* (Sidon: Matba'at al-'Irfan, 1927); Muhsin al-Amin, "Thawrat al-Tanzih: 'Risalat al-Tanzih' taliha mawaqif min wa ara' fi al-Sayyid Muhsin al-Amin," ed. Muhammad al-Qasim al-Husayni al-Najafi (Beyrut: Dar al-Jadid, n.d.).

75 Bkz. al-Amin, *A'yan al-Shi'a*, cilt. 10, 333-446. 'Aynathalı Al İbrahim'in kimi seyyidleri varlıklı dini adamlarıydı; bkz. Mustafa Bazzi, *Jabal 'Amil*, 230, 269. Habib Al Ibrahim üzerine, bkz. al-Amin, *A'yan al-Shi'a*, cilt. 9, 444; Kazim 'Abbud al-Fatlawi, *Al-Muntakhab min A'lam al-Fikr wa al-Adab* (Beyrut: Mu'assassat al-Mawahib li-al-Tiba'a wa al-Nashr, 1999), 96-7. 'Abd al-Husayn Nur al-Din üzerine, bkz. *A'yan al-Shi'a*, cilt. 7, 445; Hasan al-Sadr, *Takmilat Amal al-Amil* (Kum: Matba'at al-Khayyam, 1985), 256. Al-Amin ailesi ve onun alimlerinin ekonomik düzeyleri için daha fazla bilgi için, bkz. Mustafa Bazzi, *Jabal 'Amil*, 216-21.

seyyidler olarak ayrıcalıklı sosyal konum sahibiydiler. Tahsilli 'Amililerin bir diğer tabakası Al Jabir, Al Safa ve al-Zayn gibi ayanların üyelerini içeriyordu; bunların ilimle olan bağlantıları geç Osmanlı dönemine kadar gidiyordu.[76] Genellikle yerel medreselerde ve Osmanlı devlet okullarında dini-hukuki ilimler ve "modern disiplinler" karışımı bir eğitim alıyorlardı.[77] Son sosyal tabakadaysa, uzun bir hukuki-dini tahsil geleneği olan ancak mütevazı ekonomik kökenden gelen Muruwwa, Sharara ve Sadiq ailelerinden öğrenciler vardı.[78] Örneğin, Shaykh Musa Sharara (ö. 1886) *Bint Jubayl*'da saygın bir alimdi ve bir medrese kurmuştu; ancak toprak sahibi değildi.[79] Bu tabakalardan belli sayıda alim Osmanlı döneminin sonlarına doğru din adamlığı kariyerlerinden ayrıldılar. Filolog, tarihçi, şair oldular ve Aydınlanmanın bir takım özelliklerini yücelttiler.[80]

Önceleri genç oğlanlar Jabal 'Amil'deki, Kuran öğretimi ve tilavetinde uzmanlaşmış ve hat, yazım kuralları ve aritmetik dersleri de verilen *kuttab* okullarına yollanıyordu.[81] Kuran öğrenimini destekleyen bir dizi temel düzeyde Arapça dilbilgisi, okuma ve yazma, matematik ve mantık dersi vardı. Bu düzeyden sonra öğrenciler yerel Şii medreselerinden birinde okur, bazılarıysa Osmanlı devlet okullarına giderdi. Burada medresenin kısa bir tarifini yapmak yararlı olacaktır. George Makdisi medreseyi öncelikle kurumsal, dini vakıf niteliğinde "Hukuk Yüksekokulu" olarak görmektedir, buradaki öğrenciler hukukçu olmak üzere eğitim

---

76 Al Safa, *Tarikh*, 170.

77 Bu dönemde Ba'labak-al-Hirmil'de dini-hukuki eğitim için birkaç medrese ortaya çıktı. Bu medreselerin sonuncularından biri, kurucusu Shaykh Husayn Zughayb'ın 1877'deki ölümünden sonra kapanmıştı. Hukuk öğrenimi Ba'labak'taki Sufi zaviyelerinde de görülüyordu; bkz. Fu'ad Khalil, *Al-Harafisha: Imarat al-Musawama, 1530-1850* (Beyrut: Dar al-Farabi, 1996), 110-12.

78 Al-Zurariyya'daki Muruwwa ailesinden olan birkaç büyük toprak sahibi vardı; ancak bu dönemde Muruwwa ailesinin o dönemki asıl ulaması yoktu; bkz. Mustafa Bazzi, *Jabal 'Amil*, 275. 'Abdullah ve al-Faqih ailelerinden olan öğrenciler ekonomik düzey ve sosyal konum olarak olarak farklılık gösteriyordu.

79 Bazzi, *Jabal 'Amil*, 212-13.

80 Bkz. M. al-Amin, *A'yan al-Shi'a*, cilt. 10, 333-446.

81 Jihad al-Zayn, "Min Dhikrayat al-Shaykh 'Ali al-Zayn," *Min Daftar al-Dhikrayat al-Janubiyya* (Beyrut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1981), 26.

görürler.[82] 'Amili Şii medreseleri önceliği İslami hukuki-adli ilimlerine vermişti ancak bunlar yine de parasal ve bilimsel idarenin sürekliliğini sağlayan evkafla desteklenen "Yüksekokullar" olmaktan uzaktılar.[83] 'Amili alimler ve tarihçiler okullarını, Osmanlı okullarından ayırt edilmeleri için, doğrudan "medrese" veya "al-madaris al-diniyya" (dini okullar) olarak adlandırıyordu. İslami medresenin Makdisi tarafından çizilen karmaşık görüntüsü 'Amili medreseleri ile keskin bir karşıtlık içindeydi; bu ikincisi ne "mescid... ve yanı başındaki han" etrafında gelişmiştir ne de bir bürodan yönetilir; okulun çizgilerini belirleyen gayrıresmi ve resmi aile, köy ve ilimsel cemaat ağları olmuştur.[84] 'Amili *marja'* olan Sayyid Muhsin al-Amin şöyle yazmıştır:

Bu medreselerden çok sayıda seçkin ulema çıkmıştır ve onlar için uzak bölgelerden pek çok [talebe ve alim] göç ederek gelmiştir. "Al-Maysiyya fi al-fiqh"in yazarı al-Muhaqqiq al-Shaykh 'Ali al-Maysi zamanında Mays medresesinin çok sayıda talebesi olmuştur. Bu [medreseden], hicri onuncu yüzyılın başlarında, al-Shahid al-Thani, Zayn al-Din b. 'Ali al-'Amili al-Juba'i gibiler mezun olmuştur. Suriye, İran, Hindistan, Mısır, Irak, Fas ve diğer müslüman bölgelerdeki örneklerin aksine vakıfları olmayan bu medreseler yüzyıllar boyunca, büyük alimler silsilesi sayesinde [eğitim vermeye] devam etmişlerdir. Sözü geçen bölgelerde okulların çoğunun dini

82 George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 1-3, 9. Makdisi'nin medreselerde bilim ve felsefeye önemli yer ayrılmadığı ve bunların daha çok "tali" oldukları yönündeki savını sorgulayan bir dizi çalışma vardır. Bkz. Sally Ragep, "The Teaching of the Ancient Sciences in Medieval Islamic Societies: Marginal or Mainstream?" Yayınlanmamış Makale, Kış 2008, pp. 1-30; Ehsan Fazlioglu, "The Samarqand Mathematical-Astronomical School: A Basis for Ottoman Philosophy and Science," *Journal for the History of Arabic Science* 14 (2008): 3-68. Onaltıncı yüzyıl başlarında bazı İran medreseleri İslami ilimler ve özellikle matematik, astronomi ve felseyi içeren "ecnebi bilimler" arasında ayrım yapmamıştır. "Ecnebi bilim" öğreniminin onikinci yüzyıldan sonra "silinip gittiği" söylenemez; bkz. Ghiyath al-Din al-Husayni, Khwandamir olarak bilinir, *Habib al-Siyar fi Akhbar Afrad al-Bashar*, 4 cilt (yer ve tarih yok). On altıncı yüzyıl başlarında Şiraz medreseleri üzerine, bkz. Reza Pourjavady, "A Shi'i theologian and Philosopher of Early Safavid Iran: Najm al-Din Haji Mahmud al-Nayrizi and his Writings," Doktora Tezi (Free University of Berlin, 2008).

83 'Amili medreseler, Makdisi'nin al-Shamiyya ve al-'Imadiyya gibi Şafii medreseleriyle bağlantılı olarak söz ettiği yapıya ya da görev dağılımına sahip değillerdi; bkz. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 163-5.

84 *Ibid.*, 27-8.

vakıfları olmuştur ve bunlar öğrencilerin yiyecek içeceğini sağlayarak onların öğrenme isteğini artırmıştır. Jabal 'Amil medreseleri bu [koşuldan] nadiren ... hariç mahrum kalmışlardır ve [medreseler] hocaların ve ölümlerinden sonra onların yerini alacakların [bireysel] olarak ortaya çıkıp kaybolmalarına koşut olarak bir ortaya çıkıp bir kaybolmuştur.[85]

Jabal 'Amil medreselerinin özellikleri, İslami medresenin kapsayıcı ve kesinleştirilmiş şekilde resmedilişinin doğurduğu yetersizlikleri ortaya koyar. Makdisi'ye kıyasla, Michael Chamberlain devletin medreseleri, dini vakıflar yoluyla kurulu oldukları sürece, sosyo-politik olarak yönlendirmesine odaklanmıştır. Böylece Makdisi'nin medreselerin hayır işi ve ilim boyutlarına olan vurgusunu dengelemiştir.[86] Buna karşılık 'Amili medreseler, ilim rekabeti ve bölgeler arası çekişmelerle karşı karşıya kaldığında dahi devlet politikaları karşısında edilgen olmamıştır. Bu medreselerin kurulmasında etkili olan özerk ilim güdüsü, kurucularının onlara dayanarak sergilediği övünç ve entelektüel gelenekleri canlı tutma ısrarında açıkça görülür. Kurumsal tabanı olmadığı halde bir öğrenim geleneğinin yerel olarak sürüyor olması, İslami öğrenimin çeşitli işlevleri ve boyutlarına dikkatimizi çeker. Zaman zaman etkili önderler Şii medreselere para desteğinde bulunmuşlardır. Juwayya köyünde büyük ölçekli toprak sahibi olan Khatun ailesi gibi örneklerde, bazı ulema ailelerinin de kendi okullarına para sağladığını görürüz.[87]

Osmanlı'nın geç döneminde 'Amili medreseler Onikici Şiiliğe dair din-fıkıh bilimlerini öğretmekte serbesttiler. Bu medreseler şu dersleri veriyorlardı: Dilbilgisi/filoloji, morfoloji, belagat (mecaz sanatı da dahil), mantık, ve İslami ilahiyat. Bu sonuncusu dinin temelini kapsıyordu – tevhide ve ilahi adalete inanç, insanlık için peygamberlerin gerekliliği, hatasız Şii İmamlar yoluyla ilahi rehberliğin devamlılığı ve mahşer günü dirilişe olan inanç.[88]

---

85 M. al-Amin, *Khitat Jabal 'Amil*, 182.

86 Michael Chamberlain, *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 51-4.

87 Bazzi, *Jabal 'Amil*, 198-199. Örneğin, Shaykh Yusuf b. Muhammad 'Ali Khatun, 'Aydib köyündeki 19 evin yaklaşık üçte birinin sahibiydi.

88 M. al-Amin, *Khitat Jabal 'Amil*, 186.

Medreseler ayrıca akılcı ilahiyat, metafizik, içtihad, hukuk, Kuran tefsiri, aritmetik, tarih ve edebi sanat dersleri de veriyordu.[89] Sabrina Mervin öğrencilerin Necef'te hukuk ve içtihad alanlarında uzmanlaşmadan önce Jabal 'Amil medreselerinde öğrendikleri metinleri incelemiştir.[90] Bununla beraber, bu kaynaklara bakarak, öğretilen ve devre dışı bırakılan tüm metinleri bilmek ve Abdülhamid döneminde medreselerde açılmış olan çalışma dallarını tahmin etmek zordur. Kaynaklar sadece medreselerde yapılan genel değişiklikleri çıkarsamamızı sağlar ki bu bizim sıradaki kısımda üzerinde duracağımız konudur.

EĞİTİMDE MODERNLEŞME VE 'AMİLİ MEDRESELERİ

Tanzimat, dini ve etnik olarak çok çeşitli olan tebaanın Osmanlı İmparatorluğu'na bağlılığını artırmayı, düzenli vergi geliri akışını sağlamayı, bir yandan da Avrupa kaynaklı ekonomik ve parasal zorluklara karşı bir direnç ortaya koymayı amaçlamıştı.[91] On dokuzuncu yüzyıl boyunca yeni ekonomik ve siyasi koşullar, artan bürokratik özelleşme ile birleşerek, Osmanlı eğitim sisteminde değişikliklere yol açtı.[92] 'Amili alimler bu eğitimde modernleşme sürecine olumlu gözle bakıyorlardı; bunu öncelikle Şii eğitim ve kadılığı için Osmanlı desteği alma, ikinci olarak da Avrupa baskısına karşı İslami kültürel gelenekleri koruma yolunda bir fırsat olarak görüyorlardı.

Benjamin Fortna, Osmanlı yetkililerinin özellikle de Sultan II. Abdülhamid devrinde (s. 1876-1909), yeni bir Osmanlı okul sisteminin ekonomiyi canlandıracağını ve seçkinlerin Batı Avrupa ile olan karşılıklı ticaretteki azalan etkisini tersine çevireceğini ummuş olduğunu öne sürmüştür.[93] Bir Osmanlı yetkilisi, bilim ve eğitimin Avrupalıların istikrar göstererek zenginleşmelerini sağladığını söylemiştir.[94] Osmanlı okullarında, bilime, sosyo-ekonomik ve

89 *Ibid.*, 186, 188.

90 Mervin, *Harakat al-Islah*, 92-7.

91 Ussama Makdisi, "After 1860: Debating Religion, Reform and Nationalism in the Ottoman Empire," *Internationa Journal of Middle East Studies* 34 (2002): 601-2; ayrıca bkz. Eric Hobsbawm, *The Age of Empires, 1875-1914* (Londra: Vintage Books, 1987), 284.

92 Fortna, *Imperial Classroom*, 81.

93 *Ibid.*, 82.

94 *Ibid.*

siyasi 'marazlara' derman olacağı umuduyla yer açılmıştı. Başka etkenler de Osmanlı okul sisteminde değişimleri tetiklemişti. 1877-1878'de Osmanlı hükümeti Rusya karşısında bariz bir mağlubiyet yaşamıştı. Bunun üzerine bir de Avrupalı güçlerin gözetiminde Osmanlı'nın borçlarını geri ödemesinin sağlanması amacıyla Düyun-ı Umumiye'nin yürürlüğe konması (1881), daha da cesaret kırıcı bir durum ortaya çıkarmıştı.[95] Bu arada, Suriye'deki Osmanlı vali ve memurları Avrupa konsolusluklarının faaliyetlerinden yakınıyorlardı.[96] Bir 'Amili tarihçi olan Muhammad Jabir Al Safa, Avrupalı konsolosların azınlıkların şikayetlerini kullanarak Osmanlı yetkililerini buyruklarına boyun eğmeye zorlamalarının, Osmanlı otoritesinin Suriye'deki saygınlığını yerle bir ettiğini belirtmiştir.[97] Bunu takiben Al Safa ayrıca, yüksek rütbeli Osmanlı yetkililerinin konsoloslukları ziyaret ederek özür dilediğini ve "[Avrupalı] konsolosların lütuflarına mazhar olanlar ne mutludur!" beyanında bulunduğunu da ekler.[98] Al Safa bu olup bitenleri kabul edilemez bulmuştur.

Beyrut 1888 yılında bir Osmanlı vilayeti haline geldi; bu kısmen Büyük Güçler'in, özellikle Fransızlar'ın artan faaliyetlerine karşılık olarak, kısmen de onların hıristiyan misyoner okulları üzerinden Osmanlı nüfuzunu ihlal etmelerine engel olmak amacıyla yapılmış bir hamleydi.[99] Beyrut'ta Fransız, İngiliz, Amerikan, İtalyan ve Alman okullarına devam eden 5000 öğrencinin yüzde 90'ı Osmanlı tebaasındandı ve bunların da önemli bir kısmı müslümandı.[100] Muhtemeldir ki, müslüman Osmanlı tebaası Osmanlı karşıtı fikirlere ve İslam toplumunun Avrupa merkezli algılanmalarına maruz kalıyordu. Osmanlı eğitim reformcuları, 'Amililer arasında misyoner okullarının uzun vadeli etkilerinin üstesinden gelmek isteyenlerden destek buluyorlardı. Osmanlı yetkilileri ayrıca, Rumlar ve Ermeniler gibi azınlık gruplarınca yerleştirilen verimli

95 *Ibid.*, 29.

96 Fortna, *Imperial Classroom*, 52-4.

97 Muhammad Jabir Al Safa, *Tarikh Jabal 'Amil* (Beyrut: Dar al-Nahar, 1992), 178.

98 *Ibid.*

99 *Ibid.*, 50-1, f. 9. Beyrut Lazkiye, Trablus, Akra, ve Nablus'u kapsıyordu. 1888'de Jabal 'Amil'deki başlıca şehirlerden olan Sur, önceleri Şam'ın bir parçası olmuşken, Beyrut vilayetinin bir kazası haline geldi.

100 Fortna, *Imperial Classroom*, 52-4.

yüksek eğitim mekanizmalarını uyarlamanın bir yolunu bulmayı umuyorlardı.[101]

Osmanlı'nın Beyrut valisi yabancı okulların yayılmasından duyduğu endişeyi dile getirmiş ve bazısının "eski" tarz Kuran okulları sistemini, bazılarının da "yeni" ilkokul (*ibtidai*) sistemini benimseyeceği Osmanlı okulları kurulmasını önermiştir. Ancak bütünlüklü ve nispeten standartlaşmış bir imparatorluk eğitim sisteminin yaratılmasını sağlayan orta dereceli okulların (*idadi*) ortaya çıkışı oldu. Fortna'nın, geç Osmanlı döneminin imparatorluk okullarının medreselere "paralel bir sistem" sunduğu ve onların ortadan kaldırmadığına dair gözlemi Jabal 'Amil örneğinde doğru görünmektedir. 'Amili ulema aynı anda her iki okul türüyle de ilişkiliydi ve onların aralarından bazıları kendi ayrı çalışma alanlarını kurdular.[102] Ancak 'Amililer misyoner okullarından büyük ölçüde uzak durmuşlardı.[103]

Irak'ta bulunan Necef'in Şii uleması, Jabal 'Amil'de 1842'ye kadar öğretime devam edecek al-Kawthariyya medresesini kurdu. Bunu 'Abdullah Ni'ma (ö. 1886) tarafından kurulan Juba' medresesi takip etti. Her iki okul fıkıh ve içtihada yoğunlaşarak çok sayıda müftü, filolog, kadı, imam ve hoca yetiştirdi.[104] Görünüşe bakılırsa, Ni'ma'nın öngördüğü *tajdid* (yenilenme), al-Shahid al-Thani ilim geleneğindeki *taqlid*'in (taklit etme) ayrılmaz parçasıydı.[105] Bu zamandan itibaren, Al Safa'nın belirttiği üzere, "yeni pedagoji"ye dayalı Osmanlı devlet okulları ortaya çıktı. Bu okullar 'Amililerce Midhat Paşa (1822-1883) döneminden önce bilinmiyordu; Midhat Paşa, Suriye'in valisi olarak (1878'de atanmıştır) amiriye (devlet) okulları, kazalarda (başlangıçta orta okul görevi gören) rüşdiye okulları, sancak ve vilayetlerin merkezlerindeyse idadiler kurmuştu. 'Amili alimler devletin yeni-okul pedagojisini daha iyi bir dönemin işareti olarak görmekteydi.[106] 'Amililer

101 Al Safa, *Tarikh Jabal 'Amil*, 71-3.

102 Fortna, *Imperial Classroom*, 72-3.

103 Mervin, *Harakat al-Islah*, 192-3.

104 See Nawal Fayyad, *Safahat min Tarikh Jabal 'Amil fi al-'Ahdayn al-'Uthmani wa al-Faransi* (Beyrut: Dar al-Jadid, 1998), 40.

105 On Ni'ma, bkz. Mervin, *Harakat al-Islah*, 175.

106 Fortna, *Imperial Classroom*, 72; Somel, *The Modernization of Public Education*, 65.

bu girişimlerden, okullar Jabal 'Amil'de kurulmuş olsaydı, daha çok faydalanacaktı; fakat okulların pek çoğu sahildeki idari merkezlerde konumlanmıştı.[107] 'Amili alimler Midhat Paşa'nın müslüman inanç geleneklerini koruma, Suriye Arap halkının sosyal-eğitsel özerkliğini destekleme ve din eğitimi için evkaf sağlanması yolundaki girişimlerini övüyorlardı.[108] Her ne kadar 'Amili alimler öğretim, ders kitapları ve bazı çalışma alanlarındaki değişimleri kastetmek için "eski" ve "yeni" tabirlerini kullanmışlarsa da, bu değişimleri geçmişteki İslami öğrenim geleneğinden bir kopuş olarak görmüyorlardı.

Jabal 'Amil'deki Juba' medresesi 1885'de kapanmıştır ve öğrencileri, Şeyh Muhammed 'Ali 'Izz al-Din'in (ö. yaklaşık 1886) kurduğu (Sur yakınındaki) Hanawayh medresesine yönlendirilmiştir. Onun kılavuzluğunda okul "modern bilimler ve modern felsefede faydalı olan ne varsa ona uyum sağlamayı" ve onu öğrencilere aktarmayı amaçlamıştır.[109] Juba' medresesindeki öğretim yöntemleri, orada öğrencilerin yıllarca, zorlukları sadeleştirmeyi başaramayan hocalardan Arapça dilbilgisi dersleri almış olmaları eleştirilmiştir.[110] Bu medresenin bir mezunu olan Seyyid Muhammad al-Husayni (ö. 1908) al-Nabatiyya'da 1884 yılında, "modern temelleri" olan ve Abdülhamid döneminin eğitim yeniliklerini yansıtan bir medrese kurmuştur ve bundan dolayı "entelektüel rönesansın yaratıcılarından biri" olarak tanımlanmıştır.[111] Hukuk-din ilimlerinden ayrı olarak medrese öğrencilere tarih, coğrafya ve Türk dili dersleri de vermiştir. Seyyid Muhammad İbrahim bu medresedeki müfredatı genişleterek edebiyat, şiir, mantık, İbn-i Sina felsefesi ve doğa bilimlerine odaklanmıştır. Medrese ayrıca (gelecekteki *Grand Liban'ı* da kapsayan) Suriye'de yaşayan bir tıpçı misyoner olan Cornelius Van Dyke'ın (ö. 1895) *Kitab al-Naqsh fi al-Hajar* (Taş Oymacılığı Kitabı) eserini de ders kitapları arasına eklemiştir.[112]

---

107 *Kaza* en küçük idari birimdi ve bir şehir ve civarındaki köyleri içerirdi. Kaymakam tarafından idare edilirdi ve meselelerin çözümü kadının sorumluluğundaydı.

