DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:12 | SAYI:51 | KASIM, ARALIK, OCAK 2009-10 | ISSN: 1303-7242



OSMANLILAR
I

DOĞUBATI

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242 Sayı: 51
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Harun Ak
Dış İlişkiler Sorumlusu: Savaş Köse

•

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

•

Danışma Kurulu
Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun, Nezih Erdoğan,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert,
İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com

www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 4000 adet
Aralık 2010
Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: "Fatih Sultan Mehmet", Anonim, 1470'ler, Minyatür, Topkapı Sarayı Müzesi.
Arka Kapak Resmi: "Fatih Sultan Mehmet'in Belgrad Kalesine Hücumu", *Hünernâme*

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

OSMANLILAR
I

51

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

HALİL İNALCIK
Osmanlı Tarihinde Dönemler 9

TUNCER BAYKARA
Osmanlıların Selçuklu ve İlhanlı Kültür Kökenleri Üzerine 30

YÖNTEM

METİN KUNT
Osmanlı Tarihçiliğinin Çerçevesi: "Türk-İran Modeli" 37

TARTIŞMA

NECMETTİN ALKAN
Osmanlı Modernleşmesi ve Klasik Yeniçeri İsyanlarının Modern Siyasî Darbelere Dönüşmesi 51

OSMANLI ÜRETİM TARZI

SENCER DİVİTÇİOĞLU
Asya Üretim Tarzı Merceğinden Osmanlı Üretim Tarzı 71

İDARE

HALDUN EROĞLU
Osmanlı Şehzadeleri ve Devlet Yönetimi 81

DİN, TOPLUM VE KAMUSAL ALAN

SONNUR ÖZCAN
Osmanlı Atmeydanı "Kamusal" Bir Meydan mıydı? 105

ŞENER AKTÜRK
Osmanlı Toplumunda Dinî Çeşitlilik: Farklı Olan Neydi? 133

YAHYA ARAZ
XVI. Yüzyılda Osmanlı Toplumunda Kişiler ve Cemaatler Arası İlişkilerin "Dil, Söylem ve Sembol"leri 159

BALKANLAR

AYDIN BABUNA
Osmanlı Döneminde Bosna ve Boşnaklar 181

TANZİMAT

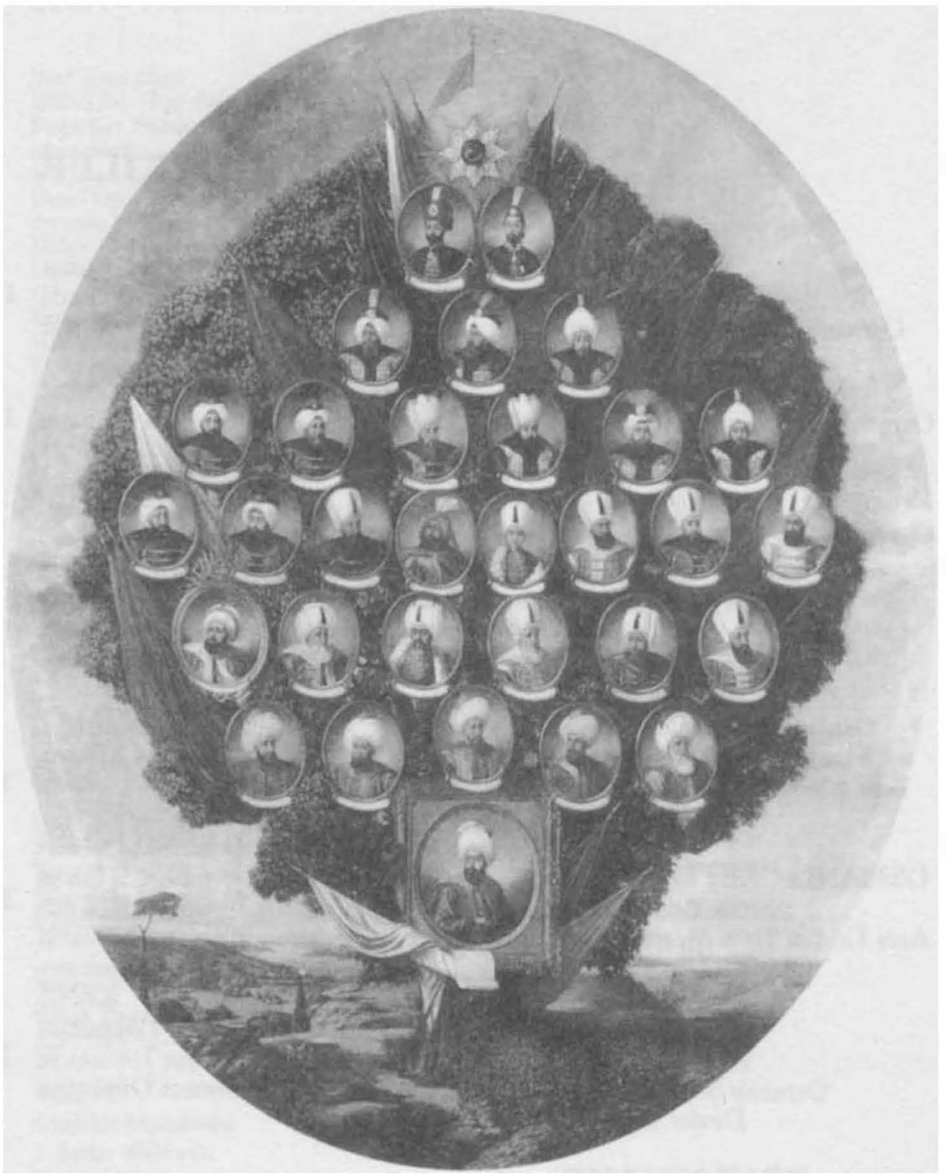
YONCA KÖKSAL
Tanzimat ve Tarih Yazımı 193

ASKERÎ YENİLİKLER

BURAK ÇINAR
Osmanlı İmparatorluğu'nda Ateşli Silahların Yükselişi 217

KENZ

HÜSEYİN GÜNDOĞDU
Kâtip Çelebi'nin Toplum ve Siyaset Düşüncesi 239



Osmanlı sultanlarının soyağacı.

Anonim, 1866-67, Yağlıboya, 205 x 155 cm. Topkapı Sarayı Müzesi.

OSMANLILAR

"Bizans, Türk, İran ve İslâm gelenekleriyle beslenen ve yenilikçi kapasitesinden güç alan Osmanlı İmparatorluğu Ortaçağ'dan Yeniçağ'a geçişin mükemmel bir örneği olarak karşımıza çıkar. Bu ikili yapı, Hıristiyanlık açısından bakıldığında Müslüman olan, fakat geleneklere dayanan kanunuyla Arap topraklarındaki klasik Müslümanlıktan ayrılan Osmanlı kültürünü de nitelendirmektedir. Osmanlı'nın göçebe ve kabile kültürünün hâkim olduğu Orta Asya steplerinden yavaş yavaş göç ettikleri dikkate alındığı takdirde bu yaşam biçiminin tamamen Türk kültürüne ait olmadığı anlaşılır. Osmanlı İmparatorluğu ne sadece bir ortaçağ devleti ne de tamamen bir modern çağ devletidir." *

Doğu Batı dergisinin *Osmanlılar* özel sayısı dört cildi kapsıyor. Konunun genişliğinden dolayı ciltlerimizde belli bir kronoloji takip edilmedi. Bunun yerine, bazı dönemler ve başlıklar seçilerek Osmanlı tarihiyle ilgili bir "zihniyet okuması" yapılmaya çalışıldı. Osmanlı tarihi incelenirken nasıl bir yaklaşım geliştirilmesi gerektiği metodolojik sorun olarak ciddiyetini hâlâ korumaktadır. Bu noktada İnalcık'ın giriş yazısında yapmış olduğu tespitler kayda değerdir: "Tarihî süreç başlıca şu temel cepheleriyle ele alınmalıdır. İlk olarak, yüzyıllar boyunca Osmanlı İmparatorluğu ve yabancı güçler arasında kurulan değişen denge, sonra imparatorluk içinde hükümdarın değişen siyasî otoritesi sorunu ve bunun imparatorluk içindeki öteki kuvvetler karşısında denge durumu ve nihayet devletin askerî, malî ve toplumsal kurumlarının dayandığı toprak tasarrufu ve işlenmesi sisteminin geçirdiği aşamalar açısından incelemek gerektiğine inanıyoruz."

Osmanlı tarihi, sağlıklı bir biçimde bugüne taşınabildiği takdirdedir ki ancak toplumsal, kültürel ve siyasî meseleler belli bir açıklığa kavuşabilsin. Son yıllarda ülkemizde Osmanlı ile ilgili yayınlar artmış olmakla bir-

---

* *Bizans'tan İstanbul'a*, Grand Palais sergisi, 10 Ekim 2009 - 25 Ocak 2010 tarihleri arası, Paris.

likte temelde iki yaklaşımın sabit kaldığı görülecektir. İlki, savunma psikolojisiyle yola çıkan muhafazakâr tarihçilik anlayışıdır. Bu anlayış çerçevesinde Osmanlı tarihi her düzeyde hikâyeleştirilip idealize edilmektedir. Öncelikle, tarihi genel olaylardan ayırarak modern ulus devlet anlayışıyla imparatorluklar çağını değerlendirmek ne derece gerçeğe yakın durmaktadır? "Soru ve cevaplar" silsilesi halinde bir takım "hazırcevaplar" üretme kolaylığı tarihi ahlâki anekdotlar yığınına çevirecektir. Örneğin, Osmanlı, aşiretten bir imparatorluk düzeyine nasıl yükseldi? Osmanlı, bir İslâm devleti miydi, yoksa bir Türk devleti mi? Kardeş katli meselesi, harem hayatı, Fâtih, Abdülhamid ve Vahdettin hakkında bilinmeyen gerçekler vb. birçok soru etrafında tarih neredeyse karikatürleştirilmektedir. İdealleştirilmiş bir Osmanlı anlayışı, Batılı tarihçilerin önyargılarından ve çokça eleştirilen oryantalist tutumdan hiç de bağımsız değildir. Nasıl ki, oryantalizmde Doğu'ya dair, emperyal öznenin arzuladığı gerçeklerden uzak bir takım imgeler inşa edilmişse, kendi içimizde de ürettiğimiz, bugünkü kimlik meseleleriyle doğrudan alâkalı, zihnimizde yaşayan yarı hayalî bir Osmanlı coğrafyası vardır.

Popüler bir "Osmanlı (!)" imgesinin geniş kitleler tarafınca benimsenmesinde, elbette, Cumhuriyet'in sağlıklı bir tarih bilinci geliştirememesi önemli bir nedendir. Bu noktada tarihe "eleştirel" gözle bakılması gerektiğini iddia eden ideolojik sol yaklaşımlar da mercek altına alınmalıdır. Aslında bu tavır, eleştirellik ve tarafsızlık değil, tarihle bugün arasına bir "mesafe" koyma isteğidir. Tanzimat'taki seçkin aydın tavrının en iyi gözlemleneceği alan, tarihe 'arkaik' bir olaylar dizisiymiş gibi bakan, onu kendinden uzak gören ve geçmişi hep mahkûm etmek isteyen yabani ve naif entelektüel tutumlarda aranmalıdır.

Yalnızca, bu iki tutuma bakıldığında bile, tek bir Osmanlı'nın değil birçok Osmanlı'nın var olduğu söylenebilir. Cumhuriyet'in çeşitli dönemlerinde, Osmanlı'nın nasıl ele alındığı üzerine yapılacak bir araştırmada, birbirinden farklı Osmanlı portreleri ortaya çıkacaktır. Osmanlı ile ilgili yapılan araştırmalar, metodolojik bir birikim çerçevesinde gelişmeyip, neredeyse onar yıllık dilimler halinde birbirinden ayrılmış, tekil uzmanlık çalışmalarına bölünmüş, bazen Batılı tarihçilerin desteğiyle ivme kazanan, bazen de güncel siyasî tartışmaların ilgi doğurduğu bir alan haline gelmiştir.

Sonuç olarak her türden tarihsel bilinç eksikliği, gelecekte herhangi özgün bir dil, düşünce, kültür ve sanat anlayışı yaratamamanın ve Türkiye'de sosyal bilimlerin uzun bir dönem daha zayıf kalmasının en önemli nedenleri arasında sayılmalıdır.

Taşkın Takış

Giriş



"Sultan Osman Han-ı Evvel-i Ebu'l Mülûk"
(Resim üst yazısı)

Osman Gazi'nin 19. Yüzyıl başlarında Kapıdağlı Kostantin tarafından yapılmış resmi. TSM 17/69

OSMANLI TARİHİNDE DÖNEMLER

Halil İnalcık

İnsanoğlu, evrendeki milyonlarca karmaşık olayı, zihninde geliştirdiği birtakım çerçeve ve örneğe göre biraraya getirip mânâlandırmak ihtiyacındadır. Bulutlara bakıp onları zihnindeki belli şekillere benzeten bir kimsenin fantezisi gibi. İnsanoğlu, zaman ve mekân oluşumu içinde iz bırakmış milyonlarca toplumsal olayı da, aynı biçimde belli çerçeveler içine koyup mânâlandırmayı ve kavramayı dener. Toplum birimi, aile, kabile, kavim, devlet, millet ve nihayet tüm insanlık olabilir. Olaylar yığınına, kafasındaki örnek ve çerçevelere göre bir şekil ve anlam vermeye çalışır. Geçmişteki olayları biraraya getirip mânâlandıran bu çerçeveler, tarih dönemleri şeklinde bir görünüşe bürünür. Bu çerçeveleri, onun fantazileri, hayat görüşü, içinde yaşadığı toplum biriminin inanç ve beklentileri yahut da belli bir sosyolojik formül/teori şekillendirir. Geçmişi kadrolayan bu çerçeveler kişiden kişiye, toplumdan topluma değişir; belli bir tarih görüşü ve önümüze belli bir tarihî tablo koyar. Derin değişim noktalarının tespitini de, önceden edinilmiş inançlar belirler. Bir kelime ile, tarihte yorum ve önerilen dönemler, çocuğun bulutları şekillendiren bakışından pek de farklı değildir. İnsanlık tarihine bir yorum, nesnel (objektif) bir metodoloji getirme çabası, Vico, Hegel, Spengler, Dilthey, Toynbee ve Braudel gibi birçok büyük düşünür ve tarihçiyi uğraştırmıştır. Temel sorun şudur. Acaba tarihî olaylar yığınına nesnel bir çerçeve

vermekte bir takım nesnel (objektif) ölçütleri esas almak, böylece olabildiğince bir nesnel tarihe varmak mümkün müdür?

Dönemlerin hareket noktası kökten değişim tarihlerinin tespitinde ölçütlerimiz; bir myth (efsane), bir dinî sistem veya grup dayanışımı yahut belli bir siyasî ideoloji olabilir. Yahut o tarih, kendi iç gelişimi bakımından veya dünya tarihi çerçevesinde ele alınabilir. Bir toplumu her yönüyle şekillendiren, ona dayanışım prensibini, tüm hareket ve yaratıcılığını veren temel öge veya ögeleri tespit etmeden değişme noktalarını tanımak güçtür. Osmanlı tarihinde İslâm ve *gazâ* prensibi böyle bir işlev görüyordu. Son kez, Fransız *Annales* okulunun bazı nesnel ölçütlere (coğrafî koşullar, nüfusta, ekonomide değişmeler) göre nesnel bir gelişim yorumu ve dönemler tespiti önerisi tarihçilerce kabul görmüştür. Fernand Braudel'in uzun süreç (*longue durée*) teorisi, böyle bir yaklaşımın meyvesidir. Braudel her toplumun üç-dört kuşak içinde yapısal değişikliğe uğrayabileceği varsayımından yola çıkar. Ama bu yaklaşım da tarihî gelişimi anlamak için yetersiz görülmüştür. Bu yaklaşım, insan iradesini ve zihniyetini (*mentalité*) dışarda bırakan, insanlık tarihini tümüyle insan dışında faktörlere indiren abartılı bir mekanik determinizm içermiyor mu? Öbür yandan *Annales* okulunun etkisiyle gerçek tarihin, devletler tarihi olmaktan ziyade toplumlar tarihi, halk kitlelerinin yaşam tarihi olması gerektiği görüşü ağır basmış, toplum içinde insanı ele almış ve sonuçta sosyolojik kavramlar gittikçe daha çok tarih araştırmalarına yön vermeye başlamıştır. Türkiye'de, özellikle F. Köprülü, Ö.L. Barkan ve başkalarının çığır-açan faaliyetiyle böyle bir doğrultuda son yarım yüzyılda büyük mesafe alınmıştır. Bu üretgencilikte muazzam arşiv olanaklarının katkısı büyüktür. Biz, aşağıda iç dinamikleri esas alan bir gelişim ve dönemler denemesi sunmak çabasındayız.

*

Öncelikle, Osmanlıların bizzat kendilerinin tarihlerini dönemlere bölüp bölmediklerini, yaşadıkları çağ ile önceki çağlar arasında bir ayırımın bilincinde olup olmadıklarını ve tarihte devirler hakkında ne gibi fikirlere sahip bulunduklarını gözden geçirelim.

II. Bayezıd'ın emriyle yazdığı özenle hazırlanmış tarihinin mukaddimesinde Kemalpaşazâde, Osmanlı tarihini daha önceki Müslüman hânedânlarla karşılaştırır ve "Osmanlı hânedânının üstünlüğünün sebepleri"ni

(*vücûh-i rüchan*) üç başlık halinde toplar.[1] Büyük bilgin ilk olarak, diğer Müslüman hânedânların aksine Osmanlıların, İslâm dünyasında daha önceki Müslüman devletleri zorla istilâ ederek değil ve fakat *Dârü'l-Harb*'e ait toprakların fethi yoluyla devletlerini kurduklarını belirtir. İkinci olarak, Osmanlı devletinde hükümdarın otoritesi ve kanunların geçerliliği tam ve mutlaktır. Üçüncü olarak da, Osmanlı devleti bütün ötekilerden daha zengin, daha çok nüfusa sahip ve ülke bakımından daha geniştir. Hiçbir devlet Osmanlıların askerî gücüne sahip değildir; yalnız Osmanlı devleti büyük bir deniz gücüne sahip olmuştur. Osmanlı sultanlarının amacı, '*tedbîr-i imâret-i rûy-ı zemin*', yani yeryüzünü mamur hale getirmek, hak dininin düşmanlarını yok etmek ve Kutsal Kanunu (Şerîatı) desteklemektir.

Âşıkpaşazâde'nin derleme tarihi (kompilasyonu) ve anonim *Tevârih-i Âl-i Osmân* gibi popüler eserlerde, farklı dönemlere dair fikirlerin daha öznel bir biçimde ifade edildiğini görmekteyiz. Meselâ, Anonim Tevârihlerde[2], I. Bayezıd saltanatında (1389-1402), Uc beyliği geleneklerini savunan çevrelerin, Sultanın emperyal-merkeziyetçi politikasına karşı tepkisinin epeyce şiddetli bir ifadesini bulmaktayız.

Bu kronikler, I. Bayezıd'ın hükümdarlık döneminde meydana gelen saray hayatının kul sistemi ve işret meclisleriyle debdebeli bir hal alması, merkezîleşmiş bir bürokrasi ve maliye yönetimlerinin denetimi ve çeşitli 'Frenk' âdetlerinin benimsenmesi hakkında keskin eleştiriler içerir. Bu eleştiriler, 'yeni' dönemin ondan önceki dönem ile keskin bir şekilde tezat halinde bulunduğunu ileri sürer. Aslında bu eleştiriler, merkeziyetçi imparatorluk dönemine geçildiğinin bilincini gösterir. II. Bayezıd'ın saltanatı döneminde yazılan eserlerde de, II. Mehmed devrinde meydana gelen kapsamlı gelişmeler hakkında benzer eleştirilere rastlıyoruz. Kuşkusuz, İstanbul fâtihi, Osmanlı devletini her bakımdan bir imparatorluk durumuna getiren ve kişiliğinde klasik mutlak otorite sahibi padişahı yaratmış bir sultandır. O, her bakımdan Osmanlı tarihinde yeni bir devir açmıştır.

16. yüzyılın sonlarına doğru, tahta çıkışı vesilesiyle ilân ettiği meşhur *Adâletnâme*'de yönetimdeki yolsuzlukları sıralarken III. Mehmed (1595-1603) Süleyman'ın saltanat dönemini ideal bir dönem olarak gösteriyor

---

[1] Kemalpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân, Defter I*, haz. Şerafettin Turan, Ankara 1976; Ruhî'ye ait olduğu söylenen kronikte de (Oxford Bodleian Library, Marsh 1313) benzer fikirler ileri sürülmüştür.

[2] *Tewarikh-i Âl-i 'Osman (Die altosmanischen anonymen Chroniken)*, ed. F. Giese, Breslau 1922, 30; daha tam bir metin: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, ? 700.

ve o dönemin kanun ve ilkelerine dönmeyi talep ediyordu.[3] Ne var ki, onun hükümdarlık döneminde siyasî, malî ve askerî bunalım daha da ağırlaştı ve imparatorluğu yarım yüz yıllık tam bir düzensizlik ve bozulmanın içine soktu. İşte bu dönemde, Osmanlı devlet adamları ve yazarları, önceki Altın Çağ[4] ile kendilerinin yaşadıkları "tagayyur ve fesad" devri arasındaki ayırımın keskin bir biçimde farkına vardılar ve eski *nasihatnâmeler* tarzında yazdıkları lâyihalarda (*memorandum*'lar) Osmanlı idaresindeki kusurlara dair gerçekçi gözlem ve eleştiriler ortaya attılar. Bu tarzın en iyi bilinen yazarı Koçi Bey'dir. Ama, ondan önce 16. yüzyılın sonları ve 17. yüzyılın başlarında bu vadide yazmış başkaları da vardır ve aslında Koçi Bey birçok gözlemi onlardan, özellikle *Kitab-i Mustatab*'dan aktarmıştır.[5] 16. yüzyılın sonuna doğru Selânikî ve *Nushatü's-Selâtin*'den Mustafa 'Âlî[6], ve nihayet 17. yüzyıl başında 'Ayn-i Ali ve *Kitâb-ı Mustatab* yazarı[7] kanunların ve düzenin bozulması ("tagayyur ve fesad") üzerinde ayrıntılı gözlem ve analizler yaparlar. Gerçekte onların devlet felsefesi ve eleştirileri geleneksel nasîhatnâmeler çerçevesinden ayrılmaz Sâfiyâne, önceki devirlerde işlerin iyi gittiği ve gereği gibi düzenli olduğunda ısrar ederler. Bunlar bozulmanın kökenini, 16. yüzyılın son çeyreğinde III. Murad (1574-1595) ve III. Mehmed (1595-1603)'in hükümdarlık dönemlerinde bulurlar ve genelde Süleyman dönemini izlenecek örnek olarak gösterirler. Bu zamandan 20. yüzyıla kadar Osmanlılar arasında, imparatorluğun çöküşü ve bunu durdurmak için ihtiyaç duyulan ıslahat hakkında çoğu zaman birbirini izleyen fikirler ortaya atılmıştır. Böylece, tarihî gelişmenin kanunları ve dönemler anlayışı üzerine (Kâtip Çelebi) ilginç fikirler ileri sürülmüştür. Osmanlı yazarları genelde Gazalî, Fârâbî, Nasîreddîn Tûsî, Devvanî ve özellikle İbn Haldun'un siyaset teorilerinden esinlenmişlerdir.[8] Bunların arasında Kâtib

---

[3] H. İnalcık, "Adâletnâmeler", *Belgeler* (Türk Tarih Kurumu), II/3-4, 105.

[4] Süleyman'ın saltanat döneminin Altın Çağ sayılması hakkında bkz. H. İnalcık, "Süleyman the Man and the Statesman", ed. G. Veinstein, Paris.

[5] Osmanlı lâyiha yazarları için bkz. H. İnalcık, "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1800", *Archivum Ottomanicum*, VI (1980); "The Ruznâmçe Registers", *Turcica*, XX (1988), 256.

[6] A. Tietze'nin neşir ve çevirisine bkz: *Mustafa 'Âlî's Counsel for Sultans of 1581*, I: Metin, II, Çeviri, Viyana 1979-1982.

[7] 'Aynî Ali, *Kavânin-i Âl-i Osman der Hulâsa-i Mezâmin-i Divan*, İstanbul 1280 H.; bu basım popüler bir basım olup tenkitli yeni bir bakımı Douglas Howard tarafından hazırlanmıştır; *Kitâb-ı Mustatab* için bkz. Y. Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar; Kitâb-ı Müstetâb, Kitâbu Mesâlihi'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l- Mü'minin, Hırzü'l-Mülûk*, Ankara, 1988.

[8] Bkz. C. Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldunism in Sixteenth-Century Ottoman Letters", *Journal of Asian and African Studies*, XVII (1983), 198-220;

Çelebi ve Naîmâ özel bir yer tutar. Düstûrü'l-amel[9] adlı risâlesinde Kâtib Çelebi toplumların niteliği ve gelişmesiyle insanın doğası ve gelişmesi arasında tam bir paralellik (*anthropomorfîsm*) öngörmüştür. İnsanlar gibi toplumlar da, ilki büyüme dönemi, ikincisi istikrarlı olgunluk dönemi ve üçüncüsü de zeval dönemi olmak üzere, üç dönemden geçerler. Ancak sağlam bir yapısı bulunan toplumlarda çöküş, geç ortaya çıkar ve uygun önlemler alarak çöküşü ertelemek mümkündür. Bununla birlikte, kaçınılmaz sondan kurtulmak imkânsızdır. Sırasıyla, temel üreticiler olan köylüleri, askerî sınıfları ve devletin malî idaresini göz önüne alarak Kâtib Çelebi, bunların her birinde zaaf ve çözülmenin ne zaman belirmeye başladığını tespit etmeye çalışır. Onun başlangıç noktası, eski *nasihatnâme*lerinkinin aynısıdır; yani, hükümdar orduya, ordu servete (mala), servet reâyânın refahına ve reâyânın refahı da adalete bağlıdır (*daire-i adalet*)[10a] Kâtip Çelebi'nin çöküşün sebeplerini belirlemek için toplumdaki özel sınıfları incelemeye girişmesi ilginçtir. O, olgunluk döneminin, 1593'de Celâlîlerin ortaya çıkışına kadar sürdüğü inancındadır; ülkenin ve devlet hazinesinin gerçek malî desteği köylüdür. Kâtip Çelebi, Osmanlı ülkesindeki köylü sınıfının; ağır vergilendirme, yöneticilerin yolsuzlukları ve rüşvet ve vergilerin mültezimlerin eline bırakılması yüzünden harap olduğunu öne sürer. O da, Süleyman çağını, devleti oluşturan ana sınıfların denge içinde bulunduğu mutlu bir dönem sayar.

Tarihinin girişinde Naîmâ,[10b] Mustafa Âlî, Kâtib Çelebi, Kınalızâde ve özellikle en büyük tarihçi olarak gördüğü İbn Haldun tarafından ifade edilmiş olan toplum ve tarih hakkındaki teorileri özetler. İbn Haldun'u izliyen Naîmâ, devletlerin ve medeniyetlerin gelişmesine yön veren çeşitli ilke ve etkenleri açıkladıktan sonra İbn Haldun'un beş dönem teorisini özetler. Bu şemayı Osmanlı tarihine uyarlama çabasında Naîmâ, 1683'deki Viyana bozgununu izleyen yenilgiler ardından gelen barışçı politikayı dördüncü dönemin başlangıcı sayar; yani önceki dönemin ilke ve kanunlarının izlendiği ve devletin olabildiğince komşularıyla barış içinde yaşamaya çalıştığı bir kanaat ve sükûnet döneminin belirtisi olarak yorumlar.

Fârâbî, Tûsî ve Devvânî'nin etkileri için bkz. Kınalızâde Alaeddin Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak 1248 H., II, 5, 105-112,

[9] Hacı Halife veya Kâtib Çelebi olarak bilinen Mustafa b. Abdullah, *Düstûrü'l-'amel li ıslâhi'l-halel*, İstanbul, 1280 H.; Almanca çevirisi: W.F.A. Behrnauer, *ZDMG*, X (1857), III-132.

[10a] Bkz. H. İnalcık, "Kutadgu Bilig'de "Türk ve İran Siyaset Nazariyeleri ve Gelenekleri", *Reşit Rahmeti Arat İçin*, 1966, 259-275.

[10b] Mustafa Naîmâ, *Târih-i Na'îmâ*, I-VI, İstanbul, 1280 H.: I. Ciltteki giriş.

Naîmâ'dan sonra, İbn Haldun'un teorisi, Osmanlı tarihinin seyrini açıklayan çöküş devri tarihçileri tarafından giderek daha fazla benimsendi. Gerçekten de, İbn Haldun'un fikirlerinin etkisini, 1700'den sonra Amcazâde Hüseyin Paşa ve daha sonra Ragıp Paşa'nın, imparatorluğu ölümcül bir çalkantıdan kurtarmak ümidiyle barışçı bir siyasete sıkı sıkıya bağlanmalarında görmekteyiz. Naîmâ'nın tarihini Amcazâde Hüseyin Paşa için yazdığını ve aynı dönemde İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin Türkçe'ye çevrildiğini[10] de hatırlayalım.

Osmanlı tarihini İslâm siyaset ve ahlâk felsefesine göre sistemli biçimde dönemlere ayırmaya çalışan Osmanlı tarihçileri, 19. yüzyılda Ahmed Cevdet Paşa[11] ve Mustafa Nuri Paşa[12] izledi. Kâtib Çelebi gibi onlar da, Osmanlı tarihini başlıca üç ana döneme ayırıyorlardı: gençlik, yani büyüme; orta yaş yani istikrarlı olgunluk çağı; ve yaşlılık yani çöküş dönemi. Bundan sonra her dönemi alt aşamalara ayırırlar.

Mustafa Nuri Paşa'nın önemli özelliği, Osmanlı tarihinin dönemlerini belirlemeye çalışırken, sadece siyasî tarih ölçütlerini değil, fakat aynı zamanda kurumlar tarihi ve kültürel gelişmeler ölçütlerini de kullanmasıdır. Ona göre, üçüncü aşama sırasında (yani genel olarak 16. yüzyılda), lükse duyulan eğilim artmış, ahlâk ölçüleri kaybolmuş ve çözülmenin ilk işaretleri görünmeye başlamıştır. Fakat, eğer gerçek çöküş 1683'de Viyana önündeki bozgundan sonra başladıysa, 1595'den 1683'e kadarki safha olgunluk dönemi içinde sayılmalıdır. Osmanlı tarihinin, büyüme, olgunluk ve çöküş olarak, anthropomorfist biçimde üç döneme ayrılması teorisi, Türkiye'de okul kitaplarının dayandığı klasik bölümlenme olarak Abdurrahman Şeref ve Yusuf Akçura yoluyla günümüze kadar gelmiştir.

*

Belli bir Tarih sürecini dönemlere ayırmaya çalışırken, önceden tasarlanmış bir tarih kuramına dayalı katı bir çerçeve gerekmez ve bunun gerçek bir bilimsel metodoloji olmadığı Leopold von Ranke'den beri anlaşılmıştır. Tarihî gelişmeyi belgelere dayanan inceleme ve olayları sebepler zinciri (*causalité*) içinde açıklama metodu o zamandan beri tarihçinin atölyesine egemen olmuştur. Biz burada gelişmeyi, devlet ve toplumun denge arayan faaliyeti ve bu dengeyi bulduğu dönemler şeklinde bir çer-

---

[10] Çeviren Pirîzâde Mehmed Sa'îb, *Mukaddime-i İbn Haldun*, I-II, İstanbul 1275 H.; Tanzimat dönemi tarihçisi ve devlet adamı Ahmed Cevdet Paşa tarafından tamamlanmıştır: İstanbul 1277 H.

[11] A. Cevdet (Paşa), *Vekâyi'-i Devlet-i Aliyye* (Târih-i Cevdet), İstanbul 1271-1301.

[12] *Netâ'icü'l-Vuku'ât*, I-IV, İstanbul 1294-1327 H.

çeve ile yorumlamaya çalışacağız. Tarihî süreç başlıca şu temel cephe-leriyle ele alınmalıdır. İlk olarak, yüzyıllar boyunca Osmanlı İmparatorluğu ve yabancı güçler arasında kurulan değişen denge, sonra imparatorluk içinde hükümdarın değişen siyasî otoritesi sorunu ve bunun imparatorluk içindeki öteki kuvvetler karşısında denge durumu ve nihayet devletin askerî, malî ve toplumsal kurumlarının dayandığı toprak tasarrufu ve işlenmesi sisteminin geçirdiği aşamalar açısından incelemek gerektiğine inanıyoruz (Çift-hane). Bu bize tarihî realiteye en yakın yorumlama biçimi olarak görünmektedir.

Cihad veya *gazâ*, yani İslâmî Kutsal Savaş, 17. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı devletinin dinamik hareket ilkesi olarak devam etmiştir. 1354 itibariyle İznikli Müslümanlar, esirleri olan Selanik Başpiskoposu Gregory Palamas ile tartışmalarında, Hıristiyan Batı'nın istilâsının kaçınılmaz olduğundan bahsetmekteydiler[13] ve 1333'e kadar inen erken bir tarihten itibaren Bizans imparatorları, Osmanlı tehlikesine karşı Kiliselerin Birliğini önererek yardım için papaya başvurmaya başladılar. Bununla birlikte, gazânın sadece Bizans İmparatorluğu ile Balkan ülkelerini kaygılandırmaktan çıkıp bir Avrupa sorunu haline gelişi, ancak I. Bayezıd (1389-1402) zamanında gerçekleşmiştir. Osmanlıların 1393 ile 1396 arasındaki yıllarda, bir doğrultuda Adriyatik ve Mora'ya, öbür yandan Tuna kıyılarına ulaşmasından sonradır ki, Macaristan ve Venedik kesin bir kararla eyleme geçmiş ve bir haçlı seferi için Batı Hıristiyan dünyasını harekete geçirebilmiştir.[14] Buradaki gerçek sorun, bir yanda Macaristan ve Venedik, öte yanda Osmanlı İmparatorluğu arasında Konstantinopolis ve Balkanlara kimin sahip olacağı sorunu idi; siyasî bir güç karşılaşması idi. Gazâ siyasetinin en yüksek noktasını II. Mehmed temsil etmiş ve sorunu Osmanlılar lehine çözümle bir dengeye ulaştırmıştır. Bununla beraber, Fâtih, Akdeniz'in ve Orta Avrupa'nın kapıları sayılan Rodos ve Belgrad'da durdurulmuştur. Osmanlı için gazâ ve yayılma (buna Osmanlı emperyalizmi de deniyor) devlet, asker ve halk için kaçınılmaz bir hareket, yaşam ve denge prensibi idi.

Batı'ya yayılma politikasını ele alan Süleyman (1520-1566), 1521'de Belgrad'ın ve 1522'de de Rodos'un fethiyle Doğu-Batı ilişkilerinde yeni

---

[13] G.G. Arnakis, "Gregory Palamas among the Turks and Documents of His Captivity as Historical Sources", *Speculum*, XXVI (1951), 104-118.

[14] Yeni bir yorum için bkz. H. İnalcık, "The Ottoman Turks and the Crusades, 1329-1522", *A History of the Crusades*, genel yayın yönetmeni, K. M. Setton, c. VI: *The Impact of the Crusades on Europe* [Haçlı Seferlerinin Avrupa Üzerindeki Tesiri], haz. H. W Hazard ve N. P. Zacour, Madison, 1993, 221-353.

bir aşamayı gerçekleştirdi. Bu dönemde Osmanlıların cihada karşı tavrında, daha doğrusu devletin yapısında önemli bir değişiklik meydana gelmiştir. Osmanlı devleti, artık İslâm dünyasının sınırlarında gazilerin bir uç devleti değildir: Şimdi o Müslüman dünyasının tarihî ülkelerini, Mekke ve Medine dâhil Arap ülkelerini sınırları içine katmış, gerçekte İslâmî bir Hilâfet haline gelmiştir. İstanbul'un fethinden sonra Memluk Sultanına gönderdiği mektupta güçlü Osmanlı sultanı Fatih Sultan Mehmed (1451-1481) dahi, Memluk Sultanının 'haccın ifasını kolaylaştırmak' üzere Mekke'nin koruyucusu sıfatını tanımış, kendisi için gazâyı ve gazileri desteklemek görevine sahip çıkmıştı.[15] Ondan sonra, I. Selim (1512-1520) ile Kanunî Sultan Süleyman (1520-1566) zamanına gelince Osmanlı sultanı her iki yükümlülüğü de üzerine almıştır. Süleyman, Akdeniz ve Orta Avrupa'da Habsburglara karşı şiddetli bir mücadeleyi sürdürürken, öbür yandan, Portekizlilere karşı Sumatra'daki Açe Sultanı'na ve Hindistan'daki Gücerat hükümdarına askerî yardım gönderiyordu.[16] Onaltıncı yüzyılın ortalarında cihadın artık evrensel hale geldiğini ve Müslüman dünyasının hâmisi olarak Osmanlı devletinin her cephede aktif duruma geçtiğini görmekteyiz. Bu, Osmanlı tarihinde yeni bir dönem açıyor, bunda başarı kazanarak yeni bir dengeye, döneme ulaşıyordu.