108 Al Safa, *Tarikh Jabal 'Amil*, 171-2; Hani Farhat, *Al-Thulathi al-'Amili fi 'Asr al-Nahda* (Beyrut: Al-Dar al-'Alamiyya li-al-Tiba'a wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1981), 31.

109 Fayyad, *Safahat min Tarikh*, 40-1.

110 Mervin, *Harakat al-Islah*, 175.

111 Al Safa, *Tarikh*, 245.

112 *Ibid.*, 250.

Mervin'in belirttiği üzere bu kitap modern fizik ve kimyaya ek olarak psikolojiye de giriş metni olarak kullanılmıştır.[113] Medresenin ayrıca *Kitab al-Naqsh*'ın mantık üzerine olan sekizinci cildini okutmuş olması da mümkündür. 'Amili kaynaklar yirminci yüzyıl başlarında al-Nabatiyya'nın İstanbul, Beyrut ve Şam'dan gelen tahsilli kişiler için bir bilim ambarı haline geldiğini yazar.[114]

Şeyh Musa Sharara (ö. 1886) tarafından kurulan Bint Jubayl medresesi geleceğin fakihlerinin şekillendirilmesinde ve bir grup öğretmen ve yazarın yetişmesinde aracı olmuştur. Medresede Sharara yardımcılarını öğrencilere özlü açıklamalar yapmaları ve belirli ders kitaplarının özetlerini sunmaları konusunda eğitmişti. Bununla medreselerde belirli bir metin üzerine uzun ve kapsamlı detaylandırmalara dayalı daha önceki öğretim yaklaşımını tersine çevirmeyi amaçlamıştı.[115] Bir diğer önemli okul al-Nabatiyya'da kurulmuş olan Nuriyya medresesi idi ve burada Seyyid Muhammad 'Ali Nur al-Din (ö. 1907) dersler veriyordu. Mezunları arasında hukuk, edebiyat, tarih ve sözlükçülük alanlarında uzmanlıkları olan iki önde gelen entelektüel, Ahmad Rida ve Sulayman Zahir vardı. Al-Nabatiyya al-Tahta'da bir diğer okul 1891-1892'de ortaya çıktı; bu Hamidiye medresesi idi ve başında Sayyid Hasan Yusuf Makki al-Husayni (ö. 1906) vardı.[116]

Hamidiye medresesi Osmanlı yetkililerince desteklenen ilk kurumsal medreseydi ve parasal kaynak bir Şii hayırsever olan Haydar Jabir'in evkafından sağlanıyordu. Medresenin kurucusu olan al-Husayni okulunu Sultan II. Abdülhamid'e atfen Hamidiye olarak adlandırmıştı. Medrese zengin ve fakir müslümanları çekmeyi başararak seküler alanlarla hukuki-dini eğitimin bir sentezini sunmaya çalışmıştır. 1908'de Jabal 'Amil'de parasız devlet ilkokulları (ibtidai) kurulmuştur.[117] Fortna'ya göre, Sultan II. Abdülhamid'in memur ve bürokratları okul sistemini Osmanlılaştırmışlar, hatta

113 Mervin, *Harakat al-Islah*, 169.

114 *Ibid.*, 249-52. Okul proto-milliyetçi Arap düşünüşü için önemli bir ateşleyici olarak değerlendirilir; bkz. Ja'far al-Amin, "Al-Sayyid Ja'far al-Amin," *Min Daftar*, bölüm 2, 103-4; Farhat, *Al-Thulathi al-'Amili*, 29-30.

115 Al Safa, *Tarikh*, 245-6.

116 *Ibid.*, 251-3; Fayyad, *Safahat*, 41-2.

117 Al Safa, *Tarikh*, 168.

"İslamileştirmişlerdir"; öyle ki varılan sonuç, Tanzimat reformcularının başlangıçtaki Fransız "modeli" olmaktan çıkmıştır.[118] 'Amili medreselerinde, "dini" ve "seküler" olanın çeşitli boyutları müfredat üzerinden işlenmiş ve öğretmenlerin akademik konumlarına yansıtılmıştır. Bu arada, 'Amili alimler Şii mezhebi, fıkıhı ve içtihadını öğretmeye devam etmişlerdir.[119] Al Safa, Hamidiye öğrencilerinin İmparatorluk'taki diğer İslam hukuku ve akli bilim eğitimi görenler gibi askerlik hizmetinden muaf tutulduklarını belirtir. Alimler, İslami geleneklere ve dinin korunmasına Osmanlı'nın verdiği desteği övmüşlerdir. Göründüğü kadarıyla, askerlikten muaf tutulma, hukuk-din eğitimi ile sadece "çetin askerlik hizmetinden kurtulmak istediği için" ilgilenen "sahte öğrenciler"in sayısında artış yaratmıştır.[120] Osmanlı askerleri bu medreselere kayıt olan öğrencilerin derslere düzenli devam edip etmediğini kontrol ediyorlardı. Askerler zaman zaman, bir öğrencinin hukuk-din sınıflarına sahte kayıt yaptığını keşfettiklerinde halkı sıkıştırarak onlardan para koparıyorlardı. Ancak Osmanlı yetkililerinin bu tür önlemlerle İslami medreselere modernleşen toplumda yer kazandırmakta kararlı olmaları 'Amili ulemanın saygısını kazanmıştır. Bütün olarak bakıldığında bu gelişmeler 'Amili öğrenciler ve alimlere entelektüel kararlılık aşılamıştır.

SON DÜŞÜNCELER

On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı eğitim reformları, özellikle Abdülhamid döneminde, 'Amili ulemaya kamusal bir alan açmıştır ve Onikici Şiiler'e İslam mezhebi statüsü ve buna bağlı hukuk özerkliği ve nüfuzu verilmiştir. Öğrencilere sağlanan burslar çeşitli ekonomik ve sosyal kökenlerden öğrencileri ulema saflarına çekmeye yardımcı olmuştur.[121] Yeni parasal kaynaklar ve kadılık görevleri, hukuk-din ilimlerinin "yeniden canlanması" ve medrese ve Osmanlı devlet okullarındaki karma öğrenim tecrübeleri, tahsilli 'Amili topluluğunun çeşitliliğini ve etkili seyyid aileleri arasındaki rekabeti artırmıştır.

---

118 Fortna, *Imperial Classroom*, 9-11.

119 Farhat, *Al-Thulathi*, 115; bkz. Khalil, *Al-Harafisha*, 127.

120 Al Safa, *Tarikh*, 255-6.

121 *Ibid.*, 249-253.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupalı güçler karşısında aldığı yenilginin ardından, Avrupa evrenselciliği ve kültürel ilerleme değerleri İslam toplumunda karşı konulmaz bir etki kazandı. Evrenselcilik bilimsel gerçeklerin nesnel, kalıcı ve geçerli varlığını içeriyordu.[122] Immanuel Wallerstein'in savunduğu üzere, felsefi düşünüşten ayrı olarak bilim en üstün bilgi edinme biçimi olarak görülüyor ve neredeyse vahyî bir konuma yerleştiriliyordu.[123] Kimi on dokuzuncu yüzyıl 'Amili reformcuların *tajdid*'in çağa uygun değişimi teşvik eden bir İslami ilke olduğu yönündeki iddiaları bir yana, Batılı 'modern ilerleme' kavrayışları, yeni bir entelektüel kuşağı İslami geleneğin temellerini ve sınırlarını yeniden düşünmeye zorluyordu. Yenilenme ve aynı zamanda muhafaza etmeye dayalı olan bu gelenek artan sekülerleşme ve daha da önemlisi, ulus-devletin ortaya çıkışıyla altüst olmuştu. Yerel medreselerde ve Necef ilahiyat okulundaki bir grup 'Amili öğrenci, Osmanlı devrinin sona ermesiyle din eğitimlerine devam etmediler.[124] Bu öğrenciler modern şiir, edebi eleştiri, gazetecilik, tarih ve modern hukuk alanında ilerlemeye yöneldiler; bu alanlar yirminci yüzyılın ilk yarısında medreseden ve ilahiyat okulundan bağımsız hale geldiler.[125]

122 J. M., "Siyar al-'Ilm fi al-Najaf," *Al-'Irfan* 21 (1931): 498-9; Immanuel Wallerstein, "Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science," *New Left Review* 26/1 (Kasım - Aralık 1997): 96.

123 Wallerstein, "Eurocentrism," 96, 106.

124 Rula Jurdi Abisaab, "From the Shi'ite *hawza* (seminary) to Marxism: 'Amili Interpretations of anti-Colonial Modernism, 1920-1950," Middle East Studies Association'ın 2006 yılında Boston'daki yıllık buluşmasında sunulan makale.

125 Bkz., Al Safa, *Tarikh*, 244; Musa al-Zayn Sharara, "Min Dhikrayat al-Sha'ir Musa al-Zayn Sharara," in *Min Daftar al-Dhikrayat al-Janubiyya*, Al-Majlis al-Thaqafi li-Lubnan al-Janubi (Beyrut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1981), 75; Mustafa Bazzi, *Muhammad Sharara: al-adib wa al-insan* (Lübnan: Hay'at Inma' al-Mintaqa al-Hududiyya, 1994), 11-12, 16-17, 26.

OSMANLI HARB-İ UMUMİ'YE NEDEN GİRDİ?

*Mustafa Aksakal**

27 Ekim 1914 akşamı karanlığında, Osmanlı filosu iki Alman gemisi refakatinde Boğaz'dan çıkıp Karadeniz'e açılarak savaş ilan etmeden Rus limanlarını topa tutar ve bazı gemileri batırıp seksen kişiye yakın esir alır. Bu konuda sıklıkla sorulan bir soru, Balkan Savaşları sonrasında yaralarını sarmaya muhtaç Osmanlı'nın liderlerinin neden Avrupa düvel-i muazzaması arasındaki kanlı savaşa katılmaya karar verdikleridir. Genellikle zannedildiğinin tersine Temmuz Buhranı sonrasında Osmanlı devlet adamları, maceracı bir siyaset izlemek yerine, Almanya ile bir askerî ittifak imzalayarak dünyayı sarsan gelişmelerden elden geldiğince yararlanmaya çalışmışlardır. Onlar, 2 Ağustos tarihinde imzalanan bu ittifakı, devletin geleceğini teminat altına alacak ve sanayileşmenin dahi dahil olduğu pek çok alanda gelişmesini sağlayacak bir zemin olarak görüyorlardı. Bu nedenledir ki, Almanya, Osmanlı ricâlini ittifakın feshiyle tehdit etmeye başladıktan sonra, aynı zamanda İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin de liderleri olan devlet adamları başka bir çareleri olmadığını kabul edip, müttefiklerini üç ay oyaladıktan sonra savaşa girme kararı aldılar.

KAYNAK 1 VE 2: GOEBEN'İN İSTANBUL'A "SIĞINMASI"

Habsburg Veliahtı Franz Ferdinand'a yönelik suikastin gerçekleşmesinden önce dahi SMS *Goeben*'in Osmanlı donanmasına verilmesinden söz ediliyordu (Kaynak 1). Sadrâzâm Said Halim Paşa ile Harbiye Nazırı Enver Paşa 1 Ağustos'ta *Goeben* ile bazı diğer

* Georgetown Üniversitesi

Alman ve Avusturya harp gemilerini talep etmişlerdi. Aşağıda transkripsiyonu verilen belgede Berlin'deki Osmanlı Askerî Ataşesi Cemil Bey, bu talep hakkında bilgi sunmaktadır (Kaynak 2).

Kaynak 1
Bu Günlerde Tekrar Limanımıza Gelecek Olan Goeben Drednotu

Evvelki günkü nüshamızda haber verdiğimiz vechile efrenci Mayıs'ın on beşinci günü Zat-ı Hazret-i Padişahî'ye arz-ı ta'zimat etmek üzere gelecek olan Alman amiralin rakib olacağı *Goeben* ismindeki drednot kruvazörünün resmini ka'rilerimize takdim ediyoruz. *Goeben* drednotu İstanbullularca meçhul değildir. Bu tarzdaki sefâin arasında ilk defa olarak limanımıza gelmiş olan bu güzel sefine-i harbiye Balkan muharebeleri esnasında uzun müddet İstanbul limanında kalmışdı. 23 bin tonilato cesametinde olan bu drednot kruvazörü saatde 28 buçuk mil kadar bir sür'at-ı seyre de malikdir ki bu sürat ve bu kuvvetde bir gemi ilk defa olmak üzere yalnız Almanya donanmasında vücûda getirilmişdi. *Goeben*'in bir de *Moltke* isminde bir eşi vardır ki bir aralık Avrupa gazetelerinde bu iki gemiden birinin Hükûmet-i Osmaniye tarafından satın alınacağı da mevzu'-i bahs olmuşdu.

Halbuki bi'l-münasebe o zaman da söylediğimiz gibi Almanya hükûmeti için bu iki gemiyi satmak ihtimali varid-i hatır olamaz. *Goeben* zırhlısı Balkan harbinden beri memleketine avdet etmeyerek hep Akdeniz'de kaldı. Avrupa mehâfil-i bahriyesinin kil-ü-kallerine bakılırsa kuvvetli bir zırh ile bir torpido sür'atine malik olan ve aynı zamanda 28 santrimetrelik on seri ateşli top taşıyan bu kal'a-i seyyare İtilâf-ı Müselles ve İttifak-ı Müselles devletleri arasında bir muharebe zuhur ettiği takdirde Akdeniz'de bizim *Hamidiye*'nin vazifesiyle mükellef olacakmış. Fi'l-hakika Akdeniz'deki bugünkü vaziyet-i bahriyeye nazaran *Goeben* için bunda muvaffak olmak pek kolay bir şeydir.

Goeben'in Mayıs'ın on dör[dü]nde Çanakkale Boğazı'ndan murûruna müsaade edilmek için irade-i padişahî sâdır olmuşdur.

Kaynak: Tanin, 7 Mayıs 1914.

KAYNAK 2
BERLİN CEMİL BEY'DEN VARİD OLAN 3 AĞUSTOS 1914 TARİHLİ ŞİFRENİN HALLİDİR.

Fevkâlâde Mahrem

Goeben zırhlısının Donanma-yı Hümayûn ile beraber Bahr-ı Siyah'a hareketine İmparatorun [II. Wilhelm'in] belki müsaade edeceğini Harbiye Nezareti'nden pek mahrem olarak öğrendim.

Kaynak: Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Arşivi (ATASE), 3 Ağustos 1914, Birinci Dünya Harbi, Klasör 243, Yeni Dosya 1009, Fihrist 7/2.

KAYNAK 3 VE 4: NEDEN ALMANYA?

Osmanlı Devleti açısından en tehlikeli Büyük Devlet şüphesiz Rusya idi. Aşağıdaki belgede (Kaynak 3), İstanbul'daki Rus elçisi hükümetine Ağustos'un ilk günlerinde Osmanlılara şimdilik güvenliliği için söz verip, sonradan Rus hükümetinin dilediği takdirde bu sözüne sadık kalmayarak Boğazları ilhak edebileceğini söylüyor. Bu şifre telgraf, Alman istihbaratı tarafından elde edilerek, Osmanlı devlet adamları tarafından okunmuşdur. Paris'te benzer bir fikir takip ediliyordu; şimdilik söz verip, sonradan Boğazlar kontrol altına alınabilirdi (Kaynak 4).

KAYNAK 3

Müsta'celdir [...] İnanıyorum ki Almanların mağlup olması tehlikesi ve mevcut savaştan elle tutulur kazanımlar sağlamak beklentisi Türkiye ve belki de Bulgaristan'ı bize yaklaştıracaktır. [...]. Bence onları reddetmemeliyiz; zira bu onları hemen düşmanlarımızın kucaklarına atmak demektir. Osmanlı Devleti'nin de dahil olduğu bir Balkan bloğu yalnızca bizim Boğazlara ayak bastığımız ana kadar faydalıdır. Dolayısıyla müsaadenizle Osmanlı Devleti'ni bizimle ittifak kurması ihtimaliyle oyalamamızı tavsiye ederim.

Kaynak: Bundesarchiv-Militärarchiv, Freiburg, i.Br. (BA-MA), RM 40/457, yaprak 254, İstanbul Rus elçisi Giers'ten Petersburg'a, 6 Ağustos 1914, no. 631.

KAYNAK 4

Osmanlı, bizim savaşı ve Almanya ile Avusturya'ya karşı kazanılacak bir askerî zaferi [...] Boğazlar ve İstanbul'u ilhak etmek için kullanacağımızdan korkuyor. Dolayısıyla Ponsot, Osmanlıların sinirlerini yatıştırmak için Osmanlı toprakları güvence altında olduğuna dair söz vermemizi öneriyor. [Başbakan Gaston] Doumergue'ye göre, öyle bir garanti vermemiz bizi savaşın sonunda Boğazlar meselesini arzu ettiğimiz şekilde çözmekten alıkoymayacaktır.

Kaynak: Paris Rus elçisi Izvolskii'den Rus hariciye nazırı Sazonov'a, 11 Ağustos 1914, Die Internationalen Beziehungen im Zeitalter des Imperialismus, II. Seri, Cilt 6/1, no. 65 (Berlin: Reimar Hobbing, 1931-43), s. 44, not 2.

KAYNAK 5 VE 6: ALMAN BASKISININ ŞİDDETİ ARTIYOR

Berlin'den Askerî Ataşe Cemil Bey savaşın ilk gelişmelerini anlatıyor ve Alman müttefikinin Osmanlı üzerindeki baskısının neden artığını açıklıyordu.

KAYNAK 5

Berlin Ataşe Militeri Cemil Bey'den varid olan 12 Ağustos [1]914 tarihli şifreli telgrafnamenin hallidir

Gayet Mahremdir

Bizzat Harbiye Nazırı Paşa Hazretleri tarafından açılacakdır.

Bahriye Nazırı şimdi beni çağırttı ve şunları söyledi: Devlet-i Aliye vicdanî karar vermiyor, bizimle beraber harb etmiyor. Hiç olmaz ise *Goeben* ile *Breslau*'u bıraksın bunlar yalnız başına da Karadeniz'i tutarlar. Eğer hükumetiniz ister ise zahiren protesto etsin, hatta istiyorsa havaya endaht bile etsin...*Goeben*'nin Karadeniz'e girib tekrar avdetine iğmaz-ı ayn etsin. Eğer siz karar verirseniz Bulgaristan'la Romanya yürür, alem-i İslam kazanır.

Kaynak: ATASE, Klasör 243, Yeni Dosya 1009, Fihrist 7-4.

KAYNAK 6

Berlin Ataşe Militeri Cemil Bey'den gelen 11 Eylül 330 tarihli şifre

Bizzat Nazır Paşa Hazretleri tarafından açılacakdır

Hariciye, Harbiye, Bahriye nezaretlerinde mühim zevât ile son günlerdeki mülâkatdan ve bulunduğum muhitin te'siratından şu fikri hâsıl etdim. Dar ül-harbden uzak olduğum ve düşman ordularının ahvaline muttali olamadığım cihetle bu fikrin derece-i isabeti kesdirilemez. Ve neticeli bir meydan muharebesiyle işin de büsbütün değişmesi muhtemel ise de şimdiki halde ahvali şöyle görüyorum:

Fransa Ordusu ser'i bir manevra ile Verdun-Paris hattında. Evvelâ mukabil taarruz, şimdi de ciddî mukavemet göstermeğe muvaffak olması ile Alman Garb Ordusu'nun ilk planının kısmen akîm kaldığını görenlerde bugün şu kanaat mevcuddur. Garb Ordusu pek müşkil bir vazife karşısındadır. Fransa'yı zann olunduğu gibi bir kaç haftada istilâ etmek mümkün olmayacak. Belki kat'î bir meydan muharebesi işi değiştirmezse hatve hatve feth etmek lâzım gelecek ve bu iş evvelce zann olunduğundan pek uzun sürecek. Bundan da bittabi müttefikeyn istifâde edecekdir. Garb Ordusu'nun nihayet muvaffak olacağına itimad olunmakda ise de her halde beş Eylül'den evvelki muvaffakiyetli taarruzların verdiği ümidler bu günlerde zâ'il olmuş ve işin bütün müşkilatı tamamiyle hiss olunmağa başlamışdır. Romanya'dan son gelen haberler mucib-i mahzuziyet görülmüyor. Hariciye Nezareti mehâfili Romanya'lılara karşı muhafaza-i itimad eder gibi görünmekde ise de dün Bahriye Nazırı Vekili Avusturya ordusunun mağlubiyeti halinde Romanya'nın Ruslara iltihak edeceğini beyan etdi. Bu fikir diğer bir çoklarında da mevcuddur. Bu ahvâl dolayısıyla bizim Ruslar'la bir an evvel harbe girmemiz pek isteniyor. Mısır üzerine hareketle doğrudan doğruya İngilizlere ilân-ı harb eylemek ve Yunanlılara ve diğer gûna muhatarata karşı İstanbul ve Trakya'yı boş bırakmak istemiyorsanız seyyar orduyu Çatalca hattında ve İstanbul havâlisinde bırakarak donanmanızla Kara Deniz'i tutunuz ve Hoca Bey(?) ve sair limanları bombardıman ve işgal ediniz ve Erzurum'daki askerle de Kafkasya'ya giriniz diyorlar. Hariciye

Nezareti'nde bu sözleri bana çok söylediler. Evvelce bizim iştirakımızı arzu etmeleri bir müttefik kazanmak nev'inde bir taleb idi. Şimdi önlerine çıkan an-be-an müşkilâta karşı mu'avenetimize ihtiyac hiss ediyorlar. Romanya ve Bulgaristan'dan ziyade bize ümid bağlıyorlar. Fransa'daki işi çabuk bitirmek fikriyle ilk yürüyüş ve taarruzların fevkâlâde uzun ve şiddetli yapılması askerin haddinden ziyade yorgun düşmesine efrad, zabitan ve erkândan çok telefat vuku'una ve pek ziyade mühimmat sarfına sebeb olmuşdur. Mesela bir liva karargahından yalnız bir emir zabiti kalmışdır. Bu ahval ile bittabi ordusunun kuvvetinden gaib etmiş ve nihayet o ilk savlet ve şiddet bu gün aynıyla kalmamışdır. Daha ihtiyatkârane hareket edilebilirdi diyenler dahi vardır. Bazı gûna panikler dahi olmuş ise de zabitan ve cenerallerin fedakarlığı ile derhal men' edilmişdir. Yeni teşkil edilmekde olan kolordıların mükemmel olması arzu edildiğinden endaht-ı cüz ve tam ta'limleri yapıyorlar. Henüz sevk olunmadılar. Bugünkü muharebatda cephane hedefi fevkâlâde olduğundan bütün silah fabrikaları bilâ fâsıla imâlâtla meşguldurlar. Bu sebeble bizim Krupp Fabrikası'na sipariş ettiğimiz mühimmatdan uzun bir zaman için ümid yokdur. Bâlâdaki müşkilâta rağmen Alman ordusunun nihayet muvaffak olacağına itimadım vardır. Mamafih Fransız ordusu kat'i bir hezimete uğratılmasını ve mütemadi ric'ate ve yeniden mukavemetler ibrazına muvaffak olursa müttefikeyn nihayet fazla kuvvet getirebilirler. Alman ordusunun kıymet-i harbiyesi işbu suretde dahi kendisine galibiyeti te'min edebilir fakat o zaman bu galebe zayıf bir galebe olacaktır.

Kaynak: ATASE, 24 Eylül 1914, Birinci Dünya Harbi, Klasör 243, Yeni Dosya 1009, Fihrist 24/1-5.

SONUÇ

Osmanlı liderleri savaşa girmemeyi tercih ve silahlı bir tarafsızlık siyaseti takip etselerdi, bu büyük çatışma sonrasında İstanbul'dan Bağdat'a, Mekke'den Kahire'ye çok farklı bir dünyanın oluşacağı kuşkusuzdu. Ama mevcut belgelerin bize gösterdiği, Osmanlı'yı savaşa götüren yolun Alman hayranlığı veya Alman altını asfaltıyla değil, Osmanlı ricâli ve entelektüellerinin Rusya'nın Fransa ve İngiltere'nin zafer sonrasında bölgeyi aralarında taksim etmelerinin korkusuyla döşeli olduğudur. Dolayısıyla 1914 Mayısında Talât Bey'in veya Ağustosunda Enver Paşa'nın, Rusya'ya yaptıkları ittifak teklifleri gerçekte diplomatik birer tiyatro oyunundan sahnelenmesinden öteye gitmiyordu. Kâzım Karabekir'in 1937'de dediği gibi, "Her içtimaî hadise gibi harbe girişimiz dahi, bir tek insan iradesinin eseri değil, birtakım girift amillerin muhassalasıdır."

ÜÇÜNCÜ KISIM

OSMANLI SONRASI ÇALIŞMALARI

KEMALİZM'İN 'DELİ'Sİ: BİR ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ HİCİVİ

*Christine Philliou**

1920'lerden bu yana Türkiye'de çok az paradigma Kemalizm kadar derinlemesine egemen olabilmiştir. Bu paradigmaya olan bağlılık, sadece mevcut ulusal düzende laiklik ve ilerleme değerlerinin sorgusuzca kabul edilmesini değil, aynı zamanda Kemalizm'in zeminini oluşturan katı tarih yorumunun da – yani 1920'lerde Türkiye'nin başarılı bir şekilde "Doğu"dan "Batı"ya doğru, batıl ve dini olanın karanlığından ilerleme ve bilimin ışığına yönelmesinin – benimsenmesini gerektirmiştir.[1] "Doğu" başka şeylerin yanı sıra Arapça ve Farsça ile, bir dizi İslami uygulama ve inançla, ve geleneğin o ana dek ortaya çıktığı şekildeki tezahürleriyle ilişkilendirilmişti. Gerçekten de Osmanlı geçmişi ile bağlantılı olan neredeyse her şey gerikalmış, yeni ve modern Kemalist Türkiye ile çatışma halinde, dolayısıyla da değersiz görülüyordu. Bunlar ışığında, başörtüsünün caydırılması ve fesin yasaklanması, Türkçe'nin resmi dilini Arapça yazıdan, değişiklikten geçirilmiş bir Latince yazıya dönüştüren bir alfabe reformu gibi hukuki ve sosyal reformlar, en sade şekliyle, gönüllü bir halka aktarılan gerekli düzenlemeler olarak çizilmiştir ve halen de öyle gösterilmektedir.

Her ne kadar, "Doğu" ve "Batı" arasında birbirini dışlayan ve

* Columbia Üniversitesi.

1 Bkz., örneğin, Michael Meeker, *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2002)'un Giriş'inde ve Bölüm 9'da bu sürecin keskin bir incelemesi ve bu tarihin Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Londra: Oxford University Press, 1961)'de sunuluş şeklinin eleştirisi mevcuttur.

karşıtlık içinde bir ilişki var olduğunu kabul eden ve Türkiye'nin esasen bir taraftan diğerine geçtiğini ileri süren bu Kemalist tarih yorumu Avrupa oryantalizmiyle uyum gösteren bir iç mantığa sahipse de, tarih araştırmacıları bunun, 1920'ler ve 1930'larda yaşayanlar, özellikle de Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasını önceleyen dönemin yıkıcı savaşları ve kitlesel yer değiştirmelerini yaşayarak olgunlaşmış olanlar için o zaman ne ifade etmiş olabileceğine kafa yormak durumundadır. Bu tarih araştırmacısı resmi tarihte tatmin edici cevaplar bulamayacak, İngilizce yayınlaşmış birkaç anı ya da, bu geçişi yaşamış olan kuşağın yayınladığı Türkçe örneklerle yetinemeyecektir.[2]

Üstelik yakın zamana dek, sadece Kemalist politikalara ya da Kemalist paradigmanın bütününe olan doğrudan muhalefet üzerine değil, Kemalist projeyi tamamen olumlu olarak resmetmeyen her türlü hatırlamaya dair de bir bilgi yoksunluğunun söz konusu olmuş olması tesadüf değildir.[3] Michael Meeker, *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity* [Türkçesi: *İmparatorluktan Gelen Bir Ulus*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2005] eserinde, Karadeniz'deki Of sahil kasabasına dair yerel bir çalışma üzerinden Türkiye Cumhuriyeti'nde alttan alta süren imparatorluk mirasını incelemiştir. 1960'larda yaptığı alan çalışmasında Meeker Cumhuriyet'in kuruluş yıllarına, 1920'ler ve 1930'lara, hatta Osmanlı devrindeki birkaç geçiş dönemine geri döner ve genel olarak geçmişi, özel olarak da Türk Kurtuluş Savaşı'nı ve Kemalizm'in ilk yıllarını hatırlama

2 İngilizce anılar için, bkz., örneğin, İrfan Orga, *Portrait of a Turkish Family* (Londra: Eland, 1993). Türkçe anılar boldur; ancak bunlar çoğunlukla Kurtuluş Savaşı'nın, Ali Cebesoy ve Kazım Karabekir gibi ateşli taraflarınca yazılmıştır. Bunlardan bazıları, örneğin, Çerkes Ethem, Halide Edip ve Rıza Nur'un anıları Kemalizm'in kimi yanlarının eleştirisini içerir. Siyasi tarih olarak, bkz., örneğin, Erik Jan Zürcher, *Turkey: A Modern History* (Londra, New York: I.B.Tauris, 2004). Son olarak, erken Türkiye Cumhuriyeti dönemi üzerine mevcut tarihyazımının derinlemesine bir tartışması için, bkz. "'Mad' about Kemalism: The inception of an Ottoman past in early Republican Turkey," *Comparative Studies in South Asia, Africa, and the Middle East*, Bahar 2011 (çıkacak).

3 Erken Cumhuriyet dönemindeki siyasi iklime dair bir fikir elde etmek için, bkz. Tolga Köker, "The establishment of Kemalist secularism in Turkey," *Middle East Law and Governance* 1:2 (2009); burada yazar "Türk sekülarizminin kurulmasına aracılık eden" mekanizmaları incelemektedir. Bu üç mekanizma şunlardır: "çıkış, samimi ses ve [illegible] ikam."

konusunda bir "bellek yitimi ve yasaklama" bileşimi bulur.[4] Leyla Neyzi, *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak* eserinde aynı olayları yaşayan kuşağın üyelerinden çarpıcı sözlü tarih anlatımları toplamış ve bunlarla, seçici belleğin deneyimin karmaşıklığını yerle bir ederek ortaya siyasi olarak kabul edilir bir biçim çıkardığını göstermiştir.[5] Amy Mills, yakın dönemli *Streets of Memory* [Bellek Sokakları] çalışmasında İstanbul'daki bir mahallenin "kozmopolitan" Osmanlı geçmişine nostalji ile bakabilmek ve bir yandan da Kemalist Türkiye'nin modernist bakış açısına sadık kalmak için gerekli olan – ve yirminci yüzyılı delik deşik eden şiddet zamanlarının ve dönüşümün üzerinden atlayan – zihin jimnastiklerini incelemiştir.[6]

Kemalizm'in bu açmazının belirtilerine dair pek çok antropolog, sosyolog ve coğrafyacı bir takım kavrayışlar sunmuşsa da, tarihçiler hala, 1920'ler ve 1930'lar Türkiyesi'nin belirleyici etnolinguistik "Türk" profiline uyanlar için bile yaşamın karmakarışık sosyal gerçekliğinin ne olmuş olabileceği konusunda bir yanıt vermek durumundadırlar.[7] Bu noktada ben böyle bir yanıtı vermek için bir başlangıç yapacağım ve 1929 yılında "fantezi piyes" olarak ortaya konmuş 12 sahnelik hicivli bir tiyatro oyununu inceleyeceğim. Yazar Refik Halit Karay (1888-1965) antropolog Michael Meeker'in Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişi çevreleyen unutkanlık üzerine olan değerlendirmesine herhalde bütün kalbiyle katılırdı; çünkü oyunun adı "Deli"dir ve hikaye, 1908'deki Jön Türk devriminden iki gün önce esrarlı bir şekilde kendini kaybedip 1930'ların Kemalist Türkiye'sinde kendine gelen Maruf Bey adındaki bir adamla ilgilidir.[8] Bu noktada en açık-

4 Michael Meeker, *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2002), Bölüm 9.

5 Leyla Neyzi, *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak: Birey, Bellek, ve Aidiyet* (Beşiktaş, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1999)

6 Amy Mills, *Streets of Memory* (Atina: University of Georgia press, 2010).

7 Bu tarz bir sınırlandırma getiriyorum; çünkü kimi araştırmacılar Cumhuriyet Türkiyesi'ndeki etnik ve dini azınlıkların deneyimlerini incelemişlerdir veya incelemektedirler. Örnekler arasında, bkz. Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations, 1918-1974* (Atina: Center for Asia Minor Studies, 1992).

8 Refik Halit Karay, *Deli* (İstanbul: Kenan Basımevi ve Klişe Fabrikası, 1939). Aksi belirtilmediği sürece tüm alıntılar oyundandır ve benim kendi çevirimdir. [Metnin

layıcı olan, eserin 1920'lerin siyaset ve kültürüne dair yıkıcı eleştiriler içeriyor olması bir yana, yazarın oyunun açılışında bir nevi tekzip eklemeyi gerekli görmüş olmasıdır ki bu şöyledir: "Bu eser ile ilgili olarak: 'İnkılabımızı hicvetmiyor, tebarüz ettiriyor' diyen Atatürk'e, nazik cesaretlendirmesi nedeniyle minnettarım."[9]

Buna karşılık Karay, Cumhuriyet Türkiyesi'nde yaşam ve siyasetin çok çeşitli yanlarını hicvetmeye girişir ve okurunu "deli"nin kim olduğunu merak etmeye yönlendirir: Osmanlı geçmişine dair bilincin yaşayan bir kalıntısı ve temsilcisi olan Maruf Bey mi, yoksa ona Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişten sadece altı yıl sonra ortak akla göre yeni yaşamın nasıl olması gerektiğini gösteren doktoru, hizmetçisi (kalfa), damadı, torunları, ahbapları mı? Oyunun kısa bir okunuşu, kişiyi öncelikle tabulaşmış konuların bir bir yıkılmasıyla vurur; aynı zamanda Maruf Bey'in, şuursuzluk yılları boyunca gerçekleşmiş keskin dönüşümlere verdiği şaşkınlık ve kınama tepkilerinin, aynı yılları şuuru yerinde olarak geçirmiş olan sıradan vatandaşların zihinlerinde doğal olarak benzer tepkiler uyandırması beklentisi de okuru etkiler. Gelgelelim, bu sıradan vatandaşlar sessiz kalmışlar (sanki bellek yitimine uğramışlardır) ve geriye dönük olarak sorulduğunda, bu tür tepkilerine dair anılarını, eğer var olmuşlarsa bile, bastırmışlardır; böylece tarihsel bir boşluk bırakılmıştır.

Oyun Maruf Bey'in damadı Vacit Bey'in (*mevcut* ile ilgisine dikkat; varolan, halihazırda bulunan) "Doktor"dan "bilimsel bir mucize"nin gerçekleştiğini ve 21 yıl sonra birdenbire Maruf Bey'in şuurunun yerine geldiğini öğrenmesiyle başlar. Maruf Bey, o ara hayatta olan karısının anlattığı üzere, 1908'in Temmuzu'nda, gözleri

---

orijinalinde alıntılar yazar tarafından İngilizce'ye çevrilmiş olmakla birlikte; elinizdeki çeviride kitabın Türkçe aslı kullanılmıştır. ç.n.] İlginç bir şekilde, birkaç onyıl sonra Cumhuriyet dönemi milletvekili ve romancısı Ahmet Hamdi Tanpınar Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nü yazmıştır ve bunun yakın zamanda Ender Gürol tarafından İngilizce çevirisi yapılmıştır, *The Time Regulation Institute: A novel* (Madison: Turko-Tatar Press, 2001). Her ne kadar bu hikaye Karay'ın "Deli"sinden daha fazla bilinirlik kazanmışsa da, bana göre bunun sebebi Tanpınar'ın Kemalizm'in kendisine değil, evrensel ve genel bir anlamda "modern yaşam"ın bir parçası olarak gelen bürokratikleşmeye eleştiri getirmiş olmasıdır.

9 Meeker, *A Nation of Empire*, 286'da erken dönem Türkiye Cumhuriyeti'nde "seküler reformlara karşı çıkan herkesin" tutuklanması ve baskı görmesini tartışmıştır.

duvardaki "Ya Erhamü'r-Rahimin" levhasına gözleri sabitlenerek ve "put gibi" otururak donakalmıştır. Vacit Bey onun o zamandan beri *"yemek verirsen yer, balkona çıkarırsak çıkar, dışarıda kıyamet kopsa aldırmaz, sormaz..."* bir halde olduğunu onaylar; bunun üzerine hizmetçi (kalfa) Şebnur (Farsça'da "gecenin ışığı" demektir, en zor şeyleri dahi bilen kişi için kullanılır) *"Sanki kıyamet kopmadı mıydı? Neydi o Hürriyetler, Hareket Orduları..."* diye yanıt verir; Vacit Bey de katılır: *"Balkan Muharebesi, Dünya Harbi, işgal seneleri, nihayet Millî Zafer..."*. Buna Doktor safça karşılık vererek, *"Yirmi bir senelik dünya olaylarından şimdi hiç malumatı yok. Zavallı adam!"* der; Şebnur da gerçekçi bir şekilde *"O zavallı değil, zavallı olan biz... Onları gördük de ne olduk ki..."* diyerek yanıtlar.

Daha Maruf Bey ve onun tecrübe edeceği şaşkınlıkla karşı karşı karşıya kalmadan evvel okuyucu bir tabu çerçevesi içine atılır: Türkiye Cumhuriyeti'ni savaşlarla ve önceli olan imparatorlukla tarihsel süreklilik içinde düşünmenin çerçevesi. Osmanlı ve Türkiye tarihi üzerine olan araştırma ve tartışmaların çoğu 1922'de derin bir bölünme yaşandığını varsayarlar ve o ana dek veya ondan sonraki olayları ve aktörlerini ona göre incelerler; oysa ki yakın zamanlı akademik tartışmalar İttihat ve Terakki hükümeti ile Kemalist rejim arasında kadro ve politikalar açısından devamlılıklar olduğunu önermektedir.[10] Dahası, 1908-1929 dönemlendirmesiyle başlamak Kemalist paradigma için hakiki bir pandora kutusunun açılması olanağını barındırır.

Vacit Bey, Maruf Bey'in bilincini kazandığındaki ilk sözlerinin *"Padişahımızın sayesinde afiyetteyim!"* olduğunu söyler ve doğal olarak onun hala Sultan Hamid'in devrinde yaşadığını sandığını açıklar; buna karşılık Şebnur *"Keşke öyle olsaydı..."* deyince Vacit Bey itibar etmez ve *"Zavallı bilmiyor ki o zulüm günleri geçti. Memleketin bugün vasıl olduğu terakki, medeniyet, irfan..."* der. Asıl ilginç olan Şebnur'un mırıldanarak söylediğidir; 1920'lerin köklü değişimlerini yaşamış olan pek çoklarının zihinlerinde olmuş olması beklenen yasaklı duygu bu sözcüklerde barınır. Gerçekten de, Refik Halit Karay'ın oyunu erken Cumhuriyet

10 Bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Türkiyesi'nde kolektif biliçdışının ifade edileceği bir sahne halini almaya başlar.

Maruf Bey'e doğrudan söz verilmeden ve gülünç durum gelişmeden önce Doktor, Vacit Bey ve Şebnur'un arasında bir dikkate değer konuşma daha geçer; bu, Maruf Bey'e karısı ve kızının kendisinin şuursuz olduğu yıllarda vefat ettikleri haberini nasıl verecekleri hakkındadır. Doktor diğerlerine, Maruf Bey'e haberler verirken, onu şoka uğratmaktan kaçınabilmek için dikkatli davranmalarını safça salık verir; sonra da bu acı haberle ve onun daha önce tanışmadığı, artık büyümüş olan torunları olduğu gerçeğiyle nasıl başa çıktıklarını sorar. Şebnur, "*'Onlar gitti, işte sana yadigarları...'dedik.*" diye açıklar. Vacit Bey ise, "*Henüz şaşkınlığı geçmemiş... Ağlar gibi yüzü buruştu, sonra gülümsedi, çocuklara sarıldı, öptü, adlarını sordu.*" der. Bir kez daha Karay kurduğu küçük evrende, bu iki onyılın travmaları ve dönüşümlerinin yarattığı buruk duyguların ne olmuş olabileceğini, bir yandan birinin eşini ve çocuğunu kaybetmesinin tarifsiz üzüntüsü, özünde geçmişi ve şimdiyi yitirme, diğer yandan da torunlar bulmanın mutluluğu, özünde bir gelecek kazanma, ancak bunun kendisinden koparılmış bir gelecek olması üzerinden aktarır.

Bu noktadan itibaren, bir dizi gülünç an vuku bulur ve Maruf Bey birdenbire onun yokluğunda gerçekleşmiş sosyo-kültürel değişikliklere maruz kalır. Bu sahnelerden birinde Maruf Bey torunu Ayten (çarpıcı şekilde yeni-Türk bir isim; bunun üzerine Maruf Bey oyunun ileriki bir yerinde yorumda bulunur) ile konuşmaktadır. Ayten büyükbabasını "*Bonjur Büyükbaba!*" diye selamlar ve onun kahve içme isteğine karşılık kahvenin uyarıcı olduğunu ve özellikle yaşlı insanlarda kalbe zarar verdiğini, bu yüzden kahveyi tavsiye etmediğini söyler. Maruf Bey onun bu şeyleri tifo ateşiyle yatağa düşmüşken mi öğrendiğini sorar; onun oğlan gibi kısa kesilmiş saçlarını hastalıktan kalmış bir şey zannetmiştir. Bunun üzerine kız bunun insanların günün gereği olarak erkek ve kadın arasında herhangi bir özel farklılık istememesine bağlı olarak gelişmiş bir kadınlarda kısa saç modası olduğunu söyler; buradan cinsiyet farkları ve giyim/fiziksel görünüş üzerine daha geniş bir konuşma başlar. Doğal olarak Maruf Bey erkeklerin artık sakal ve

bıyık bırakmadıklarını duyunca çok şaşırır ve eski arkadaşı Yakup Hoca'yı "*hıristiyanlaştı*" zanneder, çünkü o bir şapka takmaktadır (buradan şapka kanunu üzerine bir tartışma başlar). Ayrıca Ayten'in okula gidiyor (ait olduğu evinde kalmaktansa), kimya okuyor, üstelik de bunu erkek sınıf arkadaşlarıyla birlikte yapıyor olmasının yarattığı üçlü kafa karışıklığıyla kalakalır. Maruf Bey için bir o kadar kötü olan bir diğer durum torunu Özdemir'in bir sporcu olmasıdır. Bu büyükbaba için kolay anlaşılabilir bir kavram değildir; anlamaya başlayınca ise başını sallayarak "*Eyvah! Ailemizin şerefi mahvoldu desene...*" der. Maruf Bey'e Ayten'in yüzme yeteneğinden ve onun denize erkek arkadaşları Kaya Turgut ve Ali Şefik ile gittiğinden söz edildiğinde durum daha da kötü olur; erkek kardeşi Özdemir ise arkadaşlarının ona "Kız kardeşinin vücudu enfes..." dediklerini gururlanarak söyler, hatta bir defasında kız sudan çıktığı anda İstanbul müftüsü onu alnından öpmüştür! Maruf Bey tiksinti dolu bir alayla Şeyhülislam'ın ve Patrik'in de onu öpüp öpmediklerini sorar; ancak Ayten espriyi kaçırır ve Amerikan Okulu'nun müdürü Mr. Thomson'ın ona yüzmeden sonra bir madalya taktığını övünerek söyler.

Bütün bunlar Maruf Bey için çok fazladır; odasına çekilerek dinlenmek ister ve kalfa Şebnur'a sorar: "*Şebnur, ne dersin, yarın Merkez Efendi Tekkesi'ne gitsek, bana bir nefes ettirsek, kurban da kessek, ama kimse duymadan.*" Bu Şebnur'u dergahların ve türbelerin üç yıl önce kapatıldığını söylemek zorunda bırakır; Maruf Bey irkilerek nedenini sorduğunda ise, Şebnur "*Bilir miyim ki...*" der. Maruf Bey şakayla karışık medreseler ve camiler de kapatıldı diye sorar ve medreselerin gerçekten de kapatılmış olduğunu ve sadece büyük camilerin açık olduğunu duyunca şaşırır.