Bu noktada, Osmanlı siyasetini yönlendiren temel diplomatik ilkenin, Hıristiyan dünyasını bölünmüş halde tutmak olduğunu vurgulamalıyız. Süleyman'ın seferlerini yazan Matrakçı Nasûh, Fransa'yı destekleme politikasını (1526 Macaristan seferi bunun için yapılmıştır) açıklarken, bunda Avrupa'yı parçalanmış halde tutmanın esas olduğunu belirtmiştir. 16. yüzyılda Osmanlılar, haçlı seferi bahanesiyle Avrupa'yı kendi egemenlikleri altında birleştirmeye çalışan Habsburglarla Papalığı uzlaşılamaz iki düşman olarak kabul ediyor ve Avrupa'da onlara karşı ortaya çıkan her eylemi destekliyordu. Osmanlıların, 1525'den itibaren Fransa ile ittifakı ve Akdeniz'de birlikte deniz harekâtında bulunmaları Avrupa ve Osmanlı için tarihî bir gelişmedir. Bu çerçevede Süleyman'ın Protestanları destekleme politikası yakınlarda bazı Batı tarihçilerinin (Eisher, Kortepeter, Setton) dikkatini çekmiştir. Nişancı Feridun'un devlet belgeleri derlemesinde Süleyman'ın 1552'de Almanya'nın Lutherci prenslerine gönderdiği mektubu bu bakımdan özel bir önem taşır.[17] Burada Sü-

---

[15] Bkz. A. Feridun, *Münşeatü's-Selâtin*, I, İstanbul 1275 H., 236.

[16] Bkz. H. İnalcık, "The Rise of the Ottoman Empire", *Cambridge History of Islam*, haz. Holt, Lambton ve Lewis, Cambridge 1970, 320-323; H. İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge 1994, 327-331.

[17] A. Feridun, *a.g.e.*, II, 542-544.

leyman, müttefiki olan Fransa ile işbirliği ettikleri sürece Protestanlara saldırmayacağına dair söz veriyordu. Osmanlılar bütün Avrupa'da Papa'ya karşı tüm dinî reformcuları teşvik ettiler ve desteklediler. II. Philippe'e (1556-1598) karşı isyan halinde bulunan Hollandalılara gönderilen teşvik mektubu da yine Feridun Bey'in mecmuasında bulunmaktadır. Sultan, İspanya'da isyana hazırlanan müslümanların (Morisko'ların) Hollanda âsilleriyle ilişkiye geçip aynı zamanda baş kaldırmalarını öneriyordu. Osmanlılar, Papa ve Habsburglu İspanya kralına karşı, Kraliçe II. Elizabeth ile dostane ilişkiler kurmaya önem verdiler, 1580'de kraliçeye kapitülasyon bağışladılar ve Levant ticaretinde, Katolik siyasetine uymuş olan Fransa'nın yerine İngilizleri desteklemeye politikasına önem verdiler.[18] Macaristan'daki Kalvinistleri her zaman kuvvetle desteklemeleri de aynı politikanın başka bir yönünü oluşturuyordu. Süleyman döneminde Fransa ve Protestan politikasıyla Osmanlı devleti Avrupa devletler sisteminin kaçınılmaz bir öğesi oluyor; böylece gazâ politikası pratik bir güç denge politikasıyla bağdaştırılıyordu. Bu dönem 1683 Viyana kuşatmasıyla inkâr edilmiş oldu.

1683'de kendisine aşırı güvenen ve Viyana'yı kuşatan Kara Mustafa, Avrupalı güçlerin birleşerek toptan dört cephede saldırıya geçmelerine sebep oldu. O zaman Fransa bile Osmanlı'yı desteklemekten vazgeçti. Başta papa olmak üzere Habsburglar, Venedik ve Lehistan bir Kutsal Liga kurdular. 1686'da Rusya bu ittifaka katıldı. Bundan sonra, Osmanlı'ya karşı emperyalist tutumunu Avrupa Hıristiyan dünyasını ve medeniyetini himâye maskesi altında aklama imkânına kavuştu. Bütün cephelerde onaltı yıl yıpratıcı savaştıklarından ve yıkımın kenarına geldikten sonra Osmanlılar nihayet yenilgiyi kabul ettiler (Karlofça Antlaşması, 1699). Macaristan'ın terki ile ilk parçalanma gerçekleşti. Artık *Cihad* tamamiyle terk edilmişti. Naîmâ'nın bu yeni barışçı politika hakkındaki samimi ifadesini gördük. 18. yüzyılda iki büyük askerî emperyalist devlet, Avusturya ile Rusya saldırıya devam ettiler. Batılı devletler ise, ticarî çıkarları nedeniyle Osmanlı'yı desteklediler. Karlofça görüşmelerinde Avusturya, onların baskısı sonucu barışa yanaştı. Bu dönemde Fransa ticaretinin yarısı Levant pazarlarına bağımlı idi ve ayrıca Habsburglara karşı Avrupa denge politikasında Osmanlı daima değerli bir müttefik idi. Bu noktada, 1700-1914 arasındaki dönemde, sürekli olarak Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa arasındaki ilişkileri yönlendiren Şark Meselesi ortaya çıkmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun ülke bütünlüğü için Batı devletlerinin desteği

[18] H. İnalcık, haz. 16. notta zikredilen, *An Economic and Social History*, 367-372.

zorunlu hale geldi. Kanunî döneminde Osmanlı üstün gücü, Avrupa'da yeni millî devletlerin koruyucusu rolünü benimsemiş, Avrupa devletler güç dengesinde başlıca rol sahibi olmuştu. 1699'dan sonra ise, batı devletlerinin desteği Osmanlı için kaçınılmaz bir denge unsuru olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu Bizans ile birlikte 1500 yıllık bir tarihî bölge geleneğini temsil eder. Fatih Sultan Mehmed (1451-1481) zamanından itibaren Osmanlı sultanları, 'İki Kıtanın Sultanı ve İki Denizin Hükümdarı' [*Sultanü'l-berreyn ve Hakanu'l-bahreyn*] unvanını kullandılar. Batı istikametinde Balkanlara ve doğu yönünde ise Küçük Asya'ya doğru genişleyerek, Osmanlı İmparatorluğu bu iki bölgeyi Doğu Roma zamanındaki gibi Boğazlar merkezi etrafında birleşik bir imparatorluk şekline soktu. Bu, 1500 yıl süren bir tarihî geopolitik devamlılığı temsil ediyordu. İstanbul'da Patrik ve Şeyhülislam bu geopolitik gerçeğin timsali idiler. Osmanlılar, Balkanlar'da uzun bir mücadeleye başlamak zorunda kaldıkları sırada, Küçük Asya'da da yüzyıllarca devam eden geleneksel bir siyasî meseleyle uğraşmak mecburiyetinde kalıyordu. *Rum* (Anadolu) Selçuklu Sultanlığı 12. yüzyılda, İran'a hükmeden Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun bir uç eyaleti sayılıyordu. 13. yüzyılda İran İlhanlı devleti bu durumu yineledi. Osmanlı Beyliği dâhil tüm beylikler, İlhanlı maliye defterlerinde bu imparatorluğun *Ucat* eyaletleri olarak kaydedilmiştir. Ancak I. Bayezıd (1389-1402)'ın saltanatında Osmanlı hükümdarı kendini Rum Selçuklu sultanlarının mirasçısı, Anadolu'nun meşru efendisi olarak görmeye başladı. Bayezıd, Anadolu Selçuklu Sultanlarının taşıdığı 'Sultanü'r-Rûm' unvanının kendisine tevcih etmesi için Mısır'daki Halife'ye başvurdu;[19] fakat o sırada doğuda, eski Moğol İmparatorluğu'nu İslâmî bir kisve altında canlandırmak düşüncesiyle Timur ortaya çıktı. Timur, tüm Anadolu üzerinde hükümranlık iddiasında bulundu ve Bayezıd'dan kendisini metbu tanımasını istedi. 1402'de Ankara yakınlarında Çubuk ovasında Bayezıd'ı esir aldı ve Anadolu beyliklerini kendisine bağımlı devletler olarak yeniden canlandırdı. Osmanlı ülkesini de diğer beylikler gibi bağımlı bir devlet durumuna soktu (Çelebi Mehmed'in Timur'un adını taşıyan sikkeleri vardır). Hükümdarlıkları boyunca, yani yaklaşık yarım yüzyıl, I. Mehmed (1413-1421) ve II. Murad (1421-1451) üzerinde Timurlular metbuluk iddiasında bulundular. Timur'un oğlu Şahruh babasının Küçük Asya'da kurduğu düzeni devam ettirmekte azimli idi. I. Mehmed'e gönderdiği bir mektupta Şahruh, onun kardeşlerini bertaraf edip Timur'un bahşettiği toprakları birleştirmesi eylemini

[19] Bkz. "Bayezıd I", *Encyclopedia of Islam*, 2. bs. (E12).

onaylamadığını yazmakta idi. 1441'de Şahruh'a yazdığı mektupta II. Murad, ona bağımlı bir hükümdarın hitabına uygun ifadelerle hitap etmekte ve Osmanlıların yakın geçmişte Karamanlılar'dan aldıkları toprakların Timur tarafından ihsan edilmiş topraklar olduğunu belirtmeye çalışmakta idi.[20] O halde, özetle, 1441 gibi geç bir dönemde bile Timurlular hâlâ Timur'un Anadolu'da kurduğu düzeni ayakta tutmaya çalışıyorlardı. Osmanlılar buna karşı polemike başvurdular. Timurlularla rekabet için Oğuz Han'ın oğlu Günhan'ın oğlu Kayı'nın soyundan geldikleri hakkında Osmanlı iddiaları da tam bu dönemde kuvvetle benimsendi. II. Mehmed'in 1461'den itibaren Anadolu beyliklerini ele geçirmeye başladığı sırada, Doğu Anadolu ve İran'ın efendisi olan Uzun Hasan da, Timur gibi, tüm Anadolu üzerinde hükümranlık iddiasında bulunuyordu. Bu Türkmen hükümdar kovulmuş beyleri himâyesine alıp Osmanlı Sultanına meydan okudu. 1472'de Karaman beyine destek için gönderdiği askerler Osmanlı memleketinin tam kalbine kadar sızdı, Akşehir'e geldi. Bu defa, Osmanlı Sultanı Doğu'daki rakibini yenecek güçteydi (Başkent savaşı 1473) ve Anadolu bu kez kesin biçimde Konstantinopolis'in efendisinin hükmü altına girdi.[21] Böylece, Küçük Asya'da dört yüz yıl süren siyasî bir durum, yani Anadolu'nun Doğu'daki büyük komşularından birine bağımlılığı sona erdi. Bununla birlikte, Safevîler, 16. yüzyılın başında İran'da iktidara geldiklerinde, onlardan Şah İsmail, Alevî Kızılbaşların pîrî ve hükümdarı sıfatıyla Osmanlıların Anadolu'daki hükümranlığını yeniden ciddi biçimde tehdit etti. 1514'de, ateşli silahları ile, I. Selim Şah'ın Türkmen zırhlı süvarilerini dağıttı ve Safevî iddialarına kesin bir darbe indirmeyi başardı. Doğu Anadolu'yu İstanbul'a bağlayarak tehlikeyi uzun yüzyıllar için bertaraf etti. İran ile mücadele 16. ve 17. yüzyıllarda doğu Anadolu ötesinde Kafkaslar, Azerbaycan ve Irak'ta sürdürüldü.[22] Böylece Osmanlılar Balkanlar'da olduğu gibi Anadolu'da da tam egemenliklerini kurmuş, Boğazlar ekseninde bin yıllık imparatorluk geleneğini ihya etmiş oluyorlardı.

Burada Osmanlılara karşı Batılı ve Doğulu hasımlarının birbirleriyle diplomatik temaslar kurduğunu, Osmanlı ülkesini aralarında paylaşmak için planlar yaptıklarını vurgulamalıyız. Osmanlılar üzerindeki planları için Timur Fransız sarayına mektuplar yollamış, Uzun Hasan Venedik'le ittifak yapmış ve Safevîler de Almanya ve İspanya Habsburglarına elçiler

---

[20] I. Mehmed ve II. Murad'ın mektuplaşmaları için bkz. Feridun, I, 150-152, 177-178.
[21] Bkz. "Mehmed II", *İslâm Ansiklopedisi* (İA), 523-527.
[22] Bkz. "Selim I", EI2.

göndermiştir. Anadolu ve Rumeli'de imparatorluğu korumak kolay olmamıştır. Osmanlılar, iki cephede aynı anda savaşmak zorunda kalmaktan daima kaçınmışlardır. Bu amaçla, doğuda ve batıda münavebeli bir savaş ve barış siyaseti izlemekte dikkatli davranmışlardır. Kanunî, İran'a sefer yapmak için İmparator Şarlken ile 1547'de barış anlaşmasını imzalamıştır. Fakat, 1593-1606 yıllarında Habsburglara karşı yürütülen Uzun Savaş sırasında Şah Abbas'ın Azerbaycan'da saldırıya geçmesi, Osmanlıları aynı anda iki cephede birden savaşmaya zorlamış ve bu savaşlar yıkıcı etkiler yapmıştır. Buraya kadar Osmanlı devletinin dünya güçleri karşısında her dönemde gerçekleştirmeye çalıştığı denge politikasını inceledik.

Şimdi Osmanlı devletinin iç yapısındaki devir açan değişmelere bir göz atalım.

Hem Doğu'da hem de Batı'da dünya ölçüsünde bir mücadeleyi yerine getirmek için Osmanlılar, bütün kaynaklarını sürekli hazırlık halinde ve tek bir iradenin emrinde tutmak zorundaydılar. Böylece Osmanlı devleti, merkezileştirici mutlak bir tek otorite altında klasik Osmanlı padişahlığını kuracaktır. Bu siyasî dengeyi Osmanlılar II. Mehmed döneminde gerçekleştirdikleri zaman Avrupa'da mutlakiyetçi idare kuramcıları (Machiavelli, Postel, Bodin) Osmanlı'yı bir model olarak ele almaya başladılar.

Fâtih'e kadar ilk dönemlerde Osmanlı Beyi'nin merkezî otoritesine karşı en büyük karşıtlık serhad bölgeleri Uc'lardan gelmekteydi.[23] Osmanlı hükümdarlarının iç siyasetteki aradıkları denge, bilinçli olarak merkezî hükümet denetiminin korunması ve güçlendirilmesidir. Böylece, Uc beylerinin yeni fethedilmiş topraklarda, bağımsız beylikler kurmaları engelleniyordu. Daha ilk dönemde İzmit sınır bölgesini kontrol eden bey, Osman Gazi'nin yoldaşı Akça-Koca idi. Akça-Koca'nın ölümü üzerine Orhan, bu bölgeyi idare etmek üzere büyük oğlu Süleyman'ı atadı. Süleyman daha sonra, 1340'larda Rumeli karşısında yeni fethedilen, en önemli Uc bölgesi olan Karesi sancak beyliğine gönderildi ve merkezini Biga'ya taşıdı.

Süleyman, daha sonra 1352'de Avrupa toprağında Gelibolu Ucu'nu feth etmek üzere Çanakkale boğazını geçti, Trakya'ya yerleşti. Süleyman, dönemin en güçlü Uc beyi oldu. Babasından önce, 1357'de ölmeseydi, Osmanlı tahtının doğal sahibi olurdu. I. Murad (1362-1389) tahta çıktığında, Rumeli'deki Uc kuvvetlerinin başına, en güvendiği komutan olan lalası Şahin'i, *beylerbeyi* veya Avrupa'daki Osmanlı kuvvetlerinin ku-

---

[23] Uç beylerinin Fatih Sultan Mehmed zamanına kadar oynadıkları hayatî rol için bkz. *Gazavât-ı Sultan Murad Han*, haz. H. İnalcık ve M. Oğuz; "Mehmed I", EI 2, "Murad II", *İA*.

mandanı olarak yerleştirdi. Lala Şahin Meriç vadisinde, Orta-Kol'da Edirne'den sonra merkezi Filibe olarak Rumeli'yi sultanın kontrolü altına aldı. Sol Kol'da Evrenuz, Sağ Kol'da Mihal-oğulları Beylerbeyine tâbi idiler. Fakat, Beylerbeyi ile Uc-beyleri arasındaki rekabet kaçınılmazdı. Uc beylerinin Rumeli'de, 1373'de Şehzade Savcı'nın isyanında önemli bir rol oynadıkları anlaşılmaktadır. I. Bayezıd'ın 1402'deki düşüşünü izleyen iç savaş döneminde Uc beyleri bir derece bağımsızlık kazandılar ve kimin Osmanlı tahtına geçeceği büyük ölçüde onların elinde kaldı. Kendilerine doğrudan bağımlı olan *akıncı*lar, *yürük*ler ve Uc tımarlı *sipahi*leri onların doğrudan doğruya emirleri altında idi. Sırasıyla, Serez-Selanik-Teselya-Arnavutluk sınır bölgesinde Evrenuzoğulları, Üsküp'te İshak, sonra Paşa Yiğit ve oğulları, Tuna Bulgaristan'ında Mihaloğulları ile Kümülüoğulları pratikte egemen 'feodal' aileler durumunda olup Uc sancağını babadan oğula tevarüs ediyorlar, tımarlara kendi adamlarını getiriyorlardı. II. Murad'ın hükümdarlık döneminde Üsküp Uc-beyi İsa Bey'in denetimindeki bölgedeki 189 tımarlının 160 kadarı kendi *kul*ları, köleleri ve kapı halkı idi.[24] Uc-beyleri bağımsız beyler gibi komşu yabancı devletlerle antlaşmalar yapıyor ve onlardan haraç alıyorlardı. Bununla beraber, II. Mehmed'in (1451-1481) gazi kişiliği ve güçlü merkeziyetçilik siyaseti karşısında Uc beyleri eski bağımsız durumlarını korumayı başaramadılar. Çelebi Mehmed ve II. Mehmed özellikle Mihaloğullarını denetimi altına almayı başardı, Rumeli'de sultanın merkeziyetçi otoritesini kurdu, böylece merkezileşmede yeni bir denge, yeni bir döneme ulaşılmış oldu.

II. Mehmed döneminde devlet içinde söz götürmez iktidar, Uc'larda değil, merkezde-Kapıkulu kuvvetlerine dayanan Sultan'da idi. Kul sistemi[25], yani askerî ve sivil idareyi sultanın kulları ile yürütme sistemi, ülkenin her yanında Sultanın merkezî ve mutlak otoritesini garanti altına alıyordu. Saray kul sistemi Orhan, hattâ Osman zamanından beri mevcut görünmektedir. 1361'i izleyen yıllarda büyük ölçüde genişleyen devletin gereklerini karşılamak üzere merkezî bir bürokrasi ve tımar sistemi teşkil edildiği zaman, kul sistemi esas kabul edildi; ve doğrudan Sultan'a bağlı kullardan oluşan ücretli daimî ordu, Yeniçeri Ocağı kuruldu. Bu ordu, ilk kurulduğu sırada 1,000 kişi, I. Bayezıd (1389-1402) döneminde 6-7,000, II. Murad devrinde 4-5,000 kişi idi. II. Mehmed'in saltanatında (1451-1481) ise mevcudu 8-10,000'e çıkarıldı. Bu merkezî askerî güç sayesinde

[24] H. İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara 1954, 149-150.
[25] Bkz. "Ghulam", *EI*2.

Osmanlı sultanları Uc beylerinden daha kuvvetli duruma geldi. Üstelik, sınır bölgeleri her ne zaman güçlü düşmanların saldırısına uğrarsa, (meselâ Kosova (1389) ve Niğbolu (1396) savaşlarında olduğu gibi) sultan, derhal harekete geçip kesin darbeyi indirebiliyordu. Kapıkulları, aynı zamanda Sultanın emir ve yasaklarını eyaletlerde uygulamak üzere *yasak kulu* adı altına görev yapmaktaydılar.[26]

Yeniçeri Ocağı, Kapıkullarının yalnızca bir kesimini oluşturmaktaydı. Daha 14. yüzyılda bile Sultanın kulları sadece merkezdeki askerî gücü değil, fakat aynı zamanda taşradaki tımarlı sipahilerin önemli bir bölümünü de içeriyordu. Saray'da ve taşrada bir sıra hizmet gördükten sonra kullar imparatorluğun her köşesine, tımarlı, subaşı, sancak beyi veya beylerbeyleri olarak gönderiliyor, böylece Sultanın siyasî ve icraî otoritesini temsil eden asker-idareciler olarak hizmet görüyorlardı.[27] Kulların imparatorluk yönetiminde yaygın şekilde kullanımı, I. Bayezıd devrinde başlamıştır. O, Anadolu'da feth ettiği beyliklerde yerli aristokratik aileler yerine kendi kullarını getirmekte idi. II. Mehmed, en yüksek siyasî-idarî mevki olan vezir-i âzâmlığı, Çandarlı ailesi yerine kendi kullarına bahşettiğinde kul sistemi tamamlanmış oldu. Kısacası, sultanın merkezî ve mutlak otoritesinin güçlenmesi, kul sisteminin gelişmesiyle el ele gitti. Böylece devlet idaresinde yine bir dengeye veya döneme ulaşılmış oldu. Osmanlı Sultanının öteki Müslüman hükümdarlar üzerindeki üstünlük sebeplerini sıralarken Kemalpaşazâde, Osmanlı Sultanlarının kulları sayesinde emirlerini her yerde kesinlikle uygulamaya muktedir olduğunu vurgular. Eyalet idaresine atanan hiçbir kul, halk üzerinde imtiyazlı bir mevkiye ulaşma ve başkaldırma imkânını bulamazdı.

Osmanlı Sultanları, özellikle I. Bayezıd ve II. Mehmed döneminde tüm bölgelerde yerel hânedânları ve feodal beyleri ortadan kaldırmaya ve bütün yerel ayrıcalıkları bertaraf etmeye özen gösterdiler.[28] Balkanlar'da, küçük prens ve senyörler ortadan kaldırılmış veya Osmanlı timar kadrolarına alınmıştı. Balkan köylüsü kendilerini koruyamayan eski efendileriyle artık işbirliği yapmıyor, *zimmî* statüsü içerisinde Osmanlı tebaası devletin himayesi altına girmiş bulunuyordu. Daha önceki askerî sınıflar

---

[26] Bkz. *Kânûnnâme-i Sultanî ber Mûceb-i Örf-i Osmânî*, Ankara 1956, notlar 2-5, 8-12, 20-24, 30, 32, 36, 39, 40, 45.

[27] Bkz. H. İnalcık, *The Otoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, ikinci basım, London: Phoenix, *1995, 76-118;* "Timar", *EI* 2.

[28] H. İnalcık, "L'Empire Ottoman", *Studies in Ottoman Social and Economic History*, London: Variorum II, 1985, 85-87; H. İnalcık, "The Rise of the Ottoman Empire", *Cambridge History of Islam*, I, 295-303.

ile kilise ve manastırlar da, ellerinde bulundurdukları *pronoa* ve *charistia*lar üzerindeki haklarını teminat altına alan, yeni merkezîleşmiş sisteme bağlanmayı daha güvenli buldular. Özetle, merkezî Osmanlı hükümeti, eski Bizans imparatorluk geleneklerini canlandırdıkları Balkanlar'da, bir iktidar ve güven kaynağı olarak hareket ediyordu. Anadolu'dan koşup gelerek ganimet arayan gaziler, ulema ve toprağa aç köylüler, sürekli artan sayılarda bu güvenilir imparatorluğun hizmetine girmek için Avrupa'da feth edilen topraklara göç etmekte idiler. Bunun yanında, devleti sık sık iç savaşa sürükleyen ve halkı bezdiren saltanat müddeileri bertaraf etmek için de, zalim fakat zorunlu bir çözüm bulundu. II. Mehmed, kardeş katli geleneğini kanunnâmesine bir madde olarak koydu. Çok sonra 16. yüzyıl sonlarında şehzadelerin sancağa vali gönderilmesi âdeti de kaldırıldı. Böylece mutlak merkezî otoritenin sürekliliği yolunda kesin adımlar atılmış oldu. Hükümranlığın yönetici ailenin bütün bireylerine ortaklaşa ait olduğu eski Türk geleneğine bu suretle son verilmiş, kadim Doğu'nun tek mutlak hükümdarın şahsında temsil edilen bölünmez ve kutsal otorite fikri benimsenmiş oldu.[29] Şehzadeler arasında, yıkıcı iç savaşlar dönemi böylece kaldırılmış, yeni bir denge ve düzen yerleşmiş oldu.

Fakat, 16. yüzyılın sonlarından itibaren sultanın dayandığı güç, yani saray halkı ve Yeniçeri ve öbür Kapıkulları, onun adına devleti kendi denetimleri altına sokacak kadar güç ve nüfuz kazandılar. Onları dengeleyecek bir güç kalmadı. 1600'e doğru Yeniçerilerin sayısı 35-50 bine vardı; yeniçeriler 1622'de Sultan II. Osman'ı tahttan indirip katledecek kadar ileri gittiler. Kapıkulları, devlette tüm iktidarı elde edip eyaletlerde otoriteyi ve gelir kaynaklarını da ele geçirdiler. Evliya Çelebi (17. yüzyıl ikinci yarısı) şehirlerde Yeniçeri serdarı, çavuş ve kethüda-yeri sıfatıyla heryerde onların egemen olduğunu tespit edecektir. 17. yüzyıla ait İstanbul'daki tüm esnafı ve dükkânlarını tespit eden bir ihtisab defterinde, dükkân sahipleri tümüyle saray halkı, kapıkulları, beyler ve paşalar olarak görünmektedir. O zaman eyaletlerde ücretli menşei köylü askerler Sekbanlar onlara karşı direnişe geçtiler. 1625-1628'de Abaza Mehmed Paşa[30] komutasında birleşip Anadolu'nun denetimini ellerine geçirdiler. Bu otorite bunalımı, Köprülü Mehmed'in 1656'da diktatör yetkileriyle durumu kontrol altına almasına kadar sürdü. Daha sonra Yeniçeriler,

---

[29] H. İnalcık, "The Ottoman Succession and its relation to the Turkish Concept of State", *The Middle east and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington 1993, 60-61.

[30] Bkz. "Mehmed Paşa, Abaza", *İA*.

yalnız belli grupların tepkisini değil, halk protesto hareketlerini de temsil eder oldular. Merkezde ve eyaletlerde şehirlerde sayıları kontrolsüz artan ve artık bir çeşit milis haline gelen Yeniçeriler halkın önüne düşüp, IV. Mehmed'i (1687) ve III. Ahmed'i (1730) tahttan indirdiler. Padişah ve saray, devlet işleri üzerinde mutlak otoritesini, ancak 1826'da Yeniçerileri ortadan kaldırdıktan sonra yeniden kurabildi. Yalnız Yeniçeri Ocağı değil, fakat kul kurumunu oluşturan öbür resmî örgütler de 17. yüzyılda aslî niteliklerini değiştirmişlerdi.[31] Devletin çözülmesi ve genel kargaşanın sebeplerini araştırırken 17. yüzyıl ortasında Koçi Bey listenin başına kul sisteminin bozulmasını koyar. Özetle, siyasî gücü temsil eden gruplar arasındaki çatışmalar ve varılan yeni dengeler, Osmanlı tarihinde iç siyaset dinamiğini anlamak için önemlidir.

Son olarak toprak tasarrufu sistemini ele almamız gerekiyor. Yakın-Doğu'nun geçmişteki öteki imparatorluklarında olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda da merkezîleşmiş rejimin toplumsal ve iktisadî temeli toprak tasarrufu ve gelirlerinin devlet tarafından sıkı denetimini sağlayan özgün bir sistemdir.[32] Kapıkullarının özellikle Anadolu şehirlerinde egemenliğine yol açan neden 1593-1610 Celâli isyanlarıdır. Bu dönemde ülkede eski güçler dengesi bozulmuştur. Islâhat Lâyihası yazarlarının dediği gibi klasik Osmanlı idaresinde Kapıkuluna karşı eyalet tımarlı ordusu bir denge oluşturuyordu.

Toprak mülkiyetinin devlete ait oluşu, daha doğrusu *rakabe*, kontrol hakkının merkezî hükümetin elinde olması, devlet politikasının amaçlarıyla uyumlu olarak toplum düzenini denetlemesini ve gelirleri bu amaçlara ve zamanın ihtiyaçlarına göre tahsis etmesini mümkün kılmaktaydı. Osmanlılar'dan önceki devirlerde, Selçuklular'da ve Bizans İmparatorluğu'nda da, devletin toprak üzerindeki denetimi imparatorluğun siyasal, toplumsal ve ekonomik yapısını belirlemişti. Bu imparatorlukların çöküş dönemlerinde hem toprak hem de köylü yerel görevlilerle âyânın kontrolüne geçecektir. Osmanlı imparatorluğu, yayılmacı bir güç olarak genişleme günlerinde, tarım arazisinin devlet kontrolü altında olması ilkesini genel olarak uygulama gücüne sahipti. Kural olarak, Osmanlı rejimi, –hem dünyevî hem de dinî alanda– eski toprak sahiplerinin mülk haklarını kaldırmış ve fethedilen bölgeler ve de sonradan tarıma elverişli hale getirilen topraklar devlet denetimine alınmıştır. Hükümdar, nadiren top-

---

[31] Bkz. 5. notta zikredilen: H. İnalcık, "Military and Fiscal Transformation".
[32] Bkz. 17. notta bahsedilen *An Economic and Social History*, 103-104.

rak üzerinde mutlak mülkiyet haklarını bir şahsa özel bir bağış belgesi ile, temlikname ile devredebilirdi.

Gerçekte bu üç katmanlı bir toprak tasarrufu sistemiydi: toprağın mutlak rakabe hakkı devlet elinde idi; köylü tasarruf hakkına, yani sürekli kiracı olarak toprağı kullanma hakkına devlete bir tapu resmi ödeyerek bir sözleşme ile sahip olurdu. Bu ikisi arasında tımar sahibi sipahiye veya devletin temsilcisi olarak birine devlete ait hakların çiğnenmesi için gözetim yetkisi verilirdi. Başlıca toprak vergilerini toplayıp toprağın boş bırakılmasını önlemek üzere konulan kanunları o uygulardı. Sipahi devlete karşı belirli askerî görevleri yerine getirmekle yükümlüydü ve topladığı belirli vergileri de maaşı olarak alırdı. Bütün bu hususlar Kanunnamelerde tespit edilmişti. Para ekonomisinin tam olarak gelişmediği devletlerde devletin temel gelir kaynağını oluşturan toprak vergileri iltizam yoluyla da toplanabilirdi: vergilerin merkezî hazineye nakit olarak girmesini sağlayan iltizam sistemi idi. Büyük sayıda askere ihtiyacı olan Osmanlı İmparatorluğu'nda, bu aynî vergiler çoğunlukla mültezimlere ve köylerde yerleştirilen sipahileri desteklemek üzere tımar olarak dağıtılmıştır. Böylece, Osmanlı döneminde toprak tasarrufu sistemi, vergi sistemi ve eyalet askerî teşkilatı bir bütünün tamamlayıcı öğeleri olarak bölünmez bir sistem oluşturuyordu.

Osmanlı'nın bu sistemi, fethettikleri bölgelerde, yani Bizans İmparatorluğu ve Balkan devletlerinden aldıkları topraklarda uygulamaya koyması zor olmadı. Çünkü İslâm hukukuna göre savaşla alınan topraklar devlete ait sayılırdı. Hattâ vakıf haline getirilse bile devlet gerekirse vakfiyetini kaldırabilirdi (Fâtih vakıf ve mülklerin devlete mâl edilmesi kararında bu prensipe dayanmıştır). Fakat, Osmanlı işgalinden önce Anadolu'da, birçok arazi, mülk ve vakıf olarak devredilmiş ve bu durum Şeriata uygun olarak tertip edilen senetlerle tasdik edilmiş bulunuyordu, bu yüzden eski Selçuklu devleti topraklarında çeşitli uzlaşmalara varılmak gerekmiştir.[33] Meselâ toprak sahipleri, *eşkinci* sistemi yoluyla devlete asker sağlamakla yükümlü kılınmıştır. I. Bayezıd'ın saltanatı sırasında (1389-1402) bu gibi topraklar üzerinde devlet kontrolü genişletildi: Bu politika Bayezıd'e karşı Anadolu'da karşıtların ortaya çıkışının sebeplerinden biridir. Onun saltanat döneminden II. Mehmed dönemine kadar bu açıdan bir uzlaşma ve hoşgörü politikası izlenmiştir. Fetret ve iç bunalımlar merkezî hükümeti, Rumeli ve Anadolu'daki nüfuzlu kişilere büyük mülk topraklar bağışlamayı zorunlu kılmıştır. Bu gibi toprak mülkleri,

[33] *A.g.e.*, 126-131.

devletin el koyması ihtimaline karşı bir tedbir olarak, sahipleri tarafından genellikle aile vakfına dönüştürüldü. Fakat, seferleri için fazla asker ihtiyacı karşısında, Fatih Sultan Mehmed (1451-1481) bu toprakların önemli bir bölümünü 1476 civarında tekrar devlet mülkiyeti altına aldı. Vakfın gerçek amaçlarını yerine getiremeyen, binası yıkılmış veya hükümdarlarından berat almamış vakıfları ilga etti. Bunları mîrî için müsadere edip tımar olarak askerî sınıf mensupları arasında dağıttı. Bu reform sonucunda bu işte çalışmış olan tarihçi Tursun Bey'in ifadesiyle 20 bin (?) köy ve çiftlik devlete mâl edildi.[34] Bu eylem, özellikle vakıflardan yararlanan dinî grupların ulema, zaviyedar şeyh ve dervişlerin Sultana karşı karşı tavır almalarına sebep oldu. Fâtih'in ölümünden sonra şiddetli bir tepki kendini gösterdi ve müsadere edilen toprakların büyük bir kısmı eski sahiplerine ve vakıflara geri verildi. Fakat yeniden eski istikamete dönülmesi için çok zaman geçmedi: I. Süleyman'ın büyük seferleri için asker ihtiyacı, nüfustaki artış ve yeni toprakların tarıma açılması mîrî topraklarda büyük bir artışa yol açtı. *İfrazat* adıyla anılan bu yeni mîrî topraklara ait kayıtlar dönemin defterlerini doldurmaktadır.

16. yüzyıl sonundan itibaren kırsal bölgelerde, hem tarımda, hem de toprak tasarrufu sisteminde ağır bir buhran ortaya çıktı. Bunun temel sebepleri arasında öncelikle 1580'lerden itibaren Batı Avrupa'dan ucuz gümüş ve gümüş para akışı ve bunun ardından, Osmanlı maliyesini, imparatorluk ekonomisini ve yönetim mekanizmasını kargaşaya sokan enflasyondur. Tarihçi Selânikî, yüzde yüzbir enflasyonun herkesi özellikle askeri fakirleştirdiğini ve genel bir hoşnutsuzluğun ortaya çıkışına neden olduğunu tarihinde vurgulamıştır.[35] Tımarların değeri aniden düşünce tımar sahipleri seferden kaçmaya, çeşitli yollarla köylülerden daha fazla gelir sızdırmaya çalıştılar. İkinci olarak, bu dönemde yeni fetihlerin durması tımara atanmak için elinde pâdişâh emriyle bekleyen adaylar sayısında büyük bir artışa neden oldu ve timar elde etmek isteyenler arasında sert bir rekabete yol açtı. Yolsuzluklar çoğaldı, asker isyanlara katılmaktan geri kalmadı. Üçüncü olarak, kapıkulları başta saray halkı, çavuşlar tımar topraklarını her yerde ele geçirmeyi başarıyor ve dolayısıyla tımar açığını daha da şiddetli hale getiriyorlardı. Sonuç olarak, çok sayıda topraksız asker ve işsiz ücretli asker grupları (yevmliler, sekban ve sarıcalar) eşkıya çeteleri halinde köy ve kasabaları basıp yağmaya başladılar; daha

---

[34] Mehmed II. *Fâ.* Cüz. 53.