Eleştiri, kıyafet ve saç şekillerindeki değişimlerin yarattığı şaşkınlıktan, Osmanlı beyefendisi Maruf Bey'in aralarında ailesi ve arkadaşlarının da bulunduğu Türkiye Cumhuriyeti insanlarıyla karşılaşmasına doğru ilerledikçe daha esaslı bir hal alır. Başlangıcı yapan, onun, torunu Ayten'in isminin tuhaflığını "*Vacit çıldırmış... Zaten bizim damadın zevksizliğine numune çocuklarının ismi, bunlar da nasıl isimler? Bir kere Ayten kaide itibarıyla yanlış, biri Türkçe, diğeri Farsça olan iki kelimeden tamlama yapılamaz*

Özdemir'e gelince..." diyerek belirtmesi olur. Şebnur onun sözünü keserek "*Evvela Yakup Hoca da böyle bir şeyler derdi... Ama sonradan fikrini değiştirdi; Türkçü oldu.*" der. Buna karşılık Maruf Bey, masum bir tavırla "*Yahu bu softanın olmadığı da kalmamış! Türkçü ne demek? Anadolu'dan Türk mü getirip satıyor, ne halt ediyor? Yoğurtçu, kestaneci, helvacı gibi şimdi Lazcı, Arnavutçu, Kürtçü, falan gibi zanaatlar da mı var?*" diye sorar. Onun hassaslıklarına diğerlerinden daha yakın olan Şebnur ise, "*Ben de içinden çıkamıyorum ki a Büyük Beyefendi! Adlarını kaba Türkçe koyanlara, galiba, Türkçü diyorlar, Yakup Efendi niye ismini Tekin koydu ki...*" der.

Ancak bu sosyal komedinin ortasında Maruf Bey, Türkiye Cumhuriyeti'nin daha da temel tabularını çiğnemeye başlar. Duvardaki resme bakarak "*Şurada, bu sakalsız yakışıklı İngiliz'in resmi yerinde bir tablosu asılıydı...*" der; buna Ayten "*Gazi'nin resminden mi bahsediyorsunuz?*" diye yanıt verir. Maruf, "Hangi gazi?" diye sorunca, Ayten "*Büyük Gazi... Gazi Paşa! Yunanlılar'ı...*" der; ancak Maruf Bey o sırada onun sözünü keserek "*Ha, Yunan Muharebesi'ndeki Gazi Ethem Paşa mı [Maruf Bey muhtemelen 1897 Yunan-Osmanlı Savaşı'nı kastetmektedir]? Kabil değil! (resme bakarak) O koca, şanlı asker de heybetli sakalını böyle kesip attı mı?*" diye konuşur. Ayten görünüşe göre isimdeki yanlışlığı fark etmeyerek "Ben Gazi'nin sakallı zamanını bilmem!" der. Ancak Maruf Bey'in buradaki hatası önemsiz değildir: Okurun aklına ilk olarak, Çerkez kökenli bir askeri lider, bir ara da çeteci olan ve Türk Kurtuluş Savaşı sırasında Atatürk'e karşı dönerek Yunan tarafına geçen ve en büyük "vatan haini" olarak görülen Çerkez Ethem gelecektir. Atatürk'ün resmini Çerkez Ethem ile karıştırmak doğrudan Cumhuriyet'in kuruluşu ile alay etmek anlamına gelir. Aslında ima edilen de budur: Beşinci sahnede Maruf Bey gördüğü tüm bu şeyler üzerine sesli düşünür ve "*Gazi Ethem Paşa cascavlak! Acaba ben mi ters anlıyorum! Muhakkak hâlâ iyileşmemiş, hâlâ hastayım, belki de deliyim. Evet deli olan benim. Yahut herkes çıldırmış, akıl bir benim başımda kalmış!*" der.

Cumhuriyet'in kendisi onuncu sahnede bir kere daha hicvin hedefi olur; burada İzmir'in kurtuluşunun yedinci yıldönümü

kutlanmaktadır ve Maruf Bey torunu Özdemir konuşurken seyreder: "*Yunanlılar'ı denize döktüğümüz gün... (pencereden uzanır) Yaşasın Ordu! Yaşasın Türk askeri!*" Maruf Bey hâlâ şaşkınken askeri geçidin bir parçası olarak geçen uçakları görünce korkuya kapılır; Yunan ordusunun Eskişehir'e kadar ilerlemiş olduğunu ve İngilizler'in İstanbul'u işgal edip sonra da kovulduğunu, üstelik Ankara'nın da yeni başkent olduğunu öğrendiğinde daha da şaşırır. Torunları ve Yakup Bey, Maruf Bey ile birlikte, bayramı bir şişe şampanyayla kutlamak ve Atatürk'ün konuşmasını (nutuk) dinlemek üzere otururlar. Karay nutku açıkça taşlamaktan kaçınır (ne var ki onun bu bağlamda nutuğu anmış olması bile okuyucuyu eleştirel bir mesafe benimsemeye yönlendirir); ancak o anki durumu, Maruf Bey'in radyoyu gramofon sanması ve önderin nutkunu mazinin gramofonda dinlenen nutuklarıyla karıştırması üzerinden gülünçlükle bezer.

Oyun bir parti ile sona erer; burada konuklar Foxtrot ve Charleston dansları yaparlar, Maruf Bey'e de, önce Foxtrot ile başlayarak şarkı sözlerini öğretmeye çalışırlar: "*Valansiya! Ninni ninni yavruma! Valansiya! Elma yanak, kiraz dudak, Ben öpeyim, sen de bak!*" Bunlar dayanma sınırına ulaşmış Maruf Bey için yeterince skandal şarkı sözleridir, ancak ötekiler Charleston'a geçerler:

Bacaklar eğri, sakat
Ben yanpuri iki kat
Felekten yemiş tokat
Gibi beşeriyet
Garip, gülünç vaziyet
Ne çirkin medeniyet!
Çarliston oldu, çıktı, fakat...
Miyav! Miyav! Kara kedi
Hav! Hav! Beyaz köpek
Miyav, miyav, miyav!
Karşılaştılar!
Birleştiler!
Hırlaştılar!
Miyav! Miyav!
Hav! Hav! (böylece devam eder...)

Bu yabancıların dans ederek hayvan sesleri çıkarmalarını seyreden Maruf Bey onlara katılır, sanki transa girmiş gibidir. Daha şiddetli bir şekilde hareket etmeye ve bağırmaya başlar; sonunda ötekiler onun dans etmediğini, daha ziyade köpek gibi tepindiği ve haykırdığını fark ederler, hayvana dönüşmektedir. Son sözü, odaya giren Doktor, ötekilerin huzurunda söyler: "*Evvelleri sakin bir deliydi; bu sefer azılı!*" Sondaki mesaj açıktır ve pek de gülünç değildir: Görünüşe göre deliliğin bir türü, yani Osmanlı geçmişi, bir diğer deliliğe, yani Kemalist Türkiye'ye yerini bırakmıştır ve muhtemelen bu yenisi eskisine göre daha tehlikelidir.

Refik Halit Karay'ın bu piyesi Türkiye'de yaşarken yazmamış, hatta piyesin 1939'a, yani Atatürk'ün ölümünden bir yıl sonrasına kadar da Türkiye'de yayınlanmamış olması pek şaşırtıcı değildir. Aslında Karay oyunu yazdığı dönemde Fransız mandası olan Suriye'de ve dolayısıyla da Türk sansürünün gözetiminden uzakta bulunan Halep'te sürgündeydi. Eser 1920'ler ve 1930'larda etkin bir Ermenice ve Türkçe yayıncılık sanayiinin mevcut olduğu Halep'te basılmıştır.[11] Karay 1938'e kadar Halep'te kalır ve Atatürk'ün ölmeden kısa süre önce çıkardığı afla Türkiye'ye döner.

Piyesin içeriğini Karay'ın sürgünde oluşuyla bir arada ele alınca birkaç noktanın üzerinde durmak gerekmektedir. Tıpkı Maruf Bey'in, yakın geçmişi unutmuş, bastırmış ya da düpedüz görmezden geliyor görünen ahbapları ve ailesi için sağduyuyu (ya da kolektif ortak aklı) temsil edişi gibi, Refik Halit Karay da, Kemalist bir şimdi ve gelecek fikrini sürdürebilmek için gerekli olan Osmanlı geçmişinden tamamen kopuş anlatısını sarsmaktadır. Onun karakterleri (en azından yaşlı olanlar) nostalji, saygı ve Osmanlı geçmişiyle özdeşleşmeyi dile getirmektedirler; bu geçmiş onlar için sadece sultana bağlılığı değil, aile değerlerini ve eril onuru, zengin bir edebi geleneği, ayrıca da yitiriliş ve yerinden koparılışla gelen bir üzüntüyü barındırır. Bunlar, devrin çok sayıda savaşından ve bu savaşlarla gelen kopuşlardan geçmiş kişilerin deneyimlemiş

11 İki savaş arası dönemde Halep şehri için bkz. Nicola Migliorino, *(Re)Constructing Armenia in Lebanon and Syria: Ethnocultural Diversity and the State in the Aftermath of a Refugee Crisis* (Studies in Forced Migration 21) (New York: Berghahn Books, 2008); ve Keith David Watenpaugh, *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class* (Princeton: Princeton University Press, 2006)

olabileceği sosyal gerçeklik kırılmalarını değerlendirmek için bir an durduğumuzda karşımıza çıkacak doğal, hatta doğaldan da öte, zorunlu hislerdir. Ancak Kemalist paradigmanın, Türkiye Cumhuriyeti'nin doğuşuna ya da Osmanlı'nın son dönemlerine dair olanak tanıdığı resmi yorumlarda bu hislere yer yoktur.

Buna karşılık genç karakterler toplumun yeni normları ve değerleri üzerine mizahi bir bakıştan ya da eleştirel bir mesafelilikten yoksundurlar. 1922'den önceki dünyayı hatırlayabilecek kadar yaşlı olanlar dahi (kalfa Şebnur hariç) buna kafa yormakta ya isteksizdirler ya da bu ellerinden gelmez. Okur da bu noktada merak etmekten kendini alamaz: acaba Karay o dönem çoğu Türk'ün benzer davranışlar sergilediğini mi ima etmektedir ve bu, modern antropolog Michael Meeker'ın bellek yitimi ve yasaklama üzerine olan tespitlerini daha da keskinleştirmekte midir?

Refik Halit Karay'ın "Deli"sindeki deha tam olarak nedir? Pek çok başka tarihsel koşul ve toplum söz konusu olduğunda, bu masumane, hatta beylik bir hikaye olurdu. Aslında ilk bakışta Karay malumu ilam eder gibidir; ancak modern Türkiye'nin sınırları içerisinde en bariz olanın ifadesine dahi (sürgün ve muhtemelen sansür zoruyla) engel olunduğu gerçeği, Kemalist paradigmanın yakın zamana kadar yararlandığı hakimiyetin nüfuzuna dair çarpıcı bir ifadeyi içerir. Ancak birinin "Deli"yi okurken yaşadığı deneyim sayesinde farkına vardığı, (yeni Türkiye Cumhuriyeti'ne etnik ve dini anlamda oldukça ait olan) bir Türk için, yeri geldiğinde, sınırın öte tarafındaki Suriye'den de olsa, Osmanlı'dan Türk'e geçiş deneyimini saran sessizliği kırmanın mümkün olduğudur. Bu, zamanında ve o zamandan bugüne değin konuşmaktan ve yazmaktan geri durmuş olan pek çok başka kişinin düşünce ve duygularına dair yeni sorular zincirini tetiklemektedir.

OSMANLILAR YİRMİNCİ YÜZYIL BEREKETLİ HİLAL TARİHYAZIMINDA NEREDE DURUYOR?

*Dina Rizk Khoury**

Rifa'at Abou-El-Haj, 1982 tarihli *"The Social Uses of the Past: Recent Arab Historiography of Ottoman Rule"* makalesinde, Batılı araştırmacıları Osmanlı idaresi üzerine Arap tarihyazımını namevcut ya da güvenilmez sayarak dışarıda bıraktıkları için keskin bir dille eleştirir.[1] Bu tür bir araştırmacılığı ortaya konduğu tarihsel koşullar içinde değerlendirmeye çağırmış ve dikkatimizi Osmanlı tarihinin başlı başına bir çalışma alanı olmasının toplumsal yararlarına çekmiştir. O, tarihçilerin, sınıf bağlaşıklıkları, güç blokları ve geçmişle olan ilişkilerinin bir ürünü olduğunda ısrar etmiştir. Böylece Rifa'at Osmanlı üzerine Arap tarihyazımının milliyetçi temellerini eleştirdiği ölçüde bizi, bu tarihyazımını ciddiye almaya davet ediyordu.

Ben, merceği kendimize, Amerikan akademik dünyasındaki Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Orta Doğu tarihçileri olarak alanımıza çevirmek istiyorum. Osmanlı İmparatorluğu'nun yirminci yüzyıl Orta Doğusu üzerindeki izine dair sorduğumuz soruları soruş şeklimizin son yirmi küsur yılın sosyal, siyasi ve disiplinle ilgili gündemleriyle, yani Soğuk Savaş sonrası ve küreselleşme üzerine halihazırdaki tartışmayla içiçe geçmiş olduğunu

* George Washington University.

1 Rifa'at Abou-El-Haj, "The Social Uses of the Past: Recent Arab Historiography of Ottoman Rule," *International Journal of Middle East Studies* 14 (1982): 185-201.

düşünüyorum.[2] Benim analizim, özel olarak, geç dönem imparatorluk devleti ile sömürge/ulus devleti arasındaki geçişe dair tarihyazımına odaklanacak. Önerdiğim, literatürün sistemli bir incelemesi değildir; daha ziyade, literatürün yönü üzerine düşüncelerimi, akademideki profesyonel hayatına modernleşme kuramı paradigmasının gözden düşmeye başladığı dönemde başlamış ve bu paradigmanın, modernitenin fazlaca geniş olarak ve kötü tanımlanmış şemsiyesi altında kısmen yeniden kavramlaştırıldığını görmüş biri olarak aktaracağım. İlgimi soldaki entelektüellerin, özellikle de 1970'lere kadar akademideki en baskın paradigma olan modernleşmeye meydan okuma görevini üstlenmiş olanların izlediği seyri yakalamaya yoğunlaştıracağım. Osmanlı'nın son döneminden Osmanlı sonrasına geçiş üzerine Weberci paradigma içerisinde işlemeyi sürdürmüş olan ve dinin moderniteyle ve modern bürokrasilerin gelişimiyle ilişkisine odaklanan araştırmacılığın bütününe eğilmeyeceğim.[3]

Osmanlı'nın yirminci yüzyıl Orta Doğusundaki mirası üzerine güncel tarihyazımı büyük ölçüde, bu mirası milliyetçi tarihyazımının dar görüşünden kurtarmayı amaçlar. Bölgenin siyasi ve ekonomik azgelişmişliğinin kalbinde imparatorluğun olduğu yönündeki fazlaca basitleştirilmiş görüşü saf dışı bırakmayı gözetir. Bu tarih yazımının öncülleri kısmen altmışlar ve yetmişlerin sonrasında modernleşme kuramına duyulan tepkide, kısmen de 1990'larda başlayan Soğuk Savaş sonrası gelişmelerde bulunur.

Makalenin ilk kısmı kritik 1970'ler ve 1980'lere odaklanıyor. Bu onyıllardaki araştırmacılık, alanda egemen olan liberal modernleşme kuramını aşındırmış ancak milliyetçi paradigmaya etkili bir meydan okuma ortaya koyamamıştır. Bununla birlikte

---

2 Soğuk Savaş dönemi tarihyazımında Osmanlı analizi için, bkz. Nathan J. Citino, "The Ottoman Legacy in Cold War Modernization," *International Journal of Middle East Studies* 40 (2008): 579-97.

3 Şerif Mardin'in geç dönem Osmanlı ve erken dönem Cumhuriyet Türkiyesi'nde din üzerine çalışmaları, moderniteye bu tür bir yaklaşımın karmaşıklığına delildir. Şerif Mardin, *Religion and Society in Modern Turkey* (Syracuse: Syracuse University Press, 2006). "Bürokrasinin rasyonelleşmesi" kavramının kullanımı üzerine bkz. Carter Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte 1978-1922* (Princeton: Princeton University Press, 1980) ve aynı yazarın, *Ottoman Civil Officialdom: A Social Hist ry* (Princeton: Princeton University Press, 1989).

meydan okuyabildiği, milliyetçiliğin şehirli seçkinlerce benimsenen liberal tanımıdır. Modernleşme kuramının anlatılarını böylesine eleştiren ve sorgulayan bu araştırmacılığın, milliyetçiliğin daha az ilerlemeci ve daha tartışmalı olan yanlarını açıklamakta neden başarısız olduğu üzerine bazı fikirler sunacağım.

Makalenin ikinci kısmı, yakın dönemin araştırmacılığına hakim olan milliyetçi ve devletçi paradigmaların sorgulanmasının, Osmanlı ve Osmanlı sonrası modernitenin neoliberal bir paradigmanın içine yerleştirilmesi vasıtasıyla mı gerçekleştiği sorusunu soruyor. Alanımızda, post-kolonyal yaklaşımların öğelerinin kullanılmasını ve Jeffrey Alexander'in sosyal bilimlerde neo-modern yaklaşımlar olarak adlandırdığı akımın yeniden doğuşunu içine alan iki trendin işaretlerinin görüldüğü dönem olan 1990'lar ve 2000'lere odaklanıyorum.[4]

Birleşik Devletler'deki Orta Doğu çalışmaları alanı içerisinde modernleşme paradigmasına karşı çıkış, ulusal ve uluslararası gelişmelerin kilit rol oynadığı bir tarihsel konjonktürde ortaya çıkmıştır. Ulusal anlamda, Yeni Sol'un yükselişi, ulusal sınırlar içerisinde devlet sosyalizmine yaptığı vurguyla Sovyet komünizmine alternatif olan bir entelektüel paradigma sunmuştur. Yeni Sol ve onun çeşitli entelektüel ağları sadece işçi sınıfı tarihi ve siyasi devrim incelemeleri için alternatif yaklaşımlar sunmakla kalmamış, aynı zamanda kültür çalışmalarının tarihsel gelişmelerle, geleneksel Marxizm'e göre daha az dogmatik olan bir çerçeve içerisinde bütünleştirilmesine fırsat vermiştir. Bu değişimlerin etkisi sosyal bilimlerin bütününde hissedilmiş ve sosyal tarih, yazınsal çalışmalar ve siyasal ekonominin yükselişiyle görünür olmuştur.

Altmışlar ve yetmişler için bunun kadar önemli olan bir diğer gelişme ise Üçünü Dünyacılığın, Avrupa ve ABD'deki devrimci hareketleri kolonyal dünyadaki ulusal bağımsızlık hareketlerinin daha geniş bağlamıyla bütünleştiren uluslararası bir ideoloji olarak ön plana çıkmasıydı. Örneğin, İngiltere'de yetmişlerin başında ortaya çıkmış Hull Group'un dikkat çekici çalışmalarının, Gibb ve Bowen ve Von Grunebaum gibi Oryantalistlerin üstünlüğüne

4 Jeffrey Alexander, "Modern, Anti, Post, Neo," *New Left Review* 210 (19

karşı duruşu bu koşullarda olmuştur.[5] Daha da önemlisi, Üçüncü Dünyacılık, Yeni Sol'un modernleşme paradigmasının Batılı ve bir ölçüde de Sovyet örneklerindeki destansı anlatıma karşı çıkabileceği çerçeveyi sunuyordu. Ulusal hareketleri ve ulusal bağımsızlık hareketlerini ne liberal orta sınıf ne de işçi sınıfı ateşlemişti. Ne de bunlar, tümüyle köylü hareketleriydiler.[6] Alanımızda 1980'lerde devrimler, sosyal hareketler ve köylü toplumlarını inceleme yönündeki ilginin ani yükselişi büyük ölçüde bu konjonktürün sonucuydu. Bundan da önemlisi, aynı dönem, küresel ölçekte eşzamanlı kapitalist gelişme üzerine kuramlar üretirken, (merkez olarak alınan) Batı Avrupa'daki gelişmeleri (çevre olarak alınan) sömürgeleştirilmiş ya da bağımsız üçüncü dünyanın içine yerleştiren çalışmaların başlangıcına tanık olmuştur.[7] Binghamton'daki, Immanuel Wallerstein'i barındıran Fernand Braudel Merkezi bu gelişmede başlıca aktörlerden biriydi.

Edward Said'in *Orientalism*'inin yayınlanması yetmişlerin sonuna denk gelmiştir ve Orta Doğu çalışmalarındaki paradigma kaymasının ilerlemesine hizmet etmiştir. Said'in eserinin alanda yararlı ve daha az yararlı etkileri olmuştur. Yararlı etkileri arasında yazarın, bilgi kategorilerinin yapma olduğu ve güç ilişkilerinde yattığı yönündeki vurgusu yer alır; bu görüş Foucault ve

---

5 Grup, Hull Üniversitesi'nde biraraya gelmiş ve Oryantalist araştırmacılığın yıkıcı bir analizini sunmuş olan *Review of Middle East Studies* (ilk sayısı 1975 tarihlidir) dergisini çıkarmıştır. Dergi, Modern Orta Doğu'da, oluşum yılları 1970'ler ve 1980'lerin başı olan bir akademisyen kuşağını etkilemiştir. Önemli katılımcıları arasında Talal Asad ve Roger Owen yer almıştır. Bu yılların başarılı bir anlatımı için bkz. Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East, The History and Politics of Orientalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). Lockman, Üçüncü Dünyacılığa fazla önem atfetmez. Amerikan Akademisi'ndeki sol kanatta sömürge karşıtı mücadelenin Marksist analiz için gündeme getirdiği sonuçlar üzerine çokça tartışma yürütülmüştür. Bu, özellikle de *New Left Review*'de yayınlanmış olan makalelerde karşımıza çıkmaktadır.

6 Robert Malley, *The Call from Algeria: Third Worldism, Revolution, and the Return of Islam* (Berkeley: University of California Press, 1996), Orta Doğu siyasetinde Üçüncü Dünyacılık'ın olanakları ve sınırları üzerine halen en ikna edici ve kavrayışlı analizlerden biridir. Üçüncü Dünyacılık ve New Left arasındaki bağlantı için bkz. Gerard Chaliand, Immanuel Wallerstein, and Diane Johnstone, *Revolution in theThird World* (New York: Penguin Books, 1978).

7 Immanuel Wallerstein, *World System Analysis: An Introduction* (Durham: Duke University Press, 2004). Bu kitap onun görüşlerinin bir özetini sunar.

çalışmalarını yeni bir Orta Doğu araştırmacıları kuşağına tanıtmıştır.[8] Bunun erken etkisi, modernleşme kuramını Avrupa'daki sömürge memurlarının oluşturduğu sonuca odaklı topluluğun ve bu ülkedeki, Soğuk Savaş bağlamı içinde kullanılabilir bilgi üretmeye sıkı sıkıya bağlı olan alan çalışmalarının içine yerleştirmek olmuştur.