[35] H. İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadi [illegible]" XV (1951), 629-690.

sonraları bunlar büyük güce sahip önderler ve âsi paşalar (Karayazıcı, Canpulad-oğlu Varvar Ali, Abaza Mehmet) etrafında toplandılar ve üzerlerine gönderilen hükümet kuvvetlerini püskürtecek bir güç oluşturdular. İsyancılar Celâli genel adıyla bilinmektedir.[36] Onlarla uğraşmak üzere gönderilen Kapıkulları da, köylülerin başına bela olup onları soyan bir başka çapulcu gücü oluşturdular. Eyaletlerde kapılarında ücretli sekban ve sarıca askeri toplayan şu veya bu bahane ile isyan etmek imkânını buldu. Anadolu'da bu dönemde eşkıya başında âsi paşaları görüyoruz. İstanbul'da merkezde yeniçeri zorbaları gibi bu dönemde Anadolu'da sekban ve sarıcalar başında âsi paşalar ülkeyi tam bir anarşi içine sürüklediler. Bu dönem 1590-1656 tarihlerini kapsar. Merkeziyetçi kontrol ancak Köprülü Mehmed Paşa ile gerçekleşecektir. Bu dönem aynı zamanda derin ekonomik ve sosyal çalkantı dönemi olup kargaşalığın altında bu ekonomik sarsıntıyı hesaba katmak gerekir. Bu dönemde devam eden uzun savaşlar (1593-1606 Avusturya, 1603-1612 İran savaşları) enflasyon devleti, *avârız* yükümlülüklerini olağan ve ağır bir nakdî vergi haline getirmeye mecbur etti. Bütün bu koşullar, özellikle Anadolu'daki köylüleri toptan topraklarını terk edip berkitilmiş şehirlere kaçmaya veya eşkıya çetelerine katılmaya sevk etti. Özellikle 1595'ten 1607'ye kadar süren dönemde Anadolu'da anarşi ve halkın kitle halinde kaçışı Osmanlı tarihinde *Büyük Kaçgun* olarak bilinir. Kanunî döneminde yeni toprakların tarıma açılması, yüzde altmışa varan nüfus patlaması bu anarşi döneminde Anadolu'dan bir daha kalkınamayacağı bir yıkım dönemine yerini bırakmıştır. Aynı yıllarda Rumeli'deki Hıristiyan köylüler arasında ilk ciddi isyan girişimleri vuku bulmuştur.[37]

Bu büyük ekonomik-siyasî-sosyal bunalım sırasında, kapı halkının geçimini sağlamak için eşkiyalığa başladılar. Devletin temel kurumları, kul sistemi, tımar sistemi ve toprak tasarrufu düzeni büyük bir yıkıma uğradı. Bu yılları yaşayan Koçi Bey "erbab-ı tımar ve zeamet bilkülliye yok oldu...ulûfeli kul dünyayı tuttu ve sipahi güruhunu bastırdı." demektedir. Devlet eyaletlerdeki topraklar üstündeki denetimini kaybetti; toprak gelirleri, büyük ölçüde Kapıkullarının ve askerî sınıfla bağlantılı nüfuz

---

[36] Celâlîler için bkz. M. Akdağ, *Celâlî İsyanları*, Ankara 1963; krş. H. İnalcık, "Military and Fiscal Transformation...". (5. notta zikredilen makale).

[37] Bkz. I. Khassiotis, "Sull' organisazione, incorporazione Sociale e ideologia politica dei Greci a Napoli, dal XV alla metà del XIX sec.," *Epistimoniki Epetiris is Philosofikis scholis tou Aristoteliou Pamepistimiou,* Thessalonikis, 20 (1981); aynı yazar, "The European Powers and the Problem of Grek Independence from the Mid-fifteenth through the Early Nineteenth Century", *Elada: Istoria kai politismos*, Solonica 1981.

sahibi yerel kişilerin âyânın eline geçti. Klasik Osmanlı rejimi tamamıyla çöktü. Bu nedenle biz bu tarihe kadar Osmanlı tarihini Klasik Dönem diye ayırt ediyoruz. 1683-1699 savaş dönemi derin değişikliklere yol açmış, âyan rejimini hazırlamıştır.

İmparatorluk topraklarının yarısını oluşturan Padişah hasları, daha doğrusu merkezî hazine kontrolündeki topraklar, genellikle eskiden beri *mukata'a* adıyla sözleşme ile özel kişilere iltizama verilirdi. Bu *mukata'a*ların büyük kısmı askerî sınıf mensupları eline geçti. 17. yüzyıl sonlarında *mukata'a* iltizamı yoluyla devlet toprakları üzerinde denetim kuran bu sınıf, köylüler üzerinde fiilen yönetici durumuna geldi ve *âyân*ın doğuşuna yol açtı.[38] Devlet toprak üzerinde denetimini sağlayan eski düzenli tahrirleri artık yerine getiremiyordu. Toprağın gerçek kontrolünü ele geçiren nüfuzlu âyânlar, kendilerine şahsen bağlı ücretli askerî kuvvetler beslemeye başladı. Düzenli tımarlı asker işlevini kaybettiğinden devlet bu yerel askeriyle imparatorluk ordusuna katılmaya teşvik edip pek çoğuna *mîrmîran* veya paşa rütbesi tevcih etmeye başladı. Kazalarda yerel otoriteyi temsil eden âyan yanında 18. yüzyıl ikinci yarısında eyaletlerde büyük *mukata'a* topraklarını kontrolü altına geçiren ve özel orduları bulunan güçlü yerel hânedânlar ortaya çıkıp güçlendi. 1683-1699 felâketli savaş yıllarında, mukata'a iltizamlarını *malikâne* adıyla eyaletlerde zengin ve nüfuzlu kişilere hayatları boyunca, hattâ aileleri için sağlamayı başaran âyân ve hânedânlar yeni bir dönemin geldiğini gösteriyordu. Toprak ve vergiler üzerinde kontrolünü kaybeden devlet, eyaletlerde temel fonksiyonlarını yerel âyân ve hânedâna devretmiş bulunuyordu.[39] Bu dönemde, Avrupa'da görülene benzer bir şekilde, imparatorluğun feodalleşmesinden bahsedebiliriz. 18. yüzyılın sonunda merkeziyetçi imparatorluk artık mevcut değildi. II. Mahmud'un yeni bir ordu kurup güçlü âyânları ve hânedânları (Pazvant-oğlu, Tepedelenli, Karaosmanoğulları, Çapan-oğulları) teker teker ortadan kaldırmasına kadar, en azından Anadolu ve Rumeli'de, merkezî bir hükümetin otoritesini tanıyan bir imparatorluğu yeniden kurmak mümkün olmadı. Uzak eyaletlerde, Suriye, Mısır, Bağdat'ta Osmanlı Sultanının temel egemenlik haklarını fiilen ele geçiren Memluk beyleri (Mısır'da), yeniçeri garnizonlarına dayanan yerel hânedânlar. Bu gelişme, daha önce 16. yüzyıl sonlarında *Garp Ocakları*'nda Tunus, Cezâyir ve Trablus'ta gerçekleşmiş bulunuyordu.

---

[38] Bkz. H. İnalcık, "Centralization and Decentralization in Ottoman Administration", *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, ed. T. Naff ve R. Owen, London 1977, 27-52.

[39] H. İnalcık, "Centralization and Decentralization in Ottoman Administration", eds. J. Naff and R. Owen, *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, Londra 1977, 27-52.

Buraya kadar Osmanlı tarihinin yapısında ve temel kurumlarında gördüğümüz yeni bir dönem açan değişmeleri gözden geçirdik. Osmanlı tarihinde dönemleri bu ampirik gözlemler çerçevesinde saptamak gerektiğine inanıyoruz.

OSMANLILARIN SELÇUKLU VE İLHANLI KÜLTÜR KÖKENLERİ ÜZERİNE

Tuncer Baykara*

Osmanlı Tarihi, hemen her yönü ile dünya ölçüsünde önemli bir gerçektir. Bu gerçeğin kendisine mahsus özellikleri, özgünlükleri her geçen gün çok daha açık olarak ortaya konulmaktadır. Bunlar arasında biz, onun öncesiyle olan ilişkilerine, sadece bazı konuları esas alarak genel çerçevesiyle temas etmek istiyoruz

Osmanlı Devleti XIII. yüzyıl sonlarında oluşmaya başlayan bir Beyliğin devamı olarak dikkati çeker. Osmanlı Devleti, kendi geleneklerine göre de tarih sahnesinde bir "Beylik" olarak görülür. XV. yüzyıl içinde dahi Devletin başına "Beğ" dendiği kendi kaynaklarında belirtilmiştir.

Türkiye Selçuklu Devleti'nin merkezî idaresinin güçsüzleşmesi ile XIII. yüzyıl ortalarından itibaren yer yer mahallî yöneticilerin Selçuklu idaresini tanımayıp, doğrudan Hulagu hâkimiyetini tanıma girişimlerini Prof. C. Cahen ortaya koymuş idi. Cahen'in belirlediği oluşum, sonraki yıllarda da devam etmiştir. Güçlü askerî varlığa sahip yöneticilerin birer

* Prof. Dr. Tuncer Baykara, Uşak Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

"Bey" olarak filizlenme süreci, özellikle Diyar-ı Rum'un batı kesiminde XIII. yüzyıl sonlarından itibaren başlayıp XIV. yüzyıl başlarında devam etmiştir (İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye*, s. 8).

Osmanlı Beyliği'nin ortaya çıkışı bize kalırsa, benzer bir oluşumdur ve bir Selçuklu idarî biriminin temelinde gelişmiştir. Bu idarî birim, sonraki Osmanlı dönemindeki "Sancak" düzeyinde olmalıdır. Çünkü XV. yüzyılda da Osmanlı sancağının başında bir "Beğ" bulunmaktadır.

Osmanlı Beyliği'nin kuruluşu ile ilgili olarak söyleyebileceğimiz iki önemli husus vardır:

A. Devletin kuruluşunu, Konya'dan alınan izne veya gönderilen "alem"=sancak-bayrak bağlayan inanışın sonraki yüzyıllarda da açık olarak belirtilmesi.

B. Devletin kuruluşundaki törenin İç Asya Türk gelenekleri ile çok yakından bağlı olması.

Bu hususlar, özellikle sonuncusu, bazı araştırmacıların da dikkatini çekmiş olup araştırmaların da konusu olmuştur.

Türkiye Selçukluları'nda idarî bir birimin kendisine göre özellikleri, sonraki dönemlerde Osmanlı geleneğinde adeta bir bağımsızlık timsali gibi kabul edilebilmiştir. Oysa Osmanlı devletinin kurulduğu zaman kabul edilen 1299-1302 arasındaki zamana bakarsak, böyle yeni ve bağımsız bir devlet kurulması oluşumunun imkânsız olduğunu aşikâr olarak görürüz. Şöyle ki:

A. XIII. yüzyıl ikinci yarısında Türkiye Selçukluları devleti, Çengiz Devleti'nin batı kanadının egemenliği altına girmişti. Her ne kadar Konya'da Selçuklu sultanları birbiri ardından tahta geçip iniyorlar veya indiriliyorlarsa da yüksek hâkimiyet, Hulagu'nun başında olduğu İlhanlı Devletinde idi. Türkiye Selçukları başlangıçta Batu/Sayın Han toprakları içinde sayılsa da, zaman içinde Hulagu'nun Ön Asya'ya gelmesiyle onların idaresinde sayılmıştır. Coçı ulusu ile İlhanlılar arasındaki çekişme ve mücadele, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu yıllarının apayrı bir gerçeğidir.

İlhanlı devletinin en güçlü çağı Gazan Han zamanı kabul edilir. Gazan Han Müslüman da olarak Çengiz devletinin batı kanadındaki oluşumlarda bir yeni çağ açmış idi. İşte Osmanlı Devleti'nin kurulduğu varsayılan tarihlerde İlhanlı Devleti'nin başında Gazan Mahmud Han (1295-1304) bulunuyordu.

Bu zamanda Osman Gazi, Türkiye Selçuklularının bir " uç" idari birim, yöneticisi olarak tarih sahnesine çıkacaktır. Osman Gazi, "Uc" yetkili yöneticisi olarak komşu Bizans ile ilişkilerini sadece savaş değil, iyi

ilişkiler esasında da sürdürecektir. Kendisi "gayrimüslim"lerle savaşan bir "gazi"dir ama halkı yönetmenin evrensel kurallarını da atalarından tevarüs etmiştir. Onun bu özelliğine iki misalle dikkat çekmek isterim:

1. Eskişehir yöresindeki pazarda güvenliği tam olarak sağlaması. M. Neşri, (Unat-Köymen, I, 89) bu olayı şöyle anlatır:

> Osman Gazi Eski Şehir'de Ilıca yöresinde Pazar turgurub etrâfun kâfirleri hafta pazarına gelüb maslahatların görüb giderlerdi. Gâh gâh Germiyan halkından dahi kimesneler gelürdi. İttifak bir gün Bilecük'den pazara kâlirler gelüb yükle bardak getürmişlerdi. Ve hem Germiyanlu dahi gelmişidi. Ve bu Germiyanlu'nun birisi bunlarun bir bardağın alub hakkın virmeyüb ol kâfir dahi gelüb Osman'a zikâyet itdi. Osman Gazi ol Germiyan Türkini getürdüb muhkem let edüb kâfirlerin hakkını alıvirdi. Ve dahi yasak idüb çağırtdıkım kimesne Bilecük keferesine zulm itmiye. Şol kadar adl gösterdiler ki Bilecük keferesinin avretleri dahi pazara gelüb pazarlığın kendülyer edüb giderlerdi. Osman Gazi'ye i'timâd-ı küllî itmeğin emn ü âmân içinde olmuşlardı.

2. Osman Gazi'nin başka bir davranışını M. Neşrî (Unat-Köymen, I, 93) şöyle anlatmaktadır:

> "Ammâ Osman Bilecük kâfirlerine ziyâde i'tibâr u ihtirâm iderdi. Sordılar:" Bunlara ne aceb i'zâz idersin" didiler. Eytdi: "Biz bu ile garib geldükde bizi hoşca tutub konşılık ittiler. Biz dahi hakk-ı civârîye ri'âyet idüb onlara mümkin oldukda iyilük iderüz" didi.

Burada Osman Gazi, sorumlu olduğu sahanın bir görevlisi olarak dikkati çekmektedir.

B. Osmanlı Tarihlerinin kendi devletlerinin bir özelliği olarak gördükleri bazı işler de, bu bakış açısıyla daha rahatlıkla yorumlanabilir. Bunlardan ekonomik hayatla ilgili iki hususa dikkati çekmek isterim.

Yukarda gösterdiğimiz gibi, Osman Gazi, XIII. yüzyıl sonlarının genel özellikleri içinde bulunmaktadır. Onun iktisadî anlayışı, dönemin gidişatıyla da uyuşmaktadır. Türkiye Selçukluları'nda ülkenin muhtelif yerlerinde sikke=para kesilmektedir. Bu para kesilen veya darbedilen yerler, ticaret merkezi kasaba ve şehirler olduğu gibi, gümüş madeni üretilen yerlerdir. Kısacası Türkiye Selçuklularında az altın (dinar) fakat daha çok gümüş paralar (dirhem) kestirilmiş ve kullanılmıştır. Burada ekleyebileceğimiz husus, gümüş paraların beyaz renginden dolayı *akça* diye anılmış olabileceğidir.

Yaygın olarak bilinen bir husus, Osmanlılar'da "akça"nın ilk olarak Orhan Gazi zamanında kestirilmiş olmasıdır. Hattâ bu bilgi, Osmanlıların uzun yüzyıllar bir para birimi olarak kullandıkları "akça"nın da ilk olarak XIV. yüzyıl başlarında tarih sahnesine çıktığı şeklinde de oluşmuştur. Oysa ki Türkiye Selçukluları devrinde, Diyar-ı Rum'daki İlhanlı yetkilisi Keyhatu (1291-95) zamanında bu kavram biliniyor ve kullanılıyordu (T. Baykara, "'Akça' Deyimi Hakkında", *Türkiye Selçuklularının Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, IQ Yayını, İstanbul 2004, s. 285-287). Açıkça anlaşılıyor ki "akça" diye anılan gümüş paralar, Türkiye Selçukluları'nda ve hattâ İlhanlılar'da kullanılmıştır. Devrin Arapça ve farsça kaynaklarında bu türden paralar genellikle dirhem (=direm) diye anıldıklarından halkın kullandığı Türkçede "akça" kavramı, ancak Osmanlılar döneminde belirli bir resmiyet kazanmıştır.

İkinci husus, Türkiye Selçukluları ve İlhanlılar döneminin bazı vergi kavramlarının Osmanlılar tarafından da yüzyıllar boyu kullanılmış olmasıdır. Bunların içinde en önemlisi, İbn Bibi ve Aksarayî tarafından da kullanılan *tekâlif* terimidir. Türkiye Selçukluları ve Beylikler dönemi ekonomisi ve vergi düzeni ile ilgili olarak bir hayli araştırma yapılmış ise de çözüm bekleyen bazı meseleler bulunmaktadır. *Tekalif*, tıpkı Osmanlı döneminde olduğu gibi, Türkiye Selçukluları döneminde de olağanüstü vergileri karşılayan bir terimdir.

Üçüncü husus, Türkiye Selçuklularında bir idarî birim olarak, geç devirlerdeki (XVII-XIX. yüzyıllar) , 'kaza'nın bir alt birimi olan "nahiye"yi karşılayan ***vilayet*** kavramıdır. *Vilayet* ve başında bulunan "*vali*"nin küçük ve dar anlamı Osmanlı devrinde de, XVI. yüzyıl başlarına kadar devam etmiştir. Bu sebeple biz Türkçedeki "vali" kavramını, gittikçe büyüyen, genişleyen anlamını Metod kitabımızda söz konusu etmiş idik (*Tarih Araştırma ve Yazma Metodu*, IQ Yayıncılık, 2007 İstanbul, s. 29). "Vilayet" de genişleyen (XVII-XVIII. yüzyıllar) ve daralan (XX. yüzyıl) anlamı ile dikkati çeker.

C. Bu söylediklerimiz, farklı bilgilerle dolu zihinlerde ne derece yankı bulur bilemiyoruz. Ancak şunu söylemek istiyoruz. Osmanlı Devleti'nin erken devrini anlamak ve lâyıkıyla yorumlamak için kesinlikle Türkiye Selçukluları ve İlhanlı Devleti'ni yakından bilmek gerekmektedir. Bu türden bilinmiş olmak, siyasî tarihin bazı kesimleri için çok fazla gerekli olmayabilir. Ancak Devlet teşkilâtı, kurumsal hayat ve kültürel gerçekler için bu husus, kesin bir zarurettir.

Bizler Osmanlı Devleti'nin mirasçısı Türkiye Cumhuriyeti'nin mensubu olarak bazı konularda hâlâ hissî davranabiliyoruz. Bunun iki önemli misalini şöyle verebiliriz.

1. 1350 yılı İlhanlı Devlet bütçesinin gelir-gider kalemleri ayrıntılı olarak yazılmış olup bu günümüze kadar gelmiştir. Zeki Velidi Togan ve W. Hinz'in ayrıntılı olarak inceledikleri bu defterin gelir kalemleri arasında Orhan Beğ'in gönderdiği vergi de kaydedilmiştir. Sadece onun değil, mesela şehid olmasına rağmen Umur Beğ'in ve Denizli'nin vergileri de orada hazineye gelmiş olarak söz konusu edilmiştir.

1350 yılı İlhanlı Devleti'nin çözülme zamanına rastlar. Ancak o zaman dahi, Osmanlı Devleti'nin varlığından, tam bağımsız olarak değil, daha başka ifadelerle söz edilmesi gerekmektedir.

2. Dikkatimizi çeken ikinci husus, Temür'den sonra Osmanlı Devleti'nin ona kısa bir süre için tâbi olmuş olmasıdır. Bu tâbilik Şahruh'un (1377-1447) ölümüne kadar, sikkelerde onun da adını anmak suretiyle sürmüş olup, sonrasında söz konusu edilmemiştir.

S o n u ç olarak, diyoruz ki, Osmanlı Devleti'ni erken, orta ve son olarak üç döneme ayırırsak, bunların incelenmesi ve algılanması da birbirinden farklıdır. Türkiye Selçukluları'nın (Anadolu Selçukluları değil) pek çok gerçeğinin erken Osmanlı döneminde de devam ettiğini görüyoruz. İlhanlı Devleti'ne ait bazı gerçeklerin Osmanlılara etkisini de vaktiyle Prof. Dr. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş* adlı eserinde (İstanbul 1946,1970) tebarüz ettirmiş idi.

Osmanlılar, Batı Asya'daki büyük Türk kitlesi üzerinde hâkim olan ve onları bir idarede toplayan bir Devlettir. Devletin Selçuklu Uç idaresinden başlayan Beylik idaresi, yüzyıllar boyu devam eden gelişmelerle XVI. yüzyıl başlarında artık tamamen özgün bir yapıya kavuşmuştur. Biz sadece bu süreçteki bazı etkilere dikkati çekmek istedik.

KAYNAKÇA

Baykara, Tuncer, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş, I. Türk Devri İdari Taksimatı*, Ankara 1999.

Baykara, Tuncer, *Türkiye Selçuklularının Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, İstanbul 2004, IQ Yayıncılık.

İnalcık, Halil, *Devlet-i 'Aliyye*, Istanbul 2009, Türkiye İş Bankası Yayınları.

Neşrî, Mehmed, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, Yay. F.R.Unat-M.A.Köymen, I, Ankara 1949.

Togan, Zeki Velidi, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1970

YÖNTEM



"Havarnak Kalesi'nin Yapılışı", Behzad.

OSMANLI TARİHÇİLİĞİNİN ÇERÇEVESİ: "TÜRK-İRAN MODELİ"

Metin Kunt*

Avrupalıların dünyaya açılmağa başladıklarında edindikleri bir âdetleri var, yeni tanımağa başladıkları toplumları ve yerleri herhalde daha kolay algılayabilmek için âşinâ oldukları örneklere benzetirler. Şehirlerden söz ederken "şu bölgenin Paris'i" ifadesine sık sık rastlanır meselâ: "Balkanların Paris'i Bükreş", "Doğu Akdeniz'inki Beyrut", "Uzak Doğununki Saygon" gibi. Bu âdetin hâlâ geçerli olduğuna daha geçen yıl hayretle şâhit oldum. Macaristan için Yeşil Michelin Rehberi Szeged'i tanıtırken "güzel ve sevimli, hoş bir şehir, küçük bir Paris" diyor; demek eskimiş sandığımız bu alışkanlık hâlâ devam ediyormuş! Aslında günlük hayatta da yaptığımız bir şey bu, "şu insan bir tanıdığını andırıyor" ya da "bu şehir bizim oraya benziyor" demek. Şükredelim, Avrupalıların yazılarında İstanbul için "Doğunun Londra'sı ya da Berlin'i" gibi bir ifadeye rastlamadım; herhalde şehrin yeterince kendine mahsus özellikleri olduğundan.

Ama Türkler, yani Osmanlılar için vurguya ve yerine göre "Yakın Doğunun Prusyalısı ya da İngiliz'i" gibi lâflar geçmiş yüzyıllarda sık sık kullanılırdı. "Yakın Doğu" lâfının Avrupa-merkezciliğini şimdilik bir

* Prof. Dr. Metin Kunt, Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi.

yana koyalım, Türkler neden bu Yakın Doğunun Prusyalısı oluyormuş? Çünkü disiplinlidirler, asker milletdirler! Ya niye İngiliz'i sayılırmış? Çünkü imparatorluk yönetmeyi bilirler! Herhalde bu Avrupa âdetinden canı sıkılan, bıkan Atatürk'ün buna cevabı ise "biz, bize benzeriz" olmuş. İlle de başka milletlere benzetmeğe hâcet yok, Türklerin yeterince kendine özgü hasletleri var anlamında. Avrupalıların Türkleri, Çinlileri, Japonları, Hintlileri, Zuluları, ya da onların şehirlerini, ülkelerini ancak kendi evrenlerinden unsurlara benzeterek anlamağa çalışmalarına haklı bir tepki sayılmalı bu. Üstelik, milletlere atfedilen iyi ya da kötü, "savaşçıdırlar", "yönetim inceliklerini bilirler", "dakikdirler", "gaddardırlar", "sanatkârdırlar" gibi özelliklerin önyargılardan süzülüp gelmiş indirgemeci yakıştırmalar olduğunu da unutmamak gerek. Yoksa "Yakın Doğunun Prusyalısı" diye diye Avrupalılar neredeyse bizi bile inandıracaklar, "her Türk asker doğar" safsatasına. Her Fransız ne kadar ressamsa, her İsviçreli ne kadar bankerse, her İranlı ne kadar şâirse, her Türk de o kadar asker. İnsanlar, toplumlar hangi toplumsal şartlarda, hangi tarih evrelerinde ressam ya da banker ya da şâir ya da asker olur? Sorulacak soru bu, yoksa hiçbir birey genlerinde ressamlık ve sâire taşıyarak doğmaz. Bireyler böyle de, toplumların, milletlerin de belli mesleklerde ustalaşması söz konusu olmamalı; ya da *bazı* İranlıların şâirliğe, *bazı* İsviçrelilerin bankerliğe eğilimi saptanabiliyorsa bunun toplumsal şartlarını anlamağa çalışmalı.

Konu tarih eğitimi ve tarihyazımı olduğunda ise iş değişiyor. Tarihin karşılaştırılmalı olması, ele alınan öznenin kendinden başkalarına benzetilmesi kaçınılmaz. Yoksa özne sadece kendi içinde incelenirse, sadece kendine benzerse, eşsiz, biricik ve kendine özgü ise tarih açısından bir hikâye olmağa, anlamsız kalmağa mahkûm olur. Bir özneyi daha bildik başka birine benzeterek algılamağa çalışmak bilimde tasnif, sınıflandırma işleminin ilk ayağı. Bir öznenin en geçerli algılama çerçevesi ne olmalı? Tarihyazımında işe bu soruyla başlamazsak tarihi hikâye eden masalcı konumundan sıyrılamayız. Hele Osmanlı tarihine "biz bir zamanlar..." diyerek giriş yaparsak kendimizi geçmişin bir siyasal ya da toplumsal yapısıyla özdeşleştirmiş oluruz ki tarihçiliğin doğasına aykırı bir yanılgıya düşeriz. Dedikleri gibi "tarih yabancı bir ülke, orada işler bildiğimiz gibi değil."

Osmanlı tarihi nasıl ele alınmalı? Nasıl öğretilmeli, nasıl araştırılmalı? Önce şöyle demeli: Osmanlı tarihi "bizim" değil dünya tarihinin önemli bir parçası. Osmanlı tarihini bilmek, araştırmak Türkiye ve Türkiye halkları için elzem tabii; ama Türkiye için olduğu kadar Osmanlı mirasını paylaşan, reddetse bile paylaştığı inkâr edilemeyecek Macaristan'dan Mı-

sır'a, Yunanistan'dan Yemen'e diğer ülkeler ve halklar için de önemli. O ülkelerin ve halkların geçmişi de kısmen Osmanlı tarihinde yatıyor. Dahası, Osmanlı tarihi bir imparatorluğun tarihi. Dünya tarihinde başka imparatorluklarla benzerlikleri ve ayrıldığı noktalar nelerdi? Tarih eğitiminde yapmamız gereken Osmanlı-Türk tarihinin eşsizliğini, biricikliğini vurgulamak değil, tam tersine tarih içinde başka oluşumlarla karşılaştırılabilir olduğunu anlatabilmek. Karşılaştırmalı tarih yaklaşımı tarihyazımında genellemelere gitmeyi sağladığı gibi belli bir sorunun incelenmesine de ışık tutar, hikâyecilikten çıkarıp evrenselleştirir. Tarihçilik diğer toplumsal bilimlere âşinâ olmayı da gerektirir, yoksa karşılaştırma yapacağımız zaman sadece yüzeysel benzerliklere aldanabiliriz. Benzetme, karşılaştırma kategorilerimiz neye göre saptanacak? Antropoloji, sosyoloji, siyasal bilim ne tür kategorilerle yapıyor analizlerini? Toplumsal bilimler sadece şimdi değil tarih süreci içindeki gelişmeleri de göz önünde bulundurmak zorunda, dolayısıyla tarihçilerin somut bulgularına ihtiyaçları var. Hem tarihî bulgulara hem de gözlemlere dayanan toplumsal bilimler ise tarihçilere hangi bulguları araştırmaları gerektiği hakkında ipuçları sağlıyor. Demek ki tarihin ve toplumsal bilimlerin sürekli bir karşılıklı etkileşimde bulunmaları gerekiyor, her ikisinin de sağlıklı gelişmesi için.

Ülkemizde alışılagelmiş tarih eğitiminde toplumsal bilimlerle etkileşim çok alt düzeyde kalıyor. Tarih içinde karşılaştırma dersek o da çok sınırlı. "Biz", yani Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları, Osmanlı devletinde çıkmışız, onlar Selçuklular'dan, Selçuklular İç Asya'dan gelip İslâm dünyasına girmişler. Osmanlı tarihi araştırılırken genellikle karşılaştırma değil de kökenler üzerinde duruluyor. Osmanlı kurumları ya da toplum yapısını açıklamak için İç Asya ve İslâm dünyasının geçmiş örneklerine değiniliyor, ama Osmanlı devleti ile eşzamanlı İç Asya ve İslâm oluşumları ihmal ediliyor. Batı akademik geleneğinde ise, ister Avrupa'da olsun ister Amerika Birleşik Devletleri'nde, Osmanlı tarihi bazen "yakın" bazen "orta" denen bir "doğu"nun parçası sayılıyor, bu bölge de İslâm dünyası içinde olduğundan Osmanlı devleti bir İslâm toplumu olarak ele alınıyor. Bu yaklaşımda hiç olmazsa sadece kökenlere değil eşzamanlı başka örneklere de yer veriliyor. Batı akademik geleneğinin kendi kökenleri ise Avrupa-dışı bir "şark" anlayışına dayanıyor. Bu anlayışa göre Avrupa tarihinin kendine özgü bir gelişimi var, bir de buna benzemeyen ezelî bir "şark" Japonu da dâhil "şarka", Osmanlısı da, Çinlisi de, Hintlisi de, Arabı da. Ama "şark" o kadar da büyük ki Avrupa'ya *yakın* doğu da var, *orta* doğu da, *uzak* doğu da. Olsun, yakınıyla, uzağıyla "şarkiyat" fakülteleri yakın zamana kadar Batı geleneğinin köklü üniversitelerinde boy attı-

lar; bu fakülteler ancak son nesilde Doğu Asya, Hindistan ve Yakın/Orta Doğu bölümlerine ayrıştılar. Avrupalı olmayan, Avrupa tarihine benzer bir gelişme göstermeyen her milleti aynı kefeye koymak büyük bir yanılgıydı tabiî, ama şarkiyat fakültelerinin bölünmeleri karşılaştırmalı tarih yaklaşımı imkânlarını kısıtladı; meselâ Osmanlı devleti ile Çin'in çeşitli imparatorluk evrelerini karşılaştırmaya yatkınlığı daha tam oluşmadan tamamıyla ortadan kaldırıldı.

Böylece Osmanlı için belirleyici özellik olarak elde kaldı İslâm dünyası. Avrupa için Hıristiyanlık inceleme kategorisi olabilir ama belirleyici özellik sayılmaz. Japonya tarihi için Şintoizm, Çin tarihi için Konfuçyusçuluk ya da Budizm çok önemli olabilir ama belirleyici özellik değildir. Osmanlı toplumu ise bir İslâm toplumu ve devleti olarak ele alınır oldu. Eski şarkiyatçı geleneğine göre İslâm diğer tektanrılı dinlerden farklı olarak daha doğuşundan beri siyasetle iç içe gelişmişti. Doğru, İslâmiyet kendi tarihinin, takviminin başlangıcını belirlerken Mekke'den Medine'ye (o zamanki adıyla Yesrib'e) göçü, yani hicreti seçmişti, demek ki Müslümanlığı kabul eden küçük toplumun kendi kendini yönetmeye başlamasını, tarihinde en önemli dönüm noktası olarak kabul etmişti. Halbuki ilk Kur'an ayetinin indirilmesi ya da peygamberinin doğumu dinî açıdan takvim başlangıcı olarak daha uygun görülebilirdi. Demek ki bu yeni toplumun siyasetle ilişkisi daha başından en belirleyici unsur olarak görülüyordu. Daha sonra da bütün ümmetin tek bir halife yönetiminde dünyayı fethe girişmesi İslâm toplumunun önde gelen vasfı oldu. Bir yandan da bu siyasal toplum, tarihinin ilk iki yüzyılında bilim adamlarının, yani ulemânın eliyle hukuk düzenini geliştirdi, şerî'at denen doğru yolunu saptadı. Bundan sonra da bütün İslâm toplumları daha başlangıçta yerleşen bu düzeni izleyerek geliştiler. Fazla basitleştirdim belki, ama genel anlayış anahatlarıyla böyle idi. Bin yılı aşkın tarih içinde gelişen İslâm toplumları bu genel anlayış çerçevesinde ele alındı; bu şarkiyatçı anlayış dolayısıyla "İslâm felsefesi" ya da "İslâm sanatı" gibi tarih bilimine uygun olmayan kavramlar geliştirildi. Bu terimler belki ilk bakışta aykırı gözükmeyebilir ama "Hıristiyan felsefesi" ya da "Hıristiyan sanatı" ne kadar açıklayıcı olabilirse onlar da ancak o kadar açıklayıcı olabiliyor. "İslâm sanatı" 1.400 yıllık tarih içinde ve binlerce kilometre uzaklıktaki toplumlarda aynı sayılabilir mi, aynı özelliklerle açıklanabilir mi? Bırakın sivil mimâriyi, câmi mimârisini incelerken bile "İslâm mimârisi" deyip geçebilir miyiz? Şam'daki Emevî Camii ya da Kahire'deki Tulunoğlu Camii, Osmanlı camileri bir yana Memlûk ya da Endülüs camilerine ne kadar benzer? Endonezya'ya ve Sahra-güneyi Müslüman toplumlarına hiç uğramayalım daha iyi. Heykel ve resim sanatlarının nisbeten az ge-

lişmiş ya da değişik yönlerde gelişmiş olması dışında "İslâm sanatı" terimi bütün İslâm tarihinde ve coğrafyasındaki sanatı kapsayabilir mi?

Demek ki bu noktada en azından şarkiyatçı gelenekten yetişen ama içinden çıktığı bu sığ ve Avrupa-merkezli geleneği tenkid edebilen bazı geniş düşünceli tarihçilerin yaptığı gibi "İslâmî" ile "İslâm dünyası" diye bir ayrıştırma yapmamız gerekiyor. "İslâmi" dinle ilgili olan, "İslâm dünyası" ise Müslümanların çoğunlukta yaşadığı yöreler. Eğer konu doğrudan doğruya İslâm dini ile ilgiliyse "İslâmi" terimi elbette geçerlidir. Ama siyasetten, sanattan, müzikten, askerî düzenden bahsediyorsak iş değişiyor. Bu konularda bırakın dinin temel belirleyici unsur olmasını, "İslâm dünyası" kavramında bile tümüyle benzeşen oluşumlardan söz edemeyiz; bu konuları toplumsal olgular olarak ele almamız gerekiyor. Osmanlı askerî düzenini tabiî Memlûk sultanlığı ile karşılaştırabiliriz, ama Japonya ile de karşılaştırabiliriz, Mançu dönemi Çiniyle de, erken yeni çağ Avrupası ile de. Hattâ eğer dinin askerî düzen üzerinde etkisi olduğunu saptayabiliyorsak İslâm dünyası ve Çin'i veya Avrupa'yı bu açıdan da karşılaştırabiliriz, ama sadece toplum Müslüman olduğu için askerî düzenin "İslâmi" olduğundan söz edemeyiz. İslâm dünyasında şerî'at ya da ulemânın toplumsal rolü ortak paydalar sayılabilir; şerî'atın alanını ya da gelişmesini İslâm dünyasının değişik dönem ve bölgelerinde inceleyebiliriz. Ama aynı şekilde Müslüman olmayan toplumlarda ve devletlerde de dinî kuralların ya da din adamlarının geliştirdiği hukuk sistemlerinin etkisini karşılaştırabiliriz. İslâmi unsurların benzerliğini incelemede İslâm dünyası birincil referans alanı sayılır ama genel toplumsal olguların karşılaştırılmasında doğru çerçeve bütün dünya toplumları olmalıdır.