Osmanlı ve modern Orta Doğu tarihi alanları bu değişimlerden etkilenmeden kalmadı. Her ne kadar köylü toplumları altmışlardaki bazı çalışmaların konusu olmuşsa da bunlar sıklıkla modernleşme paradigması çerçevesine oturuyordu.[9] Yetmişler ve seksenler Orta Doğu sosyal tarihi çalışmalarına Marksizm ve bağımlılık kuramlarının yeni kuramsal kavrayışlarını kattı. Köylüler, işçiler, kırsal göçebeler yeni araştırma gündemlerine dahil oldu. Şehirli toplum üzerine çalışmalara seçkinlerin incelenmesi egemen olmaya devam etti; ancak bu şehirli aristokrasinin ötesine geçme yolunda ciddi girişimler de söz konusuydu. Marksist ve liberal yaklaşımlardaki durağan köylü ve şehirli üretimi kabullerini sorgulayan çığır açıcı siyasal ekonomi çalışmaları, modernleşme paradigmasına doğrudan bir meydan okumayı temsil ediyordu. Orta Doğu tarihinin bu yeniden işlenmesinde bizim amacımız açısından önem taşıyan nokta, onun, bir yandan gelişmeye dair bir karşı büyük anlatı ortaya koyarak modernleşme paradigmasına meydan okurken, diğer yandan çizgisel bir anlatı ortaya koyuyor olmasıdır. Bu, ya bağımlılık kuramının ya da onun bir türevinin çerçevesine oturmaktadır. Liberal modernleşme paradigması azgelişmişliği, sonuçta Batı tarzı bir sosyal düzenin getireceği her derde deva reçeteye giden yolda bir aşama olarak öngörmüştü; alternatif anlatı ise azgelişmişliği Batı genişlemesinin bir bileşeni ve kapitalist gelişmenin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendiriyordu.

---

8 Edward Said, *Orientalism* (New York: Penguin classics, 2003). Foucault'un eserlerinin ilk İngilizce çevirilerinin ancak 1970'lerde yapıldığı düşünüldüğünde Foucault'un fikirlerinin bu zaman diliminin hangi noktasında yaygınlık kazandığını hatırlamak zordur. Eserlerinin büyük kısmı yetmişlerin sonu ve seksenlerde çevrilmiştir.

9 Gabriel Baer'in Mısır loncalarının ve Orta Doğu köylüsünün sosyal tarihi üzerine olan çığır açıcı çalışması, farklı bir köylülük tarihinin yazmaya çalışan yeni araştırmacılar kuşağı için çok önemli olmuştur; Gabriel Baer, *Egyptian Guilds in Modern Times* (Kudüs: Israel Oriental Society, 1964) ve *Fellah and Townsmen in the Middle East: Studies in Social History* (Londra: F. Cass, 1982).

Araştırmacılar azgelişmişliğin siyasal ekonomisini incelemişler, sınıf analizine odaklanmışlar ve devamlılık sahibi bir ulusal burjuvazinin gelişmekte başarısız olmasını anlamaya çalışmışlardır. Milliyetçilikle, kimlik siyaseti olarak değil de, daha ziyade sınıf çıkarları için belirli seçkinlerce propagandası yapılan bir ideoloji olarak ilgilenmişlerdir. Hedef tahtalarında, Soğuk Savaş dönemi sosyal bilimcileri arasında yaygın bir siyasi gelişim modeli olarak Oryantal Despotizm yer almıştır. Haim Gerber'in, Barrington Moore'un *The Social Origins of Democracy and Dictatorship*'inin başlığıyla oynanmasıyla adı belirlenen *The Social Origins of the Middle East* eseri, azgelişmişliğin kökenlerini Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerindeki tarımsal sınıf yapısının belirli bir kurulumunda tespit etmiştir.[10] Çağlar Keyder'in eseri *State and Class in Modern Turkey*, Osmanlı İmparatorluğu'nun, bağımsız ulus inşasına kendini daha az adamış ve uluslararası sermayeye daha bağlı olan bir "komprador" burjuvazinin ortaya çıkışı yoluyla çevreselleşmesi üzerinde durur.[11] Bu bakış açısının altında yatan uluslararası yaklaşım ulus devletin varlığını hazıra kabul eder ve onu kendi içinde baskıcı ve türdeşleştirici olarak görmez. Daha yüzeysel bir dille söylersek, Orta Doğu'da ulus devletle ilgili en sorunlu yan, onun kontrolünün yanlış sınıfların elinde olmasıdır. Üçüncü Dünyacılığın köktenci ulusal siyaseti ve uluslararası yaklaşımının orta yerinde kalem oynatmak durumunda olan bu araştırmacılar kuşağı, baskıcı siyaset ve güvenlik aygıtlarının farkında olmalarına rağmen devletin yeniden-dağıtımcı bir kurum olduğu fikrine karşı değildi. Devletin oluşumu ve onun Osmanlı'daki öncüllerine odaklanıyorlardı.

Arap dünyası, özellikle de Bereketli Hilal üzerine yazan araştırmacılar modern ulus devletin sosyal kökenlerini incelemekle de bir o kadar ilgiliydiler. Ancak Osmanlı izlerini sömürge bağlamı içerisinde araştırmaları, Osmanlı mirasını sömürge mirasıyla bağlantılandıran analizlerin sürüp gitmesinde merkezi bir yer tutuyordu. Netice olarak Osmanlı'ya yaklaşımları onların milliyetçi

10 Haim Gerber *The Social Origins of the Middle East* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1987); ve Barrington Moore, *The Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston: Beacon Press, reprint 1993).

11 Çağlar Keyder, *State and Class in Modern Turkey* (New York: Verso Books, 1987).

seçkinlere dair vardıkları hükmün bir sonucuydu; bu seçkinler Osmanlı devrinin sonlarında ortaya çıkan sınıf dinamiklerinin ürünüydüler ve savaşlar-arası dönemin siyasetine egemen olmuşlardı. Bu seçkin sınıfı, tıpkı önceden Osmanlı'ya bağlı olduğu gibi sonradan da sömürge devletlerine bağlı olan ekonomik ve siyasi çıkarlarını sürdürme kaygısı taşıyordu.

Suriye ve Irak'ın idari incelemelerinden elde edilmiş iki örnek, doğrudan doğruya Osmanlı'nın sömürge/ulus devletlerinin siyasi ekonomisi üzerindeki mirası meselesini irdeler. Hanna Batatu'nun *The Old Social Classes and Revolutionary Movements in Iraq* (1978) eseri Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme reformlarının, ticaretin genişlemesinin ve eski şehirli seçkinlerin hegemonyasını sarsan bir eğitimli Osmanlı seçkin sınıfının yükselişinin etkisi altında sınıf yapıları ve aşiret ittifaklarında yaşanan dönüşümlerin izlerini arar.[12] Batatu modern Irak'ın köklerini Midhat Paşa'nın reformlarında bulur ve bu reformların geleneksel aşiret yapısını aşındırdığını ekler. Marksist bir bakış açısından bakarak, aşiretçiliğin çözülmesi ve sınıf yapılarının oluşmaya başlamasındaki Osmanlı katkısını olumlu olarak görür. Modern Irak ulus devletinin oluşumunu, görünüşe göre, aşiretçiliği canlandırmak ve kurumsallaştırmak yoluyla duraklatmış olan kolonyal yapılarda suç bulur. Onunki, İngiliz sömürge siyasetine karşı yazılmış olan ve 1958 devrimini destekleyen Irak Komünist Partisi'nin doğuşunu yücelten bir uluş inşa tarihidir. Onun, Arap İsyanı'na liderlik etmiş olan Şerif ailesi ve onların destekçilerine dair değerlendirmesi çelişkilidir. Onları seçkin topluluğunun en baskıcı bölmelerine bağımlı ulus inşacıları olarak görür. Bağımsızlık yanlısı ulusal siyasetin araçlarını sağlayan, yakın zamanda şehirlileşmiş işçi sınıflarıdır. Peter Sluglett'in çalışması ise, Şerif ailesinin milliyetçiliğine eleştirel baktığı derecede, devrime yol açan servet eşitsizliğinin kökeninde yatan İngiliz sömürge politikalarına da eleştirel bakar.[13]

---

12 Hanna Batatu, *The Old Social Classes and Revolutionary Movements in Iraq* (Princeton: Princeton University Press, 1978).

13 Peter Sluglett, *Britain in Iraq* (Londra: Ithaca Press, 1976); yayınlandığı yeni adıyla, *Britain in Iraq: Contriving King and Country* (New York: Columbia University Press, 2007).

Philip Khoury'nin Suriye üzerine olan iki kitabı, *Urban Notables and the Politics of Arab Nationalism, 1860-1920* (1983) ve *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945* (1987) geç dönem Osmanlı ve manda Suriyesi üzerine olan araştırmalar için bugüne dek önemli mihenk taşları oluşturmuştur.[14] Suriye çalışmaları alanına egemen olan modernleşme paradigmasına doğrudan karşı çıkmasa da Khoury, Suriye'deki Fransız sömürge siyasetine karşı oldukça eleştireldir. Kitaplarının ilki, Albert Hourani'nin, II. Dünya Savaşı'nın sonuna dek Bereketli Hilal siyasetine hakim olmuş şehirli bir seçkin zümre üzerine olan Weberci analizini genişletir. Şu vardır ki, Khoury'nin analizi bu seçkinleri sömürge yönetiminin siyasal ekonomisine bağlar ve onları Fransız mezhep politikalarına karşı bir savunma hattı olarak görür. Cihan Harbi sırasında Arap milliyetçiliği, kendilerini Jön Türkler'in merkezileştirici siyasetinin tehdidi altında hisseden seçkinlerce dört elle sarılınan bir ideoloji olmuştur. Kırsal siyasal ekonominin ve milliyetçi siyasetin taşıyıcısı olan bu sınıfın baskınlığı, Fransızlar'ın onların taleplerine ayak uydurması gerektiği anlamına geliyordu. İlk aşamadaki düşmanlıktan sonra seçkinler sömürge gücüyle geçici bir antlaşma sağlamışlar; alt sınıflarla sosyal barış halinin korunması karşılığında ılımlı liberal milliyetçiliğin sözcüleri olmuşlardır. Batatu'nun aksine Khoury, iki dünya savaşı arası dönemde kitle siyasetinin gelişimi ve söz konusu seçkinlerin bununla baş etmekte başarısız olmasıyla, seçkinler siyasetinin zayıflığının kökenlerini anlamaktan daha az ilgilenir. Onunki, bu şehirli seçkin sınıfın neden milliyetçiliğin liberal anayasal bir formunu hayata geçirmekte başarısız olduğuyla ilgilenen daha *liberal* bir tarih yorumudur. Fransız sömürge siyaseti elbette bir rol oynamıştır; ancak nihai sorumlu, ekonomik ve kurumsal kökenlerini Osmanlı döneminden alan bir tür himayecilik siyasetidir.

Batatu ve Khoury'nin kitapları, konularıyla olduğu kadar varsayımlarıyla da kapsamlıdırlar. Onların amacı, siyasal ekonomi ve ulus devlet oluşumu arasındaki bağlantıları açıklamaktır. Her ne

14 Philip Khoury, *Urban Notables and the Politics of Arab Nationalism, 1860-1920*, yeniden yayınlanmıştır (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); ve *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

kadar malzemelerine farklı metodolojik ve siyasi perspektiflerden yaklaşıyor olsalar da, normatif yaklaşımları, ulus devletin, kaynakları paylaştırmak, servet eşitsizliklerinin giderilmesi ve insan toplumunun örgütlenmesi adına uygun bir araç olduğu yönündedir.

Ulus devletin olanaklarına bu bakış 1980'lerle birlikte ciddi gerilim altına girdi ve 1990'larda yeni araştırmacılık biçimlerine dönüştü. Post-kolonyal ulus devletlere dair hayal kırıklığı, Üçüncü Dünyacılığa eşlik eden ulusal bağımsızlık söyleminin ayrışması, İslamcı hareketlerin yükselişi ve İran Devrimi solcu entelektüeller arasında derin bir düşünsel krize yol açtı. Sovyetler Birliği'nin yıkılışı ve etnik milliyetçiliğin şiddet yanlısı biçimlerinin ortaya çıkışı, ulusal hareketlerin özgürleştirici potansiyeline dair olan inancı zedeledi.

Sovyetler Birliği'nin dağılışı ve Üçüncü Dünya'daki korporatist devletlerin otoriter doğaları, akademideki eleştirel araştırmacılık

geleneği içerisindeki entelektüelleri kapitalist kalkınmaya alternatif modellerden mahrum bıraktı. Yeni analiz kategorileri, modernleşme paradigmasını yeni biçimlerde yeniden karşımıza çıkarır. Sosyoloji'de Talcott Parsons yeniden doğmuştur ve onun modernleşme analizi yeniden işleyerek Habermas'ın kamusal-alan üzerine çalışmasıyla bütünleşmiştir.[15] SSRC (*Social Science Research Council*), ACLS (*American Council of Learned Societies*) ve çeşitli fon sağlayıcı örgütler için, kamusal alanlar ve sivil toplumların tarihsel kökenleri üzerine olan projelere kaynak aktarmak veya aktarmamak başlıca mesele haline gelmiştir.[16] Solcu entelektüeller arasında Hannah Arendt'in çalışmaları özellikle milliyetçilik, diktatörlük, ve insan hakları söylemlerine eleştirel yaklaşmak için faydalı bir araç olmuştur.[17] Aynı zamanda, araştırmacılar Foucault'nun kurumsal iktidarın modern biçimlerine olan itham-larını, hem liberal hem Marksist araştırmacıların ulus devlet inşa-

15 Solun seksenlerin sonunda ve doksanların başındaki krizi *New Left Review* sayfalarına yansımıştır. Buradaki yazarlar, yeni dünya düzeninin getirdikleriyle boğuşan solcu entelektüeller olarak, küreselleşme ve Washington Konsensüsü tartışmalarını eleştirel olarak değerlendirmelerine olanak tanıyacak paradigmalar geliştirmeye çalışmışlardı.

16 Sosyal bilimlerin küreselleşmeye olan yanıtı belki de en iyi, Social Science Research Council ve American Council of Learned Societies'in öncülük ettiği "Human Capital Initiative" örneğinde karşımıza çıkar; bu inisiyatif "entelektüel sermayenin küresel ölçekte geliştirilmesi"ne odaklanmıştır. Sosyal bilim profesyonellerini dünya çapında birbirine bağlayarak "yerel koşulları küresel, uluslaraşırı ve uluslararası gidişat ve tesirlerle olan ilişkileri ile" anlamak amaçlanmıştır; *Items - Social Science Research Council*, 52/2-3 (Haziran-Eylül 1998) http://www.ssrc.org adresinde, girişinin yapıldığı tarih 5 Nisan 2010. Bu yeni paradigmanın merkezinde STK'ların kullandığı dile, yani önceki sınıf (köylü, işçi vb.) sosyal kategorilerini atarak daha kuşkulu bir kategori olan"insan"ı benimseyen bir dile doğru kayma vardır. SSRC başkanı Craig Calhoun'un yeni bir tür kozmopolitanizm olarak tanımladığı hümaniteryanizm meseleleriyle içiçe geçmiş olarak, Orta Doğu ile ilgili projelere sağlanan kaynağın büyük kısmı insani-yardım STK'larının diliyle "kapasite oluşturma" olarak adlandırılan şeyin bir parçası olarak görülür. Örneğin, Ford Foundation tarafından fon sağlanan ve SSRC tarafından yönetilen bir proje "bölgesel ve sosyal bilim forumlarını harekete geçirmek ve bölgede yaşayan ve bölgeyle ilgilenen araştırmacılar arasında kamusal alanlar, yeni medya, yüksek eğitim ve kültür politikası gibi konularda işbirliği ağları yaratmayı" amaçlamaktadır; bkz. http://www.ssrc.org/programs/middle-east-north-africa-program/ adresinde, girişinin yapıldığı tarih 14 Haziran 2010. Hümaniteryanizmin pekçok eleştirel değerlendirmelerinden biri için bkz. Georgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Palo Alto: Stanford University Press, 1998).

17 *Telos* dergisi sayfalarının önemli bir kısmını liberalizm ve neo-liberalizmin eleştirisine ayırmıştır. Foucault, Arendt, Carl Schmitt ve Agemben gibi çeşitli düşünür ve araştırmacıların eserleri temel alınmaktadır.

sı üzerine olan çizgisel tarih anlatılarını yapıbozuma tabi tutmak için kullanmışlardır.[18]

Son olarak bunlar kadar önemli olan bir diğer nokta da, postkolonyal çalışmalar alanının, özellikle de maduniyet çalışmalarının, araştırmacıları kolonyal köylü toplum kurgusunu sorgulamaya itmiş olmasıdır.[19] Maduniyet çalışmaları, milliyetçi tarih anlatısının, Aydınlanmacı ilerleme paradigmasına sıkı sıkıya bağlı milliyetçi seçkinlerin kurgusu olduğunu akıldan çıkarmamak konusunda araştırmacıları uyarmakta diğer tüm entelektüel akımlardan çok daha etkili olmuştur. Maduniyet alanının temsilcilerine göre, bu anlatı diğer tarihleri silip ortadan kaldırmakta; bu durum ulus devlet fikrini, özellikle de seküler ulus devlet fikrini benimsemeye en uzak olan madun halk tabakaları için de geçerli olmaktadır. Onların savunduğu, komünal ve dini kimlikleri geçmişin silinmesi gereken kalıntıları olarak değil, toplulukları örgütlemek için kullanılabilecek olanaklar olarak çalışmanın elzem olduğudur. SSRC, ACLS ve NEH'in (*The National Endowment for the Humanities*) sağladığı kaynaklar milliyetçiliğin eleştirel bir değerlendirmesi peşinde olan projelere gitmiştir; bu değerlendirme ya ulus inşasının konstrüktivist anlatısına yapılacak vurguyla, ya da (genellikle milliyetçiliğin karşıtı olarak görülen) yitirilmiş kozmopolitanlığın araştırılmasıyla olmaktadır.[20] Maduniyet çalışmaları

18 Foucault'nun yeni bir iktidar biçimi olarak yönetişimsellik (*governmentality*) üzerine olan makalesi, Osmanlı ve Osmanlı-sonrası Orta Doğu'da iktidarın erken modern ve modern biçimleri üzerine pekçok çalışmanın olmazsa olmaz dipnotu haline gelmiştir: bkz. Michel Foucault, "Governmentality," *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, der. Graham Burchell, Colin Gordon, ve Peter Miller (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 87-104.

19 Ranajit Guha, Gayarti Chravorty Spivak, ve Edward Said, *Selected Subaltern Studies* (New York: Oxford University Press, 1988); ve Ranajit Guha, der., *A Subaltern Studies Reader, 1986-1995* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).

20 "Kozmopolitanizm," hümaniteryanizm ve yeni küresel düzen arasındaki bağlantı, SSRC'nin tarihçisi ve başkanı olan Craig Calhoun tarafından bir dizi konuşma ile ortaya konmuştur; bkz. örneğin onun, Sudan krizi üzerine 2004'te sunduğu "A world of emergencies: Fear, intervention and the limits of the cosmopolitan order."; ayrıca bkz. onun, (SSRC'nin önemli bir fon sağlayıcısı olan) Ford Foundation'da yaptığı, yaygın 'kamusal' ve 'özel' anlayışlarının STK'lar ve devlet, STK'lar ve piyasalar arasındaki ilişkileri nasıl şekillendirdiğinin tartışıldığı ve medyaya ve kamusal tartışmaya izin veren kurumlara erişilebilirliği güçlendirmek için ortak çalışmaya davet eden "Kamusal alanı yeniden düşünmek" adlı sunumu, http://www.ssrc.org/calhoun/lectures/ adresinde, girişinin yapıldığı tarih 14 Haziran 2010.

köylüler ve işçi sınıfının siyasal ekonomisinden kaçınmış; ve giderek daha yüksek miktarda fon, ekonomik ve kurumsal temellerden ziyade, "öznelliklerin" ya da iktidarın temsillerinin yeniden kurgulanmasına gitmiştir. Orta Doğu tarihi alanında 1990'lar milliyetçi tarihyazımının yeniden değerlendirilmesi ve İslamcılığın incelenmesi için ortaklaşa bir çabaya tanıklık etmiştir; öte yandan son on yılda vatandaşlık, tüketim ve kültürel temsil üzerine çalışmalar kaynak alma ve basılıp yayınlanma noktasında öncelik elde etmiştir.[21]

Bu kargaşadan Osmanlılar ne halde çıkmıştır? Buna, Bereketli Hilal tarihyazımı içerisinde Osmanlılar'ın, iki dünya savaşı arası dönemin milliyetçiliğinde Osmanlı izleri gören Türk ve Arap milliyetçi tarihyazımından "kurtarıldığını" söyleyerek yanıt veririm. İmparatorluk modern iktidar ve çatışma temsilleri, modern eğitim sistemi, oluşan bir kamusal alan, kültürel ve ürünlere dayalı tüketimin modern biçimleriyle tanımlanmış canlı bir vatandaşlığın belirlediği bir moderniteye yaklaşmıştır. Aynı zamanda, ulus oluşumunun anlatısından dışlanmış olan insanların seslerini tarihe geri kazandırmak mezhep, etnisite ve aşiret kategorilerinin yeniden canlandığı anlamına gelir. Bunu yapmakta olan araştırmacılar bu bilgi kategorilerinin kolonyal kökenlerinin bilincindedirler ve bu kategorileri yapıbozuma uğratmaya can atmaktadırlar. Ussama Makdisi'nin çalışması buna bir örnektir.[22] Ne var ki, çok az çalışma metinsel ve sembolik bileşenlerin eleştirel incelemesinin ötesine geçerek bu tür kategorilerin esas kurumsal ve sosyal temellerinin incelemesini yerine getirebilmiştir. Bu açıdan aklıma gelen eserler, Eugene Rogan'ın, aşiret kavramının sınırdaki siyasal ekonomiye olduğu kadar Osmanlı yerel yetkilileriyle olan ilişkilere de dayandığı Ürdün'de son dönem Osmanlı'dan moderne ve sonra da sömürge devletine geçiş üzerine olan eseri;

---

21 Israel Gershoni ve James Jankoski, *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* (New York: Columbia University Press, 1997). Bu kitap Arap dünyasında milliyetçiliği yeniden tanımlama girişiminin pekçok örneğinden bir tanesidir.

22 Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History and Violence in Nineteenth Century Ottoman Lebanon* (Berkeley: University of California Press, 2000); ve daha yakın dönemde, Max Weiss, *In the Shadow of Sectarianism: Law, Shi'ism and the Making of Modern Lebanon* (Cambridge: Harvard University Press, 2010).

Martha Mundy ve Richard Saumarez Smith'in, son dönem Osmanlı ve Osmanlı sonrası Ürdün'de mülkiyet ve devlet oluşumu biçimleri üzerine olan çığır açıcı eseri; ve son olarak da Max Weiss'ın, sömürge idaresi altında Şii kurumsal kimliğinin yükselişi üzerine olan eseridir.[23]

Bereketli Hilal'de imparatorluktan ulusa geçişi anlamamız için çok önemli olan Jön Türk devrimi ve Büyük Dünya Savaşı, Osmanlı yerine büyük ölçüde Türk ya da Arap fenomeni olarak kalmış ve Türk ya da Arap/sömürge uluslarının doğuşundan önceki kısa bir ara olarak görülmüştür. Araştırma dünyası 1990'lara kadar ulus devletin belirli bir anlatısını öne çıkararak diğerlerini geri-plana atmış ve onun hakimiyetini açıklamaya çalışmıştır. 1990'lar ise imparatorluktan ulus devlete geçiş tartışmasını alevlendirmiş ve böylesi bir geçişin olumsal doğasını vurgulamıştır. İmparatorluktan ulusa geçişin tarihsel örnekleri üzerine olan kitaplar, makaleler ve konferanslar döneme ayak uydurmuştur. Habsburglar, Romanovlar ve Osmanlılar bir anda birbirleriyle alakalı görünmeye başlamıştır.[24]

Son dönem imparatorluktan ulus devlete geçişe odaklanan iki eser, Osmanlı İmparatorluğu'nun milliyetçi anlatısını yerlebir etmiştir. Hasan Kayalı ve Jim Gelvin'in 1908-1920 dönemi üzerine olan kitapları geçişin bazı meselelerine eğilir ve önceki akademisyen kuşağının çeşitli yaklaşımları ve vargılarına meydan okur. Hasan Kayalı'nın *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* eseri Jön Türk siyasetinin büyük ölçüde Osmanlıcılık ve İslamcılık'a bağlılıkla belirlendiğini ve onların, 1913 darbesinden sonraki, Arap milliyetçiliği tarihyazımında Arap tebaanın yabancılaşmasında kilit

23 Eugene Rogan, *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire: Transjordan, 1850-1921* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Martha Mundy ve Richard Saumarez Smith, *Governing Property, Making the Modern State: Law, Administration and Production in Ottoman Syria* (Londra: I. B. Tauris, 2007) ve Weiss, *In the Shadow of Sectarianism*.

24 Karen Barkey ve Mark von Hagen, *After Empire: Multi-Ethnic Societies and Nation Building, The Soviet Union, and the Russian, Ottoman and Habsburg Empires* (Boulder: Westview Press, 1997); ve Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

önemde görülen Türkleştirme siyasetinin etkisiz olduğunu göstermiştir.[25] Ernest Dawn'ın 1973'te yayınlanan eseri Arap seçkinlerin çoğunluğunun Osmanlı'ya olan bağlılığını savunmuştur; Kayalı'nın, Osmanlı ve Arap kaynaklarının incelenmesine dayalı savı ise Osmanlı bakış açısını işin içine katmıştır.[26] Kayalı'nın eseri Arap milliyetçiliğinin yaygınlıkla kabul edilen anlatısını etkili bir biçimde sorgulamakla kalmamış, bir yandan da Türk milliyetçiliğinin Jön Türkleri Osmanlı'dan çok Türk gören yaklaşımını sarsmıştır.

Jim Gelvin'in *Divided Loyalties, Nationalism and Mass Politics at the Close of Empire* kitabı tarihçilerin, miliyetçilik analizlerinde entelijensiyayı ayrıcalıklı bir yere koyma eğilimini ve milliyetçiliğin kitle ideolojisi haline gelmesini sağlayan mekanizmayı inceleyecek her türlü girişimden kaçınmalarına odaklanır.[27] Fransız tarihçi Eugene Weber'in çalışmalarından faydalanarak Suriyelilerin nasıl Suriyeli ve/veya Arap olduğu sorusunu sorar.[28] Suriyelilerin birden fazla ulusal camia anlayışı taşıdığını keşfeder; bu, Faysal'ın ve Şerif ailesinin başı çektiği Arap milliyetçiliği anlayışını altüst etmektedir. Dahası, ayanların seçkin siyaseti ile ilgilenen Khoury'nin aksine Gelvin, kendisinin adlandırdığı şekliyle "söylem cemaatleri" ile örgütlenmiş olan ve "aydınlanmış" entelijensiyanın ilan edilmiş önderliğiyle karşıtlık içinde bulunan ateşli popüler milliyetçilik tezini savunur.

Kayalı'nın ve Gelvin'in kitapları Arap ve Türk milliyetçi tarihyazımına ciddi şekilde meydan okumaktadır. Her ikisi de Meşrutiyet ve Büyük Dünya Savaşı dönemlerini uzun uzadıya incelemişler ve yetkililer arasında olduğu kadar toplumun tüm kesimlerinde de mevcut olan bağlılıkların olumsallığı ve çoğulluğunu vurgulamışlardır. Elizabeth Thompson'ın *Colonial Citizens, Republican Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon* isimli

25 Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (Berkeley: University of California Press, 1997).

26 Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism* (Chicago: University of Illinois Press, 1973).

27 James Gelvin, *Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire* (Berkeley: University of California Press, 1999).

28 Eugene Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Palo Alto: Stanford University Press, 1976).

kitabı için zemin hazırlamışlardır.[29] Thompson'ın eseri, 2000'lerde ortaya çıkarak manda sisteminin ve onun yerleştirdiği sömürge düzeninin milliyetçi tarihyazımı paradigmasının dışından yeniden gözden geçirilmesine çağrı yapan kitap ve makale dizisinin ilklerinden biridir. Thompson özellikle, manda sisteminin kurduğu anayasal sistemin başarısızlıklarına ışık tutmuş olan Khoury, Batatu ve Sluglett'ın varsayımlarını sorgulamıştır. Analizini Osmanlı'nın son dönemine, tam olarak da Dünya Savaşı'nın etkisiyle Suriye'de ortaya çıkan ciddi krize yerleştirir, Osmanlılar'ı sömürge devletinin inşa sürecine bambaşka bir tarzda getirir. Osmanlı reformlarının kurduğu paternal düzen ve onların toplumsal cinsiyet içerikli vatandaşlık tanımı savaştaki insan kayıplarıyla sarsıntıya uğramıştı. Fransız sömürge iktidarı Osmanlı düzeninin paternalizmini dönüştürmeye çalışmış, ancak çeşitli Suriyeli bileşenlerden gelen baskıya yenik düşerek kadın haklarını sonuç olarak sınırlamıştır.

Thompson toplumsal cinsiyet ve sosyal hareketler kuramını analizine dahil ederek, analiz kategorisini sınıftan, sömürge sivil düzeni olarak adlandırdığı kamusal alana kaydırır. Farklı sosyal grupların ittifak kurma, müzakere etme ve bu sivil düzene katılma şekillerini çözümlemeye dikkat eder; ancak onun asıl ilgisi bu farklı grupların Osmanlı ve daha sonra da Fransız sömürge yetkilileriyle nasıl müzakere ettiğidir. İlginç bir dönüşle sömürge devleti, tebaasını vatandaşa çeviren, bir yandan onlarla müzakere eder ve onların siyasi haklarını sınırlarken diğer yandan onlara sosyal haklar tanıyan bir devlet olarak yeni baştan yazılmaktadır. Bu anlatıdan çıkan, sömürge düzeninin milliyetçi tarihyazımının yaptığı gibi sorgusuz sualsiz ayıplanması değildir; değişik sosyal sınıfların, çoğunlukla da ilk defa olarak, kolonyal vatandaşlık haklarını kendi çıkarlarını ilerletmek için kullandığı karmaşık bir tablodur. Anayasal aygıt, siyasi hakların yanı sıra sosyal hakların kurumsallaşması ve sınırlı bir kamusal alanın varlığı, sömürge siyaseti ve "komprador" elitlerin hegemonyası için vasıtalar ve hileler olarak bir çırpıda kestirip atılmamalıdır. Bunlar daha ziyade

29 Elizabeth Thompson, *Colonial Citizens, Republican Rights, Paternal Privelege, and Gender in French Syria and Lebanon* (New York: Columbia University Press, 2000).

kusurlu ancak işlerliği olan bir sivil düzenin vasıtaları olarak yeniden düşünülmelidir.

Irak çalışmaları alanında iki genç araştırmacı Orit Bashkin ve Peter Wien'in ortaya koydukları, Arap/Irak milliyetçi paradigmasını sarsma yolunda önemli işler yapmıştır. Peter Wien'in eseri doğrudan doğruya Reeve Simon ve Bassam Tibi tarafından yayılarak genel kabul görmüş olan Arap milliyetçiliğinin Irak yorumunu sorgular.[30] Simon'un eseri Irak Arap milliyetçiliğinin neo-faşist eğilimlerini, bu milliyetçiliğin, eğitimlerini Almanlar'dan almış ya da Alman milliyetçilik kavramlarından etkilenmiş olan bir grup Iraklı Osmanlı subayca benimsenmesine bağlar. Bassam Tibi, Arap milliyetçiliğinin önde gelen savunucularından olan Sat'i al-Husri'nin milliyetçiliğinin soykütüğünü, Fichte'nin romantik Alman milliyetçiliğine uzandırır. Wien ise bu kabulleri sorgular ve Irak Arap milliyetçiliği modelinin Atatürk örneğinden alındığını gösterir. Bashkin ise *The Other Iraq* kitabında Irak'ın düşünsel ve sosyal dünyasının çoğulcu doğasını vurgular ve Tibi'nin, al-Husri milliyetçiliğinin dışlayıcı ve neo-faşist olduğu yönündeki iddiasını da çürütmüş olur.[31] Bunlara ek olarak, Sami Zubaida'nın iki dünya savaşı arası dönemdeki Irak üzerine olan eseri, halk kültürünün kozmopolit doğasını önplana çıkararak Irak ulusunun Arap ve Sünni olduğu varsayımlarını sarsar.[32]

İki dünya savaşı arası dönemin Suriye ve Irak çalışmalarındaki konumunun rehabilite edilmesi akademideki, sivil düzenin varlığı ve katılımcı siyaset biçimlerinin tarihsel öncellerini, korporatist devletin başarısızlığına karşın tespit etme yönündeki daha geniş bir akımın takipçisidir. Bu arayışta Osmanlılar da

---

30 Peter Wien, *Iraqi Arab Nationalism: Authoritarianism, Totalitarianism, and pro-Fascist Inclinations, 1932-1941* (Londra: SOAS/Routledge, 2007); Reeva Simon, *Iraq Between Two Wars: The Creation and Implementation of a Nationalist Ideology* (New York: Columbia University Press, 1986); ve Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Inquiry*, çev. ve der. Marion Farouk-Sluglett ve Peter Sluglett (Londra: Macmillan, 1990).

31 Orit Bashkin, *The Other Iraq: Pluralism and Culture in Hashemite Iraq* (Palo Alto: Stanford University Press, 2008).

32 Sami Zubaida, "Community, Class, and Minorities in Iraqi Politics," *The Iraqi Revolution of 1958: The Old Social Classes Revisited*, der. Robert Fernea and William Roger Louis (Londra: I.B. Tauris, 1991), 197-210, ve "The Fragments Imagine the Nation: The Case of Iraq," *International Journal of Middle East Studies* 32 (2002): 205-15.

yol alabilmiştir. Giderek artan bir şekilde, Meşruti hükümet ve Dünya Savaşı dönemi irdelenmeye başlamıştır. Parlamenter ve bölgesel temsili siyaset artık himayecilik siyaseti çerçevesinde değerlendirilmemekte, daha ziyade sömürge döneminde ortaya çıkacak anayasal deneyimin hazırlığı olarak görülmektedir.

Milliyetçi paradigmanın bu şekilde sarsılması, son dönem imparatorluk Osmanlı toplumu ve siyasetinden sömürge/ulusal toplum ve siyasetine geçişe dair anlayışımızı karmaşıklaştırmıştır. Ancak yeni yaklaşımlar, Bereketli Hilal'de ulus devletin gelişiminin sosyal ve siyasi temelleri üzerine bütünlüklü alternatif bir anlatı kurmak için gerekli olan araçları sunamamıştır. Sorunun bir kısmı eski kategorilere alternatif sunacak analiz kategorileri yaratmaktaki zorlukta yatar. Örneğin, milliyetçiliğin karşıtı nedir? "Kozmopolitanizm" midir ya da "çoğulculuk" mudur? Eğer öyleyse bu kavramlar değişimi açıklamakta ne kadar işe yarar? Tıpkı bunun gibi, ulusun karşıtı "mezhep", "cemaat" ya da "aşiret" midir? Bu kategorilerin bazılarıyla ilgili mesele şudur ki onlar da yeni yaklaşımların ısrarla sakınmaya çalıştığı özcü yanlar yüklenmektedirler.

Osmanlı'nın son döneminden Osmanlı sonrasına olan geçişin tarihini milliyetçi paradigma dışında yazma çabamıza eşlik eden sıkıntılar 1908-1946 dönemine dair son beş yılda yazılmış olan en gelişkin kitaplardan birinde karşımıza çıkar. *Being Modern in the Middle East* eserinde Keith Watenpaugh "kozmopolit" olarak nitelendirdiği Halepli orta sınıf bir ailenin yaşadığı zorluklar ve çileleri inceler. Kitabın çok sayıdaki savını bu noktada tekrarlamayacağım.[33] Beni daha ziyade ilgilendiren, kitabın ulus oluşumunun milliyetçi ve geleneksel solcu anlatılarını tersine çevirmek için kullandığı kavramsal araçların çeşitliliği ve yazarın moderniteyi tanımlarken başvurduğu neo-liberal kavramlardır. Örneğin orta sınıf diğer sınıflardan tüketim kalıplarıyla (küresel ve yerel fikirler ve mallar piyasasıyla olan ilişki) ayrılmaktadır, üretim ilişkilerindeki konumuyla değil. Yazar, etkili bir elçabukluğuyla, orta

33 Keith Watenpaugh, *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class, 1908-1946* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

sınıfın Halep toplumunun diğer kesimleriyle olan ekonomik ilişkisini bir kenara bıraktığı gibi sömürge düzenine olan ekonomik bağını da konu dışı bırakır. Onun orta sınıfı kamusal alanın yaratıcı ve katılımcılarındandır ve berrak bir öznellik barındırır. Watenpaugh'a göre, bu orta sınıfın öznelliğinin incelenmesi bir yeniden tesis etme çalışmasıdır; milliyetçi tarih yazımında, bağlılıklarının sınıflandırılması kolay olmadığından ihmal edilmiş olan sınıfın bu kesiminin sesini duyurma çabasıdır. Yazar bu orta sınıfın taşıdığı, İslamcılık ve faşizmin de dahil olduğu siyasi ideolojilerin çeşitliliğini irdelerken çok başarılı bir iş çıkarmaktadır; ancak kitabın en güçlü kısımları yazarın "kozmopolit" orta sınıf olarak tanımladığı kesime odaklanır. Belki de bu orta sınıfı sömürge karşıtı milliyetçiler gözünde lanetleyen, Watenpaugh'un "metropolitan heves paradoksu" olarak adlandırdığı hususlur; bununla kastedilen, bu sınıfın, metropolün belirlediği bir uluslaraşırı moderniteye olan ve ulusal devletler kurulduğunda onların söz konusu metropole taşınmasına olanak veren bağlılığıdır.

Kozmopolitan orta sınıfın "komprador" sayıldığı kavrayıştan fersah fersah uzaktayız; bu orta sınıfın içinde geliştiği dünyanın – ki bu ister son dönem Osmanlı, ister sömürge dünyası olsun – çoğulluğunun yeniden kurgulanmasına yapılan çağrıdan ise pek uzak değiliz. Bu orta sınıfın anlatısında iki savaş arası dönemin nostaljisi vardır; bu, Watenpaugh'un incelediği dönemin şehirli Irak ve Filistin toplumunun "çoğulluk" ve "kozmopolitanizm"i üzerine olan güncel araştırmaların bazılarını aynı potada eritmektedir. Ulusal bağımsızlık hareketleri ve onların kurmayı denediği devletlerin yarattığı hayal kırıklığı çok büyük olmuştur.

SONUÇ

Tarihçilerin yirminci yüzyıl Arap tarihinde imparatorluk ve ulus arasındaki geçiş üzerine olan bu yeniden değerlendirmelerinden ne gibi sonuçlar çıkarılmalıdır? Bir geriye doğru okuma; ya da günümüz Suriyeli, Lübnanlı, Ürdünlü, Iraklı, Filistinli ve İsraillileri'nin, tüm çokseslilikleriyle, yararlanılabilir bir geçmiş olarak şimdiye aktarabilecekleri çoğulcu, "kozmopolit" bir kültürel ve siyasi düzenin öncüllerini bulma gereğinden mi söz

edilmektedir? Eğer öyleyse, bu tarihyazımı yine bir önceki kuşağın atladıklarına meyyal olacak ve bir o kadar da normatif kalacaktır. Yeni tarihyazımının geçmişi okumak için yeni düşünsel araçları kullanması ve güncel olaylar ışığında geçmişin yeniden işlenmesine açık olması büyük umut vaadetmektedir. Ne var ki, önceki tarihçilik anlayışı, modernleşme kuramı paradigmasına alternatifler önermeye çalışmış ve kapsadığı halkların milliyetçi ve ulusal bağımsızlık yanlısı mücadelelerinden güç almışken, yeni tarihçiliğin Orta Doğu'nun öncelikleri ve güncel tarihinden ne ölçüde haberdar olduğu belirsizdir. Şurası kesindir ki, siyasette dinin yeri üzerine çalışmalarda bir canlanma olmuştur; ancak bu ilgi henüz son dönem Osmanlı ve Osmanlı sonrası Orta Doğu'nun sosyal tarihi ve siyasal ekonomisi üzerine olan incelemelerle tutarlı bir şekilde bütünleştirilmemiştir. Sorun kısmen, milliyetçi ve devletçi anlatılara yöneltilen saldırıya karşılık ortada değişimi açıklayacak tutarlı bir anlatı olmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak, bir diğer neden de sosyal bilimlerde son yirmi yılda bilginin siyasetsizleştirilmesinde yatar. Bu durum ve profesyonelleşme aslında oldukça siyasidir ve kapitalist sistem içerisindeki mevcut küresel eşitsizlik koşullarının altında yatan temellerin kabullenilmiş olmasıyla koyun koyunadır.[34] Artık araştırmacılık, eğer eşitsizliklere eğiliyorsa, bunu kamusal alan, hümaniteryanizm, göç, uluslaraşırılık gibi kavramların parametreleri dahilinde yapmaktadır; bunların hepsi de ABD ve Avrupa akademileriyle içiçe geçmiş ve Amerikan ekonomik ve siyasi gücünün zirvesinde canlılık kazanmış görece yeni kavramsal araçlardır. Eğer bize halkların yirminci yüzyıl başındaki tarihlerine dair herhangi bir içgörü sağlıyorlarsa, bunu belirli sınırlarla yapmaktadırlar. Son dönem Osmanlısı ve yirminci yüzyıl başı Orta Doğusu söz konusu olduğunda kozmopolitanizm, kamusal alan ve vatandaşlıktan söz edebilmek için, bu tabirlerin o dönemde mevcut olmadığını (vatandaşlık tabirinin Arapçası olan *muwatanah* ancak 1980'lerde ortaya atılmıştır), ancak siyasi katılım biçimleri, birarada yaşam ve belirli sivil hakların var olduğunu

34 Immanuel Wallerstein, *The End of the World as we know it: Social Sciences for the Twenty First Century* (New York: New Press, 2003). Wallerstein endişe çanlarını bu dönüşüm ve sosyal bilimlerin siyasetsizleştirilmesi için çalmıştır.

ve bir tür moderniteyi karşıladığını akıldan çıkarmamak gerekir. Bu modernite milliyetçi ve/veya kolonyal bir anlatı çerçevesi içine alınmıştı ve eşitsiz ekonomik, sosyal ve siyasi güç ilişkilerinin devamını gözeten devlet kurumları ve seçkinler tarafından yürütülmüştü. Milliyetçi anlatıları ayrıştırmakta ve eşitsiz sosyal, siyasi ve ekonomik gelişme konularına, yani hegemonya meselelerine eğilmenin belirgin alternatif yolları olmaksızın milliyetçi anlatılara alternatifler bulmakta gösterilen acelecilik, yeni araştırmacılığı siyasi olarak başıboş ve değişimi açıklayacak ve etkileyecek uygun anlatıları sağlamaktan aciz bırakmaktadır. Görünüşe göre, ulusal olanın ayrıştırılması yerini, modernleşme kuramının Avrupalı ve Marksist bakış açılarındaki daha problemli, Batı merkezli teleolojiden kaçınan neo-modern anlatılara bırakmaktadır. Gelgelelim bu anlatılar da aynı kararlılığı, her biri kimlik oluşumunun alternatif modları olarak görülen komünalizm, mezhepçilik, aşiretçilik ve yeni tür "kozmopolitanizm" ile geç dönem kapitalizminin halihazırdaki gelişimi arasındaki bağların soruşturulmasında göstermemektedir.[35]

35 Social Research Council'in başında bulunan ve kendisi de bir milliyetçilik tarihçisi olan Craig Calhoun, "kozmopolitanizm" tabirinin sorgusuzca kabul edilmesine karşı uyarmış ve onun kullanımının ulusal, yerel, hatta uluslaraşırı kısıtlamalar ve kurumların gelişimine dair parametrelere göre temellendirilmesinin önemine vurgu yapmıştır; bkz. onun makalesi, "Cosmopolitanism and Nationalism," *Nations and Nationalism* 14 (2008): 427-48.

AZINLIKLAR, DEVLETSİZLİK VE GÜNÜMÜZDE KÜRT ÇALIŞMALARI: ARAŞTIRMACILAR İÇİN YENİ OLANAKLAR VE AÇMAZLAR

*Janet Klein**

Orta Doğu'daki azınlıklar konusu kadar akademik ve siyasi olanın derin bir şekilde içiçe geçtiği konu pek azdır. Bölge üzerine yapılan Batılı araştırmalar başlangıçtan beri, Avrupalılar'ın bölgedeki hıristiyan halkları koruma ve hatta "özgürleştirme" girişimleriyle yakın bağlantı içinde olmuş; ya da en azından, Said'in meşhur *Orientalism*'inde genel hatlarını çizdiği gibi, hıristiyanlara arka çıkma görüntüsü ardında bölgenin topraklarını ve kaynaklarını kontrol etme yönündeki daha geniş çabaları perdelemeye hizmet etmiştir. Başkalarının da gösterdiği gibi, bugün bildiğimiz şekliyle azınlık fikri, Avrupalılar'ın sömürgeleştirdiği ya da nüfuz etmeye çalıştığı (Orta Doğu ve ötesindeki) bölgeleri sınıflandırma ve kontrol etme girişimleri bağlamında ortaya çıkmıştır. Her ne kadar Orta Doğu'daki azınlıklar üzerine olan araştırmalar epey yol kat etmiş de olsa, özellikle son birkaç onyıldır halen gerilimlerle doludur; bunda önemli bir etken, Orta Doğulu azınlıkların incelenmesi söz konusu olduğunda, akademik ve siyasi olan arasındaki değişmez bağlantıdır.