Batının şarkiyatçı geleneğinde esas inceleme noktası İslâmiyet'in başlangıcı ve ilk gelişmesiydi. İngiltere'nin iki köklü ve önemli üniversitesi olan Cambridge ve Oxford'da 1630'larda Arapça kürsüleri kuruldu, hem İslâm dinini daha iyi anlamak hem de gelişen Levant/Doğu Akdeniz ticaretini daha iyi yürütebilmek için. O dönemde Avrupalıların başlıca düşmanı ya da ticaret ortağı Osmanlı ülkesi olmasına rağmen üniversitelerde Türkçe değil Arapça'ya ağırlık verilmesi şaşırtıcı bir tercih görünebilir ama vurgu İslâm'ın ilk dönemine ve Halep ticaretineydi. Batı şarkiyatçılığı işe Arapça ile başlayınca İslâm medeniyetinin, Arapların üstünlüğü İranlılara ve Türklere kaybettiği 10. yüzyıldan beri gerileme içinde olduğu anlayışı kök saldı. Abbâsi döneminde *şu'ûbiyya* denilen kültürel-toplumsal akım sayesinde Arap olmayan Müslümanların da en az Araplar kadar hattâ onlardan ilerde bir kültürel birikime sahip oldukları genel kabul görmeye başladıktan sonra İslâmiyet'in Arap dini olmaktan çıkıp tam

anlamıyla evrensel bir din haline dönüşmesi gibi Batı şarkiyatçılığı bir dönüşüm geçirdi son nesillerde. İran kültürünün ihtişâmı, Türk hâkimiyetinde elde edilen genişleme İslâm tarihinin gelişmesinde hak ettiği önemi kazanmağa başladı. İslâm dünyasında Arap üstünlüğünün sona ermesi sonun başlangıcı değil yeni çığırların habercisi olarak görülmeğe başlandı.

Şarkiyat geleneğinin kendi kendini islâhı, kendine yeni bir rota çizmesi olarak kabul edilmeli bu gelişme; Marshall Hodgson gibi şarkiyatçı tarihçilerin elinde piştikten sonra toplumsal bilimcilerin bakış açısını da değiştirmeğe başladı. Yirmi yıl kadar önce yayımlanan bir kitap eski Arap-merkezli İslâm dünyası görüşünü tamamen terk ederek İslâm tarihini bir Türk-İran sentezi modeliyle açıklamağa girişti. Tarihi önemseyen antropologların ve toplumsal bilimlere yatkın tarihçilerin işbirliğine dayanıyor bu model; Orta Asya'nın tarih sürecindeki önemi üzerine yapılan bir bilimsel toplantıdan sonra gelişen makaleleri içeren *Turko-Persia in Historical Perspective*, projenin başını çeken antropolog Robert Canfield tarafından yayımlandı (Cambridge University Press, 1991). Şimdi bu kitapta ileri sürülen modelin Osmanlı tarihi için ne dereceye kadar geçerli olduğunu tartışalım. Kısaca bu model 10. yüzyıldan sonraki İslâm devletlerinin İç Asya kökenli Türkler'den oluşan hükümdârlar ve ordular ile İran bürokratik kültürünün bileşimini vurguluyor. Gerçi Türk-İran modelinin şarkiyatçı geleneği tamamen ele geçirdiği söylenemez ama Canfield'in kitabının tekrar basılması zaman içinde etkisini kaybetmediğinin işareti sayılmalı. Artık şarkiyatçılar ve İslâm dünyası tarihçileri bu kitabı göz ardı etmemeli.

Geçmişi anlamakta toplumsal modeller elzem. Öte yandan eşyanın tabiatı icâbı, tarihsel-toplumsal modellerin hem içerdiklerinin benzerliğini, hem dışladıklarının farklılığını abartmaya meyyâl olduğunu hatırlayalım. Canfield ve arkadaşlarının Türk-İran modeli, "Şahnâme" destânının hikâye ettiği İran ve Turan ikilemine yaslanıyor ve 11. yüzyılda Gazneliler'den ve Selçuklular'dan başlayarak orta ve batı Moğol hanlıkları, yani Altınordu, Çağatay ve İlhanlıları, Moğol dönemi sonrası Timur'un yeni devlet sentezini, daha sonra İslâm dünyasının üç büyük imparatorluğu olan Osmanlı, Safevî ve Hint-Timûrî devletlerini kapsayan analiz çerçevesi olarak uygulanıyor. İran-Turan modeli kapsamındaki bütün siyasal yapıların ortak özelliği hepsinin İslâm dünyası içinde yer alması. Bu modelde karar kılmadan önce Canfield'in ilk düşüncesi daha geniş kapsamlıydı. İç ve Orta Asya'nın sadece İslâm dünyası üzerinde değil bütün Asya kıtasındaki komşuları üzerindeki etkilerini ele almaktı asıl niyeti. Tarih boyunca İç Asyalılar, Güney ve Batı Asya'ya olduğu kadar hem Doğu Avrupa'ya, hem Doğu Asya'ya, Çin'e de girdi ve yerleşti. Burada saptan-

ması gereken nokta şu: İç Asyalı hükümdâr ve orduların ve yerleşik düzenden yetişmiş bürokratların karışımı ile oluşan devlet, toplum ve kültür alaşımları bütün Asya tarihi için geçerli bir oluşum mudur, yoksa Türk-İslâm modelinin ortak paydası olan İslâmiyet'in etkisi, İslâm dünyası içinde olmayan meselâ Romanoff Rusyası ya da Yüan ve Mançu (Ch'ing) Çinini dışlayacak kadar güçlü müdür?

Canfield modelinin dışladıklarını şimdilik bir yana bırakalım, modelin içerdiklerine eğilelim ve özellikle Osmanlı siyasal oluşumuna ne dereceye kadar uygun olduğunu araştıralım. İslâm dünyası sultanlıklarının bir ortak özelliği Türkler'den ya da Türkleşenlerden oluşan ordu ve İranlı ya da İranlılaşanlardan oluşan bürokrasi karması ise diğer bir özelliği de hâkim sınıfın yönettiği halktan farklılaşmasıydı. Bu açıdan bakınca işin doğrusu, Türk-İran modelinin Osmanlı ülkesinden çok Safevî ve Hint-Timûrî imparatorluklarına daha uygun olduğu. Osmanlı ülkesinde yönetilen halklar arasında Türkler önemli bir yer tutuyordu. Genel nüfusa oranı bakımından Safevî ülkesinde de Türklerin hatırı sayılır payı vardı elbette ama burada can alıcı nokta, Osmanlılar Canfield modelindeki "Türk" unsurunu, yani askerî gücü, aslen Türk olmayanlardan, dış dünyadan ele geçirilen esirlerden ve ülke içinden devşirilen Hıristiyanlar'dan teşkil ettiler. Bununla yakından ilişkili ama farklı bir diğer noktaya da işaret edelim: Canfield modeli siyasal yapıyı açıklayabiliyor ama yönetici sınıfın toplumla ilişkisi konusunda zayıf kalıyor. Ama sadece siyasal yapıya ve siyasal yapı kültürüne baksak bile Osmanlıların bir yandan da modelin "İran" unsurunu Türkleştirerek "Türk-İran" yapısından uzaklaştığını gözlemliyoruz.

Erken Osmanlı toplumu hakkında çok fazla bilgiye sahip olduğumuz söylenemez. Çok az sayıda belge ile dönemin Arap ve Bizans kaynaklarının yazdıkları var elimizde, yoksa Osmanlıların kendi tarih yazımı 15. yüzyılın sonunda başlıyor. Gerçi bu Osmanlıların tarih sahnesinde görülmesinden neredeyse 200 yıl sonra yazılanlar kısmen daha önceki kaynakları da içeriyor ama gene de yazılı kaynaklar çok sınırlı. Çeşitli anlatımlardan çıkan görünüme göre, Osman Bey'in küçük toplumu, kendilerine "Osmanlı" denilen yeni "boy", atlarını-koyunlarını yazları yüksek yaylağa çıkarıp kışları alçak kışlağa indiren tipik bir mevsimsel göçebe hayatı yaşamaktaydı. Ama Türkler bu yeni "boy"un en güçlü de olsa ancak bir bölümünü oluşturuyordu. Hem beylerin hem sade halkın Bizanslılarla yaptığı evlenmeler sonunda ister çarşı-pazarda ister evde-yurtta hem Türkçe hem Rumca konuşabilen karma bir toplum oluşuyordu. Osman Bey'in küçücük kabilesi gelişip Orhan Bey zamanında yeni bir Osmanlı "milleti" haline dönüştükçe bu uç boyu iç İslâm bölgelerinin geleneksel

özelliklerine sahip olmağa başladı. Artık çoğu vakfiye olan Arapça belgeler yazabilen okur-yazar, tahsilli kişiler vardı bu Osmanlı milletinde; büyüyen toplumun hesâbını-kitâbını tutabilecek, Selçuklu ya da İlhanlı ülkelerinden gelmiş, "İran" tarzı kâtiplik mesleğine âşinâ üstâdlar da vardı. İlk esaslı şehir olan Bursa bu Osmanlı milletinin beyine kalmak üzere köylerden kasabalardan, tarımsal üretimden ve çarşı-pazardan alınan vergiler, öşür ve bâclar artık mesleği sadece askerlik ve savaş olan bir zümreye paylaştırıldı. Orhan Bey, diğer beyler, komutan ve savaşçılar kendilerine ayrılan gelirlerle hânelerinde kendi adamlarını da beslemeğe başladılar.

Bir sonraki aşamada, artık "sultan" sıfatını kullanmağa başlayan beyin hâne mensuplarını kapı halkı olarak düzenlediğini görüyoruz. Kapıkulu atlı bölüklerinin daha sonraları, yani 15. yüzyılda belgelenen terimlerden anlayabildiğimize göre *gurebâ* diye başka topraklardan gelen garib yiğitlere yer verilmiş; diğer bazıları paralı asker olarak *ulûfeci* adıyla bey kapısına katılmış. Ulûfe yulaf akçesi demek, Roma'dan kalma "salary/ tuz parası" teriminin ifade etmesi benzeri ücret anlamında kullanılmış; aslında sonraları bütün kapı halkına ulûfe ödendiği halde demek ilk ulûfeciler gariblerden ayrı düşünülmüş. "Hüdâvendigâr" Murad Bey zamanında, 14. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Balkan uçlarındaki akınlarda ele geçen ve esir pazarında satılmak üzere Gelibolu'dan Anadolu'ya geçirilen esirlerin ya da değerlerinin beşte birinin penç-yek/pencik adıyla beye verilmesi gerektiği kuralı konuldu. Bu sayede hem insan sayısı hem parasal güç bakımından bey kapısı diğer komutanların hânelerine üstün hale geldi. Akıncı uçları Rumeli boylarında ilerledikçe bazen Anadolu yakasında kalıp doğrudan akına katılamayan Murad Bey bu buyruk yoluyla uç beylerinin ganimetine, yani zenginliğine ortak olmuş oldu. Daha sonra yazılan ve uç boyu hayatını yansıtan tarihlerde okuduğumuz gibi uç beyleri bu buyruktan hoşnut olmamış olsalar da boyun eğdiler; Anadolu yakası uç beylerinin akınları sayesinde genişlemekten faydalandığı gibi uç beyleri de Anadolu geri bölgesine, hinterlandına muhtaçtı.

Komutanların, beylerin, kendilerine tahsis edilen gelirlerle orantılı kapı halkı beslemeleri gerekiyordu. Hem uç beylerinin kapılarında, hem de özellikle Murad Bey'in buyruğundan sonra Bursa'daki sultan kapısında toplanan hâne halkı çoğunlukla ülke dışından ele geçirilen gayrimüslimlerden, Rum, Bulgar, Sırplar'dan oluşuyordu. Kapı halkı efendilerinin peşinde seferlere, akınlara katılmadan önce gayet tabiî Türkçe öğreniyor ve Müslüman oluyordu. Bey kapısı kurma olayı buraya kadar ele aldığımız kadarıyla Osmanlıların öncülü ya da çağdaşı diğer İslâm devletlerindeki uygulamalarla örtüşüyor ama arada şu önemli fark var: diğer devlet-

lerde kapı halkı İç Asya'dan ya da Memlûk sultanlığında Karadeniz kuzeyindeki deşt-i Kıpçak'dan ithal edilen Türkler'den oluşuyordu. "Türk-İran" tipi devletlerde "Türk" unsuru Türk kökenli iken Osmanlı uç boyu toplumunda Türkleştirilen kapı halkı Türk kökenli değildi. Bu farkı önemsemeyebiliriz belki; son kertede kapı halkının kökenini değil davranış biçimini, dilini, eğitimini daha önemli sayabiliriz. Ama Osmanlı toplumunda daha önce hiçbir İslâm devletinde görülmemiş yeni bir uygulamayla da karşılaşıyoruz. Öyle görünüyor ki uç bölgesinde ele geçirilen esirlerin hiç olmazsa bir kısmı zaten Osmanlı yönetimine geçmiş yörelerin insanıydı. Daha sonraları kesin hatlarla yapılacak olan ayırım, yani sultanın zimmî gayrimüslim tebaası ile ülke dışı kâfirler arasındaki fark uç boyunun ve bölgesinin oynak ve muğlak şartlarında gözden kaçabiliyordu. Vassilis Demetriades'in öne sürdüğü gibi uç beyleri bir köyü ya da bölgeyi hâkimiyetlerine aldıktan sonra bile buralardan esir toplamaktan kolay kolay vazgeçmiyorlardı. Nasıl ortaya çıkmış olursa olsun, ülke içinden zorla genç gayrimüslim erkekleri toplama olayı *devşirme* diye adlandırıldı ve 15. yüzyılda artık sadece sultana mahsus bir ayrıcalık olarak Osmanlı düzeninde yerini aldı. Akında ya da savaşta toplanan esirlere göre devşirme yönteminin seçmeye dayalı olması bir avantaj sayılmalı. Seçme işini Osmanlılar *"ilm-i kiyâfe"* adıyla neredeyse bilimsel bir yönteme dönüştürdü. Bu "nicelik bilimi" sayesinde devşirme toplamaya memur yeniçeri zâbitleri sağlıklı, sağlam yapılı, zeki ve dürüst görünen gençleri seçebiliyordu. İç güzelliğinin gençlerin yüzünde görünebildiğine inanılıyordu.

Devşirmenin ne derece bilimsel bir seçme sayılabileceğini bir yana bırakalım, asıl önemli tarafı şerî'ata değil geleneğe, yani sultan kânuna dayalı bir uygulama olması. "Türk-İran" tipi olsun olmasın diğer hiçbir İslâm ülkesinde buna benzer bir uygulama görülmez. Bu devletlerde geçerli olan anlayış kapı halkı için alınan memlûk (yani sâhipli) askerlerin ülke içi zımmî gayrimüslimlerden değil ülke dışı gayrimüslim toplumlardan getirtilmesiydi. Uç boylarının muğlaklığından mı, birden artan insan gücü ihtiyacından mı, yoksa nitelik bilimine inandıkların mı, her nedense Osmanlı beyleri devşirme usûlünü icad ettiler ve sonlarda düzensiz de olsa 17. yüzyıla kadar sürdürdüler. Tekrarlayalım, devşirme sultan kapısının ayrıcalığıydı; diğer beylerin, paşaların kapılarında esir askerlerin yanında gönüllü olarak bu kapılara yanaşan zımmîlere de rastlanıyordu ki böylelerini hani neredeyse "özel devşirme" diye iki zıt anlamlı kelimeden oluşan bir terimle adlandırabiliriz. Daha aşağı düzeyde dirliklere ve daha küçük kapılara indikçe göreceli olarak Türk ve Müslüman doğmuş gençlerin oranı artıyordu. Bir zeâmet ya da tımar sahibinin çevresinde esirler oldu-

ğu gibi Türk-Müslüman kökenli savaşa-akına hevesli gençler de bulunabiliyordu. Sultan sarayında olduğu gibi paşa konaklarında da Türkleştirilmiş gayrimüslimlerin oranı çok daha fazlaydı. Hele saray-ı âmirede hiç olmazsa 16. yüzyılın sonuna kadar ancak tek-tük Müslüman Türk bulunuyordu; Gelibolulu Mustafa Âli kendi asrında saraya Türk, Kürt, Arap, Çingene her türlü adamın dolmasını düzenin bozulma alâmetleri arasında sayar. Başka çalışmalarımda anlatmağa çalıştığım gibi çeşitli sebeplerden dolayı devşirme usûlü terk edildikten sonra bile, hattâ imparatorluğun son demlerine kadar saraya adam alma işi Balkanlar ve Kafkaslar bölgelerine mahsus kaldı.

Türk-İran modeline göre bu devletlerde askerlerin büyük kısmı Türkler'den oluşuyordu, daha az sayıdaki Türk olmayanlar ise çoğunluğun içinde kaynaşıp Türkleşiyordu. Osmanlı devletindeki durumda ise pâdişâh sarayının hemen hepsi, paşa kapılarındakilerin büyük çoğunluğu Türk olmayan ama diliyle-diniyle Türkleştirilen ve askerlik yeteneği geliştirilen kişilerden oluşuyordu. Bu fark ne derece önemli sayılmalı? Bence epeyce önemli. Osmanlı sarayındaki ve herhalde paşa konaklarındaki kişiler ana dillerini ve öz vatanlarını, hattâ öz isimlerini unutmuyordu. Târihçi Selânikî sarayda "Apostol" lâkaplı bir Mahmud Ağa'dan ve "Vasil" lâkaplı yeniçeri ağası Halil'den söz eder. Geçtiğimiz yıllarda Maria Pia Pedani ve Eric Dursteler'in çalışmalarından ne kadar çok sayıda çoğu Venedikli İtalyanın ihtidâ edip Osmanlı hizmetine girdiklerini, sarayda ve ümerâ rütbelerinde ilerlediklerini öğrendik. Daha genç yaşta saraya alınan içoğlanları bile sonradan Türkleştikleri halde benlikleri kısmen gelişmişti. Devşirme kökenli bir vezir Türk olan ve Türkçe konuşan Safevî elçisinden çok Habsburg elçisi olarak gelen piskoposla sohbeti tercüman vasıtasıyla bile olsa tercih edebiliyordu. Ahmet Yaşar Ocak'ın anlattığı gibi pâdişâh sarayında 17. yüzyılda yeni Müslüman olmuş ve devletin en üst düzey yöneticiliğine hazırlanan içoğlanlarının arasında "hûb-mesîhî" diye adlandırılan, dinlerarası bir köprü denebilecek bir akım görülüyordu. Bu cins Osmanlıların coğrafyasıyla, mimârisiyle tanıdıkları, bildikleri yerler Güney ve Orta Avrupa idi. Zihin dünyalarında denize ve denizciliğe de yer vardı. Türkçe öğrenip kendi anlayışlarına göre Müslüman olsalar da bu Osmanlıların dünyası Kızılbaş diye aşağıladıkları Şiî Safevî Türklerinkinden çok farklıydı; mezhep farkının çok ötesinde bir fark bu.

"Türk-İran" modelinin "İran" faslına geçelim. Burada da Osmanlıların başka bir yöne ilerlediklerini görüyoruz. Evet, ilk dönemlerde kâtiplik mesleğindekilerin çoğu doğudan geliyordu, yani İran usûlü defter tutmayı bilen Anadolulu, Azerbaycanlı, hattâ İranlılar. Ama kısa süre sonra Osmanlı ülkesinde yetişmiş, öğrenim görmüş kişiler bu mesleği ele geçirdi-

ler. Kâtiplerin "Türk-İran" modeline uygun olarak Farsça bilmesi gerekiyordu ama mâli işlerde Farsça terimler kullanıldığı halde diğer küttâb işlerini Türkçe görmeğe başladılar. Edebî kültür konusunda da Rûm Selçuklularının sonlarında, 14. yüzyıl başlarında özellikle halk edebiyatında Türkçe yaygınlaşmağa başladı. Divân şiirinde ve süslü târih yazımında Farsî örnekler ağırlığını korudu ama 16. yüzyıl başlarında bu durum da değişmeğe başladı ve edebiyat dili olarak Türkçe Farsça'nın önüne geçti. Dinî konular dâhil çeşitli ilimlerde de Türkçe yaygın olarak kullanılır oldu. Kitap başlığı Arapça ya da alt başlık Farsça olsa da metnin kendisi Türkçe yazılıyordu. Meşhur Na'îma tarihinin tam adı "Ravzatü'l-Hüseyn fi hulâsâti'l-ahbâri'l -hâfikeyn", bir alt başlık meselâ "Âmeden-i elçiy-i Hind" olabilir ama metin Türkçedir. Osmanlı toplumunda Türk-Müslüman kökenlilerin saraylarda konaklarda ümerâ mesleğine girmeleri çok zor olduğu için medrese öğrenimi görmüş ya da kalem odasında çıraklıktan yetişmiş Türkler kâtiplik ve ulemâ mesleklerine giriyordu. Bu mesleklerde Türk olmayanlar da olabiliyordu ama hem kâtiplerin hem şehirden şehre kadı olarak atanan ulemânın dili Türkçeydi.

Demek ki Osmanlıların durumunda hiç olmazsa 1600 yılına gelindiğinde "Türk-İran" modelinin tam tersi çıkıyor karşımıza. Modelin "Türk" dediği Osmanlı'da Türk doğmamış ama Türkleşmiş kişiler, "İran" dediği ise Fars örneklerinden gittikçe uzaklaşan Türkler. Hattâ Osmanlı sarayı ve ümerâsı kendine Şâhnâme'nin Sâsânî şahlarını ya da Büyük İskenderini örnek aldığı ve özdeşleştirdiği için zihin ve devlet anlayışı bakımından Türk ulemâdan çok daha fazla "İranlı" sayılabilir. Ama bu Osmanlı kendi kendini algılayışının bir yönü sadece. Diğer bir yönü ise "Romalılık". Fetih sonrası sultanlar bir süre "çâsâr" ünvanını da kullandılar; yakınlarda Salih Özbaran'ın Osmanlı rûmîliğini etraflıca anlattığı gibi ülkelerine Rûm ülkesi dendi, Türkçe konuşan halkına da Rûmî. Modelin her iki bölümündekilerin dili Türkçe oldu, ama bu Osmanlı yöneticilerinin kendilerini devletin Türk tebaası ile özdeş ya da yakın saydığı, kendini onların temsilcisi olarak görüp Türkleri başka unsurların üstünde kabul ettiği anlamına gelmiyor tabiî. Türk doğmuş bir kişi, özellikle 1600 yılından sonra bir şekilde saraya ya da bir paşa konağına intisâb edebildiğinde ancak kendini kökeninden uzaklaştırıp Osmanlı âdâbı, usûlü ve zihniyetini edinmek suretiyle yüksek rütbelere erişmek fırsatını bulabilirdi. Zaten, ithal edilmiş ya da yeni bir kimliğe kavuşturulmuş kişilerle oluşturulmuş kapılara dayalı bir yönetim ve asker modelinin esas hedefi halkla bütünleşmemiş, halktan farklı ve halka üstün bir yönetici ve kumandan sınıfı geliştirmekti.

Bütün bunlara rağmen "Türk-İran" modeli İslâm tarihini ele alırken faydalı bir inceleme yöntemi sayılabilir, özellikle Abbâsî devletinin zayıflamasından erken modern çağda üç büyük imparatorluğun ortaya çıkışına kadar olan dönemler için. Bu üç büyük imparatorluktan Safevîler bu modeldeki birbirini destekleyen ve besleyen ikilemle ele alınabilir. Hint-Timûrî imparatorluğunda da münşî denilen küttâb Doğu Hint Kumpanyası ve Britanya hâkimiyetine kadar Farsça kullanmağa devam etti. Hint-Timûrî askeriyesi ise en azından Rajputlar asker ve komutanları da içerdiği için "Türk" denip geçilecek kadar basit değil. Osmanlı durumunda bile işlevini kaybettiği halde modelle yüzleşmek ve neden geçerli olamayacağını anlamamız gerekiyor. "Türk-İran" modeli üzerinde yürüttüğümüz zihin egzersizini sürdürürsek sadece içerdiğine değil dışladığına da eğilmeliyiz. İç Asya halkları, sadece Türkler değil Moğol ve Mançular da Avrasya'nın yerleşik düzen coğrafyasına girdiler, yerleştiler ve bu bölgeleri yönettiler. Batı ve Güney Asya'nın Müslüman toplumlarına en azından Kuzey-Batı yani Rusya'yı ve Doğu yani Çin'i eklememiz gerekli. "Türk-İran" modelinin özü birbirinden köken ve kültür bakımından farklı ama birbirini tamamlayan, bir yanda askeriye bir yanda bürokrat ve düşünürlerden oluşan ikili bir yapı ise sadece İslâm dünyasını değil bütün Asya tarihini içeren bir model oluşturulamaz mı?

Osmanlı tarihinin çerçevesi karşılaştırmaya, benzerlik ve zıtlıkları araştırmaya dayanmalı. Osmanlı devleti Roma gibi, Habsburg gibi bütün diğer imparatorluklarla karşılaştırılabilir. Bu çok geniş bir çerçeve sayılabilir; benzerlikleri daha bâriz, o bakımdan daha tutarlı ve daha dar bir çerçeve için İslâm dünyası düşünülebilir. Ama ikisinin ortasında dünya tarihinin gelişiminde daha anlamlı bir çerçeve olarak İç Asya toplumlarının yerleşik düzenle etkileşimi konusu öne çıkıyor. Osmanlı devleti, siyasal gelenekleri İç Asya'ya uzanan ama yerleşik düzene en sağlam bir şekilde geçişi başarabilmiş bir örnek olarak görülmeli.

TARTIŞMA



"Solda Yeniçeri ağası, sağda kazasker".

Lemaitre'in gözetiminde, Litografı: Masson
Gravür: Monnin Jouannin'in *La Turquie* adlı kitabından, OBA Koleksiyonu.

Osmanlı Modernleşmesi ve Klasik Yeniçeri İsyanlarının Modern Siyasî Darbelere Dönüşmesi

Necmettin Alkan*

Giriş

Milletlerin ve devletlerin tarihleri, durağan olmayıp; sürekli olarak hareket halindedirler. Bu hareketlilik; göçler, savaşlar, isyanlar, toplumsal önemli değişimlere ve dönüşümlere neden olan bazı ıslahat ve reformlar gibi tarihî hadiseler şeklinde cereyan etmektedir. Özellikle de büyük göç hareketleri, geniş tabanlı din değiştirmeleri ve ıslahat/yenileşme faaliyetleri gibi uzun bir süreçte yaşanan olaylar, milletlerin tarihî süreçlerinin şekillenmesi noktasında çok farklı bir yere sahiptirler. Bunlar, uzun vadede neden oldukları sonuçlar itibarıyla ilgili devletleri ve milletleri tepeden tırnağa değiştirmekte ve âdeta dönüştürmektedirler. Başta devlete rengini ve tonunu veren kurumlar olmak üzere, bunların varlık sebebi olan toplumlar da bu süreçten nasiplerini fazlasıyla almaktadırlar. Bunların yanı sıra yeniden şekillenme, mevcut geleneksel toplumsal aktörleri çözerek yerlerini alacak yeni aktörleri zamanla ortaya çıkarmaktadır. Fakat bu durum, belli bir sürenin ardından bambaşka yeni toplumsal oluşumlara, bölünmelere ve ardından çatışmalara da neden olabilmektedir.

* Doç. Dr. Necmettin Alkan, KTÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

Böylesi bir değişim ve dönüşümle, mevcut yapıya müdahale edilmekte ve bütün yerleşik taşlar âdeta yerinden oynatılmaktadır. Bunların yerine tekrar oturması ve belli bir istikrarın sağlanabilmesi için, uzun bir zaman dilimine ihtiyaç duyulmaktadır. Taşların yerine oturması sırasında, siyasî ve toplumsal anlamda ciddî bir takım sürtüşmeler ve toplumsal gelgitler vuku' bulabilmektedir. Bu sırada devleti elinde tutan eski aktörler kademeli olarak çözülürken, yerlerini yenileri almaktadır. Böylesi bir sürtüşmenin arka planındaki neden, eski ve yeni toplumsal aktörler arasında yaşanan ayrışma; yenilerin mevcut geleneksel yönetime müdahale etmek istemesi ve buna karşı eskilerin ise bu yönetime sahip çıkmasıdır. Ortaya çıkan bu ayrışma ve hesaplaşmanın ardından devlette ve toplumda belli bir istikrar, genelde bu mücadeleyi kazananlar lehine olmaktadır.

Fakat bu yeni durum, aslında nihaî bir istikrar anlamına gelmemektedir. Aksine te'sis edilen düzen, belli bir süre sonra ister istemez bir şekilde kendi içinden kendi karşıtlarının çıkmasına neden olabilmektedir. Bu ise, aslında yeni bir çatışmanın ve bölünmenin tohumlarının atılması ve buna zemin hazırlanması anlamına gelmektedir. Böylece tarihî süreç, bir şekilde "sebep-sonuç" veya Hegel'in ünlü "tez-antitez-sentez" denklemi bağlamında akıp gitmektedir.

Kısaca çerçevesi çizilen bu tespitleri, 600 yıllık Osmanlı tarihinde de görmek mümkündür. Osmanlı Devleti, bu uzun zaman diliminde belli tarihlerde çok önemli değişimler ve dönüşümler yaşamıştır. Küçük bir beylik olarak kurulan Osmanlı, ilerleyen yıllarda içinde bulunduğu duruma ve şartlara göre genel olarak çok önemli iki değişim ve dönüşüm geçirmiştir: Birincisi, devletin kurulma ve genişleme döneminde; ikinci ise, devletin gerileme ve çözülme döneminde vuku' bulmuştur.

Bu makalede, Osmanlı Devleti'nde söz konusu olan değişim ve dönüşümler; bunların ortaya çıkardığı yeni aktörler ile eski aktörler arasındaki ayrışma ve çatışma ile bunun devlet üzerine olan etkileri ele alınmaktadır. Ağırlıklı olarak da ikinci değişim ve dönüşüm süreci üzerinde durulmaktadır. Konunun sağlıklı bir şekilde bir bütün halinde ortaya konulabilmesi için, birinci değişim sürecine de kısaca temas edilmektedir. Ardından ikinci önemli değişme ve dönüşme süreci olan Osmanlı modernleşmesine ve bunun bir neticesi olan yeni toplumsal aktörlerin ortaya çıkmasına değinilmektedir. Bu bağlamda üzerinde durulmak istenen üçüncü nokta ise, bu sürecin neden olduğu ayrışma ve çatışmalar; bunların Osmanlı Devleti ve tarihi üzerindeki etkileridir.

Bu şekilde kurgulanan makalede ele alınan hususlar, her ne kadar doğrudan Osmanlı tarihi ile alâkalı gelişmeler olsalar da, aslında bunlar günümüzde aktüalitesini hâlen devam ettiren ve hattâ Türkiye'de yaşanan

askerî darbeler ve tartışmalarla doğrudan alâkalı meselelerdir. Günümüzdeki askerî darbeleri ve ilgili tartışmaları, geçmişten bağımsız ve sadece modern Türkiye'ye has konular olarak değil, aksine bu makalede çerçevesi çizilen Osmanlı tarihî mirasının bir uzantısı veya devamı şeklinde görülebilir. Dolayısıyla, elinizdeki bu makale, günümüzdeki bu tartışmaların daha sağlıklı anlaşılması noktasında önemli bir katkıda bulunacaktır.

Çalışmada dipnotlara yer verilmemiştir. Ele alınan konuyla alâkalı olayların zaten bilinen hadiseler olmasından dolayı, bunlara dipnot düşülmesine gerek görülmemiştir.

DEĞİŞİM VE DÖNÜŞMEDE BİRİNCİ DÖNEM: KADÎM GELENEĞİN OLUŞMASI

Osmanlı Devleti'nin değişmesinin ve dönüşmesinin ilk örneği, devletin kuruluş ve genişleme yıllarında görülmektedir. Bir Oğuz Türkmen İslâm beyliği olarak kurulan Osmanlı Devleti, fethettiği geniş coğrafya ile birlikte hem ırkî hem de dinî yapısını çeşitlendirmesine paralel olarak, birinci önemli değişimi ve dönüşümü yaşamıştır.

Değişim, ilk olarak devletin nüfusunda meydana gelmiştir. Devletin kuruluşunda çekirdek etnik ve dinî yapıyı ağırlıklı olarak Türkler ve Müslümanlar oluşturmaktaydı. Fakat ardı ardına gerçekleştirilen başarılı askerî seferler ve fetihlerin neticesinde hâkim olunan coğrafyanın büyümesiyle birlikte bu yapı değişmiş ve daha da zenginleşmiştir.

Böylece kısa bir süre zarfında çok farklı bölgeleri, etnik ve dinî unsurları hâkimiyeti altında toplayan Osmanlı Devleti, sahip olduğu bu zengin etnik ve dinî yapıya göre kurumsal anlamda da bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşüm tek milletli bir beyliğin, çok milletli "adem-i merkeziyetçi" büyük bir devlet veya imparatorluk halini alması şeklinde olmuştur. Devletin kurumsallaşması da buna paralel olarak şekillenmiştir. Klasik diye adlandırabileceğimiz bu dönemde, idarî yönetim tarzı adem-i merkeziyetçi olup; farklı ırk ve inanç sistemlerinden mürekkep olan tebaa-devlet ilişkileri ise, teorik olarak son dönemlerde modern Osmanlı tarihçilerinin kavramsallaştırdıkları, fakat pratik olarak özellikle de Sultan II. Mehmed'le (1451-1481) başlayan ve selefleri tarafından devam ettirilen "Millet Sistemi"yle düzenlenmekteydi. Dinî aidiyet esası üzerine kurulan bu sistemde cemaatler, merkezî otorite karşısında yerine getirmek zorunda oldukları yükümlülükler dışında, kendi iç işlerinde belli bir özgürlüğe sahiptiler. Bu sistem, takriben 19. yüzyılın başlarına kadar büyük bir arıza vermeden başarılı bir şekilde görevini yerine getirmiştir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda ve ilerleyen yıllarda gerçekleşen müessese anlamındaki bu değişimde, üzerinde kurulduğu ve genişlediği

kadîm coğrafyanın kültürel birikimi elbette etkili olmuştur. Söz konusu coğrafya, kadîm medeniyetlerin ardı ardına ve iç içe var oldukları; ortak bir kültürler ve medeniyetler havzası oluşturdukları bir bölgeydi. Osmanlı, bu havzada kurulan bir imparatorluk olması hasebiyle, bu birikim ve mirastan müsbet veya menfî olarak etkilenmiştir. Özellikle de İslâm, kadîm Türk devlet geleneği ile kadîm Bizans ve Sasânî İmparatorluğu gibi dört önemli unsur Osmanlı Devleti'nin kurumsallaşmasında ve şekillenmesinde etkili olmuştur. İslâm ve kadîm Türk adetleri merkeze yerleştirilirken; Sasânî ve Bizans geleneklerinden de mümkün olduğunca istifade edilmiştir.

II. Mehmed döneminde tamamlanan kurumsallaşma, ideal noktaya Sultan I. Süleyman'ın (1520-1566) hükümdarlığı yıllarında ulaşmıştır. Böylece Osmanlı Devleti, bir imparatorluk olarak en ideal dönemine ve düzenine sahip olmuştur. Nitekim gerek muasır müellifler ve gerekse günümüzdeki pek çok tarihçi, bu dönemi oldukça idealize etmişlerdir/etmektedirler. Özellikle de çözülme, yani olumsuz anlamdaki değişim ve dönüşüm sürecinde "Kânûn-ı Kadîm" diye sürekli olarak bu "ideal" döneme atıfta bulunmuşlardır. Bu dönemdeki mevcut sıkıntılardan kurtulmanın ve nihayetinde eski parlak günleri tekrar yakalamanın, ancak Kânûn-ı Kadîm'e dönmekle olabileceği fikrini gündeme getirmişlerdir.

Yukarıdaki satırlarda da kısaca belirtildiği gibi, bu dönemde gerçekleştirilen yoğun ve başarılı fetihlerle birlikte genişleyen ve değişen coğrafya, ilgili dönüşümün muhtevasının şekillenmesinde ve başarısında etkili olmuştur. Osmanlı Devleti, düzenlemiş olduğu başarılı askerî seferler vasıtasıyla, kadîm medeniyetlerin beşiği Anadolu merkezli olarak Asya, Afrika ve Avrupa'daki önemli bölgeleri sınırlarına dâhil etmiştir. Bu şekilde Osmanlı, kadîm Anadolu başta olmak üzere, Mezopotamya, Mısır ve geniş Akdeniz Medeniyetleri'nin vârisi olmuş; birbirinden farklı tarihî tecrübelere ve birikimlere sahip "üç kıta devleti" şeklini almıştır.

Kadîm dünya üzerinde üç kıta devleti olma özelliği, Osmanlı Devleti'nin jeo-stratejik durumunu daha da önemli kılmış ve var olduğu sürece kendisini dönemin en önemli merkezî devletlerinden biri yapmıştır. Bu durum aynı zamanda, onun tarihî sürecini daha da hareketli kılmıştır. Hareketliliğin muhtevasını ve yönünü, devletin içinde bulunduğu siyasî, iktisadî, askerî ve sosyal durum belirlemiştir. İşlerin yolunda gittiği yükseliş döneminde; kuralları kendisinin ortaya koyduğu ve hâkim olduğu bir süreçte, siyaset belirleyen ve ona göre bunları çevre devletlere kabul ettiren merkezî bir devlet konumunda olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin bu ilk önemli değişme ve dönüşme süreciyle alâkalı başka önemli bir noktaya, devlete ve topluma hâkim olan aktörle-

rin durumuna da temas etmek gerekiyor. Devletin bu dönemdeki değişmesi ve dönüşmesi, kendisine paralel olarak yeni toplumsal aktörleri ortaya çıkarmıştır. Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükseliş yıllarında yönetim aygıtını elinde tutan devlet adamları daha ziyade Türkler'den oluşmaktayken, yukarıdaki satırlarda kısaca belirtilen gelişmelerle devletin bir imparatorluk halini alıp kurumsal anlamda değişmesi ve dönüşmesiyle birlikte, Gayr-i Türkî milletlerden ihtida etmiş veya devşirilmiş devlet adamları da göreve gelmeye başlamışlardır. Bunların sayıları ve dolayısıyla da devlet üzerindeki nüfûzları ilerleyen yıllarda daha da artırmıştır. Bu gelişme yukarıda belirtilen süreçte; devletin bir imparatorluk halini almasına, değişmesi ve dönüşmesine paralel bir şekilde cereyan etmiştir.

Bu yıllarda devletin çatısı altında önemli oranda Gayr-i Müslim bulunmasına rağmen, bunların devlet ve toplum üzerinde idarî anlamda etkileri pek yoktu. Gayr-i Müslimler, bu değişim ve dönüşümün dışında kalmışlardı. Bu durumun tek bir izahı vardı: O da, Osmanlı Devleti'nin bir İslâm devleti olması ve klasik İslâm hukukuna dayanmasıydı. Gerek İslâm hukuk yapısı ve gerekse o sıralardaki tercih, Gayr-i Müslimler'in Osmanlı devlet aygıtında görev almalarına engel olmuştur. Bunların Osmanlı Devleti ve toplumunda etkili olmasının tek yolu, Müslüman olmalarından geçmekteydi. Çerçevesini çizdiğimiz bu değişim ve dönüşüm, ırkî temelli devlet adamı ve bürokrat prototipi yerine, ihtida merkezli kendi tipini ortaya çıkarmıştır. Bu şekilde Osmanlı yönetim ve toplum hayatında önemli görevler alan yüzlerce veya binlerce mühtedî devlet adamı yetişmiştir.

Genel hatları çizilmeye çalışılan Osmanlı Devleti'ndeki birinci değişim ve dönüşüm süreci, bu şekilde gerçekleşmiştir. Bütün bunlar yaşanırken, aynı sıralarda cereyan eden pek çok Yeniçeri askerî isyanı bulunmaktaydı. Konumuzun kurgusu açısından önemli oldukları için, bu isyanların özelliklerini genel hatlarıyla kısaca tespit etmek gerekiyor. Bu özellikler, bir sonraki ana bölümde temas edilen modern askerî darbelerin mukayese edilmesinde önemli bir fonksiyon icra edecekler.

Klasik Aktörler ve Yeniçeri Askerî İsyanları

Bilindiği üzere klasik Osmanlı tarihinin buhranlı yıllarında da birçok ihtilâl cereyan etmiş, bunların bazılarında padişahlar tahtlarından indirilmiş ve katledilmiş; vezir-i azâmlar değiştirilmiş veya öldürülmüştür. Bunların yanısıra, önemli oranda devlet adamı da aynı kötü âkıbeti yaşamak zorunda kalmıştır.

Klasik Yeniçeri ihtilâllerine bakıldığında, belli bir döneme kadar bunlar arasında ortak bazı özellikler yakalanabilir. Öncelikle bu ihtilâlleri yapan aktörler üç temel zümreden oluşmaktaydı: "Muhalif devlet adamları", "askerler" ve "ulema" Bu üçlünün her biri farklı zamanlarda devreye girerek ihtilâl sürecinde kritik görev ifâ etmekteydiler. Bazen iktidarı elde etmek isteyen bir şehzâde, bazen vâlide sultan olmak isteyen bir şehzâde annesi gibi etkin saygı değer şahsiyetler veya vezir-i azâmlık gibi önemli görevlere gelmek isteyen muhalif devlet adamları böylesi bir eylemin ortaya çıkmasında etkili olmaktaydılar. Çoğu zaman ön planda görülmemelerine rağmen, bu tür ihtilâllerin patlak vermesinde birinci derecede etkili olanlar bunlardı.

İhtilâlin pratiğe aktarılabilmesi için ikinci aşamada Yeniçeriler, devreye girmekteydiler. Bu tür ihtilâllerde, Yeniçeriler aslında bir taşeron olarak görev icra etmekteydiler. Gerekli siyasî, iktisadî ve sosyal şartların oluştuğuna inanan muhalif kimseler/kesimler, Yeniçeri ocaklarında güvendikleri adamlarını devreye sokmak suretiyle, mevcut olan bir takım iktisadî ve sosyal sıkıntılardan hâsıl olan şikâyetleri öne sürerek ihtilâlleri gerçekleştirmekteydiler.

Osmanlı tarihindeki klasik ihtilâllerdeki üçlü saç ayağını tamamlayan üçüncü ve son ayak ise, ulemaydı. Gerek kitlesel anlamda destek sağlayabilmek ve gerekse genel olarak bu hareketlerine meşruiyet kazandırabilmek için, söz konusu zümreler tarafından ulemadan belli bir desteğin alınması elzemdi. Din alanında otorite ve toplum üzerinde etkili olan ulemanın bunlara katılması, bu tür hareketlerin o günkü toplumsal dinamikler açısından geçerli olan şeriata uygunluklarını göstermekteydi. Bu şekilde ulema çok önemli bir görev icra etmek suretiyle, bu isyan hareketini devletin genel yapısında ve toplum indinde meşrulaştırmaktaydılar. O sıralarda böylesine bir ihtilâl hareketinin başarılı olabilmesi için ihtilâl yanlısı kesimlerin siyasî ve toplumsal anlamda bu türde bir desteğe ihtiyaçları vardı. Bir ihtilâl/isyan toplum üzerinde başka türlü bir meşruiyet kazanamaz ve başarıya ulaşamazdı.

Ayrıca ulema ile alâkalı olarak zikredilmesi gereken başka önemli bir husus daha bulunmaktadır: Klasik ulema, Osmanlı modernleşmesinin bir sonucu olarak 19. yüzyılda yetişmeye başlayan modern aydın zümresinin henüz daha olmadığı dönemlerde, yukarıda zikredilen görevlerinin yanı sıra, klasik dönemde Osmanlı toplumunun "aydın" kesimini teşkil etmekteydiler. Toplumsal gelişmeler ve meseleler hakkında düşünüp, fikir sarf eden ve bunun da gereğini o günkü şartlarda yerine getirmekteydiler. Bu bağlamda dönemin ulemasından etkin bazı şahsiyetler, ilgili ihtilâllerde taraf olmuşlar veya aktif görev almışlardır.

Böylece farklı amaçlarla bir araya gelen bu üçlü, ortak hedefleri doğrultusunda hareket ederek ihtilâller yapmaktaydılar. Bu arada bazı siyasî, iktisadî ve sosyal olumsuz şartlardan veya uygulamalardan dolayı rahatsız olan belli bir grup insanın da bunlara destek vermesiyle, ihtilâl için gerekli olan toplumsal destek sağlanmış olmaktaydı. Buradaki iştirakçilerin sayısının fazlalığı çok da önemli değildi. Asıl olan o günkü şartlarda başşehir İstanbul'da bulunan esnaf, hamal ve halkın belli katmanlardan insanların, isyan sırasında yeniçeri taifesine destek vermesi ve meydana inerek gösterilere katılmasıydı. Böylesi kitlesel gösteriler için birileri mutlaka alâka gösterirlerdi.

Bu şekilde patlak veren isyanlarda, hedef olan padişahın devrilerek yerine bir şehzadenin geçirilmesi, isyancılar tarafından çeşitli kademelerdeki bazı devlet adamlarının azledilerek yerlerine istediklerini getirmeleri ve yapılmak istenen bazı ıslahatların veya yeniliklerin terk edilerek gündemden kaldırılması gibi amaçlar taşınmaktaydı. Bütün bu talepler, zaten dönemin genel şartları ve icaplarına uygun özelliklere sahiptiler.

Bu şekilde kısaca temas edilen klasik dönemde meydana gelen ihtilâllerde, Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun değişmesi veya dönüşmesini amaç edinen modern siyasî ve sosyolojik projeler/hedefler yoktu. İhtilâlden beklentiler çok net ve kısa vadeliydi: Bunlar kabaca, mevcut sıkıntıların nedeni olarak görülen bazı zevatın görevlerinden uzaklaştırılması; duruma göre kellelerinin alınması ve sonuçları ihtilâlcileri rahatsız eden yeni bazı uygulamalara son verilmesiydi. İstenilen şeyler elde edildikten sonra herkes kendi işine ve gücüne dönmekteydi. Siyasî anlamda uzun süreli bir örgütlenme zaten söz konusu değildi. Bu bağlamda bunları bir araya getiren en önemli ortak payda, hiç şüphesiz şahsî veya toplumsal "menfaat" ve "tepki" idi. İstenilenlerin elde edilmesinin ardından, oluşturulan üçlü ittifak da haliyle ilgili isyanın ardından sona ermekteydi.

Kısaca temas edilmeye çalışılan "menfaat", "tepki" merkezli ve "kısa" vadeli bu oluşumlar ve isyanlar belli bir süre sonra görülmemeye başlamıştır. Batı Avrupa Tarzı Yenileşme Faaliyetleri'nin neticesinde değişen/dönüşen devlet ve topluma paralel olarak, bu türde iktidar değişikliklerine neden olan ihtilâllerin muhtevası ve ihtilâli yapacak olan kadrolar da değişmiştir. Böylesi bir değişimin en önemli araçları, gerçekleştirilen Batı Avrupa Tarzı Yenileşme Faaliyetleri'yle birlikte geleneksel Osmanlı devlet aygıtının çözülmesi, modern tarzda merkezî bir devletin oluşturulması ve bu devleti idare edecek yeni aktörlerin ortaya çıkmasıdır.

Klasik dönemde Osmanlı Devleti'ni başarılı bir şekilde sırtlayan bu üç zümre mensupları, gerek yetişmeleri sırasında ve gerekse görev yaptıkları dönemde geleneksel Osmanlı kaynaklarından beslenmekteydiler.

Dolayısıyla devletin işleyişinde gördükleri bir takım sıkıntıların izale edilmesinde, çözümü yine kendi kadîm geleneklerinde aramakta; geleneğin dışına çıkarak padişahın yetkilerinin sorgulanması ve yönetimde avrupaî tarzda bir takım kurumların ihdas edilmesi gibi bir takım yenilikleri talep etmemekteydiler. Yapılan işlerin kötüye gitmesinden dolayı mes'ul tutukları padişah ve birtakım devlet adamlarının görevden alınması ve yerlerine yenilerinin getirilmesi, çözüm anlamında yeterli görülmekteydi.

İKİNCİ DÖNEM DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜM: MODERN GELENEĞİN OLUŞMASI

Osmanlı Devleti'nin, Batı Avrupa karşısındaki askerî, siyasî ve iktisadî üstünlüğünü kaybederek, müdâfî durumuna düşmesi ve kadîm düşmanları Osmanlı'nın artık yenilebileceğine inanan Avrupa devletlerinin karşı saldırıya geçmesi, bu sürecin başlangıcı olmuş; buna bir alt yapı hazırlamıştır. Avrupalılar, Türkler'in Avrupa ve Hıristiyan dünyası için bir tehlike olmaktan çıkmasıyla kaybedilen topraklarının öncelikle geri alınması ve daha da önemlisi Türkler'in nihaî olarak Avrupa'dan sökülüp atılmasının zamanı geldiğine inanarak karşı taarruza geçmişlerdi.

Osmanlı, Batı saldırısı karşısında başlangıçta belli bir denge sağlamış olsa da, savunma hattının nihaî olarak düşmesi ile birlikte, adım adım kendi merkezî çekirdek coğrafyasına doğru geri çekilmeye ve içe kapanmaya bir türlü engel olamamıştı. Bu geri çekilme ve içe kapanma, toprak kayıpları dışında pek çok iç meselenin de patlak vermesine ve bunların kronik bir hâl almasına neden olmuştu. Böylece Osmanlı ekâbiri, hem dışarıdan gelen ve devletin varlığını tehdit eden bu saldırılara karşı koymak, hem de içteki meseleler yığınıyla aynı anda mücadele etmek ve kalıcı çözümler bulmak zorundaydı. Bu ise, bir hayli zordu.

Osmanlı devlet adamları, bu kötü gidişe bir dur diyebilmek, ilk etapta geri çekilmeyi durdurabilmek ve eldeki toprakları koruyabilmek için bir takım "ıslahat" ve "yenileşme" faaliyetlerine girişmişlerdi. Bu faaliyetler, takriben 18. yüzyılda başlamış ve daha sonraki süreçte genişleyerek Osmanlı değişim ve dönüşümünün ikinci dalgasını teşkil etmiştir.

Devlet adamları, başlangıçta ıslahat faaliyetleriyle geleneksel yapı çerçevesinde bir şeyler yapmaya gayret etmişlerdi. Bunlar, daha ziyade askerî ve malî alanlardaki mevcut sıkıntıların giderilmesi için geleneksel kurumların ıslah edilmesine matuf icraatlardı. Islahat faaliyetlerini icra eden devlet adamlarının birincil gayesi, öncelikle toprak kayıplarını durdurmak ve ardından devlete eski güç ve kudretini kazandırarak, tıpkı seleflerinin yaptığı gibi Avrupa karşısında tekrar karşı saldırıya geçmekti.

Nitekim Osmanlı ricâlinin bu sıralardaki Avrupa ve Avrupalı algısı, hâlen kadîm düşünceye dayandığı ve zihinlerindeki Avrupa henüz daha bir değişime ve dönüşüme uğramadığı için, Avrupa dinî ve dünyevî anlamda mücadele edilmesi gereken bir coğrafya olarak görülmekteydi.

Geleneksel Tarzda Yenileşme Faaliyetleri'yle istenilen sonuçların bir türlü alınamaması, Osmanlı ricâlini daha farklı çözümler aramaya ve bu bağlamda bir adım daha ileri atmaya mecbur kılmıştır. Aranılan yeni çözüm, ıslahat düşüncesinin terk edilerek devletin "reform" edilmesiydi. Reformda, yani "yeniden şekillendirme" sürecinde galip modern Batı Avrupa tecrübesi Osmanlı devlet adamları için esin kaynağı ve bir model olmuştur. Bu süreçte hummalı bir şekilde "Batı Avrupa Tarzı Yenileşme Faaliyetleri" yapılmaya gayret edilmiştir. Böylece yeniden yapılanma/şekillenme sürecine giren Osmanlı Devleti'nde, kurumsal ve toplumsal anlamda çok önemli ve radikal faaliyetlere girişilmiştir. Gelinen bu noktada, Osmanlı zihin dünyasındaki Avrupa algısının artık belli bir değişim ve dönüşüme uğradığı görülmektedir. Mücadele ve cihat edilmesi gereken eski Avrupa'nın yerini artık, kurumsal ve toplumsal anlamda taklit edilmesi ve model alınması gereken modern Avrupa almıştır.

Bu süreci aktörleriyle birlikte daha bir somutlaştırmak gerekirse, Sultan III. Selim öncesinde yapılan ve daha ziyade askerî ve iktisadî alanda kendini gösteren sıkıntıların giderilmesine dair icraatlar, "Geleneksel Tarzda Islahat Faaliyetleri" olarak adlandırılabilir. Bu faaliyetler daha sonraları III. Selim'in (1789-1807) uygulamaya koyduğu geniş kapsamlı "Nizâm-ı Cedid" projesini doğurmuştur. III. Selim, bu icraatlarıyla hem geleneksel kurumları ıslah etmeye gayret etmiş hem de modern askerî ve diplomatik bazı yeni kurumlar ihdas etmeye çalışmıştır. Bundan dolayı Nizâm-ı Cedid, Osmanlı modernleşmesinde bir "Geçiş Süreci" olarak görülebilir.

Sultan II. Mahmud (1808-1839), konumuzla doğrudan bağlantılı olan ve asıl olarak üzerinde duracağımız, Batı Avrupa Tarzı Yenileşme Faaliyetleri'nin bânisi olmuştur. Nitekim II. Mahmud, seleflerinin ıslahat faaliyetlerinin mecrasını değiştirerek, muasır Batı Avrupa'yı kendisine örnek almıştır. Geleneksel devlet yapısı ve kurumlarını modern avrupaî kurumlarla; din merkezli olarak tasnif edilen kadîm Osmanlı milletler topluluğunu ise modern bir millet olarak yeniden şekillendirmeye çalışmıştır. Böylece her ikisini de paralel olarak dönüştürmeyi düşünmüş ve bu faaliyetlerinde de çok önemli başarılar elde etmiştir.

Onun bu cesareti ve başarısı haleflerinin işini daha da kolaylaştırmıştır. Nitekim Sultan Abdülmecid (1839-1861), babasının yapmış olduğu bu icraatları 1839 Tanzimat Fermanı ile devletin resmî siyaseti haline

getirmiş ve daha geniş bir alana yaymıştır. Kendisinin saltanat yıllarında ilân edilen 1839 Tanzimat Fermanı ve 1856 Islahat Fermanı, bu değişimin ve dönüşümün âdeta birer resmî programı olmuştur. Bu programlar çerçevesinde bürokrasi, eğitim, hukuk, askeriye, diplomasi, günlük hayat gibi pek çok alanda yeni ve köklü gelişmeler yaşanmıştır.

Bu hızlı ve çok yönlü değişim ve dönüşüm, ister istemez zamanla, kendi karşıtlarının ortaya çıkarmasına neden olmuştur. Gerek bu tür yenileşme faaliyetleriyle devletin geleneklerinden koptuğunu düşünen, bundan rahatsızlık duyanlar ve gerekse devletin daha da zayıfladığına ve işlerin kötüye gittiğine inananlar "Fedâîler" adı altında teşkilatlanmışlardı. Fedâîler, Süleymaniye'de müderrislik yapan Şeyh Ahmet liderliğinde toplumun çeşitli kesimlerinden meydana gelen 41 kişilik bir gizli oluşumdu. Amaçları olan Sultan Abdülmecid'i tahttan indirmek için bir ihtilâl hazırlığına giriştikleri sırada, 1859 yılında çökertilmiş; ileri gelenlerden bazıları idama mahkûm edilmiş, fakat ortada cinayet olmadığı için cezaları sürgüne çevrilmişti.

Fedâîler Hareketi, "günübirlik" olarak adlandırabileceğimiz klasik dönemdeki geleneksel yeniçeri/asker merkezli tepki oluşumlardan farklı olup, gelenekten modernite geçiş sürecinde ortaya çıkan muhalif bir oluşum olarak görülebilir. Fakat yine de bu tam anlamıyla modern bir muhalefet olmaktan daha ziyade geçiş sürecinin bir oluşumu olarak değerlendirilebilir. Tıpkı yenileşme faaliyetlerindeki III. Selim'in Nizâm-ı Cedid'i gibi, Fedâîler Hareketi'ni "kadîm klasik muhalif" hareketlerden "modern muhalif siyasî" hareketlere geçiş olarak adlandırabilir. Fedâîler, geleneksel ihtilâl kadrolarından farklı bir şekilde gizli ve uzun bir örgütlenme sürecine girmişler, askerî kesim ve bürokrasi olmak üzere toplumun çeşitli kesimlerini içine almışlardı. Nihaî amaçları ise, ihtilâl yoluyla mevcut padişahı indirip, yerine veliahdı geçirmekti. Bu şekilde Fedâîler, Genç Osmanlı Hareketi öncesinde, eylem bazında askerden daha ziyade sivil-siyasî kökenli diyebileceğimiz ilk oluşum olarak değerlendirilebilir. Söz konusu hareket, bu bağlamda klasik Yeniçeri isyanlarından ayrılmaktadır.

Sultan Abdülaziz'in (1861-1876) saltanat yıllarında yenileşme faaliyetleri devam etmiştir. Özellikle de Âlî Paşa ve Fuad Paşa'nın inisiyatifi ele aldıkları bu süreçte, Batı Avrupa Tarzı Yenileşme Faaliyetleri istikrarlı bir şekilde devlet siyaseti olarak sürdürülmüştür. Hattâ bu süreçteki yenileşme faaliyetleri, öncekilerine nazaran Düvel-i Muazzama kefaleti altına girerek, farklı bir boyut kazanmıştır. Özellikle de 1856 yılında ilân edilen Islahat Fermanı'nın Paris Kongresi'nin maddeleri arasında zikredilmesi, böylesi bir dış müdahaleye hukukî zemin hazırlamıştır. Bu metne

istinaden, bundan sonraki süreçten başlayarak Osmanlı Devleti'nde cereyan eden ve Gayr-i Müslimler'le alâkalı her olaya müdahil olmuşlar; bunlar lehine doğrudan devreye girerek vaat edilen reformların yapılması konusunda diplomatik baskılar yapmaya gayret etmişlerdir. Bu şekilde ilgili yabancı devletlerin Osmanlı dâhili işlerine pervasızca müdahale etmesi, devletin çözülme sürecinin hızlanmasına neden olmuştur.

Bu değişim ve dönüşümün neden olduğu çeşitli sosyal ve iktisadî sıkıntılar başta olmak üzere, devletin kötüye gidişine bir türlü çözüm üretilememesi, azınlık isyanları ve Düvel-i Muazzama'nın devletin içişlerine doğrudan müdahale etmesi modern anlamda ilk siyasî gençlik hareketi olan "Genç Osmanlı Hareketi"nin doğmasına neden olmuştur. Bu hareketi teşkil eden gençler, açılan yeni mekteplerden mezun olan, modern kurumlar ile bürokrasinin çeşitli kademelerinde görev alan ve askerî okulları bitiren subaylardan meydana gelmekteydi. Bunlar, genel olarak Osmanlı toplumunda modern eğitim almış iki önemli zümreden oluşmaktaydı.

Nitekim işbirliği yapan bu iki zümre, modern Avrupa'da uygulanan meşrutî yönetimin, Osmanlı Devleti'nde de hayata geçirilmesi için 1876 yılında darbe yapmışlar ve Sultan Abdülaziz'i tahttan indirmişlerdi. Böylece klasik Yeniçeri-muhalif devlet adamları ve ulema gibi üçlü saç ayağının başrol oynadıkları eski ihtilâllar, şimdi daha farklı bir muhteva ve yeni tip aktörlerle tekrar yaşanmaya başlamıştı. Bu duruma, Osmanlı darbe geleneğinin "evrimleşmesi" de denilebilir. Değişen ve dönüşen Osmanlı Devleti'nde askerî darbeler de bundan nasiplerini almışlar; günün şartlarına ve icaplarına uymuşlardı. Gerek muhteva olarak darbeler ve gerekse darbeleri gerçekleştiren aktörler bağlamındaki bu değişim, şu şekilde cereyan etmiştir:

Modern Siyasî Darbeler ve Aktörleri

Batı Avrupa Tarzı Yenileşme Faaliyetleri'yle bu geleneksel yapının dönüşmesine paralel olarak, Osmanlı Devleti'ni idare eden geleneksel "kalemiye"/"seyfiye"/"ilmiye" sınıfları da zamanla çözülerek bunların yerini yeni "bürokratlar"/"mektepli subaylar"/"sivil aydınlar" almıştır. Bu şekilde yeni aktörlerin ortaya çıkması, öteden beri tartışılan ve devletin istikbâlini belirleyecek olan meselelerin halli için aranılan çözümlerin kaynağını ve muhtevasını da değiştirmiştir. II. Mahmud, Tanzimat ve Islahat Fermanı dönemlerinde yetişen bu zümreler, gerek yetişme tarzlarıyla ve gerekse Avrupa ile etkileşim kanallarının çeşitlenmesiyle ve artmasıyla birlikte, devletin kurtarılması için Avrupa'nın tarihî tecrübesiyle ortaya çıkan yönetim alanındaki kurumlarıyla modern devleti çare olarak görür olmuşlardır. Aynı zamanda modern avrupaî siyasî ve felsefî akım-

lardan da etkilenen bu zümreler, artık Osmanlı padişahı ve hâlifesinin otoritesini ciddî olarak sorgulayarak, bunun sağlanabilmesi için anayasa ve meclis gibi araçlara sahip olan avrupaî meşrutî bir yönetim istekleri, seslice talep edilir olmuştur.

Bu bağlamda birinci nesil siyasî muhalif gençlik hareketini teşkil eden Genç Osmanlılar, bu tür modern talepleri ilk defa gündeme getirmişlerdir. Fakat ilginçtir, onlar da bunların gerekliliğini izah ederken yine de islâmî referanslara müracaat etmeyi tercih etmişlerdir. Genç Osmanlılar'ın bu şekilde hareket etmelerinin nedenlerinin başında, halkın bunlara henüz yeterince hazır olmamasından dolayı, gerekli olan delilleri İslâm tarihinden ve tecrübesinden getirmeyi tercih etmeleri gelmektedir. Bununla birlikte modern Osmanlı aydınlarının ilk temsilcileri olarak, mevcut gelenekten henüz tam olarak kopamadıkları için, bu aşamadaki modern taleplerine meşruiyeti samimî bir şekilde islâmî referanslarda aramışlardır, denebilir.

Genç Osmanlılar, siyasî hedeflerine ulaşabilmek için Osmanlı tarihinde modern anlamdaki ilk siyasî ihtilâli gerçekleştirmişlerdi. Te'sis edilmek istenen yeni sistemin önünde engel olarak görülen Sultan Abdülaziz'i ihtilâl yoluyla tahttan indirmişlerdi. İhtilâli gerçekleştiren kadro, yukarıda belirtildiği gibi Batı Avrupa Tarzı Yenileşme Faaliyetleri'nin bir neticesi olarak yetişen üç zümreden oluşmaktaydı: Muhalif devlet adamları, modern subaylar ve aydınlar. Ortaya çıkması 1860'ın ortalarına giden bu oluşum, tipik bir siyasî hareket gibi önce gizli bir örgütlenme safhası geçirmişti. Bâb-ı Âlî, durumdan haberdar olup bunlara karşı harekete geçince, İstanbul'u terk ederek Paris'e kaçmak zorunda kalmışlar ve bundan sonra faaliyetlerine Paris'te devam etmişlerdi.

Buradan yaptıkları yayınlarla dönemin Osmanlı hükümetlerini kıyasıya eleştirmişlerdi. Mevcut sıkıntılardan dolayı eleştirilerini yaparken, aynı zamanda çözüm olarak o günkü Avrupa'da uygulanmakta olan meşrutî yönetimin bir benzerinin Osmanlı Devleti'nde de uygulanmasını savunmuşlardı. Bu şekilde padişahın yetkilerinin bir meclis ve anayasa yoluyla kısıtlanmasını ilk defa gündeme getirmişlerdi. Aynı zamanda klasik Osmanlı düşüncesinde farklı bir muhtevayla var olan "millet" ve "vatan" gibi önemli kavramları, modern seküler Avrupa misalinde olduğu gibi yeni bir muhtevayla ele almışlardı. Böylece Genç Osmanlılar, Osmanlı Devleti'nin sadece yönetim olarak değil, aynı zamanda sınır ve vatandaş kavramlarının yeni muhtevasıyla modern bir devlet olmasıyla alâkalı entelektüel talepleri net bir şekilde dile getirmişlerdi.

Netice itibarıyla Genç Osmanlılar, Batı Avrupa örneklerinden hareketle Osmanlı Devleti'nin yönetim anlamında kendini yenilemesi gerek-

tiği yönünde talepleri ilk olarak gündeme getirmişler ve bu yöndeki faaliyetlerine başlamışlardı.

Genç Osmanlılar'ın gündeme getirdikleri meşrutî yönetim düşüncesinin ilk pratiğini gerçekleştiren Sultan II. Abdülhamid (1876-1909), bu sürece hem olumlu hem de olumsuz katkıda bulunmuştur. Öncelikle bu sürecin tipik bir padişahı olarak Osmanlı yenileşmesini devam ettiren, dolayısıyla da bu sürece katkıda bulunduğu faaliyetlerine temas etmek gerekiyor. II. Abdülhamid, seleflerinin başlatmış oldukları genel yenileşme faaliyetlerini bir kesintiye uğratmadan Osmanlı değişimini ve dönüşümünü tamamlayacak olan önemli icraatlara imza atmıştır. Özellikle kurumsal anlamda taşların yerine oturmasını gerçekleştirmiş, bu kurumları modern anlamda işler hâle getirecek kadrolar ve daha da önemlisi bunlardan hizmet alacak modern bir toplum yetiştirmiştir. Aynı zamanda devletin altyapısı ve ulaşım gibi alanların iyileştirilmesi noktasında da önemli icraatlar yapmıştır. Böylece Sultan II. Mahmud'la başlayan modernleşme anlamındaki Osmanlı değişimi ve dönüşümü, torunu II. Abdülhamid'le önemli ilerlemeler kaydetmiştir.

Yine II. Abdülhamid devrinde önemli oranda sivil aydın ve bürokrat yetişmiştir. Bunlar, çeşitli fakültelerden mezun olup, belli alanlarda ihtisaslaşmışlar; bürokraside ve yönetimde önemli görevler almaya başlamışlardı. Aynı zamanda yabancı dil bilmelerinden dolayı kültürel anlamda ya doğrudan ya da çok çeşitli kanallar vasıtasıyla Avrupa'yı yakinen takip edebiliyorlardı. Bu ikili saç ayağını tamamlayan üçüncü ayak, mektepli subaylar olmuştur. Yeni subaylar, askerî görevlerin dışında siyasetle de ilgilenmişler; devleti kötü yönettiğine inandıkları sultana karşı muhalefet hareketinde yerlerini almışlardır. Hattâ bu hareketin başarılı olmasındaki en son ve kritik hamleyi, yönetime karşı silahlı mücadeleyi ve askerî isyanı başlatarak yapmışlardır.

II. Abdülhamid'in Osmanlı yenileşmesine yapmış olduğu olumlu katkılar bağlamında zikrettiğimiz bu faaliyetlerine rağmen, genel Osmanlı yenileşme ve modernleşme sürecini olumsuz olarak etkileyen icraatının da bulunduğunun belirtilmesi gerekiyor. Sultan, hükümdarlığının hemen başında 1876 yılında ilân etmiş olduğu Kânun-ı Esâsî ve açmış olduğu Meclis-i Mebusan'la Osmanlı Devleti'ni dönemin meşrutî devletlerinden biri haline getirmişken, bu kez 1877-1878 Rus Harbi'ni bahane ederek aynı meclisi tatil etmiş ve anayasayı askıya almıştır. Bu tatil çok uzun tam 32 yıl sürmüştür. Ardından 1908 Jön Türk İhtilâli'yle birlikte Kânun-ı Esâsî yeniden ilân edilmiş ve yapılan seçimlerin ardından Meclis-i Mebusan tekrar açılmıştır. Bu şekilde uzun bir aradan sonra Osmanlı Devleti yeniden meşrutî yönetime geçmiştir. II. Abdülhamid'in, bu şe-

kilde meclisi uzun süre tatil etmek suretiyle, meşrutî yönetimin daha da gelişmesi ve Osmanlı toplumuna yerleşmesine engel olduğu düşünülebilir. Böylece kendisi bir taraftan modern avrupaî bir yönetim tarzının bânîsi olurken, diğer taraftan da bu yönetime ara vermek suretiyle bunun güdük kalmasını sağlamıştır.

Fakat II. Abdülhamid'in bu icraatı, yani meşrutî yönetimden mutlakîyete geçmesi Osmanlı tarihindeki en önemli siyasî muhalif hareket olan Jön Türkler'in ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Jön Türk Hareketi, 1889 yılında önce gizli bir öğrenci hareketi olarak başlamış, ardından bürokratların ve subayların buna dâhil olmasıyla, Osmanlı tarihinin en etkili ve önemli muhalif hareketi halini almıştır. Belli bir gizli örgütlenmesinin ardından 1895 yılında yer altından sokağa çıkarak II. Abdülhamid'e karşı mücadelelerini ilân etmişlerdir. II. Abdülhamid-Jön Türk Mücadelesi'nin ilerleyen safhalarında sivil kanattan çeşitli kurumlarda görev yapan memurlar ve askerî kanattan subayların da kendilerine katılmasıyla, muhalif cephe bir hayli genişlemiş ve yapılan mücadeledeki kanallar buna göre çeşitlenmiştir. Takriben 20 yıl süren bu mücadeleyi askerî bir darbe vasıtasıyla kazanan Jön Türkler, en önemli hedefleri olan meşrutî yönetimin tekrar ilân edilmesi hedeflerine ulaşmışlardır.

Aslında 1908 Jön Türk İhtilâli, Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam edecek olan Jön Türk iktidarına ve hâkimiyetine giden süreçte üç aşamalı ihtilâller zincirinin birincisidir. II. Abdülhamid'in mutlakî yönetimini ortadan kaldırıp meşrutî yönetime geçilmesine neden olan 1908 İhtilâli bunun birinci aşaması olurken; aktörleri ve muhtevası hâlen tam olarak anlaşılamamış tarihî bir problematik olarak duran 1909 31 Mart Vak'ası, II. Abdülhamid-Jön Türk Mücadelesi'nin finali ve Jön Türk Hareketi'nin iktidarı ele geçirmesinin ikinci aşamasını teşkil etmiştir. Jön Türkler bu vakıa neticesinde, kendileriyle uzun yıllar mücadele eden, ardından Jön Türkler'in mutlak iktidarları önünde bir tehlike arz eden ve kendisine hiç güvenmedikleri II. Abdülhamid'i nihaî olarak bertaraf ederek sürgüne göndermişlerdir. Daha sonra yaptıkları 1913 Bâb-ı Âlî Baskını bu süreci tamamlamıştır. Böylece Jön Türkler, gerçekleştirdikleri üç aşamalı ihtilâller süreciyle, iktidarı tamamen ele geçirmişler ve gerçek anlamda Osmanlı Devleti'ne hâkim olmuşlardır.

Kontrollü ve temkinli bir yenileşmeyi tercih eden; bir ayağı gelenekte, diğer bir ayağı modernleşmede olan II. Abdülhamid'in bu faaliyetlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan Jön Türk Hareketi, yukarıdaki sayfalarda ifade edilen devletin değişmesi veya dönüşmesiyle doğan modern siyasî muhalif Genç Osmanlı Hareketi'nin bir devamıdır. Gerek gündeme

getirdikleri fikirler ve gerekse yapmış oldukları darbe de aynı şekilde bu geleneğin devamı olarak görülebilir.

Tıpkı 1876 yılındaki ihtilâlde olduğu gibi, 1908 ihtilâlini gerçekleştiren askerî ve sivil kadrolar, modern sivil ve askerî eğitim kurumlarından yetişen aydın, bürokrat ve subaylardan oluşmaktaydı. Bunlar, mevcut padişahın ve yönetim şeklinin devleti bir felâkete götürdüğüne; mevcut yapının bu şekilde devam etmesiyle devletin parçalanacağına inanmaktaydılar. Devletin yıkılmaktan kurtarılması için, öncelikle mevcut mutlakî yönetime son verilerek, meşrutî yönetime geçilmesi ve ardından II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi gerektiğini düşünmekteydiler.