"Azınlıklar kendiliğinden azınlık değildir," der Pandey; "tıpkı cemaatler gibi, azınlıklar da tarihsel olarak kurgulanmıştır."[1]

* Akron Üniversitesi.

1 Gyanendra Pandey, *Routine Violence: Nations, Fragments, Histories* (Stanford: Stanford University Press, 2006), 171.

Gerçekten de, "ortak köken, fiziksel görünüş, dil, kültür veya kültür bağları ile ayırt edilen; bunlar sayesinde, bir toplumdaki nüfusun çoğunluğundan kendilerini ayrı hisseden ya da öyle görülen"[2] bir gruba atfen kullanılan "azınlık" tabiri ancak on dokuzuncu yüzyıl ortasında ortaya atılmıştı ve bu noktada sadece dini gruplarla sınırlıydı.[3] Dini azınlıklara olan siyasi ilgi devam etmektedir; ancak ilginin odağı, Birinci Dünya Savaşı'ndan bu yana, etnik kimlik ve Woodrow Wilson'ın On Dört Madde'sini yayınlamasından sonra - ki bunların on ikincisi çeşitli Osmanlı (etnik) gruplarının kendi kaderini tayin hakkını ilan eder - emrivaki halini alan bir ilke olan "ulusal" kendi kaderini tayin hakkına kaymıştır.[4] Ulus devletin doğuşuyla uçlar resmi sınır halini almış[5] ve bu sınırlar içinde yaşayan insanlar yeni kimlikler edinmiş ya da onlara yeni kimlikler - ulusal kimlikler - verilmiştir. Bu gerilimle dolu süreç halen devam etmektedir.

Başlangıçtan beri, en geniş şekliyle azınlıklar meselesiyle ayrılmaz bir biçimde içiçe olan bir diğer kavram/kategori de suret kazanmıştır ki bu, devletsizliktir. Ne var ki, kavramın yaygınlık kazanması ve pek çoklarının kelime dağarcığına girmesi zaman almıştır. Aslına bakılırsa, Birinci Dünya Savaşı'nın bitiş dönemine ait dergiler sadece devletsiz *bireylerle* meşgul olmuşlar;[6] ancak

---

2 Alan Bullock et al., der., *Harper Dictionary of Modern Thought*, yeni ve gözden geçirilmiş baskı (New York: Harper, 1988)'den alıntılayan Benjamin White, "The Nation-State Form and the Emergence of 'Minorities' in Syria," *Studies in Ethnicity and Nationalism* 7/1 (2007): 65.

3 White, "The Nation-State Form and the Emergence of 'Minorities' in Syria," 65.

4 *İlgili kısım şöyledir: "Mevcut Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk kısmına egemenlik güvencesi tanınacaktır; ancak şu anda Türk yönetimi altında bulunan diğer milliyetlere de, kayıtsız şartsız yaşam güvencesi ve mutlak surette serbest bırakılmış bir özerk gelişme fırsatı tanınmalıdır."* White ise, *"Encyclopaedia Britannica"*nın 1910-1911'de yayınlanan 11inci baskısında 'azınlıklar' için hiçbir madde olmadığını" ancak 1929 tarihli 14üncü baskıda ise "azınlıklar üzerine olan maddenin onbir sayfa uzunluğunda olduğunu ve büyük ölçüde Birinci Dünya Savaşı sonrası barış antlaşmalarını ve Milletler Cemiyeti'ni ele aldığını" belirtir; ibid., 64. Oxford İngilizce Sözlüğü de "ulusal" ve "etnik" azınlıkları, sırasıyla, ancak 1918 ve 1945 baskılarında maddelendirmiştir; *ibid.*, 65.

5 Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence: Volume Two of a Contemporary Critique of Historical Materialism* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1985), 4, 50.

6 Bkz., örneğin, "International law—nationality—statelessness," *The Yale Law Journal* 27 (1918): 840-1; "Law of nations—nationality—statelessness," *Michigan Law*

İkinci Dünya Savaşı'na gelindiğinde, hukuk araştırmacıları Birinci Dünya Savaşı'na dönüp baktıklarında "Barış antlaşmaları sonucunda daha geniş bir devletsiz insanlar sınıfı ortaya çıktığı" için "devletsizlik sorununun Büyük Savaş'tan sonra karmaşıklaştığını" öne sürmüşlerdir. Bunlar "milliyetlerini kaybetmişler ve yeni devletlerin sınırlarının ortaya çıkışı sonucunda milliyeti belirsiz hale gelmiş" olanlardı; bununla birlikte araştırmacılar bu noktada milliyetçi duyguların, azınlıklar söz konusu olduğunda, durumu nasıl karmaşıklaştırdığını ve böylece, devletsizlik kavramının kimilerine açısından, hukuki tanımının ötesine geçmeye nasıl başladığını fark etmişlerdir.[7] Son olarak, kavram anaakım kelime dağarcığına – en azından İngilizce konuşulan dünyada – girmiş; ancak bu İkinci Dünya Savaşı'ndan epey sonra, sözlükler "devletsizlik"e, önceki tanımı olan "gösterişsizlik" yerine, "bir milliyeti olmama" olarak atıfta bulunmaya başladığında gerçekleşmiştir.[8] Halk olmayı ve devleti birbirine bağlayan milliyetçi anlayışlar, bir "halk"ın kendi ulus devleti olması gerektiği fikriyle birlikte devletsizlik söylemi üzerinde derin bir etki yapmıştır ve yeni devletleri içinde azınlık durumuna düşmüş olan belirli gruplar "kendi" devletlerine sahip olmak için ayağa kalkmışlardır. Bu halklardan birisi de Kürtlerdir.

Kürtler artık akademik ve anaakım kaynaklarda, savaş sonrası devlet-inşa projelerinden *kendi* devletleri olmadan çıktıkları için "devleti olmayan en büyük ulus" olarak geçmektedir; bu onların kendilerini Osmanlı bağlamında azınlık olarak ya da kendi

---

Review 20 (1921): 115-16; ve "International law—nationality—condition of statelessness," *Harvard Law Review* 35 (1921): 210-11.

7 Erwin Loewenfeld, "Status of Stateless Persons," *Transactions of the Grotius Society*, cilt. 27 (Oxford: British Institute of International and Comparative Law adına Oxford University Press, 1941), 59-112.

8 Chicago Üniversitesi'nde düzinelerce sözlüğe baktım ve sözlüklerde, en azından İkinci Dünya Savaşı'ndan bir onyıl sonraya kadar, "stateless" teriminin genel olarak "gösterişsiz" ("without pomp") anlamına geldiğini farkettim; bkz., örneğin, *Webster's Universal Unabridged Dictionary*, cilt. 2 (Cleveland, New York: The World Syndicate Publishing Company, 1937), 1621'de "statehood" terimi "devlet olarak varolma ve tanınma durumu" olarak tanımlanmakta, ancak "stateless" terimi "gösterişsiz" (without pomp) anlamına gelmeye devam etmektedir. Erişebildiğim sözlüklere göre - nihayet 1955'te "bir milliyeti olmamak" bir *yeni sözcükler sözlüğünde karşımıza çıkar*; *Mary Reifer, Dictionary of New Words* (New York: Philosophical Library, 1955), 197. Bundan itibaren "stateless" terimi", "devleti olmayan" ya da "milliyeti olmayan" bir kişinin durumuna atıfta bulunur anlamda anaakım sözlüklere girmeye başlamıştır.

devletine ihtiyaç duyan bir grup olarak düşünmedikleri zamandan bu yana bakıldığında kavramsal bir sıçramadır. Kürtler, en geniş şekliyle Orta Doğu'da azınlıklar meselesi üzerinde çalışan araştırmacılar için bir yandan istisnai açmazlar sunmakta, bir yandan da umut vaat etmektedir; bu nedenle "Kürt Çalışmaları" olarak adlandırabileceğim alanda akademik ve siyasi olanın kesişmesine odaklanmak istiyorum.[9]

Bu açıklamaları, katkıda bulunduğum bir alanı ve bu alandaki yerimi eleştirel olarak incelemek adına üstlendiğim bir özdüşünümsel projenin parçası olarak yapıyorum. Bunu yaparken Profesör Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj'ın hocalığından, özellikle de onun, araştırmacılığı – ve dolayısıyla da bakış açılarımızı – yakıngörüşlü kategoriler ve teleolojilerin ötesine taşıma yönündeki sürekli çabalarından ilham alıyorum. Yaptığım üç sunuma hazırlanırken (biri Michigan Üniversitesi'nde Orta Doğu'daki azınlıklar üzerine ve diğer ikisi de Columbia ve Exeter Üniversiteleri'nde Kürt Çalışmaları üzerineydiler),[10] bu kategorileri (hem azınlık kavramını hem de "Kürt Çalışmaları" olarak adlandırılan alanı) yeniden düşünme fikriyle dolduğum gibi, Vihay Bahl, Arif Dirlik ve Peter Gran'ın derlediği *History After the Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies* adlı kitaba Profesör Abou-El-Haj'ın yaptığı katkı olan "oryantalist/oryantalist olmayan" tartışmasının ötesine geçme arzusunu duydum. Profesör Abou-El-Haj kitap için "Historiography in West Asian and North African Studies since Said's *Orientalism*" bölümünü hazırlarken,[11] onu Princeton'da misafir profesör olarak ağırlama şansım olmuştu.

"Kürt Çalışmaları"[12] tabirinin kendisi bile araştırmacılar için

9 Clémence Scalbert-Yücel ve Marie Le Ray, "Knowledge, Ideology and Power: Deconstructing Kurdish Studies," *European Journal of Turkish Studies* 5 (2006): 15'de "Kürt Çalışmaları" tabirinin ilk olarak 1840'ta Rusya'da ortaya çıktığını; ve daha yaygın olan "Kürdoloji" tabirinin 1934'teki Yerevan Konferansı ile popüler olduğunu belirtir.

10 Bu buluşmaların katılımcılarına bu konudaki değerli görüşleri ve sohbetleri için teşekkür ederim.

11 Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj, "Historiography in West Asian and North African Studies since Sa'id's *Orientalism*," *History After the Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies*, der. Vinay Bahl, Arif Dirlik, ve Peter Gran (Lanham: Rowman & Littlefield, 2000).

12 Belki de bu meselenin en ayrıntılı analizi Scalbert-Yücel ve Le Ray, "Knowledge, Ideology and Power: Deconstructing Kurdish Studies"de yapılmıştır. Her ne kadar yazarlar meseleyi "Türkiye'de Kürt Çalışmaları" bağlamında ele alsalar da, makale Kürt tarihyazı-

özgün soruşturma alanları sunmaktadır;[13] bu sorular da milliyetçiliğin küresel düzeydeki tarihsel gelişimiyle ve araştırmacıların milliyetçilik ve kimlik siyaseti üzerine çalışırken benimsediği değişken metodolojilerle yakın ilişki içindedir. Bir yandan, (ağırlıklı olarak solcu olan) pek çok akademisyenin tahmin ettiğinin aksine, küresel siyasette ulus devletin meşruiyeti gerilememiştir; hatta yeni devletler bağımsızlıklarını ilan etmeyi sürdürmektedirler ve kimlik siyaseti, en azından görünüşte, hiç olmadığı kadar etnik temellidir. Şu durumda Kürt Çalışmaları'nın giderek güçlenen bir alan olması anlamlıdır; özellikle de Irak'taki yakın tarihli savaşın başından bu yana Kürdistan Bölgesi'nin sadece Irak'ın en "işler haldeki" kısmı olduğu değil, aynı zamanda Orta Doğu'daki nispeten demokratik toplumlardan biri olduğu da göz önünde bulundurulursa. Bu durumu açıklamak için daha fazla araştırma ortaya konmuştur ve bu araştırmaların bazılarından fayda sağlayan, yazarların misyonu bu olmasa da, savaşı yürütmekte olan ve bunun boşuna olmadığını göstermek isteyen hükümetler (ABD ve İngiltere) olmuştur. Kürt Çalışmaları Avrupa'da, nispeten daha büyük Kürt diaspora cemaatlerin varlığının etkisiyle, daha popüler olagelmiştir; ancak alan Kuzey Amerika'da da, özellikle de Irak'taki yakın dönemli gelişmelerin sağladığı zeminde gelişmektedir. Yine yakın zamanda Exeter Üniversitesi ilk Kürt Çalışmaları programını yürürlüğe koymuştur; burada lisansüstü düzeyde eğitim verilmektedir ve araştırmacıları yönlendirecek saygıdeğer

mının daha geniş meseleleriyle ilginenler için harika bir tarih ve bağlam özeti sunmaktadır. Kürt Çalışmalarını ve/veya Kürtler üzerine olan tarihyazımını inceleyen diğer faydalı makaleler arasında Konrad Hirschler, "Defining the Nation: Kurdish Historiography in Turkey in the 1990s," *Middle Eastern Studies* 37 (2001): 145-66; Abbas Vali, "Nationalism and Kurdish Historical Writing," *New Perspectives on Turkey* 14 (1996): 23-51; Abbas Vali, "Genealogies of the Kurds: Constructions of Nation and National Identity in Kurdish Historical Writing," Abbas Vali, der., *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism* (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2003), 58-107; Hamit Bozarslan, "Research Guide: Kurdish Studies," *MERIA News*, Vol. 3 (http://meria.idc.ac.il/research-g/kurds.html); Hamit Bozarslan, "Some remarks on the Kurdish Historiographical Discourse in Turkey (1919-1980)," *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism*, 14-39; ve Hamit Bozarslan, "Rompre avec l'hypothèse d'une singularité kurde: Entretien avec Hamit Bozarslan," *European Journal of Turkish Studies* 5 (2006): http://ejts.revues.org/index761.html.

13 Burada ben öncelikle tarihçilere odaklanıyorum, çünkü bu benim en aşina olduğum alan; ancak şunu da belirtmeliyim ki, Kürt toplumu üzerine olan eserler antropologlar ve siyaset bilimciler tarafından çok daha fazla ortaya konmuştur.

fakülte üyeleri bulunmaktadır. Ancak bir yanda bunlar olurken (ve giderek artan sayıda etnik grup kendilerini alan çalışmaları programlarına ekletmeye ya da onların kapsamına girmeye çalışırken), diğer yanda daha yeni ve üst düzey akademik akımlar alan çalışmalarından ve etnik yaklaşımlardan uzaklaşarak postmilliyetçi, konu odaklı, küresel veya dünya çapında tarihe yönelmektedirler.[14] Kürtler üzerine olan yakın dönemli araştırmalar bu kafa karıştırıcı trendlerin neresine düşmektedir? Bu soruya, Kürt Çalışmaları'nı tarihselleştirmeden ve onun izlediği yolları Kürt-odaklı siyaset ve daha geniş hakim trendler içine yerleştirmeden yanıt verilemez.

"Kürtler devleti olmayan en büyük ulustur." Bu ifadeyi, Kürtler üzerine olan genel tartışmaların sık rastlanan açılış cümlesi olarak okur ya da duyarsınız.[15] Bu ifade hem savunmacı hem de "bilgilendirici"dir. Şöyle der: "Kürtler bir ulustur. Ulusların devletleri vardır. Ancak Kürtler'in bir devleti yoktur."[16] Büyük ölçüde doğru olarak da, Kürtler'in kendi devletleri olmaması nedeniyle insanların onların kim olduğunu bilmediklerini kabul eder; zira, ortalama bir insan (örneğin ABD'de) bazı halkları biliyorsa, bu on-

14 Bu noktada başvurulabilecek faydalı bir kitap Bahl, Dirlik, ve Gran'in *History after the Three Worlds* eseridir.

15 Google'da yaptığım sıradan bir Boolean arama (14 Mayıs 2008) "Kurds" (Kürtler) + "nation without a state" (devleti olmayan ulus) girişine 2,090 eşleşme sonucu verdi. Bu eşleşmeler, rastgele inceleme kılavuzlarından (birinin adı "The Kurds: A Nation without a State" (Kürtler: Devleti olmayan bir Ulus) idi, http://www.studyworld.com/newsite/reportessay/History/Asian\The_Kurds_A_Nation_Without_A _State- 321957.htm), Gareth Stansfield gibi saygın yazarların prestijli akademik eserlerine kadar uzanır. Gareth Stansfield'ın 2005 tarihli makalesi benzer bir ad taşır: "The Kurds: Nation without a State" (International Studies Association'ın Hilton Hawaiian Village, Honolulu, Hawaii, 05 Mart 2005'teki yıllık toplantısında sunulmuş bir makaledir). Aynı ad altında satışa sunulmuş dönem ödevleri dahi vardır: http://www.termpaperslab.com/termpapers/19710.html.

16 Devletsizlik sorunlu bir kavramdır, özellikle de Kürtler için. UNHCR'nin tanımına göre – "Milliyet bir Devlet ve bir birey arasındaki hukuki bağdır; devletsizlik ise, herhangi bir Devletin kendi ülke içi hukukuna göre uyruk olarak değerlendirilmeyen bireyin durumunu karşılar" (http://www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/protect?id=3b8265c7a, girildiği tarih 5 Kasım 2008) – Kürtler'in sadece çok az bir kesimi, Suriye'deki 200,000-300,000 kadar Kürt teknik olarak devletsizdir. Kürtler söz konusu olduğunda "devletsizlik", hukuki statünün tarifinden ziyade bir siyasi beyan olarak değerlendirilmelidir. Suriye'deki, gerçekten devletsiz olan Kürtler hakkında daha fazla bilgi için, bkz. Peter Fragiskatos, "The stateless Kurds in Syria: Problems and prospects for the ajanib and maktumin Kurds," *The International Journal of Kurdish Studies* 21/1-2 (2007): 109-22.

ların, grup olma nitelikleri tanınmış bir devletle ilişkilendirilmiş olan halklar olmaları nedeniyledir. Bu ifade medyada sıklıkla dile getirilse de, Kürtlerle ilgili konuları çalışan araştırmacılar da geleneksel olarak aynı savunmacı duruşu benimsemişlerdir ve bu, çalışmalarının odağındaki halka duydukları sempatiden kaynaklanmıştır. Bu kavrayış, yakın zamana kadar, Kürtler üzerine olan araştırmaların büyük çoğunluğunun esin kaynağı olmuştur ve bu trend bugün de devam etmektedir. Kürtler üzerine çalışan araştırmacılar – bilerek ya da bilmeyerek – kendi projelerini Kürt *milliyetçileri* için en önemli olan şeyler etrafında kurmuşlardır: Kürtler'in bir halk olduğu ve geçerli bir çalışma konusu oluşturduğunu ortaya koyma ve Kürtlerin bugün neden bir devletleri olmadığını açıklama; yani Kürt milliyetçiliği, Kürt-devlet ilişkileri ya da bunların çeşitli açılarına yoğun bir odaklanma. Pek çok örnekte bu durum kendiliğinden haklı çıkmaktadır; çünkü bunlar gerçekten de Kürtler'in yaşadıkları tüm devletlerdeki deneyimlerinin çok büyük bir kısmını oluşturmaktadır.

Tıpkı devletlerin arka çıktığı seslere kulak veren uluslararası arenada Kürtlük'ün çizgi dışına itilmiş olması gibi, Kürtler üzerine olan araştırmacılık da tarihin ve hatta Orta Doğu Araştırmaları bölümlerinin karanlık sularına bırakılmıştır; halbuki söz konusu Orta Doğu Araştırmaları bölümlerinin çoğu Orta Doğu'nun Arapça, Türkçe, Farsça ve İbranice gibi diğer başlıca dillerini öğretmekte ve bu dilleri konuşan grupları veya bu dillerle özdeşleşmiş olan devletleri inceleyen birden fazla öğretim üyesi barındırmaktadır. Dahası, araştırmacılar Kürt konularını çalıştıkları ölçüde alanın genelinde çizgi dışına itilmekte ve Kürtleri barındıran devletlerde araştırma yürütmekte muazzam zorluklarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Söz konusu devletler Kürtleri meşru araştırma konuları olarak gören yaklaşımlara soğuk bakmıştır; çünkü kendi politikaları devlet destekli resmi ulusal kimliklere uygun düşmeyen bu kimliği yok saymak ya da bastırmak yönünde olagelmiştir. Bu durum Kürtler üzerine olan araştırmacılığı bir kısır döngüye sokmuştur: Kürt çalışmalarını teşvik edecek veya arşivlere ve diğer kaynaklara erişim tanıyacak bir devlet söz konusu değilken, Kürtlerle ilgili konuları çalışan araştırmacılar arzu edilenin

altında kalan kaynaklarla yetinmek ve/veya projelerini kurgulamakta aşırı derecede yaratıcı olmak durumunda kalmışlardır. Aynı zamanda onların ilgisinin odağını ister istemez Kürtlerin devletsizliği ve bunun araştırmacılar için sunduğu açmazlar belirlemektedir. Tıpkı bunun gibi, Kürt kimlik siyaseti etrafında dönen mevcut durumun sebepleri akademik ve kişisel sebeplerle araştırmacıların merakını celbetmektedir.