II. Abdülhamid'e karşı mücadele eden Jön Türkler, aslında onun üzerinden mevcut yapıyı ve bu yapıyı ayakta tutan kadroları da hedef almışlardı. II. Abdülhamid'in hal' edilmesiyle birlikte bu yapının ve bunu ayakta tutanların da ortadan kalkacağına ve dolayısıyla devletin kurtulacağına inanmaktaydılar.

Bu haliyle Jön Türk-II. Abdülhamid mücadelesi, aslında modernite ile geleneğin hesaplaşması veya ayrışması olarak değerlendirilebilir. Tanzimat kuşağının son hükümdarı olarak adlandırabileceğimiz II. Abdülhamid, önemli yenileşme faaliyetlerine imza attığı halde, Jön Türkler tarafından geleneksel mutlakî Osmanlı yapısının en önemli ve son aktörü olarak görülmüştür. Bu yönetimde görev yapan, ona destek veren ve bir şekilde bu yapıyı ayakta tutanlar onun en önemli destekçileri ve yardımcıları olarak değerlendirilmiştir.

Bu şekilde Jön Türkler, geleneksel mutlakî yönetime karşı mücadele ederken, aynı zamanda bu yönetimi taşıyan kadrolara da karşı gelmekteydiler. Mevcut durum bu şekliyle, toplumsal yeni aktörlerle eski aktörlerin arasındaki bir iktidar ve nüfûz mücadelesi olarak da değerlendirilebilir. Nitekim temas edilen üç aşamalı Jön Türk İhtilali neticesinde sadece bir yönetim değişikliği ile yetinilmemiş; ardından II. Abdülhamid ve onun mutlakî yönetiminde görev alan ve geleneksel yapının destekçileri olarak görülen askerî ve sivil pek çok kişi de tasfiye edilmiştir. Bunların yerini Jön Türkler ve Jön Türkler'e destek verenler almıştır. Fakat bu geniş kapsamlı tasfiye hamlesi, Jön Türk İhtilâli'nin ikinci aşaması 31 Mart Vak'ası'na neden olmuştur.

Böylece Osmanlı Devleti modern meşrutî bir devlet hüviyetini yeniden kazanırken, aynı zamanda başta hükümdar olmak üzere devletin sivil ve askerî kanadından görev yapan eski toplumsal aktörler tasfiye edilmiş; yerlerini yenileri almıştır.

ÖZET VE GENEL DEĞERLENDİRMELER

Bu çalışmada da ortaya konulmaya çalışıldığı gibi, Osmanlı tarihinde mevcut yönetime karşı yapılan askerî isyanlar, müdahaleler ve darbeler tıpkı devletin kendisi gibi, gerek muhteva ve gerekse tarz olarak uzun bir tarihî süreçte değişmiş ve dönüşmüştür. Bu değişme ve dönüşme, bir şekilde Osmanlı yenileşmesine paralel olarak cereyan etmiştir.

Kadîm Osmanlı tarihinde görülen Yeniçeri isyanları ve darbelerinin genel özelliklerini kısaca bir kez daha hatırlatmak gerekirse; bunların birinci özelliği, gizli veya açık uzun bir örgüt yapılanması ve hiyerarşisi içinde ortaya çıkmamaları idi. İkinci olarak, o günkü geleneksel Osmanlı yapısı içinde yönetim şekline karşı değillerdi. Sadece mevcut sultanın değiştirilmesini veya bazı uygulamaların kaldırılmasını yeterli görüyorlardı. Bu bağlamda devlet yönetimine karşı yeni siyasî ve ideolojik bir eleştirileri de yoktu. Hattâ tam tersine, yapılmak istenen yeniliklere karşı çıkarak mevcut yapıyı korumak ve geleneği devam ettirmek için isyan ediyorlardı. Sonuncusu ise, örgütsel bir yapıya sahip olmadıkları için isyanların ardından oluşumları dağılmakta ve herkes kendi köşesine çekilmekteydi.

Yeniçeriler, bu isyanları kendi başlarına gerçekleştirmemişler, o günkü toplumsal aktörlerin iktisadî ve sosyal beklentilerine göre bunlarla işbirliği yapmışlardı. Geleneksel Osmanlı devlet yapısını elinde tutan üç zümre seyfiye/kalemiye ve ilmiyeye mensup muhalifler, beklentilerine göre ya bu isyanlara destek vermişler ya da tam tersine bizzat kendileri el altında kışkırtıcılık yapmak suretiyle bu isyanların çıkmasına neden olmuşlardı.

Osmanlı değişim ve dönüşmesinin ikinci önemli dönemi diye adlandırdığımız, Batı Avrupa Tarzı Yenileşme Faaliyetleri'yle birlikte geleneksel askerî darbelerin muhtevası, tarzı ve aktörleri değişmiştir. Yukarıda da temas edildiği gibi, Osmanlı modernleşmesiyle birlikte geleneksel yapıyı ayakta tutan seyfiye/kalemiye ve ilmiye çözülmüş; bunların yerini modern kurumlardan yetişen yeni aktörler; subay/bürokrat ve aydın gibi üç modern sınıf almıştır. Bunların klasik dönemdekilerden farkı; Avrupa'yı bilmeleri, yakından takip etmeleri ve buradaki siyasî, felsefî ve kültürel gelişmelerden etkilenmeleriydi. Bu etkileşim ekseninde Osmanlı geleneksel yapısını değerlendiriyor ve eleştiriyorlardı. Böylece, devleti kurtarma projeleri de eskilerine göre farklılaşmıştı:

Yeni algıya göre, bunca yenileşme faaliyetine ve gayrete rağmen devletin çözülme süreci hâlen durdurulamıyorsa, geriye sadece bir çözüm kalmıştır: Tıpkı Batı Avrupa'da olduğu gibi, geleneksel Osmanlı yönetim

sisteminden meşrutî yönetime geçilmesi gerekiyor. Bunu devletin yıkılmaktan kurtulmasında tek çare olarak görenler, bir araya gelerek Osmanlı tarihindeki ilk muhalif siyasî gençlik hareketleri olan Genç Osmanlıları ve Jön Türkleri kurmuşlardır.

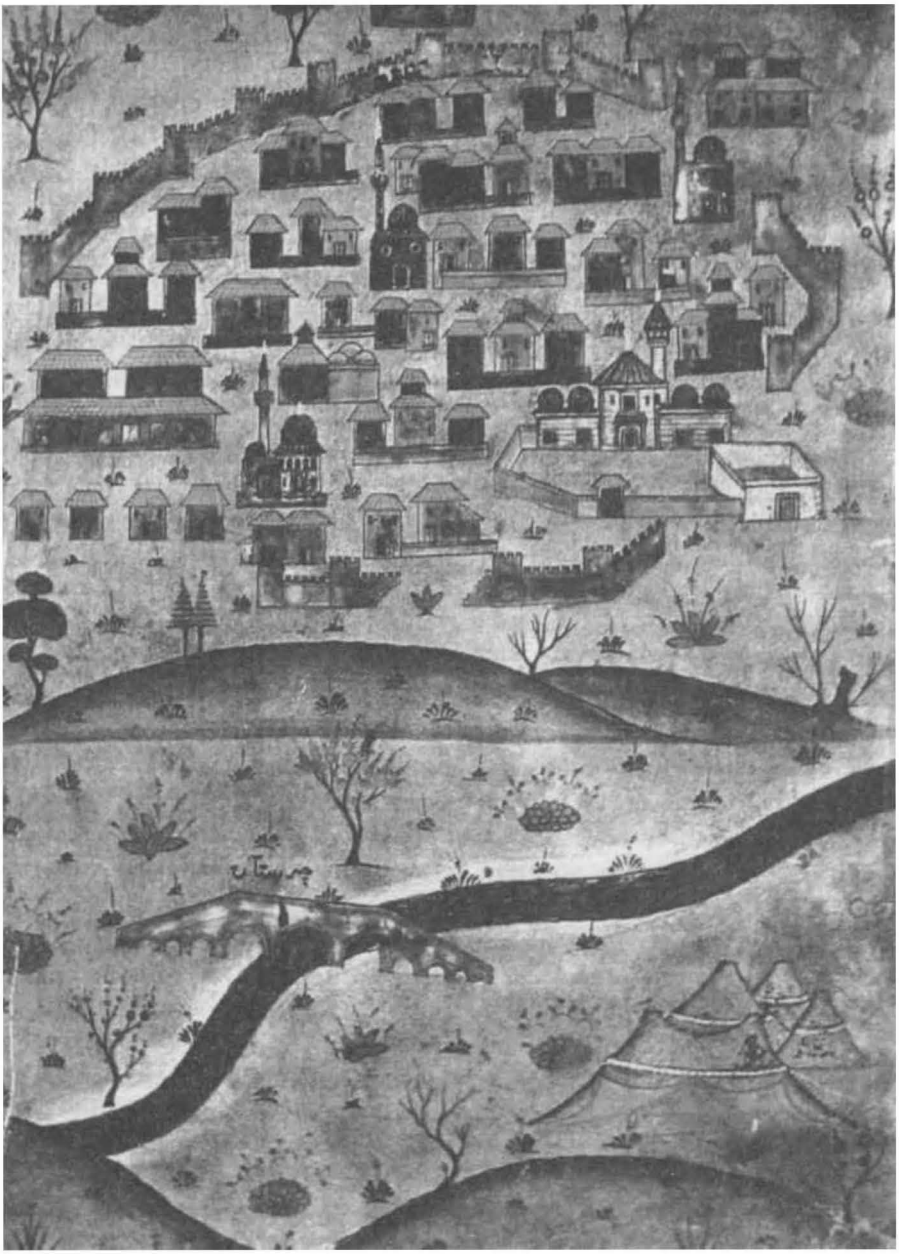
Bu hareketlere mensup aydınlar, devlet adamları/bürokratlar ve subaylar modern anlamda askerî darbeler yaparak geleneksel yönetim şeklini değiştirmişler ve devleti modern meşrutî bir yapıya dönüştürmüşlerdir. Bu darbelerin bir neticesi olarak yönetimin değişmesiyle birlikte, yönetimdeki eski kadrolar veya aktörlerin yerini modern yeni aktörler almıştır.

Osmanlı tarihindeki Yeniçeri isyanları ile modern darbeler hakkında şu noktanın da gözden kaçırılmaması gerekiyor:

Yeniçeriler, yapılmak istenen ıslahatlar karşısında kadîm geleneklerin ve kurumların muhafaza edilmesi için isyan ettiklerini iddia etmekteydiler. Buna karşın 19. yüzyılın sonlarından itibaren cereyan eden modern askerî darbeleri yapanlar ise, kadîm geleneğin devletin bekasının önünde bir engel teşkil ettiğini; buna karşı alternatif olarak modern yeni yönetim tarzını gündeme getirerek, bu şekilde mevcut sıkıntıların çözülebileceğine ve devletin yıkılmasına engel olunabileceğine inanmaktaydılar.

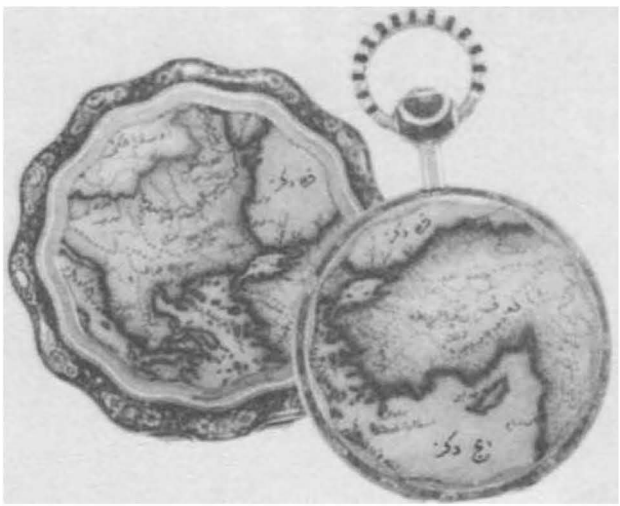
Buradan hareketle yakın geçmişimizdeki darbelerle alâkalı ilginç bir ayrıntıya dikkatleri çekmek istiyoruz: Dile getirilen modern askerî darbelerin genel nedeni, Türkiye'nin mevcut yapısına muhalif oldukları iddia ve ifade edilen modern siyasî-sivil oluşumların tehlikeli faaliyetleridir. Dolayısıyla subaylar ve bunlara destek veren belli zümreler, devletin yerleşik yapısını bu tür hareketlerin veya oluşumların sözde tehlikelerinden korumak iddiasıyla, yönetime belli aralıklarla müdahale etmişlerdir.

Böylece Osmanlı tarihindeki darbeler veya darbeleri gerçekleştirenler ile Türkiye'dekiler arasında ilginç bir farklılaşma veya rol değişimi görülmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Osmanlı Devleti'ndeki ikinci değişim ve dönüşüm sürecinde yerleşik düzeni eleştiren ve karşı çıkanlar arasında önemli oranda modern subaylar bulunmaktaydı. Tam tersine günümüzdeki mevcut yerleşik yapıyı koruyanlar askerî kesim/subaylar olurken; buna karşı çıkanlar ise, daha ziyâde siyasî-sivil zümrelerdir.



"16. yüzyılda İzmit'i Gösteren Minyatür", Matrakçı Nasuh

Osmanlı Üretim Tarzı



"Üzerinde Osmanlı haritasının yer aldığı Breguet Marka saat", 1829, Patek Philippe Müzesi, İsviçre

Asya Üretim Tarzı Merceğinden Osmanlı Üretim Tarzı

Sencer Divitçioğlu

"Ger peri ola, ger melek ger ins
kendi cinsine meyleder her cins"
İbn-i Kemal
Tevahir-i Âl-i Osman

Marx, 1853 yılında Engels'e yazdığı bir mektupta şöyle diyor: Bernier haklı olarak Türkiye'den bahsederken "Doğu'daki bütün olayların temelinde, topraktaki özel mülkiyetin yokluğu yatar" diyor. Engels'in hemen o ay içinde Marx'a[1] verdiği yanıt ise şöyle; "Doğu'nun siyasî ve dinî bütün tarihi bu noktada odaklanır. Buralardaki iklim şartları, hele kuraklık, sulama kanalları, göletlerin yapılmasını gerektiriyor. Bu husus yapay tarımın ilk koşuludur. Bu yatırımı gerçekleştirmek ise merkezî hükümetlerin görevidir. Yani devlet ülkenin bütün topraklarının sahibidir."

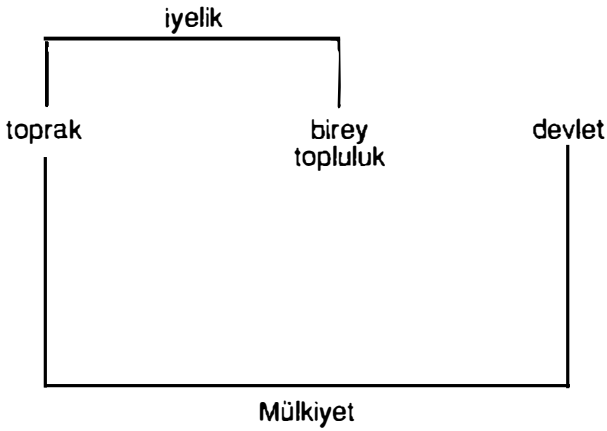
Bu el koymacının meşruiyeti hükümdarın yatırımları üstlenmesidir (su kanalları, göletler, köprüler).

---

[1] Yazışmalarda Marx'ın zikrettiği ülkeler İran, Hindistan ve Türkiye'dir. Ben sadece Türkiye'yi aldım.

Marx "Pre-Capitalist Economic Formation"da bu kamu yatırımlarını saymıştır. Bunlar ulaştırma, dinî yatırımlar, eğitim, ordu gibi etkinliklerdir.

Bu üretim tarzında toprak üzerinde mülkiyet yoksa, mülkiyet kime aittir? Marx ve Engels'e göre, mülk sahibi kamu hizmetlerini yerine getiren üstün otoritedir. Bu otorite ülkenin küçük yerleşim birimlerinin mülkiyete tâbi toprakların planını yapan sultandır. Bu demektir ki, o bireysel toprakları tesbit eder ve kamuya dağıtır. Öyle ise, bu sistemde bireyin (köylünün) mülkiyet hakkı yoktur, fakat kullanma hakkı vardır. Birey tek başına mülksüz olur.



OSMANLI ÜRETİM TARZI

Ebussuûd Efendi'nin Üsküp ve Selanik tahrir defterine koyduğu girişte açıkça belirttiği gibi, "Osmanlı Devleti'nin Anadolu ve Rumeli bölgelerindeki toprakların tümüne Arz-ı Memleket derler. Aslı hariciyedir. Arz-ı Mîrî de denilmektedir. Reayanın mülkü değildir. Bu topraklar Beytülmal'a aittir. Osmanlı ülkesinde saban girip tarım yapılan tarla, mülk olmaz. Beytülmal'ın tasarrufundadır."

Orta Asya Kök Türk geleneğine göre toprak kağanın ya da yabgunun hassa mülküdür. Ama dilediği gibi kullanır.

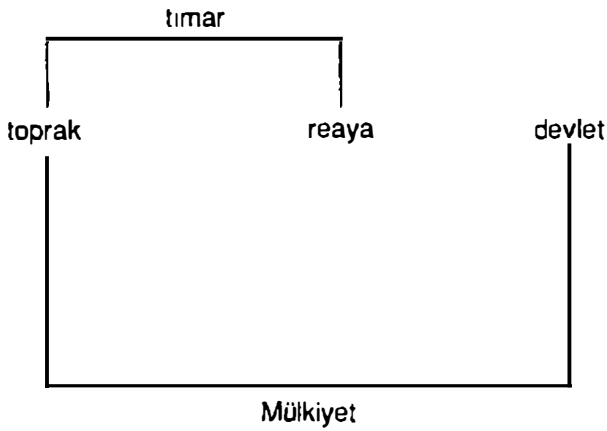
Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşuyla beraber Osmanlı hanedanı için ülüş doğal bir olaydı. Bey istediği akrabasına, yoldaşına istediği yeri verirdi. Sonra bu gelenek ortadan kalktı. Yerine dirlik (*ikta*) sistemi geldi. Önceleri bunlar askerî dirliklerdi. Daha sonra sipahi tımarları ortaya çıktı. İmdi, bu tımarın hangi nedenlerden verildiğine bakalım.

1- Tımarlar sultanın beratı ile devleti yöneten kimselere verilir.

2- Tımarlar fethedilen topraklardaki devlet gücünü pekiştirmek için verilir.

3- Arzu edilen veliahdın tahta çıkmasını sağlamak için verilir. Tımar sahibinin görevi, reayadan topladığı vergilere karşılık, kendisi vergi ödemeden askerî hizmet veren kişidir. Onlar ancak kendilerine tahsis edilen toprakları ekip biçerler. Ancak, bu toprakları köylüye kiralayamazlar.

Öte yandan, askerî dirlikler irsî değildir. Sipahi tımarları malî harcamaları devamlı gözaltındadır. Yani malî durumları her zaman denetilir. Bütün tımarlar doğrudan doğruya sultan tarafından verildiğinden, bu beylerin özel orduları ile feodal senyorları haline gelmeleri önlenir. Ayrıca sultanın büyük bir kul grubuna sahip olduğu için sultan, beylerin gücünü denetleyebilir.



MARX VE KÖY

Marx, Asya üretim tarzında köylülerin meşrû mülkiyet haklarının yokluğundan bahsederek analizine başlıyor: Bu üretim tarzında topraklarda ortak topluluklar halinde yaşayan köylü, tarımı ancak kendisini destekler bir seviyede üretebilir. Tarım üretimi çeşitli ürünler üretecek durumda olmadığından (Teknoloji yokluğu) bu ürünün komşu köylerle mübadele edilebilmesi de söz konusu değildir. Mübadele ve ticaret olmayınca da artık-ürün ancakreayaya verilen vergiye yetecektir.

Köylünün ekip biçtiği ürünlerin çeşitlerine gelince bunlar aslen buğday, arpa, darıdır. Çeltiklerde de pirinç ekilir. Çorbalık sebze için bahçe tarımı da yaygındır.

Hayvancılığa gelince başta keçi, koyun ve eğer toprak sulaksa mandadır, her hanenin hiç olmazsa bir inek, iki de koyunu olmalıdır.

El sanatlarına gelince, köy evleri, kerpiç ve tezek karışımı bir malzemeyle yapılır. Kapı ve pencere süveler ahşaptır. Dam hatıllar üzerine oturur, sanırım orta büyüklükte bir köyün kümesinde teknik işleri yapabilecek hiç olmazsa on adet hısım, akraba ve komşu bulunur. Köylerde işçi sorunu yoktur (imece). Kağnı ve su değirmeni tamiri köyde yapılır.

Köy ve mezra yakınlarında kurulmuş çiftliklere gelince bunlar taşradaki mezraların yanında yaşayan zengin ricalın köylülerin toprak iyeliğini devralan tarım işletmeleridir.

Köylü kadınlar, elbiselerini kendileri diker ya da örerlerdi. Bir kere köy kurulduktan sonra, zamanla gerekecek tamirat ancak yıllar sonra yapılır. Bunun içindir ki, günümüzde o dönemin köylerini arayan arkeologlar hiçbir şey bulamazlar (*sic*).

Bildiğim kadar Türk tarihçileri arasında Türk toprak sorunlarını inceleyen Barkan ve İnalcık gibi tarihçiler bulunurken, bu topraklar üzerinde kurulmuş olan haneler ve içinde yaşayan insanlardan bahseden tarihçiler yoktur. Şükür ki, Prof. Faroqhi *Osmanlı Tarihine Yaklaşım* (1999) adlı kitabında tarihle antropolojiyi birlikte kullanmıştır. Şurdan burdan ve özellikte Faroqhi'den aktarıyorum:

XV-XVII yüzyıllarda halkın çoğu Anadolu'yu hemen hemen terk ettiler ve nüfus azaldı. Faroqhi köydeki hane sayısının nüfusunun en çok 150-400 kişi olduğunu yazıyor. Köylü nüfusunun bir kısmının yerleşik, bazılarının da göçer olması doğaldır. Hattâ tamamı kışlak-yaylak çevrisine uyarak gidip gelirler. Bazen köy, çapulcuların saldırısına uğrarsa da devletin zaptiye örgütü tarafından ya tutuklanırlar ya da öldürülür.

Bu köylülerin ne Celâlî isyanlarıyla ne de Kızılbaş isyanlarıyla ilişkileri vardır. Akdağ, zaman zaman ortaya çıkan devletin yaptığı adaletsizlikler ve sıkça tekrarlanan iktisadi darsılmaların onları bezdirdiğini söyler. Ancak ne da olsa beylerin altında değillerdir. Böyle olunca Türk köylüsü Gengeşi neden *Comune*'e dönüştürmeyi düşünsün?

Ak ve Kara Budunlar*: AK ve Kara Budunlar IX. yüzyılda İngiltere'de Wessex kralı Alfred, Latince bir kitabı okurken sayfaların birinde derkenar edilmiş kısa bir ibare görmüştür. İşte okudukları:

"Fransız ve İngiliz toplumlarında üç zümre vardır: Din adamları (*oratori*) soylu savaşçıları (*bellatori*) ve işçiler (*Laborati*)" (Loyn, 1985). Toplumları anlamak için yapılan bu tespit hemen benimsenip yayıldı. Yirminci yüzyılda varlığı Dumezil tarafından bütün Hint-Avrupa toplum-

* Budun: Halk

larına "üçlü işlem" kavramı adı altında anıldı. Dumezil'in bu konudaki kitapları sanırım on ciltten fazladır.

Hemen hemen XI. yüzyılın 1070 yıllarında Yusuf Has Hacip, *Kutadgu* adındaki kitabında üçlü işleri Türk toplumuna indirgerdi. İşte:

kara kul karası bolur bey örüng[*]
karalı örünlüg adırtti körün

(Kara kul kara olur beyaz
Karalı, aklıyı ayırdı körün)

Türkçede budun halk demek olduğundan Türkler Kara budun ve Ak budun olarak iki sınıfa ayrılırlar. Bu, Kök Türkler'den beri böyledir. Bu ayırmayı Osmanlı Şükrüllah (XV) Ak kemik, Kara kemik olarak kullanmışsa da, Osmanlı döneminde ortalıktan çekilmiş ve yerini Asker-rical şekli almıştır. Şunu söyleyeyim ki, Ortaçağ Türk toplumlarının hepsinde ikili işlev geçerlidir; Kök Türkler, Karahanlılar, Selçuklular ve Osmanlılar hepsi iki sınıflıydı. Bu doğal oluşumun sonucunda toplumda halk ortadan silinmiştir. Bundan dolayı ibre hep Ak budun tarafını gösterir. Halk, Ak budun'a bağlıdır (emri altında değil).

Üç bin yıllık bir Asya üretim tarzı

MÖ üç bin yılının başlarında, Babilonya'nın kuzeyinde Akkadlar, güneyinde Sümerler yaşıyorlardı. Her ikisi boydaş halk olarak düşünülür. Ancak, aralarında önemli bir sosyal fark vardır. Akkad halkı hür köylülerden oluşurken, Sümer köylüleri serftir. Bu farklılık, doğallıkla her iki devletin de sınıflarına yansır. Örneğin, Akkadlar'da saray (devlet) köylülere tohum, tarım araçları, yük hayvanları dağıtır. Ayrıca, tarım görevlileri tarım üretimini yakından izlerler, tarım üretim süreçlerinin ve çevrelerinin doğru dürüst örgütlenmelerini sağlarlar. Üretilen ürün belirli paylara göre, önce saraya sonra da ricale ve askere dağıtılır. Bu paylar köylü için Marx'ın deyimi ile değer, geriye kalan üç pay ise artık değer olmalıdır. Bunlar üç sınıf arasında üleşilir. Öyle anlaşılmaktadır ki, Akkadlar tarafından uygulanan bu üretim ve ulaşım tarzı kardeşleri Sümerler tarafından da benimsenmiş olmalıdır. Sargon döneminden başlayarak, Sümerler de aynı sistemi uygulamışlardır.

---

[*] Orung: Ak.

AÇMALIK

Marx, 1858-59 yıllarında, *Critique de l'économie politique* ve *Capital*'e hazırlık olmak üzere *Grundriss der Kritik der Politischen Ökonomie*'yi yazdı. Hiçbir zaman yayımlamamak niyeti ile... Müsveddeler 1939-41 yılları arasında Moskova'da kitap haline getirildi. Almanya'da basılış tarihi ise 1953'tür.

Grundriss içinde "Formen die der Kapitalischen Produktion vorhergehen" bölümü özellikle önemlidir. Önemi, Batı toplumlarının geçtiği kölelik, derebeylik ve kapitalizm üretim tarzları aşamaları dışında, başka toplumlara ait, başka üretim tarzlarının da bulunduğu gerçeğini ortaya koymasıdır.

Capital aslında Batı toplumlarının kapitalist sistemden sosyalist sisteme doğru geçiş sürecini inceleyen bir eserdir. Batı kapitalizminin (ve Asya'da da yalnız Japonya'nın) ise derebeylik üretim tarzından doğduğu bilinmektedir* Batı Avrupa ve Japonya'da derebeylik kapitalizmi doğurduğu gibi, kapitalizm de sosyalizmi doğuracaktır.

Marx'gil edebiyatta "Toplumların Gelişme Kanunu" diye adlandırılan bu temel eğilim kanunu, tek doğru üzerinde hareket eder: kölelik-derebeylik-kapitalizm-sosyalizm. Bu gelişme doğrusu Avrupa toplumları için geçerli olduğu gibi, Asya ve Afrika toplumları için de geçerlidir.

Toplumların tek doğrusal gelişme kanunu asıl dayanağını *Critique*'in meşhur önsözünde bulur. Bu kanun kendisini zorunlu olarak hissettirecektir çünkü; üretim güçleri ve üretim ilişkileri (mülkiyet ilişkileri) ikilisi toplumları belirli üretim tarzları (sistemleri) aşamalarına doğru iter. Marx'ın ünlü sözünü hatırlayınız; "Yel değirmeni size derebeyinin hâkim olduğu bir toplumu, buhar makinesi ise sanayi kapitalistinin hâkim olduğu bir toplumu verir."*

Yukarıda sözünü ettiğimiz "Formen"in asıl önemi burada başlıyor. Çünkü Marx orada toplumların gelişme kanunlarını *Critique*'e nazaran daha özgül ve daha az genel olarak incelemektedir. Batı toplumlarının üretim tarzlarına benzemeyen başka toplumların ayrı üretim tarzları olduğuna göre, bütün toplumlar için tekdoğrusal gelişme kanunları olamaz. Batı toplumları şu doğru üzerinde gelişirken, öteki toplumlar bu doğru

---

* Bu konuda özellikle bakınız: *The Transition from Feudalism to Capitalizm.* Fore Publication, London, A. Symposium by: P.W. Sweezy, M. Dobb, K. Takahashi, R. Hilton, C. Hill. Ayrıca: G. Lefebvre, G. Procacci, A. Soboul, "Du féodalisme au capitalisme" *La Prensée*, No. 65, Janvier-Février. 1956.

* Karl Marx, *Misère de la philosophie*, Editions Sociales, Paris, s.76.

üzerinde gelişebilir. Bundan dolayı toplumların gelişme kanunları tekdoğrusal değil, fakat çokdoğrusaldır.

Nitekim "Formen" içinde Marx'a göre, diğer toplumların (eski Avrupa, Asya, Afrika ve Amerika toplumları) üretim tarzları şu kategorilere ayrılabilir: Antic (ya da eski), Germanic, Asiatic ve Slovanic.

Antic (eski) Üretim Tarzı: Güney Avrupa'nın ilkel topluluklarından doğmuştur. Ticaretin gelişmesi ile kentler ortaya çıkmış, kentleşmenin sonucunda toplum dinamizm kazanmıştır. Bu üretim tarzı sonradan Avrupa kölelik sistemine dönüşecektir.

Germanic Üretim Tarzı: Toplum hayatı kırsaldır. Her evlek bağımsız birer üretim birimi olarak yaşar. Evlekler arasındaki işbirliği ancak savaş gibi ortaklaşa faaliyetler zorunlu olduğu vakit ortaya çıkar. Bireyleşme bu üretim tarzının doğal bir vargısıdır. Bu toplumların derebeylik sistemine geçiş yolu açıktır.

Asya Üretim Tarzı: Bu toplumlar kapalı köy ekonomisi halinde yaşar. Köy birimi içinde tarım ve küçük sanayi işbölümü oldukça gelişmiştir. İşbölümü sonucunda yaratılan artık-değer bir "üstün otorite" (Devlet) tarafından vergi ya da iç yağma yolu ile zaptedilir. Üstün otorite kamu hizmetlerini (özellikle toprağı sulama hizmetini) sağlamakla görevlidir. Bundan dolayı toprağın mülkiyeti müşterek ya da Devlete aittir.

Slovanic Üretim Tarzı: Asya üretim tarzına dâhil edilebilir.

Bütün bu sayılan kategoriler toplumların gelişme kanununun tekdoğrusal olmadığını göstermektedir. Mamafih, *antic* tipolojiden kölelik sistemine, *germanic* tipolojiden derebeylik sistemine geçiş yolları açık olduğundan, gelişme tekdoğrusaldan pek uzaklaşmış sayılmaz. Bunun tek istisnası olarak Asya Üretim Tarzı söylenebilir. Ancak bu kendine özgü üretim tarzı tipolojisi toplumların gelişme kanunlarını çokdoğru üzerine yöneltmektedir. Nitekim uzak tarihlerinde Asya üretim tarzını yaşamış ülkeler bugün sanayi kapitalizmi karakterini göstermeyip, sanayi-öncesi bir az-gelişmişlik içinde yaşamaktadırlar (Bu ülkelere genellikle geri kalmış, gelişmemiş ya da az-gelişmiş ülkeler denilmektedir).

Kaynakça

Akdağ, Mustafa (1959), *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*. Cilt I, Bilgi Yay.

Divitçioğlu, Sencer (1967) *"AÜT'ün Literatürdeki Yeri"* Bkz. Şükrü Hanioğlu

Divitçioğlu, Sencer (1969) *Modèle économique de la société ottomane, La Pensée*. No.144.

Divitçioğlu, Sencer (1967, 1970). *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu.*

Geralli, Paul (1977) J-M Durond, Hatice Gonnet, C.Brenique (1977) *Le Proche-Orient Asiatique.* Vol. II. Puf.

Faroqhi, Suraja (1999) *Approaching Ottoman History, Cambridge University Press.*

Fedou, Réne (1995) *Lexigue Historique du moyen age.* Armand Colin.

Hindres B. & Hirst (1975), *Precapitalist Modele de Production.* Roudledge & Kegan Paul.

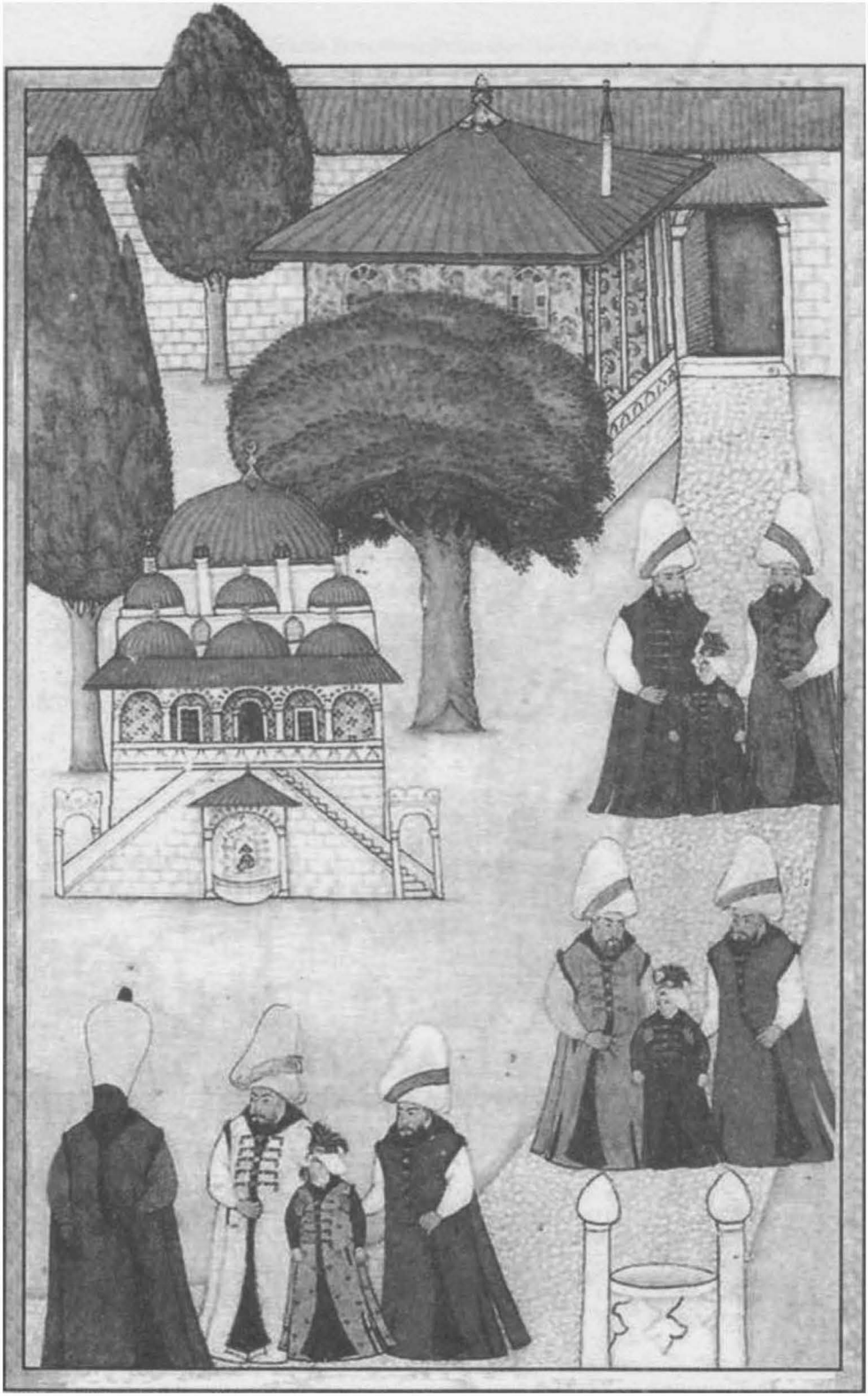
Ibn Haldun (1982) *Mukaddime.* Hazırlayan S. Uludağ, Dergâh Yay.

Loyn, K.H. (1987) *The Governance of Anglo-Saxon England.* Edward Arnold.

Tokai (1933) *Mode de Producton Asiatique*, CERM.

Yusuf Has Hacib (1974), *Kudatgu Bilig.*

İDARE



Topkapı Sarayı'nda şehzadelerin gündelik yaşantısı, üçüncü avluda geçerdi.
(Surnâme-i Vehbi'den)

OSMANLI ŞEHZADELERİ VE DEVLET YÖNETİMİ

Haldun Eroğlu*

Önceden belirlenen bir amaca ulaşmak için tutulan yol demek olan strateji kelimesi askerî terminolojide bir ulusun ya da uluslar topluluğunun barış ve savaşta benimsenen politikalara en fazla desteği vermek amacıyla politik, ekonomik, psikolojik ve askerî güçleri bir arada kullanma bilimi ve sanatı anlamına gelmektedir.[1] Bu terim her ne kadar yirminci yüzyılda kullanılmaya başlanmış ve özellikle son on yıllarda önem kazanmışsa da ilk çağlardan itibaren devletlerarası ilişkiler bakımından belirleyici bir unsur olarak varlığını sürdürmüştür.

Devlet yönetiminin bir parçası olan stratejileri belirleyenlerin yöneticiler olduğu gerçeğinden hareketle tarihin, orta zamanlarda iyi yöneticilere sahip olan imparatorlukların uzun ömürlü olduğunu gösteren örneklerle dolu olduğunu belirtmek gerekir. O kadar ki, bazen devletlerin ömürlerinin hükümdarların hayatları ile sınırlı kaldığı oluyordu. Kişinin/hükümdarın merkeze oturduğu patrimonyal yönetim biçimlerinde asıl olan devletin ömrüydü. Kişi/hükümdar merkezli yönetimlerin ayakta durabilmesi

* Doç. Dr. Haldun Eroğlu, Akdeniz Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.
1. http://www.tdk.gov.tr/TDKSOZLUK

ister baskı ile isterse başka yollarla, hükümdar ve mensubu olduğu hanedanın varolduğu sürece bağlıydı. Bu bakımdan orta zamanlara ait imparatorluklarda yöneticinin önemi devlet yönetimi açısından birinci derecede önemliydi. Şüphesiz yöneticiyi iyi yapan onun sahip olduğu yönetim anlayışıdır. İç ve dış olaylarda yöneticinin takındığı tavır ya da ürettiği/ortaya koyduğu stratejiler onun başarısını ya da başarısızlığını belirleyen en önemli faktördür.

Modern zaman öncesi devlet idaresinin temel unsuru olan hanedan ve hanedanın başı olan kişi ülkede var olan her şeyin tek hâkimi sayılıyordu. Bu hâkimiyetin meşruiyet dayanağı *ilâh/Tanrı* idi. Farklı imparatorluklarda yansımaları da farklı olan bu meşruiyet çabasına göre hükümdar; bazen Çin hanedanlarında olduğu gibi, *"Göğün oğlu"*, *"Tanrı'nın oğlu"* oluyor,[2] bazen eski İran devletlerinde ve Roma İmparatorluğu'ndaki gibi halk tarafından Tanrı kabul ediliyor, bazen de Türkler'de olduğu gibi Tanrı tarafından yeryüzünde *'kut'*lanmış kişi[3] veya daha sonraki dönemlerde *Padişâh-ı ruy-ı zemin zillullahi fi'l-arz* (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) halini alıyordu.[4]

Genel Türk tarihinin önemli bir dönemini kapsayan Osmanlıların on dördüncü yüzyılın ilk çeyreğinde Kuzeybatı Anadolu coğrafyasında tarih sahnesine çıkışları ve tarihen kısa sayılabilecek bir zaman dilimi içerisinde mekân (coğrafya), nüfus (insan) ve nüfuz (güç-etki) bakımından aldıkları mesafe ilgili ilgisiz herkesin dikkatini çeker. On dördüncü yüzyılın hemen başında *"dört yüz çadırlık göçer ev"*[5] ve küçük bir yerleşim yerinden, on beşinci yüzyılın ortalarına gelindiğinde dünya askerî ve siyasî hayatına yön veren büyüklüğe erişen bir imparatorluğa dönüşümün nasıl gerçekleştiği konusundaki açıklamalar bazen yetersiz kalmaktadır.

Osmanlıların küçük bir aşiretten büyük bir dünya imparatorluğuna giden yolda neler yaptıkları ya da yapamadıkları konusunda ortaya atılan görüşler kimi zaman eleştirel olabildiği gibi kimi zaman da tartışılamaz mutlak doğrular şeklinde algılanmaktadır. Ancak bütün bunlar bir yana, özellikle on dört-on beşinci yüzyıl aralığında Osmanlıların hareket sahalarında takip ettikleri politikalarının neler olduğu ve bu politikalarını hangi stratejilerin sonucunda gerçekleştirdiklerinin belirlenmesi Osmanlı gerçeğinin anlam kazanması açısından son derece önemlidir. Bununla

---

[2] İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Boğaziçi yay. İstanbul 1993, s. 258. Wolfram Eberhard, "Eski Çin Felsefesinin Esasları", DTCF Dergisi, II, 1944, s. 270, Abdülkadir Donuk, "Türk Devleti'nde Hâkimiyet Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı X-XII, (1979-1980), s. 34.

[3] A. Donuk, *a.g.m.*, s. 51

[4] Tursun Bey, *Târih-i Ebu'l Feth*, (haz. Mertol Tulum) İstanbul, 1977, s. 43

[5] Aşıkpaşazâde, *Tevarih-i Al-i Osman*, (Âli Bey neşri) İstanbul, 1332, s. 3

birlikte yukarıda da bahsedilen durum dikkate alınarak ve Osmanlıların orta zamanlara ait bir imparatorluk modeline sahip olduğu göz önünde bulundurularak bakıldığında elde edilen başarıların sebeplerinin/temellerinin –bir yönüyle de– yönetici ve onun ürettiği stratejilerde aranmasının önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Buradan hareketle; Osmanlıların hem yönetim anlayışları hem de stratejileri ile ondördüncü yüzyılın başlarında ortaya çıkarak, tarihî süreç içerisinde hiç de uzun sayılamayacak yüz elli yıl gibi kısa bir zaman diliminde, Doğu Roma'nın yerini alacak kudrete ulaşabilmiş olmasının nasıllığı üzerine birbirinden farklı bir hayli fikir ileri sürülmüştür. Nitekim bununla ilgili olarak bu zamana kadar Osmanlıların etnik ve kültür bakımından Doğu Roma'nın devamı olduğundan[6], devletin bu süreçte itici gücünü *Gazâ* kuramında[7] görenlere kadar farklı görüşler ortaya atılmış ve bu görüşlerin kabul edilmesi için değişik sebepler aranmıştır. Ancak bütün bu arayışlar bir yana Osmanlı gerçeğinin temellerinin sahip oldukları yönetim anlayışları ve bu anlayışın bir ürünü olarak takip ettikleri stratejilerin sonucu olduğu ne yazık ki ihmal edile gelmiştir. Osmanlıların henüz ilk dönemlerden itibaren sahip oldukları yönetim anlayışı ve strateji konusunda çok başarılı olduklarını ileri sürerken Nicolae Iorga'nın Osman ve Orhan ile ilgili görüşlerinde, bahsedilen kavramlar ile doğrudan ilgili bazı bilgiler göze çarpar. N. Iorga, Osman'ı:

> Osman Bey'in zekâsı her fırsatta ön plana çıkmaktaydı. O, hileler ve aldatmacalarla adamlarını güçlü kalelere sokmayı başarırdı. Adamları kılık değiştirerek, köylü kadınlar olarak pazarlara gittiler, ya da sözde güvenli bir yere gitmek üzere yola çıkan Söğütlü Bey'in ailesindeki kadınlara eşlik ettiler. Düğün ziyafetleri ve dostane ziyaretler ustaca kullanıldı. Selçuklu zamanındaki şövalyelik ruhu artık yoktu. Anadolu'nun bu yeni beyleri, çöl eşkıyalarının geleneksel sanatını Rum komşularının kurnazlığı ile birleştiriyorlardı. En fazla yalan söyleyen, en çok kazanırdı. Osman Bey bu sanatta, sefil Bizanslılardan daha üstün olduğunu defalarca gösterdi.[8]

sözleri ile över, onun yöneticiliğini ve stratejik politikalardaki başarılarını vurgularken, Orhan'ın başarılarının stratejik yönünü ise şu sözlerle anlatır:

---

[6] H. A. Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, (Osmanlıca'dan aktaran Hüseyin Dağ, İngilizce'den çev. Bülent Arı), 21. yüzyıl yay. Ankara 1998, s. 46-90

[7] Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, London 1938, s. 42

[8] Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, (çev. Nilüfer Epçeli), c. I, İstanbul 2005, s. 162

Orhan Bey savaşların ve zaferlerin adamı idi, ama dur durak bilmeyen, içlerindeki güdüler sebebiyle kendilerini sürekli olarak yeni teşebbüslere atmak zorunda hisseden savaşçılardan değildi. Bu temkinli mantıklı ve soğukkanlı Osmanlı beyinde Arapların fanatikliği ve Selçukluların ateşli girişkenliği yoktu ve zaman zaman düzensiz birliklerin gelip geçen liderleri tarafından yapılan akınlara katılmadı, tıpkı Bizans tahtı için yaşlı ve genç Andronikoslar arasındaki mücadele başladığında katılmadığı gibi."[9]

Temelleri Osman ile oğlu Orhan tarafından atılan ve eski Türk geleneğinin izlerini taşımakla birlikte kendine özgü güçlü merkeziyetçi bir yapı geliştiren Osmanlıların ilk üç yüz yıllık döneminde, özellikle hanedan üyeleri, devlet yönetiminde aktif rol oynuyorlardı. Hanedanın başı ve hükümdar olan yöneticinin *şehzade* adı verilen oğulları devlet yönetimine hiç azımsanmayacak katkılar sağlıyorlardı. İmparatorluğun kuruluş aşamasını tanımlayan aşiret (Osman ve Orhan) döneminde uç beyleri olarak da adlandırılan savaşçı beylerin katkıları yanında aşiret beyinin şehzadeleri –sonraki sayfalarda belirtileceği üzere– özellikle askerî alanda önemli roller üstlendiler. Buna rağmen –birkaç istisna dışında– yapılan çalışmalarda Osmanlı şehzadelerinin isyanları ön plana çıkarılarak imparatorluk hayatında oynadıkları yapıcı rol göz ardı edilmiştir. Oysa hem kuruluş aşamasında hem daha sonraki dönemlerde şehzadelerin yönetici sınıfının mensubu olarak önemli icraatlarda bulundukları tarihen sabittir.

Bu mânâda, klasik anlamda babadan oğluna geçen ve veliahtlığın hükümdarın büyük oğluna ait olduğu bir hanedan modeline sahip olan Osmanlılar bu özelliği ile tahtın el değiştirmesi konusunda, eski Türk geleneğinin de devamı olarak –bugüne kadar tekrar edilenin aksine– belirli bir kuralı benimsemişlerdi. Hanedan üyeleri arasında tahta geçme konusunda ortaya çıkan bütün sorunlara rağmen imparatorluğun kurucusu Osman'ın aşiretin başı olması ve sonrasında büyük oğluna geçmesinden hareketle, tahtın el değişimi beyin/hükümdarın büyük oğlu lehine yazılı olmayan bir kural haline gelmişti. I. Ahmet'in ölümüne kadar geçen yaklaşık üç yüzyıllık süreçte, tahtın babadan büyük oğluna geçmesi kuralı, bundan sonra köklü bir değişikliğe uğramış ve artık hanedana mensup en büyük üyenin tahta çıkması anlamına gelen *Ekber-i Erşed* kuralının kabulü ile sonlanmıştı.

Osmanlıların klasik çağı olarak adlandırılan ilk üç yüzyıllık zaman diliminde hükümdarlığın babadan büyük oğluna geçen bir veraset gelene-

[9] N. Jorga, *a.g.e.*, c. I, s. 167-168

ği halinde süregelmesi konusunda ortaya atılan farklı görüşler[10] bir tarafa, imparatorluk yönetiminin sembolü olan tahtın el değiştirmesinde yaşanan sorunlar ilk olarak Osmanlı hanedan üyelerinin katledilmelerini akla getirir. İmparatorluğun kuruluşundan itibaren uygulanan ve Osmanlı öncesi Türk devletlerinde de var olan "kardeş katli" meselesi[11] Osmanlı kanunnamelerine ilk kez II. Mehmet tarafından *"Ve her kimesneye ki evladımdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizâm-ı alem içün katl itmek münasibdir. Ekser ulemâ dahi tecvîz etmişdir. Anınla âmil olalar."* hükmü ile kaydedilmişti.[12] Esas itibariyle hükümdarın meşruiyet çabası anlamı taşıyan bu kural, Osmanlı tahtına oturan yeni hükümdarın kardeşlerinin başvurabileceği olası isyan hareketlerini önlemek, böylece devlet içerisinde baş gösterebilecek huzursuzluğun önüne geçmek amacını gütmekteydi.[13] Buna rağmen söz konusu kanun maddesi meseleyi çözememiş aksine tahtın değişimi sırasında, büyük evladın taht üzerindeki hakkına rağmen diğer kardeşlerin isyan etmelerini bir mecburiyet haline getirmişti. Zira tahtı ele geçiren yeni hükümdarın her hal ve şartta bu kanuna istinaden kardeşlerini öldürecek olması kardeş şehzadelerin hayatta kalmak uğruna isyan etmeleri sonucunu doğurdu. Kaldı ki, ilgili kanun maddesi olmasa dahi, yeni hükümdar için tahta aday bir hanedan üyesinin varlığı çok ciddi tehlike doğuruyordu. Nitekim Murat'ın ölümünden sonra Bayezıd'ın hükümdarlığı ilân edilirken, savaş meydanında halen savaşmakta olan Yakup Çelebi'nin hayatına son verilmesindeki gerekçe de bu idi. Hoca Saadettin'in, *'Fitne öldürmekten daha zararlıdır'* görüşüyle Yakup Çelebi'den kaynaklanabilecek huzursuzluğu düşünerek saltanat varislerinin çoğalmasının memleket ve halkın düzenine zarar verdiğinin sınanmış olduğundan şehzadenin öldürüldüğünü ifade etmesi,[14] katlin yeni hükümdar lehine bir meşruiyet çabasından öte anlam ifade etmediğini ortaya koyar.

---

[10] Bu konuda ortaya atılan farklı görüşlerle ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. H. Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Şehzadelik Kurumu*, Akçağ yay. Ankara 2004, s. 52 vd.

[11] Ayrıntılı bilgi için bkz. F. Şamil Arık "Türkiye Selçuklu Devleti'nde Siyaseten Katl (1075-1243)" *Belleten*, c. LXIII, sayı. 236, (Ankara 1999) s.43-94, Fuad Köprülü, "Hanedandan Birinin İdamında Kan Akıtma Yasağı", TTK Kütüphanesi,. Tercüme/35, Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Ankara 1963, Mehmet Akman, *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli*, Eren yay. İstanbul 1997, H. Eroğlu, *Şehzadelik Kurumu*, s. 199-211

[12] Mehmet Zeki, *Maktul Şehzadeler*, İstanbul 1336, s. 57, A. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 1. Kitap, İstanbul 1990, s. 328, metin s. 341. A. Özcan, "Fatih'in Teşkilat Kanunnâmesi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, c. 33, (İstanbul 1980-81), s. 46

[13] H. Eroğlu, *Osmanlılar Yönetim ve Strateji*, İstanbul 2007, s. 64-65

[14] Hoca Saadettin Efendi; *Tacü't-Tevarih* (sad. İsmet Parmaksız) Kültür Bakanlığı yay. c. I, Ankara 1979, c. I, s. 190-191

Öte yandan, II. Mehmet'in *Teşkilat Kanunnamesi*'nde yer alan hükmünden sonra da durum pek değişmemiş, oğlu Şehzade Cem'in hükümdar olan ağabeyi II. Bayezıd'a karşı isyan girişimi yaklaşık on beş yıl sürmüştü. Aynı durum, II. Bayezıd'ın son yılları ve ölümünden sonra çocukları arasında da devam etti. I. Selim'in ölümünden sonra tahta geçen I. Süleyman (Kanunî) döneminde I. Selim'in tek oğlu ve varisi olması yüzünden kardeş katli olmamıştı. Ancak erkek kardeşi olmayan Süleyman, Şehzade Cem'in oğlu ve torunu ile kendi oğullarının hayatına son vererek bu kuralı bozmamış oldu.[15] Dahası kardeşler arasındaki savaş ve isyanlar I. Süleyman'ın son dönemlerinde hat safhaya ulaşmış hattâ şehzadelerin İran'a sığınmaları dolayısıyla devletlerarası bir boyut bile kazanmıştı.[16] Bu durum gösteriyor ki, II. Mehmet'in *"Kardeş katli"* hükmü öngörülen çözümü gerçekleştirememiş aksine hanedana mensup en büyük üyenin tahta geçmesi usulünün uygulanmaya başlandığı tarihe kadar hemen her hükümdar döneminde şehzade isyanları dikkat çekici şekilde artmıştı. Yaşanan bu gelişmeler ve kardeş katli meselesinin bu sorunu ortadan kaldırmaya yardımcı olamaması sonucunda, Osmanlı hanedanında tahtın el değiştirmesi meselesi ile ilgili olarak, on yedinci yüzyılın başına gelindiğinde yeni bir usul geliştirilmiş, tahtın hanedana mensup en büyük erkek üyeye geçmesi olarak adlandırılan *Ekber-i Erşed* kuralı benimsenmişti.

*

İmparatorluklar çağının farklı devlet yönetim uygulamaları arasında yer alan hanedan üyelerinin rehinlikleri devlet yönetiminde oynadıkları rol bakımından dikkat çekicidir. Kazanan/güçlü tarafın lehine yenilen tarafın hanedan üyelerinin rakip imparatorlukların saraylarında geçirdikleri rehinlikleri devletlerin birbirlerine karşı olası saldırılarını önlemek bakımından güvence kaynağı idi. Osmalılar açısından bakıldığında da mücadele ettiği devletlerle arasındaki ilişkilerde hanedan üyesi şehzadelerin rakip devletlerin saraylarındaki rehinlikleri, varılan anlaşmanın gereği olarak kazanan tarafın lehine işletilen bir kural halini almıştı. Bu uygulama ile devletlerin birbirleri ile olan ilişkilerindeki karşılıklı güven ve emniyet sağlanmaya çalışılıyordu. Her iki taraf açısından da hanedan üyesinin karşı tarafın elinde rehin olarak bulunması olası saldırı girişimini ya da iç işlerine müdahale anlamına gelen her türlü faaliyetlere engel olması amacını taşımaktaydı. Bunun yanısıra Osmanlıların bu uygulama

[15] H. Eroğlu, *Şehzadelik Kurumu*, s. 206 vd.
[16] H. Eroğlu, *Şehzadelik Kurumu*, s. 205-207, Şerafettin Turan, *Kanuni Süleyman Dönemi Taht Kavgaları*. İstanbul 1997, s. 50-129

ile ileride mensubu olduğu milletin başına geçmesi muhtemel rehinlerin Osmanlı merkezli bir politika izlemelerini hedeflediklerini de kabul etmek gerekir. Rehinlik diplomasisi, dönemin politik geleneğinin bir gereği olarak özelde Osmanlı-Bizans ve genelde diğer komşu/rakip devletler arasındaki ilişkilerde etkin bir uygulama idi. Bununla birlikte Osmanlılar kendi içinde hem devlet ileri gelenleri hem de hanedan üyelerinin merkezî iktidarı temsil eden hükümdara karşı olası eylemlerine engel olmak amacıyla rehinlik diplomasisinden faydalanıyorlardı.[17]

İlk dönemden itibaren Osmanlıların Bizans ile olan mücadelesinde sahip olduğu üstünlük, ilişkilerde Osmanlı lehine faydalar sağlıyordu. Bu yüzden İmparatoru Ioannes, oğlu Manuel Paleologos'u Osmanlı hükümdarı I. Murat'ın yanına rehin olarak göndermiş, Bizans prensi, I. Bayezıd'ın de yardımı ile Bizans tahtına oturunca kardeşi Andronikos'u Osmanlı sarayına rehin olarak yollamak zorunda kalmıştı. [18] II. Murat zamanında sarayda iç oğlan olarak bulunan, daha sonraları Osmanlılara karşı Arnavut isyanını başlatacak olan İskender Bey[19] –ki asıl adı Kruje'li Gjergj Kastriyoti idi–[20] ile II. Mehmet döneminde Eflak beyliği yapan ve Osmanlı'nın başına sonradan sorun açarak imparatorluğu bir hayli uğraştıran Kazıklı Voyvoda lakabı ile bilinen Vlad Tepeş (Cellad Vlad) Osmanlı sarayında rehin olarak bulunan ünlü yabancılardan idi.[21] II. Mehmet'in zamanında Osmanlı sarayında bulunan diğer bir ünlü rehine de Floransa Dükası Neris Atziavolos'un amcası idi.[22]

Bunun yanısıra değişik sebeplerden dolayı diğer devletlerin eline düşmüş bulunan ve rehin olarak her zaman Osmanlı iç politikasını etkilemek için kullanılan Osmanlı hanedan üyelerine de rastlanılıyordu. Osmanlı hanedan üyelerinin kaçırılarak ya da kaçarak gitmek zorunda kaldıkları rakip devletler, Osmanlı hanedan üyelerini kullanarak hem maddi hem siyasî kazançlar sağlama çabası içerisindeydiler. Özellikle Osmanlı hanedan üyelerinin birbirleri ile yaptıkları savaşlar sonucunda kaçmak zorunda kaldıkları ve Osmanlı'nın rakibi olan devletlere sığınarak rehin statüsünde hayatlarını sürdürdükleri bilinmektedir. Orhan'ın Bizans imparatorunun kızı olan Teodora'dan doğma oğlu Şehzâde Halil,

---

[17] H. Eroğlu, *Osmanlılar Yönetim ve Strateji*, s. 135

[18] *16. Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi*, (haz. Şerif Baştav), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1973, s. 94 ve 97

[19] *Aşıkpaşazâde*, s. 124, Neşrî, Mehmet, *Tevarih-i Al-i Osman* (haz. Faik Reşit Unat- Mehmet Altal Köymen) TTK yay. Ankara 1992 c. II, s. 625

[20] Radu, R. Florescu-Raymond T. Mcnally, *Drakula ya da Kazıklı Voyvoda*, (çev. Ali Cevad Akkoyunlu), İstanbul 2000, s. 76

[21] *Aşıkpaşazâde*, s. 126-127, H. Eroğlu, *Osmanlılar Yönetim ve Strateji*, s. 137 ve 139

[22] *Anonim Osmanlı Tarihi*, s. 155

Foçalı korsanları tarafından kaçırılarak rehin alınmış, bu rehinlik ancak yüz bin altın fidye ile sonlandırılmıştı.[23] Ayrıca 1453 yılında İstanbul'un fethinde Bizans komutanı olarak Osmanlı ordularına karşı İstanbul'u savunan Şehzade Orhan[24] ile I. Selim'in yeğeni olan ve Memluklulara sığındıktan sonra Osmanlı-Memluk ilişkilerinde önemli bir siyasî aktör rolünü üstlenen hattâ Mercidabık ve Ridaniye savaşlarında Osmanlılara karşı Memluk komutanı olarak savaşan Şehzade Kasım'ın[25] durumları Osmanlı tarihi açısından ayrı bir yer tutar.

Osmanlı devlet yönetiminde aktif rol oynayan şehzadeler aynı zamanda iç işlerine müdahale anlamına gelecek şekilde tahtın el değiştirmesinde de rakip devletler tarafından kullanılabiliniyorlardı. Mücadele edilen devlet/devletçiklerin hanedan üyelerinin tahtı ele gerçirmelerinde çok önemli bir etken olan taraflardan birini destekleme ve tahtı ele geçirmesini sağlama hem Osmanlıların uyguladığı hem de Osmanlılara karşı rakip devletlerin başvurduğu bir yöntem idi. Osmanlıların Karasioğulları, Candaroğlulları ve Dulkadıroğulları gibi Anadolu Beylikleri ile olan ilişkilerinde, bu beyliklerin hanedan üyelerinin taht kavgalarına taraf olarak kendi destekledikleri hanedan üyesinin beylik yönetimini ele alması örneğinde olduğu gibi bazı Hıristiyan devlet/devletçiklerin yönetim katmanlarındaki çekişmeler Osmanlılar için bulunmaz fırsatlar doğuruyordu. Nitekim Osmanlılar, Eflak, Yanya ve Bosna gibi Balkan devletçiklerini ele geçirirken bu yöntemi hep kullanmışlardı.

Bunun yanında Osmanlıların mücadele ettikleri devletler de aynı yöntemi Osmanlılara karşı kullanma yoluna gidiyorlardı. Sözgelimi 1402 Ankara Savaşı'ndan sonra Musa Çelebi'nin İstanbul'u kuşatmasının akabinde, Doğu Roma İmparatoru Manuel, İstanbul'da bulunan Osmanlı şehzadesi Orhan'ı Rumeli'ye geçirip saltanat iddiasında bulunmasını sağlaması, yine Musa Çelebi'nin ağabeyi Emir Süleyman'a karşı isyanında Silistre'den Rumeli'ye geçerken Eflak Prensi Mircea'dan yardım alması, Çelebi Mehmet'in ağabeyi Musa Çelebi ile olan mücadelesinde Rumeli'ye geçmesi için Doğu Roma imparatorunun yardım etmesi, yine Doğu Roma imparatorunun, I. Bayezıd'ın oğlu olduğu ve Ankara Savaşı'ndan sonra ortadan kaybolduğu ileri sürülen Düzmece Mustafa'nın Rumeli'ye geçmesine yardım ederek Osmanlı hükümdarına karşı desteklemesi, aynı

[23] Nicolae Iorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, s. 196, H. Adams Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 89

[24] H. Eroğlu, "İstanbul'un Fethinde (1453) Bizans Komutanı Olarak İstanbul'u Savunan Meçhul Bir Osmanlı Hanedanı Üyesi: Şehzade Orhan" *Prof. Dr Yavuz ERCAN Armağanı*, Turhan Kitabevi Ankara 2008, s. 391-404

[25] H. Eroğlu, "Osmanlı'ya Karşı Savaşan Osmanlı Şehzâdesi: Şehzâde Ahmet'in oğlu Şehzâde Kasım (907/1501-924/1518)", *OTAM* Sayı: 13, (Ankara 2003), s. 227-236

şekilde II. Murat zamanında da Aydın oğlu Cüneyd Bey ile birlikte Düzmece Mustafa'nın, Doğu Roma imparatorunun yardımı ile Edirne'ye gelerek hükümdarlığını ilân etmesi, son olarak da II. Mehmet'in ölümünden sonra Şehzade Cem'in, ağabeyi II. Bayezıd'a karşı isyana kalkışması ve önce Rodos şövalyelerine sığınması –ki şövalyeler şehzadenin kontrol altında tutulmasına karşılık Osmanlılardan yıllık kırk bin düka almışlardı– daha sonra Fransa kralının yanına gönderilmesi nihayetinde Roma'da Papa'ya teslim edilmesi bu duruma örnek teşkil etmektedir.[26]

*

İç ve dış politikada önemli rol oynaması ve devlet yönetimi açısından Osmanlı hükümdarının oğlu ve gelecekte taht namzedi olması dolayısıyla şehzadelerin eğitimlerine ayrı bir önem veriliyordu. Şehzadelerin, *teorik*[27] ve sancağa çıkarılmaları anlamına gelen *pratik* olmak üzere iki kısımdan oluşan eğitimlerinde, özellikle *Sancakbeyi* olarak sancaklara gönderilmeleri ve burada yöneticilik sıfatına sahip olmaları ayrı bir yer tutar. Devlet yönetiminin bir parçası niteliğindeki bu uygulamanın temel amacı; şehzadelerin hükümdar adayı olmaları dolayısıyla devletin önemli merkezlerinden olan sancaklara gönderilerek tecrübesi kazanmaları ve tahta çıktıklarında yönetim zorluğu çekmemeleriydi. Osmanlı belgelerine

> Evail-i Saltanat-ı Osmanide on beş yaşına vasıl olan Şehzadegan hazeratı maiyyetinde sarayca müntahab güzide rical bulunduğu halde sancaklardan birine izam olunurdu. Şehzade hazretleri nöbet-i saltanat kendilerine gelinceye kadar burada umur-u hükumetle ve hükümdarlığa aid vazaifi talim ve tatbik-i icra...[28]

cümleleri ile geçen şehzadelerin sancağa çıkarılmalarına klasik dönem devlet yönetimi açısından çok önem gösteriliyordu. Osmanlı şehzadeleri-

[26] Ayrıntılı bilgi için bkz. H. Eroğlu ,"Osmanlıların Rakip Devletlerin Tahtı Mücadelelerine Müdahaleleri", *Akademi Günlüğü*, Cilt 1, Sayı 2 (Bahar 2006), s. 41-55

[27] Şehzadeler teorik eğitimlerinde aldıkları binicilik ve dövüş dersleri dolayısıyla çok iyi ata binerler, avcılık yaparlar ve kendisini koruyabilecek kadar dövüş sanatlarına hâkim olurlardı. (İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde Saray Teşkilatı*, TTK., yay. Ankara 1988 s. 113. Ş. Turan, *Kanuni'nin Oğlu Şehzade Bayezid Vakası*, Ankara 1961, s. 33. Bunun yanısıra şehzadelerin terbiyeli olması ve yöneticilik sıfatlarını kazanmalarına da önem gösterilirdi. Şehzadelerin teorik eğitimleri sırasında arapça ve farsça, Kuran eğitimi (Gelibolulu Ali, *Künhü'l-Ahbâr*, (Haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, Ahmet Gül, İbrahim Hakkı Çuhadar) Kayseri 1997, s. 378-379) milletler ve medeniyetler tarihi, felsefe, bilim, İslâm tarihi ve edebiyatı fen, matematik, astronomi, tarih dersleri veriliyordu. Celalzâde'deki bilgiye göre; I. Selim, şehzadeliğinde aldığını bu eğitimden dolayı bütün ülkeleri bilir, dünyanın tavrını ve dünya halklarını tanırdı. Bkz. Mustafa Celalzâde, *Selim-nâme*, (haz. Ahmet Uğur- Mustafa Çuhacı) Kültür Bakanlığı yay. Ankara 1990, s. 51-52

[28] Bkz. BOA, DUİT (Dosya Usulü İradeler Tasnifi) Dosya 3, Gömlek 12, Belge 15.

nin sancaklara gönderilmeleri sadece eğitimleri açısından değil aynı zamanda imparatorluğun bölgeye önem verdiğinin bir göstergesiydi. Böylece şehzadenin sancakbeyliği ile sancağın huzurunu sağlamada[29] ve yöre halkının hanedan üyesi bir yöneticiye itaat etme konusunda daha hassas davranacağı düşünülüyordu. Öte yandan şehzade sancakbeyliği ile Osmanlı merkezi hazinesinin üzerinde büyük bir yük olarak görülen şehzade masraflarından kurtulmak da bir gerekçe olarak göz önünde bulundurulu-yordu. Zira Osmanlı şehzadeleri sancakbeyi olarak gönderildikleri sancakların bütün gelirlerine sahip oluyorlardı.[30]

Osmanlı şehzadelerinin yöneticilik amacıyla Osmanlı sancaklarına gönderilmeleri sancakların seçimi konusunu gündeme getirmektedir. Bu durum Osmanlı tarihi açısından ayrı bir önem taşır. Her şeyden önce şehzade sancakları stratejik bakımdan önemli yerler arasındaydı. Öncelikli olarak belirtmek gerekir ki, şehzade sancakları eski Anadolu beyliklerinin başkentleriydi.[31] Orhan Bey tarafından Karasioğulları'ndan alınan Balıkesir, I. Murat'ın oğlu Şehzade Bayezıd'ın Germiyanoğlu Süleyman Şâh'ın kızı ile evlenmesi üzerine Osmanlılara bırakılan Kütahya, Saruhanoğulları'ndan alınan Manisa, Hamidoğulları'ndan alınan Antalya, Kadı Burhanettin Devleti'nin merkezleri Amasya ve Sivas adı geçen önemli sancaklardı.[32] Ayrıca Osmanlı şehzadeleri tarafından yönetilen diğer şehzade sancakları arasında Karaman, Sivas ve Kefe sayılabilir.[33] Bunların yanısıra şehzadeler arasındaki hiyerarşik düzenden kaynaklanan ve torun şehzadelerin gönderildikleri daha küçük bölgeler de bulunuyordu. Torun şehzadelerin gönderildikleri sancaklar, Trabzon, Menteşe, Çorum, Niğde, Bolu, Osmancık, Kastamonu, Sinop, Çankırı ve Akşehir gibi ikinci derecede önemli yerleşim yerleriydi.[34]

---

[29] Gazavât'ta II. Murat'ın oğlu Şehzade Mehmet'in Saruhan'a gidiş sebebini "Saruhan'a dâhil olup fakir ve zu'efanın mesâlihlerini ol iki lalasıyla danışarak görüb eğer 'ulema ve eğer sulehâ ve fukara ve agniyâ Şehzade'nin zıll-i sa'âdet-bahşında asûde-hâl olub karar etmekde" şeklinde verilmektedir. Bkz. *Gazavât-ı Sultan Murat b. Mehemmed Hân, İzladi ve Varna Savaşları (1443-1444) Üzerine Anonim Gazavâtnâme.* (yay. Halil İnalcık-Mevlüd Oğuz), TTK yay. Ankara 1989 s. 1-2.

[30] H. Eroğlu, *Şehzadelik Kurumu*, s. 90-96 ve 112vd.

[31] H. Eroğlu, *Şehzadelik Kurumu* s. 103-112

[32] İ. H. Uzunçarşılı, *Saray Teşkilatı*, s. 122. H. Eroğlu, "Şehzade Sancağı Antalya" Akdeniz Üniversitesi Atatürk İlkeleri Araştırma ve Uygulama Merkezi, *Son Bin Yılda Antalya Sempozyumu*, (Antalya/18-22 Aralık 2003) Antalya 2006, s. 19

[33] Osmanlı şehzadelerinin tayin olundukları ve yöneticilik yaptıkları Osmanlı sancaklarını gösteren tablo için bkz. H. Eroğlu, *Şehzadelik Kurumu*, s. 122-123

[34] H. Eroğlu, *Şehzadelik Kurumu*, s. 124

Osmanlı şehzadeleri, hükümdar tarafından sancağa çıkmasına izin verilip atanma beratını aldıktan sonra[35] büyük bir törenle gidecekleri sancaklara uğurlanmaları aynı zamanda devlet yönetimi açısından şehzadelere gösterilen önemin bir yansımasıdır. Şehzadeler sancağa çıkarlarken – yukarıda da gösterildiği üzere- *"Evail-i Saltanat-ı Osmanide on beş yaşına vasıl olan Şehzadegan hazeratı maiyyetinde sarayca müntahab güzide rical bulunduğu halde sancaklardan birine izam olunurdu"*[36] cümleleri ile belgelere yansıyan haliyle maiyetlerinde saray tarafından görevlendirilen ve hemen her konuda ehil kişiler bulunmaktaydı. Osmanlı kaynaklarında bahsedilen görevlendirmeler için *Osmanlı kanunlarına göre* ibaresi ile örfî kanun niteliğine de atıfta bulunulmaktadır.[37]

Şehzadelerin maiyetindeki görevlilerin başında, şehzadenin malî işleri ile ilgilenen defterdar ile şehzade hocası, nişancı, reisülküttab ve çavuşbaşı bulunurdu. Bunların yanısıra haremde başta şehzadenin validesi olmak üzere dadı, daye ve ferraşlardan başka harem ve saray hizmetlisi olarak harem ağası, hadımlar, saray kethüdası, iç oğlanları, matbah emini, kapıcılar, kapıcıbaşı, kapıcılar kethüdası, büyük oda iç oğlanları, serhazin, hazine kethüdası, hazine kâtibi, kilercibaşı, arpa emini, harc-ı hassa emini, harc-ı hassa kâtibi, veznedar, habbaz (ekmekçi), tabbah (aşçı), hayyat (terzi), tabib, cerrah, göz hekimin yanısıra şehzadenin özel işleri ile ilgilenen şarabdarbaşı, çeşnibaşı, çuhadar ve rikabdar, atmacacılar, balabancılar, şâhinciler, çakırcılar ve zağracılar bulunuyordu. Bütün bu grupların dışında şehzadenin yaşına, derece ve önemine göre değişen miktarlarda sipah, silahdar, ulufeci, garip sınıflardan asker ve ağalar, çadır mehterleri, divân çavuşları, ruznameci, mukataacı, imam ve müezzin gibi görevliler de yer alıyordu.[38] I. Süleyman'ın oğlu Şehzade Mehmet'in, Manisa'ya hareket ederken yanında 542 kişi bulunurken[39] Mani-

---

[35] II. Bayezıd'ın oğlu Şehzade Mehmet'in Kefe sancağına atama beratı Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi ktb. Numara 1969 varak 21a-21b'de kayıtlıdır. *"Berat-ı eyalet merhum sultan Mehemmet veled-i Sultan Beyazıd der Kefe. Nişan-ı şerif-i ali şan-ı Sultanî ve tuğra-ı garra-ı şam-ı mekan-ı hakanî... ol vilayette olan ümera ve kübera ve haşem ve hüddam ve eimme ve sâdât ve efâzıl ve kuzat ve reaya ve beraya vesayir sükkan-ı vilayet ve kuttan-ı meleket ve ehl. müşarünileyh oğlum kendülere vali ve hakim bilüb hidmet u itaatına müsaraat edeler tahrirenfi 22 Ramazan 999"* Y. Öztürk, haklı olarak, belgedeki bu tarihin yanlışlığına dikkat çeker. Bkz. Y. Öztürk, *Osmanlı Yönetiminde Kefe Sancağı (1475-1600)*, Kültür Bakanlığı yay. Ankara 2000, s. 48dn.