Kürtlerle ilgili konular çalışan araştırmacılar bugün çalışmalarını yeni fırsatlar, sürekli engeller ve ciddi akademik açmazlar sunan bu alanda konumlandırmaya çalışmaktadırlar. Okurun hoşgörüsüne sığınarak, bu meselelerin bazılarını örneklemesi açısından, "Kürt Çalışmaları"nda kendi izlediğim yolu anlatacağım. Kürtlere olan ilgim ciddi anlamda ilk olarak 1990'da, Türkiye'de İngilizce öğretmek ve Türkçe öğrenmek için dokuz ay geçirdiğimde ortaya çıktı. Türkçeyi öğrenme şeklim pek de alışıldık tarzda değildi: Çalıştığım bir ders kitabım vardı ve sokakta bulabildiğim herkesle, taksicilerle, garsonlarla, dükkan sahipleriyle konuşarak Türkçe pratiği yapıyordum. Kısa süre sonra fark ettim ki, konuştuğum İstanbullu çalışan sınıfın önemli bir kesimi aslında Kürttü ve bana güven duymaya başladıktan sonra kendi deneyimlerini anlatmaya başlıyorlardı; böylelikle ben de Türkiye'deki Kürt meselesine ilgi duymaya başladım, çünkü "mazlum" olanla duygu bağı kurmaya genel bir eğilimim vardı. Daha sonra Princeton'da lisansüstü programa başladığımda Kürtlerle ilgili konular çalışmaya olan ilgimi açıkça belirttim; ancak pek çok kişinin beni böyle bir girişimden vazgeçirmeye çalıştığını, asla iş bulamayacağımı, araştırma yürütmekte zorluklar yaşayacağımı, en basitinden konunun Orta Doğu Araştırmaları radarında görünmediğini söylediklerini gördüm. İnatçı ve ısrarlıydım; her şeye rağmen, faydalanabileceğim harika bir hocalık da bulabildim; çünkü hocalarım benim araştırma yürütmekte karşılaştığım muazzam zorluklara, hatta Türkiye'deki arşivlere yedi yıl giriş yasağı almama rağmen ilgimden vazgeçirilemeyeceğimi anlamışlardı. Ne var ki, onların sürekli desteği, uğraşımın Osmanlı Çalışmaları'nın daha geniş alanına oturduğu anlayışından kaynaklanıyordu ve bu gerçekten de böyleydi (her ne kadar bu tabir de sorgulanabilir

olsa da; ben "tarihçi" olmayı tercih ediyorum). Ben kendi örneğimi, bu noktaya dek tarif ettiğim pek çok pratik ve tarihyazımsal meseleyi görünür kılmak için kullanıyorum. "Kürt davası"na ilgi duyan, sosyal adalete inanan ve bu ikisini siyasi olarak birbirine bağlayan biri olarak yola çıktım.[17] Kürtlük'le ilgili şeyleri araştıran pek çokları gibi benim de başlangıçtaki araştırmam milliyetçilik üzerineydi; ancak, lisansüstü çalışmalarıma başladığım dönemdeki akademik trendler sayesinde, milliyetçilik üzerine olan post-kolonyal çalışmalardan haberdar olmanın yararını gördüm ve böylece, sırf Kürtlerin varlığını kanıtlamaya ya da elimde çalışmalarımı yönlendirecek neredeyse hiçbir kuram olmaksızın Kürt ulusal hareketinin izini sürmeye çalışmak yerine, birikimimi kullanarak, Kürt ulusal söylemine odaklandım. Gelgelelim, çalışmam sırasında, sadece milliyetçilik üzerine çalışmanın ve hatta alan çalışmaları içerisinde kalmanın yetersizliğini fark etmeye başladım ve son dönem Osmanlı Kürdistanı'ndaki daha kapsayıcı sosyal dinamiklere bakmanın önemini keşfettim. Bu hem genel olarak Osmanlı toplumu, özel olarak Kürt toplumunu anlamak adına; hem de şiddet, devlet-toplum ilişkileri, yerel iktidar yapılarındaki dönüşümler gibi geniş tematik meseleleri ve tüm bunların Osmanlı İmparatorluğu'nda ve başka her yerde modern devlet idareciliğinin nasıl parçaları olduğunu kavramak için gerekliydi. Bu anlamda, sözünü ettiğim daha geniş tarihyazım trendlerini örneklemek adına kendi izlediğim akademik yolu kullanabilirim. Aynı zamanda, "Kürt Çalışmaları" ile ilişkilendirilmenin araştırmacılara sunduğu özel fırsatlar, engeller ve açmazları sergilemek adına da kendi öykümü kullanıyorum.

Kürt konularına eğilen araştırmacılar çalışmalarına karşı yeni bir ilgi bulmuşlar ve araştırma, işbirliği fırsatları ve konuşma yapabilecekleri etkinlikler elde etmişlerdir. Bu gelişmeler, Irak'ın ABD liderliğindeki işgali ve Saddam Hüseyin'in başında olduğu Baas rejiminin devrilmesi sonrasında Irak'ın Kürdistan Bölgesi'nin tüm ilgiyi üzerine çekmesiyle yakından ilişkilidir. Irak'taki savaşın

17 Kurtler üzerine olan çalışmaları siyasi/sosyal bir ilgiyle başlayan diğer kişiler arasında biriki kişinin adını anmak gerekirse, Martin van Bruinessen ve Joyce Blau'yu söyleyebilirim; bu hususta bkz. Scalbert-Yücel ve Le Ray, "Knowledge, Ideology and Power: Deconstructing Kurdish Studies," 7-8.

genel yıkımıyla kıyaslandığında Kürdistan'ın istikrarı, Kürdistan ve/veya Kürtler üzerine olan çalışmaları – her ne kadar güncel siyasete odaklananlar ağırlıklı da olsa – "meşru çalışma konuları" alanına taşıdı. Dahası Kürdistan Bölgesi anlaşılır sebeplerle, bir yarı-devlet olarak, Kürt çalışmalarını teşvik etmenin peşindeydi.[18] Sonuç olarak, Kürtlerle ilgili konuları çalışan araştırmacılar yakın zamanda çabaları için bir miktar onay bulabilmişlerdir. Engeller elbette devam etmektedir; yine de en azından araştırmacılar şimdi daha az kısıtlı koşullarda çalışabilmektedir. Türkiye artık (her ne kadar araştırmacılara kimi kısıtlamalar uygulasa da) Kürt kimliğini reddetmemektedir ve daha önce söz ettiğim gibi, Kuzey Irak'taki Kürt yarı-devlet olma durumunun oldubittisi araştırmacılar için daha rahat bir çalışma ortamı ortaya çıkarmıştır. Buna, konferanslara ve konuşma yapabilecekleri diğer buluşmalara daha geniş katılma şansları bulmaları da dahildir. Aslına bakılırsa, Irak'taki Kürdistan Bölgesi'ne Ekim 2008'de yaptığım son ziyaret beni, köy korucuları üzerine olan araştırmam için Türkiye'dekinden daha araştırma dostu bir ortam bulabileceğime neredeyse ikna etmişti; ancak bir yıl sonra, Ekim 2009'da Kürt kadınları üzerine bir konuşma yapmak için, bir Türk devlet üniversitesi olan Hakkari Üniversitesi'ndeki, Kürtler üzerine toplanan ilk açık akademik konferansa davet edildim. Bu, tartışma için son derece açık bir forumdu ve Kürtler üzerine olan ciddi akademik çalışmaların Türkiye'de yürütülebileceğine – ve sunulabileceğine – dair umut beslenebileceğini gözler önüne seriyordu.[19]

---

18 Bu çabanın bir örneği, Institut Kurde de Paris, Salahaddin Üniversitesi ve Kurdistan Bölgesel Hükümeti'nin desteğinde gerçekleşen World Congress of Kurdish Studies idi ('Dünya Kürt Çalışmaları Kongresi', Erbil/Hewlêr, Kürdistan Bölgesi, Irak; 6-9 Eylül, 2006). Benim de katıldığım bu konferans, araştırmacıları Kürtler ve/veya Kürdistan ile ilgili konular için biraraya getirmeyi ve özellikle de Avrupa ve Kuzey Amerika'daki araştırmacılar ile Orta Doğu'daki, özellikle de Kürt olan ve çoğunlukla akademik çevrelerden büyük bir yalıtılmışlık içinde çalışan araştırmacılar arasında temas kurmayı amaçlamıştı. Aynı zamanda bu konferans, açık bir şekilde, Kürt çalışmalarını desteklemeyi ve tanıtarak yaygınlaştırmayı hedefliyordu.

19 Türkiye'deki "Kürt/Demokratik Açılımı" çerçevesinde iyimserliğe yer vardır, ancak şu anda bulunulan noktada bu çok da geçerli değildir. Sürecin eleştirel bir değerlendirmesi için, bkz. Marlies Casier, Andy Hilton, ve Joost Jongerden, "'Road Maps' and Road Blocks in Turkey's Southeast," ve Kerem Öktem, "Suriçi, Diyarbakır," her ikisi de online olarak *MERIP'de* (30 Ekim 2009): http://www.merip.org/mero/mero103009.htm.

Hem Türkiye'de hem de Irak'ta, Kürtler üzerine olan araştırmacılık, neredeyse son yüzyıldır olduğu gibi, siyasetle sıkı sıkıya ilişkilidir; bu iki bağlamın kıyaslanması ise Kürtlerin yaşadığı devletlerde Kürtler üzerine olan araştırmacılık konusunu daha da karmaşıklaştırmaktadır. Türkiye'de araştırmacılar Kürtler üzerine çalışmalar ortaya koymakta büyük zorluklar yaşamışlardır; çünkü devlet Kürtler ve Kürdistan üzerine çalışan araştırmacılara şüpheyle bakmış ve etkin bir şekilde onların araştırma projelerini baltalamaya uğraşmıştır. Her ne kadar resmi devlet çevrelerinde ve ilkokul düzeyinden üniversitelere kadar olan eğitim-öğretim kurumlarında birleşik bir Türk kimliğini yükseltme ve özel bir Kürt kimliğini reddetme yönünde 1920'lerin başından 1990'ların başına kadar (ve hatta kimilerine göre, daha az tantanalı bir biçimde, bugün de) etkin bir kampanya yürütülmüş olsa da, Yeğen'in belirttiği üzere, devlete bağlı olan araştırmacılar dahi "yine de Kürt meselesi üzerine 'düşünmek', 'konuşmak' ve 'görüş belirtmek' durumunda kalmışlardır."[20] Bu şekilde, Türkiye'de bu "unutulmuş onyıllar" boyunca Kürt toplumu üzerine üretilmiş olan bir dizi çalışma vardır, her ne kadar bu eserler aşiretler, eşkiyalık, ayrılıkçılık ve geri kalmışlık konularına odaklanan (çeşitli hüsnütabirler altında) bir Kürt çalışmaları paradigması oluşturarak Türk milliyetçiliğinin ideallerini destekleme amacı gütmüş,[21] "dağ Türkleri" ya da "doğulular"ı modern Türk'e göre "öteki" olarak konumlandırmış ya da doğrudan doğruya Kürt kimliğini reddetmiş olsa da...[22] 1990'lar ise Türkiye'de Kürtler üzerine ortaya konan araştırmalarda bir dönüşüme tanıklık etmiştir. Resmi "tabu" ortadan kalktığı gibi,[23] Kürtler üzerine olan araştırmalar da (tamamen kabul

20 Mesut Yeğen, "The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity," *Turkey: Identity, Democracy, Politics*'de, der. Sylvia Kedourie (Londra, Portland: Frank Cass, 1996), 216.

21 *Ibid.*, 216-17.

22 Scalbert-Yücel ve Le Ray, "Knowledge, Ideology and Power: Deconstructing Kurdish Studies," 25-29, Kürtler üzerine, onların ayrı kimliğini reddetme amacı güden erken dönemli araştırmaların izini sürer.

23 Kimileri 1990 yılını bu "tabu"nun kalktığı yıl olarak görürken (bkz. Scalbert-Yücel ve Le Ray, "Knowledge, Ideology and Power: Deconstructing Kurdish Studies," 35, Turgut Özal'ın Türkiye'nin güneydoğusuna yaptığı ve "Kürtler'in ve... bir Kürt meselesinin varlığını kamu huzurunda tanıdığı" ziyaret üzerinedir), kimileri ise bu "tabu"nun hiçbir zaman düşünüldüğü kadar katı olmadığını savunur; bkz. Nicole Watts, "Silence and

edilir olmasa da) meşruiyet kazanmıştır,[24] ancak aynı engellerin pek çoğu yerinde kalmıştır. Her ne kadar genel olarak artık ayrı bir Kürt kimliği inkar edilmese de, Kürtler üzerine olan anaakım veya devlet destekli araştırmacılık ya Kürt gerikalmışlığı başlığını (aşiretçilik, ayrılıkçılık ve kan davası tartışmaları yoluyla) yinelemeye ya da iktidar/kontrol odaklı kalmaya – yani devletin, GAP projesi ve bölgeyi devlete daha yakından bağlamaya yönelik diğer çabaları üzerinden yerel toplulukları nasıl daha iyi kontrol edebileceği hususunda bilgi toplamak için Kürtler'i (veya "doğulular"ı) incelemeye – devam etmiştir.[25] PKK üzerine olan araştırmacılık, Kürt hareketine herhangi bir şekilde sempati beslemediği sürece kabul edilebilir. Yine de, bütün bunları söylemişken, Türkiye'deki araştırmacıların uluslararası akademik toplumun içinde yer alarak buraya katkılar yaptığını ve daha geniş akademik tartışmaların önemli bir parçası olduğunu, bu nedenle de konu üzerine, en son tartışmalar, trendler ve düşünüşlerle ilişki içinde bulunan ayrıntılı araştırmalar üretmeye başladıklarını belirtmek gerekir. Kürtler üzerine, Türkiye'deki (Türk ve Kürt) araştırmacılar tarafından yirmi birinci yüzyılda üretilmiş olan pek çok çalışma, ulusal kimliği sorunsallaştıran ve tarihselleştiren, akademik üretimin daha geniş bilgi/iktidar ilişkileri bağlamını soruşturan ve bir o kadar da, alandaki geniş uluslararası (yani, ulusal veya milliyetçi olmayan) trendlere – azınlıklar, devlet inşası, kimlik siyaseti – oturan kuramsal literatürden beslenmektedir.

Buna karşılık Irak'ta, Kürtler üzerine araştırmaların teşvik

Voice: Turkish Policies and Kurdish Resistance in the Mid-20th Century," *The Evolution of Kurdish Nationalism*, der. Mohammed M. A. Ahmed ve Michael Gunter (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2007), 52-77; ve Janet Klein, "Turkish Responses to Kurdish Identity Politics: Recent Developments in Historical Perspective," *The Kurdish Policy Imperative*, der. Gareth Stansfield ve Robert Lowe (Londra: Chatham House/Royal Institute of International Affairs, 2010), 79-96.

24 ...her ne kadar, van Bruinessen'in tanımladığı gibi, Türkiye'de "Kürt yayıncılığında gerçek bir patlama" olmuş olsa da; Martin van Bruinessen, "Shifting National and Ethnic Identities: The Kurds in Turkey and Europe," uluslararası sempozyumda sunulmuş makale, *Redefining the Nation, State and Citizen* (İstanbul; 28-30 Mart, 1996), 2; Hirschler'de alıntılanmıştır, "Defining the Nation: Kurdish Historiography in Turkey in the 1990s," 149.

25 Bkz. Scalbert-Yücel ve Le Ray, "Knowledge, Ideology and Power: Deconstructing Kurdish Studies," 30-32.

edildiği ve yerel hükümetin çıkarının - Türk devletinin aksine - Kürtlerin ne kadar ilerlemeci ve özel olduğunu (ve dolayısıyla yarı-devlet olma durumu veya özerklikten fazlasını hak ettiğini) sergilemekte yattığı Kürdistan Bölgesi'nde bile, araştırmacılar, tarihsel olarak, daha genel tartışma ve trendlere daha uzak kalmışlardır. Bir yandan araştırmalarının desteklendiği ve devletçe baltalanmadığını görmektedirler; ancak daha geniş tartışmalardan uzaktırlar, daha az uluslararası akademik diyalog içindedirler ve sonuç olarak da eserleri daha az inceliklidir. Irak'taki Kürt araştırmacıların (özellikle Kürdistan Bölgesi'nde) ilgisi Kürt toplumunun milliyetçi olmayan yanlarına da dokunmaktadır; buna karşılık Irak'taki araştırmacıların çalışmalarının önemli bir kısmı, tıpkı Türkiye'deki Kürtlerde olduğu gibi,[26] açıkça siyasidir - mevcut siyasi projelere, özellikle Kürdistan Bölgesel Hükümeti'nin tartışmalı bölgeleri kendi yönetimine ekleme ve yarı-devlet olarak öneminin daha fazla tanınmasını sağlama girişimlerine etkide bulunmayı amaçlarlar.[27]

Kürtler üzerine olan araştırmacılık, Orta Doğu'da azınlıklar üzerine olan çalışmaların daha geniş evreni içinde çizgi dışı ve oldukça özgün bir durum teşkil etmektedir ki bu, Kürtler üzerine olan literatürün büyük kısmının, (Türkiye, Irak ve "diaspora"daki) akademiden olmayan ve beşeri bilimler ya da sosyal bilimlerde eğitim almamış olan kişilerce üretilmiş olmasıdır. Bu kişilerin çalışmaları zaman zaman, "akademisyenler"in adlarının önüne eklediği unvan ve derecelerden yoksun oldukları için, "Kürt Çalışmaları" alanının dışında olanlarca reddedilmektedir. Aslında bu eserlerin bir kısmının her türlü kuramdan yoksun olduğu ve fazlasıyla pozitivist yaklaşımlı oldukları doğrudur; ancak yine de Kürtlere dair araştırmalara muazzam bilgi kattıkları da bir gerçektir. "Gereği gibi eğitim görmüş" araştırmacılar ise, ilgili

26 Hirschler, Türkiye'deki Kürt (milliyetçi) araştırmacıların eserlerinden, Türk Tarih Tezi'ni, ona rakip bir Kürt tarih tezi öne sürerek tersine çevirme çabası olarak söz eder; ne var ki, her biri dışlayıcı şekilde Türkler ve Kürtler'e odaklandıkları halde milliyetçi paradigma her ikisinde de benzerdir; "Defining the Nation: Kurdish Historiography in Turkey in the 1990s," 149.

27 Bkz. Janet Klein, *A Potential Kurdistan: The Quest for Statehood*, Emirates Occasional Paper (Abu Dabi: Emirates Center for Strategic Studies and Research, 2009).

bulundukları alanlardaki genel tartışmalara yanıt veren nesnel, incelikli ve kuramsal eserler veriyor olsalar dahi, Scalbert-Yücel ve Le Ray'in söylediği gibi, "Kürtler üzerine araştırma yapanlar resmi ideolojiye ve devletlerin Kürtleri yoksayan politikalarına karşı olarak görülürler ve Kürtlerin rolünü vurgulamaya hizmet ederler. Sırf varlıklarıyla bile siyasi bir rol oynarlar."[28]

Akademik trendler milliyetçi olmayan yaklaşımlardan yana ve insan toplulukların nasıl çatıştığından çok nasıl birarada yaşadığıyla ilgileniyor da olsa, aynı yolu milliyetçilikten doğan zulümden zarar görmüş olan grupların da tutmasını beklemek zordur. Aynı şekilde, (Orta Doğu'daki diğer başlıca "devletsiz" topluluk olan) Filistinlilerden kimliklerini reddetmelerini bekleyemeyiz; ve Kürtlerden de daha genel ve belirsiz bir "insani özgürleşme" adına kimlik siyasetini bir kenara bırakmalarını talep edemeyiz. Ancak araştırmacılar olarak bu tarih ve tarihyazımındaki konumumuzu fark etmeli ve çeşitli sınırları ona göre müzakere etmeliyiz. Sırf bugünlerde akademik çevrelerde "ulus devletin ötesine bakmak" revaçta olduğu için siyasi olarak da ulus devletin ötesine bakamayız. Bunu yapmak için akademik sebepler vardır ve Kürtler üzerine çalışan araştırmacıların yenilikler arayacağı sınırlar da işte burada yatar: Milliyetçi olmayan yaklaşımları benimseyen araştırmacılar bile kimlik oluşumu, ulus-aşırılık, milliyeçiliğin yan ürünü olarak devletsizliğin inşası ve ayrıca şiddet, devlet-toplum ilişkileri ve kimlik siyasetine dair diğer konuları incelemek için Kürtler örneğini kullanabilirler ve bu şekilde, dünyayı anlamak ve herkes için daha iyi bir yer haline getirmek adına, coğrafi ve disiplinler-arası sınırları aşarak iletişim kurabilirler. Yukarıda saydığım sebeplerden dolayı, Kürt konularının araştırmacıları üzerindeki yük belki diğer grupların araştırmacılarına göre çok daha fazladır; ancak bu, yeni yollar oluşturma potansiyelinin de bir o kadar ilham verici olacağı anlamına gelmelidir.

---

28 Scalbert-Yücel ve Le Ray, "Knowledge, Ideology and Power: Deconstructing Kurdish Studies," 21.

HAKİM PARADİGMALARIN ÖTESİNDE

Rifa'at Abou-El-Haj'a Armağan

EDİTÖRLER
Donald Quataert & Baki Tezcan

Çeviri: Aytek Sever

Rifa'at Ali Abou-El-Haj, bundan yaklaşık yarım yüzyil önce Princeton Universitesi'nden Modern Avrupa ve Yakın Doğu Tarihi dalında doktora derecesini alışından bu yana, alanımız olan Orta Doğu/Kuzey Afrika ve Osmanlı Çalışmaları'nda köklü bir etki yarattı. Onun önemi, metinlerin görünürdeki, kendilerinden menkul anlamlarma sıkı sıkıya bağlı olan bir alanda, kaynaklara eleştirel yaklaşmayı ve eleştirel düşünüşü teşvik etmiş olmasından ileri gelmektedir.

Donald Quataert

Donald Quataert, Rifa'at Abou-El-Haj'a armağan olarak hazırlanan bu kitaba yazdığı önsözde onun saygınlik ve etkisinin başlıca üç farklı akademik faaliyet alanından kaynaklandığını belirtiyor: Kaleme aldığı çiğir açıcı eserler, başkalarına kendi tarhisel uğraşlarında verdiği bitmek bilmeyen destek ve konferanslara gösterdiği yorulmak kümez katılım...

Yunus Uğur un Rifa'at Abou-El-Haj'ın çalışmalarım tanitan makalesinin yam sıra, Mahmood İbrahım, All Abdullatif Ahmida, Peter Gran, Suraiya Faroqhi, Palınira Brummett, Heath W. Lowry, Baki Tezcan, Rula Jurdi Abisaab, Mustafa Aksakal, Christine Phillion, Dina Rizk Khoury ve Janet Klein gibi Osmanlı tarihçiliğinin farklı kuşaklarından tzimleri ortak bir perspektif çerçevesinde bir araya getiren bu derleme, Abou-El-Haj'ın bu üç alandaki katkılarını yansıtan bir sser olarak okunmalı.

Abou-El-HAJ'ın kaleme aldığı, "hakim paradigmaların ötesi"ol işaret eden çalışmalardan faydalanan, bir kismı onun öğrenciliğini yapmış tarhiçilerin bir araya gelerek katkı koydukları bu çalışma, Abou-El-Haj'ın yaklaşımının Orta Doğu/Kuzey Afrika Calışmaları nın çok farklı alanlarında bize ne tür kapılar açabileceğini göstermenin yanı sıra, bu farklı alanlar arasındaki diyaloğun Osmanlı tarihyazımı açısından önemini de gözler önüne seriyor.

0224303
ADZ
0224303 ADZ

TAN KİTABEVİ YAYINLARI 26
TARİH DİZGİSİ 2
www.tankitabevi.com

9 786053 668280