[36] BOA., DUIT, Dosya 3, Gömlek 12, Belge 15.

[37] *Celalzâde*, s. 110; Selaniki, Mustafa, *Tarih-i Selaniki*, (haz. Mehmet İpşirli) TTK. yay. c. I, Ankara, 1999 286-287.

[38] İ. H. Uzunçarşılı, "Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzâdeleri", *Belleten* c. XXXVI, sayı:156, (Ankara 1975) " s. 668; Çağatay Uluçay "Kanunî Sultan Süleyman ve Ailesi ile ilgili Bazı Notlar ve Vesikalar" *Kanunî Armağanı*, Ankara 1970, s. 227-228.

[39] İ. H. Uzunçarşılı "Sancağa Çıkarılan" s. 690-691.

sa'da görev yaptığı 1541 yılına ait defterde birun halkı olarak 552 kişi yer almaktaydı.[40]

Osmanlı arşivi, maliyeden müdevver defterler tasnifi 1324 numarada yer alan ve "*Saadetli Padişâh-ı alempenâh hazretlerinin rikâb-ı hümayunları ile gelen kulların defteridir.*" cümlesi ile başlayan Şehzade Murat'ın (III) maiyet defterinde yer alan sipahi oğlanları sayısı 966 yılından 970 yılına kadar 118,[41] 970 yılından 977 yılına kadar 13,[42] ve 977 yılından 982 yılına kadar da 99[43] olmak üzere toplam 220 kişiydi. Şehzade Murat'ın Manisa sancağında kaldığı yaklaşık 12 yıllık süre zarfında yanında bulunan görevlilerin sayısı ise toplam 1453 kişiydi.[44]

Sancağa çıkarılan şehzadeler bulundukları sancaklarda tıpkı İstanbul'daki Divan-ı Hümayun'a benzer bir divan teşkilatına sahiptiler. Sancaklardaki şehzade divanlarında, görüşülen konuların sancak dâhilindeki sorunları içeriyor olması ve sancak idaresinin işleyişini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Ancak şehzadelerin sancak divanlarındaki kayıtları içeren defterlerden sadece birkaçı günümüze ulaşmıştır.[45] İstanbul'daki divan ile işleyiş bakımından aynı özellikleri taşıyan ancak daha dar bir bölgeyi içeren şehzade divanlarında tutulan bu defterlerden şehzadelerin sancaklardaki görev ve sorumlulukları hakkında bazı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Şehzadelerin görev yaptıkları sancaklarda sahip oldukları yetkiler Osmanlı devlet yönetiminde oynadıkları rolü göstermesi bakımından hayli önemlidir.

Y Yücel'in yaptığı genel yoruma göre şehzadeler bulundukları sancakların bağımsız yöneticileri durumundadırlar. İsimleri ile tuğra çekebilmekte, hükümler yazabilmekte, kendi idareleri altındaki bölgelerde bir

---

[40] Metin Kunt, "Devlet, Pâdişâh Kapısı ve Şehzade Kapıları", Yeni Türkiye yay. Osmanlı 6, (Ankara 1999), s. 37.

[41] BOA. MAD. nu. 1324. s. 4-6.

[42] BOA. MAD. nu. 1324. s. 6.

[43] BOA. MAD. nu. 1324. s. 7-8

[44] BOA. MAD nu. 1324. s. 1-39.

[45] H. Eroğlu, *Şehzadelik Kurumu*. s. 15-17. Şehzade defterlerinden bazıları F. Emecen tarafından da tanıtılmıştır. Bkz. F. Emecen, "Taşra Bürokrasisinin Kaynakları Şehzade Divânı Defterleri" (*Tarih Boyunca Türk Tarihinin Kaynakları Semineri* 6-7 Haziran 1996), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul 1997, s. 91-101. Ancak, F. Emecen başka bir çalışmasının dipnotlarında (bkz. F. Emecen, "*Osmanlı Şehzadeleri ve Taşra Yönetimi*" *Türk Dünyası Belediyeler Birliği (TDBB)* yay. (Ed. Erol Özvar-Arif Bilgin) İstanbul 2008, s. 99-112) Şehzadelik Kurumu adlı çalışmamız sırasında kullandığımız Kaynaklar ve Araştırmalarının tanıtıldığı bölümünde şehzade divanı defterlerinden bahsetmemizi ve yine çalışmamızın bir bölümünü teşkil eden kardeş katli meselesi ile ilgili kısmı hakkında gerçeği yansıtmayan bir takım görüşler ileri sürerek eleştiride bulunmuştur. Bunların gerçek dışı olmasının yanında, F. Emecen'in adı geçen kısa makalesine dikkatlice bakıldığında ileri sürdüğü görüşlerin ve eleştirilerin aslında kendi çalışmasında yer aldığı görülür.

hükümdar gibi hüküm sürmektedirler. O'na göre merkez ile ilişkileri, bağımsız irade ile yaptıkları tayinleri ve verdikleri dirlikleri bildirmekten ibarettir. Hattâ içlerinde II. Mehmet gibi para bastıranlar bile vardır.[46] Yavuz Ercan da, özellikle II. Bayezıd'ın son dönemini dikkate alarak, Şehzade Selim'in adeta bağımsız bir hükümdar gibi hareket ettiğini kabul eder.[47] Bu görüşlerin aksine şehzadelerin bu kadar geniş yetkilere sahip olmadığı, hattâ yaptıkları en küçük bir tayin işini bile ancak merkeze bildirdikten ve tasdik aldıktan sonra yapabildikleri de kabul edilmektedir.[48]

Osmanlı şehzadelerinin yetkileri konusundaki iki farklı görüşün hangisinin doğru olduğu üzerine yapılacak tartışmanın temelinde yukarıda değinilen Osmanlı tahtının el değiştirmesi sırasında yaşanan sıkıntılar yatar. Başa geçecek olanın meşruiyetinin yegâne göstergesi tahta cülûs etmek,[49] kökü Orta Asya Türk devletlerine kadar inen bir gelenektir. Bu geleneğe göre, hanedandan biri fiilen tahtı ele geçirdiğinde onun meşruiyeti nazarî ve hukukî bakımdan bir mesele olmaktan çıkmaktadır.[50] Böylece tahta oturan Osmanlı hükümdarı, *Padişâh-ı ruy-ı zemin zillullah-i fi'l-arz* anlayışının bir yansıması olarak *kutsal/ulu şahsiyet* halini alıyordu. Teorik olarak hal böyle iken pratikte –kardeş katli meselesinin de etkisiyle– tahta çıkan yeni hükümdara karşı kardeşlerinin isyanları baş gösteriyordu. Hattâ Osmanlı tarihinde kendisini hanedana mensup üyeler olarak gösteren ve düzmece/sahte şehzade olarak tarihe geçen kişiler bile vardı. O kadar ki yanlarına topladıkları adamları/askerleriyle Osmanlı hükümdarını meşgul eden sorunlar yumağına sebep oluyorlardı. II. Murat'ın hükümdarlığından sonra ortaya çıkarak kendisini Ankara Savaşı'nda kaybolan şehzade olarak tanıtan Düzmece Mustafa meselesi, I. Selim'in hükümdarlığı sırasında İran'da ölen Şehzâde Murat'ın (Şehzade Ahmet'in oğlu) tekrar Amasya'ya gelerek adam topladığı söylentisinin yayılması ve 1555 yılında Yenişehir ve Selanik taraflarında I. Süleyman'ın oğlu Şehzâde Mustafa'ya benzerliği dolayısıyla bir kişinin taht üzerinde hak iddiasında bulunması bu duruma örnek teşkil etmektedir.[51]

---

[46] Yaşar Yücel, "Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyona (Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler" *Belleten*, c. XXXVIII no. 152, (Ekim 1974), s. 674-675.

[47] Yavuz Ercan, "Yavuz Sultan Selim Dönemi", *Türkler 9*, Yeni Türkiye yay. (Ankara 2002), s. 423.

[48] F. Emecen, *XVI. Yüzyılda Manisa Sancağı*, TTK yay. Ankara 1989, s. 40.

[49] Bu konu ile ilgili bkz. Zeynep Ertuğ Tarım, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Devletinde Cülûs ve Cenaze Törenleri*. Kültür Bakanlığı yay. Ankara 1999;

[50] Halil İnalcık, "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi" *Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c. 14, No: 1, (Mart 1959), s. 73.

[51] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. H. Eroğlu, *Osmanlılar Yönetim ve Strateji*, s. 56-69

Devlet yönetimi açısından bakıldığında Osmanlı şehzadelerinin yetkileri on altıncı yüzyılın başlarına kadar nispeten geniş olduğu anlaşılıyor. Ancak şehzadelerin yetkilerinin sınırları bakımından I. Selim'in hükümdarlığı sonrasında birtakım değişiklikler göze çarpar. Özellikle on altıncı yüzyılın ikinci yarısından itibaren mevcut Mühimme kayıtlarındaki bilgilere göre Şehzade divânı ile İstanbul arasındaki yazışmalarda –daha önceki uygulamaların aksine– şehzadeler yerine lalaların muhatap alındığı görülür.[52] Bu durumun asıl nedeni, I. Selim zamanına kadar devletin yaşamış olduğu şehzade isyanlarının yarattığı kaotik ortamı sona erdirme çabası idi. Dolayısıyla şehzade isyanları ile ortaya çıkan sonuçlardan elde edinilen tecrübeler, I. Selim'in tahtı ele geçirmesinden sonra sancağa çıkan şehzadelerin yetkileri bakımından birtakım değişiklikler yapılmasını zorunlu kıldı. Doğaldır ki, imparatorluğun yaşadığı kardeşler arası savaşlar, sancağa çıkan şehzadelerin yerine lalalarının etkinliklerinin arttırılması sonucunu doğurmuş, böylece olası karışıklıkların önlenmesi ve şehzadelerin faaliyetlerinin kısıtlanması hedeflenmişti.[53] Böylece I. Selim'in tahta çıkmasından sonra şehzadelerin yetki, sorumluluk ve kudret bakımından eskisi kadar geniş hareket alanına sahip olamadıkları anlaşılıyor. Bu gelişmelerin etkisiyledir ki şehzadelerin sancaklara gönderilmesinde II. Selim döneminde yeni bir uygulama başlatıldı. Edinilen tecrübeler dolayısıyla bundan böyle sancağa sadece en büyük şehzadeler gönderilerek diğer şehzadelerin sancağa çıkmaları son bulmuş, böylece kardeşler arasındaki savaşların bir anlamda önü alınmaya çalışılmıştı.[54]

Şehzadelerin yetkileri bakımından bu türden değişikliklerin yaşandığı I. Selim'in hükümdarlığına kadar sancakbeyi şehzadelerin devlet yönetimi açısından özellikle askerî yetki ve sorumlulukları önemli olduğu kadar dikkat çekicidir. Şehzadeler hükümdarın isteği ile bağımsız olarak ordunun başında sefere gidebilmekte, ayrıca bulundukları sancaklarda kendilerine bağlı ordular ile isyan edenlere, huzursuzluk çıkaranlara ve ülke topraklarına yapılan saldırılara karşı ordu sevk edebilmekteydiler. Özellikle kuruluş aşamasında devletin uç bölgelerindeki askerîn başına hükümdarın büyük oğlu olan şehzadeler getiriliyordu. Osman'ın büyük oğlu Orhan'ın, Orhan'ın büyük oğlu Süleyman'ın ve onun ölümü ile Murat'ın ordunun başına getirilişi örneğinde görüldüğü gibi ilk zamanlardan itibaren şehzadelerin ordu komutanlıkları görevleri vardı.[55] Daha sonraları da

[52] H. Eroğlu, *Şehzadelik Kurumu*, s. 143
[53] F. Emecen, *XVI. Asırda Manisa*, s. 35dn
[54] Ş. Turan, *Kanunî'nin Oğlu*, s. 177-179.
[55] İbn Kemal, *Tevarih-i Al-i Osman*, I. Defter, (haz. Şerafettin Turan) TTK. yay., Ankara 1970, s. 183

bu uygulamanın devam ettiği, I. Mehmet zamanında isyana kalkışan Börklüce Mustafa'nın hal'ledilmesi[56] II. Mehmet zamanında Karaman Sancakbeyi Şehzade Mustafa'nın Akkoyunlu ordusunu yenmesi[57] II. Bayezıd zamanında Şeyh Haydaroğlu İsmail'in Azerbaycan'ı işgal edip Trabzon sancağına yönelince Şehzade Selim'in İsmail'in üzerine yollanması[58] örneklerinden anlaşılmaktadır.

Şehzadelerin hükümdarın emri ile veya sancaklarda kendilerine bağlı ordularının başında ordu komutanı olarak askerî görevlerinin yanında hükümdar ile birlikte seferlere katılarak ordunun sağ ve sol kollarının başında kuvvet komutanlıkları da yapıyorlardı. I. Murat'ın Kosova Savaşı'nda (1389) Sağ-Kol'da büyük şehzadesi Şehzade Bayezıd, Sol-Kol'da ise Şehzade Yakup yer almıştı.[59] I. Bayezıd'in, Timur ile yaptığı 1402 Ankara Savaşı'na şehzadelerini götürdüğü de bilinmektedir.[60] II. Mehmet'in Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan ile yaptığı Otluk-Beli Savaşı'nda oğulları Şehzade Bayezıd ve Şehzade Mustafa önemli rol oynamışlardı.[61] Öte yandan I. Süleyman da oğullarını kendisi ile birlikte çıktığı seferlere götürmüştü. Sözgelimi 1537 yılında Korfu Adası'na düzenlediği sefere Şehzade Mehmet ve Şehzade Selim'i kendisine eşlik etmeleri için çağırmıştı.[62]

Şehzadelerin askerî görevlerinin yanısıra bulundukları sancaklardaki idarî görevleri devlet yönetiminde oynadıkları rollerin göstergesi niteliğindedir. Osmanlı devlet yönetimi açısından şehzadelerin idarî görevleri arasında merkez kaymakamlıkları ayrı bir yer teşkil eder. Osmanlı hükümdarları, sefere çıkacağı zaman merkezi muhafaza etmek ve tahtı boş bırakmamak amacıyla şehzadelerinden birini *Kaymakamlık* ile görevlendiriyordu. Daha erken dönemlerden itibaren varlığına rastlanılan bu yöntem ilk kez I. Murat tarafından uygulanmış 1375 yılında Malkara'ya geçerken oğlu Şehzâde Bayezıd kaymakam olarak tayin edilmişti. II. Murat

---

[56] *Aşıkpaşazâde*, s. 78. Oruç Bey, *Oruç Bey Tarihi*, (haz. Atsız) Tarihsiz, s. 75, 182-183. Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1341, s. 72.

[57] İbn Kemal; *Tevarih-i Al-i Osman*, VII. Defter, (haz. Şerafettin Turan) TTK. yay., Ankara 1957, s. 326, Tursun Bey; *Tarih-i Ebu'l Feth*, (haz. Mertol Tulum) İstanbul 1977, s. 156, *Künlâi'l-Alıbâr*, s. 653

[58] *Künhü'l-Ahbâr*, s. 925-926.

[59] *Neşrî*, c. I, s. 291, *Anonim Tevarih-i Al-i Osman*, F. Giese Neşrî (haz. Nimet Azamet), Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi yay. İstanbul 1992, s. 28

[60] *Aşıkpaşazâde*, s. 68-69, *Neşrî*, c.I, s. 349-351. *Anonim Osmanlı Tarihi*, s. 47, *Lütfî Paşa*, s. 55

[61] İsmail H. Ertaylı, "Akkoyunlu-Osmanlı Mücadelesi," *Öncesi ve Sonrasıyla Trabzon'un Fethi*, (haz. İsmail Hacıfettahoğlu), Trabzon Belediyesi Kültür Yay. Trabzon 2001. s. 169.

[62] Peçevi, İbrahim, *Peçevî Tarihi*, (haz. Bekir Sıtkı Baykal) Kültür Bakanlığı yay. c. I, Ankara 1999, s. 194.

zamanında da sefere katılmak isteyen Şehzâde Mehmet, Edirne'de kalıp tahtı kâfirlere karşı koruması öğüdünü almıştı. Ayrıca II. Mehmet, Uzun Hasan'a karşı sefere çıkarken Şehzâde Cem'i, I. Selim, Şâh İsmail ve Mısır sultanı Kansu Gavri'ye karşı düzenlediği seferlerde Şehzade Süleyman'ı, I. Süleyman ise Nahçivan seferinde Şehzâde Bâyezit'i, 1548 İran seferinde Şehzâde Selim'i, 1553'deki İran seferinde de Şehzâde Bayezıd'ı kaymakam olarak Edirne'de görevlendirmişti.[63]

İdarî görevleri bakımından başlangıçtan on altıncı yüzyılın ortalarına kadar daha serbest hareket edebilen şehzadeler, yukarıda değinildiği gibi tahta geçme konusunda kalkıştıkları isyanlarla devlete zarar vermelerinden dolayı bundan sonra merkezî otoriteyi daha sağlam tesis etmek amacıyla sancaklardaki idarî görevlerinde sıkı bir denetime tâbi tutulmaya başlandılar. Şehzade sancak defterlerindeki bilgilerden de anlaşıldığına göre artık şehzadeler en küçük bir tayini bile merkez onayı olmadan yapamıyorlardı.

Bu mânâda bakıldığında şehzadelerin sancaklardaki görev ve yetkilerini belirlemeye yarayan Şehzade divan defterleri önemli bilgiler içermektedir. Genellikle terakki yapılması, bazı görevlere tayin ricası, ulufe dağıtımı, tamirat veya yapı ile ilgili bilgileri içeren defterlerden anlaşılıyor ki, haftanın belirli günlerinde toplanan şehzade divanında, sancağın iç işleyişi ve sancak halkının talepleri ile ilgili konularda gelen başvurular çözüme kavuşturuluyordu. Ancak hem şehzade defterlerindeki hem de diğer arşiv belgelerindeki bilgilerden anlaşıldığına göre bazen doğrudan merkezden gelen hükümler de şehzade divanı tarafından görüşülüp sonuçlandırılıyordu.[64] Sancağa çıkmak için kendilerine saray tarafından verilen maiyetleri ile tayin oldukları bölgeye gelen şehzadenin bu görevde bulunduğu sırada çeşitli sebeplerle görev değişiklikleri, yeni tayinler veya görevden alma işlemlerini ancak merkezin onayını aldıktan sonra gerçekleştiği göz ardı edilemez. Bu durum, Şehzade Selim'in (II. Selim) Manisa'daki görevi sırasında tutulmuş ve elimizde bulunan ender kaynaklardan olan Divan defterinde kendini göstermektedir. Bahsedilen defterde şehzade divanına yapılan arzlar ve verilen cevaplar kayıtlıdır. Burada yer alan onlarca örnekten biri de Şehzade Selim'in Konya'da bulunduğu sırada Baltacılık görevinde bulunan Bostanoğlanları ile ilgilidir. Adı geçenler, şehzade'nin Manisa'ya tayininden sonra görevlerine devam etmek istediklerini şehzade divanına bildirmişler, bu istekleri kabul edilerek altı kişinin ikişer akçe ulufe ile Baltacı olunmasına karar verilmişti.[65]

---

[63] H. Eroğlu, *Şehzadelik Kurumu*, s. 158vd.
[64] H. Eroğlu, *Şehzadelik Kurumu*, s. 138
[65] BOA, BŞM, nu. 23, s. 8.

Şehzadelerin tımâr ve maaş tevcihi ile terakki verilmesi konusunda da bir takım sorumlulukları üzerlerinde taşıdıkları anlaşılmaktadır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki bir defter şehzadelerin tımâr tevcihleri ile ilgili çok açık bilgiler içermektedir. Bahsedilen bu defterde II. Bâyezit'in oğullarından Şehzade Ahmet'in Amasya, Şehzade Mehmet'in Kefe, Şehzade Şehinşâh'ın Karaman ve Şehzade Selim'in Trabzon sancakbeylikleri sırasında yaptıkları tımâr tevcihlerinin kayıtları yer almaktadır. Kayıtlar incelendiğinde yapılan tımâr tevcihlerinin merkezin onayına sunulduğu, onaya sunulan hemen bütün isteklerin de kabul edildiği görülür. Öte yandan mühimme kayıtlarında da şehzadelerin yaptıkları timar tevcihleri ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Sancakbeyi görevini yürüten şehzadeler sadece timar tevcihi yapmakla kalmıyor aynı zamanda görevleri sırasında asayişsizlik, itaatsizlik ve görev suistimali yapanların timarlarını ellerinden alabiliyorlardı. Bunun yanı sıra şehzadenin bulunduğu sancağa merkezden de müdahale ediliyor herhangi bir talep olmamasına rağmen merkezden gönderilen emirler doğrultusunda şehzadeler timar tevcihi yapmak zorunda kalıyorlardı.[66]

Diğer taraftan şehzadelerin sancaklarda cezaî yetkilerinin neler olduğuna dair I. Selim'in oğlu Şehzade Süleyman'a Manisa sancakbeyliği sırasında gönderdiği siyasetname önemli bilgiler içermektedir. Siyasetnâmeye göre şehzadelere cezaları şer'i ve örfî hukuk çerçevesinde uygulama yetkisi tanınmaktadır. Bu yetkiler arasında en dikkat çekeni eşirranın te'dibi ve hırsızların siyaset/idam cezasıdır.[67] Osmanlı şehzadelerinin idam cezası yetkisine sahip oldukları hem bu siyasetnâmeden hem diğer Osmanlı arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır. Sözgelimi Şehzade Mehmet'in (III Mehmet) Manisa sancakbeyliği dönemine ait defterde, Şehzade divânından İstanbul'a yollanan telhiste, Mehmet bin Abdullah adlı ikinci bir cellâdın görevlendirilmesi talep edilmektedir.[68]

Şehzadeler idam cezalarının yanında küreğe gönderme ve hapsetme gibi diğer cezaî yetkilere de sahiptiler. Bunun yanısıra af yetkisi de şehzadelerin uhdesinde idi.[69] Arşiv belgelerindeki örnekler incelendiğinde sıralanan bu cezaların merkezin onayına tâbi olduğu ve onay geldikten sonra uygulanabildiğini de ilave etmek gerekir.

Öte yandan Osmanlı şehzadelerinin vergi affı ve muafiyetleri konusunda da yetki kullanabildikleri görülür. Sözgelimi II. Bayezıd'ın oğulla-

---

[66] Ayrıntılı bilgi için bkz. H. Eroğlu, *Şehzadelik Kurumu*, s. 167vd.

[67] Enver Ziya Karal, "Yavuz Sultan Selim'in Oğlu Şehzade Süleyman'a Manisa Sancağını İdare Etmesi İçin Gönderdiği Siyasetnâme" Belleten, c.VI, sayı 21-22, (Nisan 1942).

[68] BOA. A.DVN. Nu. 794, s. 100

[69] H. Eroğlu, *Şehzadelik Kurumu*, s. 177vd.

rından Şehzade Korkut, Şehzade Alemşâh ve Şehzade Şehinşâh kendi adamlarına vergi muafiyeti sağlayabilmiş, Şehzade Selim ise Trabzon Sancakbeyi iken çıktığı Gürcistan seferi sırasında bir ailenin haraçlarını kaldırabilmişti.[70]

*

Sonuç olarak, yukarıda verilen bilgiler ışığında hanedan üyesi şehzadelerin Osmanlı devlet yönetiminin önemli bir unsuru olduğu anlaşılmaktadır. Devletin askerî, idarî, ekonomik ve sosyal yönlerinin tanzimi konusunda önemli roller üstlenmiş olmaları hiç şüphesiz yetki ve sorumluluklarının sınırsız olduğu anlamını taşımıyordu. Her şehzadenin veraset geleneğine rağmen ancak yukarıda açıklandığı üzere kardeş katli meselesinin ortaya çıkardığı zorunluluk sebebiyle hükümdar olabilmek için kalkıştıkları isyanlar dolayısıyla ortaya çıkan kaotik ortam onların kontrol altında tutulmalarını bir mecburiyet haline getirmişti. Bu mecburiyet, hemen hemen her hükümdarın değişiminde yaşanan sıkıntıların sonucuydu ve bu tecrübeler şehzade yetkilerine her defasında bazı kısıtlamalar getiriyordu. Başlangıçta nisbeten daha geniş olan yetki ve sorumluluk alanları şehzadelerin isyanları ile gittikçe daraltılmıştı. Hattâ sonunda devlet yönetimi açısından bu yetkilerini kullanabildikleri sancaklara gönderilmeleri son bulmuştu.

Bu son aynı zamanda devletin de sonu anlamına gelecek bir süreci de tetiklemedi değil. Zira şehzadelerin sancakların yönetimi ile kazandıkları tecrübe daha sonra tahta çıktıklarında devlet yönetimi açısından bulunmaz fırsatlar sunuyordu. On yedinci yüzyılın hemen başlarında bu tecrübeden yoksunluk gelecek yüzyıllarda devletin iyi yönetilememesi sonucunu doğuran sebepler arasında üst sıralarda yer alacaktır.

Yukarıda da değinildiği üzere Osmanlı şehzadelerinin hem ordu komutanlığı, hem kuvvet komutanlığı ve hem de sancakların asayişi ile ilgili askerî görevleri göz önüne alındığında devlet yönetimi açısından oynadıkları rol son derece önemlidir. Bununla birlikte bulundukları sancaklardaki idarî görevleri de dikkate alındığında hükümdarın oğlu olmalarının yanında idareci olarak yaptıkları hizmet, şehzadelerin devlet yönetimindeki yerlerini daha da belirginleştirmektedir. Bir yandan askerî diğer yandan idarî sıfatları göz önünde bulundurulduğunda Osmanlı şehzadelerinin devletin en önemli görevlerini ifa eden yöneticiler sınıfında yer aldığı sonucu çıkmaktadır.

---

[70] Mehmet'in oğlu Mustafa'nın kardeşi Hasan'ın elinde Şehzade Korkut'un muafnâmesi vardı. Bkz. TT, 165, s. 3. Ayrıca bkz. Feridun Emecen, *XVI. Asırda...*, s. 40dn, Şehzadelerin vergi muafiyetleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. H. Eroğlu *Şehzadelik Kurumu*, s. 187 vd.

Bütün bunların ışığında ilk üç yüzyıllık süreçte Osmanlı hanedanı üyesi olarak Osmanlı şehzadeleri devletin kuruluşundan itibaren gerek Rumeli'de gerek Anadolu'da Osmanlı hâkimiyetinin tesisinde asker ve idareci olarak üzerlerine düşen görevleri yerine getirmişlerdir. Bu nedenle Osmanlı şehzadelerinin hükümdar olan babaları veya ağabeylerine karşı isyancılar/düzen bozucular olarak değil, yönetici sıfatları ile devlet yönetiminde üzerlerine düşen görev ve sorumlulukları yerine getiren hanedan üyeleri olarak değerlendirilmeleri gerekir.

Kaynakça

ARŞİV BELGELERİ

BOA. A.DVN. 794 numaralı defter

BOA. BŞM. 23 numaralı defter

BOA. DUİT Dosya 3, Gömlek 12, Belge 15.

BOA. MAD. 1324 numaralı defter

BOA. TT 165 numaralı defter

KAYNAK VE ARAŞTIRMALAR

16. Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi, (haz. Şerif Baştav), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1973

Akman, Mehmet, *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli*, Eren yay. İstanbul 1997

Anonim Tevarih-i Al-i Osman, F. Giese Neşri (haz. Nimet Azamet), Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi yay. İstanbul 1992

Arık, F. Şamil, "Türkiye Selçuklu Devleti'nde Siyaseten Katl (1075-1243)" *Belleten*, c. LXIII, sayı. 236, (Ankara 1999)

Aşıkpaşazâde, *Tevarih-i Al-i Osman*, (Âli Bey neşri) İstanbul 1332

Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi kth. 1969 numarada kayıtlı yazma eser

Celalzâde, Mustafa, *Selim-nâme*, (haz. Ahmet Uğur- Mustafa Çuhacı) Kültür Bakanlığı yay. Ankara 1990

Donuk, Abdülkadir, "Türk Devleti'nde Hâkimiyet Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı X-XII, (1979-1980)

Eberhard, Wolfram, "Eski Çin Felsefesinin Esasları" , DTCF Dergisi, II, (1944)

Emecen, Feridun, *XVI. Yüzyılda Manisa Sancağı*, TTK yay. Ankara 1989

Emecen, Feridun, "*Osmanlı Şehzadeleri ve Taşra Yönetimi*" *Türk Dünyası Belediyeler Birliği (TDBB)* yay. (Ed. Erol Özvar-Arif Bilgin) İstanbul 2008

Emecen, Feridun, "Taşra Bürokrasisinin Kaynakları Şehzade Divânı Defterleri" *(Tarih*

Boyunca Türk Tarihinin Kaynakları Semineri 6-7 Haziran 1996), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul 1997

Ercan, Yavuz "Yavuz Sultan Selim Dönemi", *Türkler 9*, Yeni Türkiye yay. (Ankara 2002)

Eroğlu, Haldun, "Osmanlıya Karşı Savaşan Osmanlı Şehzâdesi: Şehzâde Ahmet'in oğlu Şehzâde Kasım (907/1501-924/1518)", *OTAM* Sayı: 13, (Ankara 2003)

Eroğlu, Haldun, "İstanbul'un Fethinde (1453) Bizans Komutanı Olarak İstanbul'u Savunan Meçhul Bir Osmanlı Hanedanı Üyesi: ŞehzadeOrhan" *Prof. Dr. Yavuz ERCAN Armağanı*, Turhan Kitabevi Ankara 2008

Eroğlu, Haldun, "Osmanlıların Rakip Devletlerin Taht Mücadelelerine Müdahaleleri", *Akademi Günlüğü*. Cilt 1, Sayı 2 (Bahar 2006)

Eroğlu, Haldun, "Şehzade Sancağı Antalya" Akdeniz Üniversitesi Atatürk İlkeleri Araştırma ve Uygulama Merkezi, *Son Bin Yılda Antalya Sempozyumu*, (Antalya/18-22 Aralık 2003) Antalya 2006

Eroğlu, Haldun, *Osmanlı Devletinde Şehzadelik Kurumu*, Akçağ yay. Ankara 2004

Eroğlu, Haldun, *Osmanlılar Yönetim ve Strateji*, Gökkubbe Yay. İstanbul 2007

Ertaylı, İsmail H. "Akkoyunlu-Osmanlı Mücadelesi," *Öncesi ve Sonrasıyla Trabzon'un Fethi*, (haz. İsmail Hacıfettahoğlu), Trabzon Belediyesi Kültür Yay. Trabzon 2001

Ertuğ Tarım, Zeynep, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Devletinde Cülûs ve Cenaze Törenleri*, Kültür Bakanlığı yay. Ankara 1999

Gazavât-ı Sultan Murat b. Mehemmed Hân. İzladi ve Varna Savaşları (1443-1444) Üzerine Anonim Gazavâtnâme, (yay. Halil İnalcık-Mevlüd Oğuz), TTK yay. Ankara 1989

Gelibolulu Ali, *Künhü'l-Ahbâr*. (Haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, Ahmet Gül, İbrahim Hakkı Çuhadar) Kayseri 1997

Gibbons, H. A., *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, (Osmanlıca'dan aktaran Hüseyin Dağ, İngilizce'den çev. Bülent Arı), 21. yüzyıl yay. Ankara 1998

Hoca Saadettin, *Tacü't-Tevarih* (sad. İsmet Parmaksız) Kültür Bakanlığı yay. c. I, Ankara 1979

İbn Kemal, *Tevarih-i Al-i Osman*, I. Defter, (haz. Şerafettin Turan) TTK. yay., Ankara 1970

İbn Kemal, *Tevarih-i Al-i Osman*, VII. Defter, (haz. Şerafettin Turan) TTK. yay., Ankara 1957

İnalcık, Halil, "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi" *Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, c. 14, No: 1, (Mart 1959)

Jorga, Nicolae, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, (çev. Nilüfer Epçeli), c. I, İstanbul 2005

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*. Boğaziçi yay. İstanbul 1993

Karal, Enver Ziya, " Yavuz Sultan Selim'in Oğlu Şehzade Süleyman'a Manisa Sancağını İdare Etmesi İçin Gönderdiği Siyasetnâme" Belleten, c.VI, sayı 21-22, (Nisan 1942)

Köprülü, Fuad, "Hanedandan Birinin İdamında Kan Akıtma Yasağı", TTK Kütüphanesi,. Tercüme/35

Kunt, Metin, "Devlet, Pâdişâh Kapısı ve Şehzade Kapıları" Yeni Türkiye yay. Osmanlı 6, (Ankara 1999)

Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osmân*. Matbaa-i Amire, İstanbul 1341

Mehmet Zeki, *Maktul Şehzadeler*. İstanbul 1336, s. 57, A. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*

ve Hukukî Tahlilleri, I. Kitap, İstanbul 1990

Mumcu, Ahmet, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl,* Ankara 1963

Neşrî, Mehmet, *Tevarih-i Al-i Osman* (haz. Faik Reşit Unat- Mehmet A.Altal Köymen) TTK yay. c. II, Ankara 1992

Oruç Bey, *Oruç Bey Tarihi,* (haz.Atsız) Tarihsiz

Özcan, Abdülkadir, "Fatih'in Teşkilat Kanunnâmesi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, c. 33, (İstanbul 1980-81)

Öztürk, Yücel, *Osmanlı Yönetiminde Kefe Sancağı (1475-1600),* Kültür Bakanlığı yay. Ankara 2000

Peçevi, İbrahim, *Peçevî Tarihi,* (haz. Bekir Sıtkı Baykal) Kültür Bakanlığı yay. c. I, Ankara 1999

Radu, R. Florescu-Raymond T Mcnally, *Drakula yada Kazıklı Voyvoda,* (çev. Ali Cevad Akkoyunlu), İstanbul 2000

Selaniki, Mustafa, *Tarih-i Selaniki,* (haz. Mehmet İpşirli) TTK. yay. c. I, Ankara1999

Turan Şerafettin, *Kanuni Süleyman Dönemi Taht Kavgaları,* İstanbul 1997

Turan, Şerafettin, *Kanuni'nin Oğlu Şehzade Beyazid Vakası,* Ankara 1961

Tursun Bey; *Tarih-i Ebu'l Feth,* (haz. Mertol Tulum) İstanbul 1977

Tursun Bey; *Târih-i Ebu'l Feth,* (haz. Mertol Tulum) İstanbul 1977

Uluçay, Çağatay, "Kanunî Sultan Süleyman ve Ailesi ile ilgili Bazı Notlar ve Vesikalar" *Kanunî Armağanı,* Ankara 1970

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinde Saray Teşkilatı,* TTK., yay. Ankara 1988

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, "Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzâdeleri", *Belleten* c. XXXVI, sayı.156, (Ankara 1975)

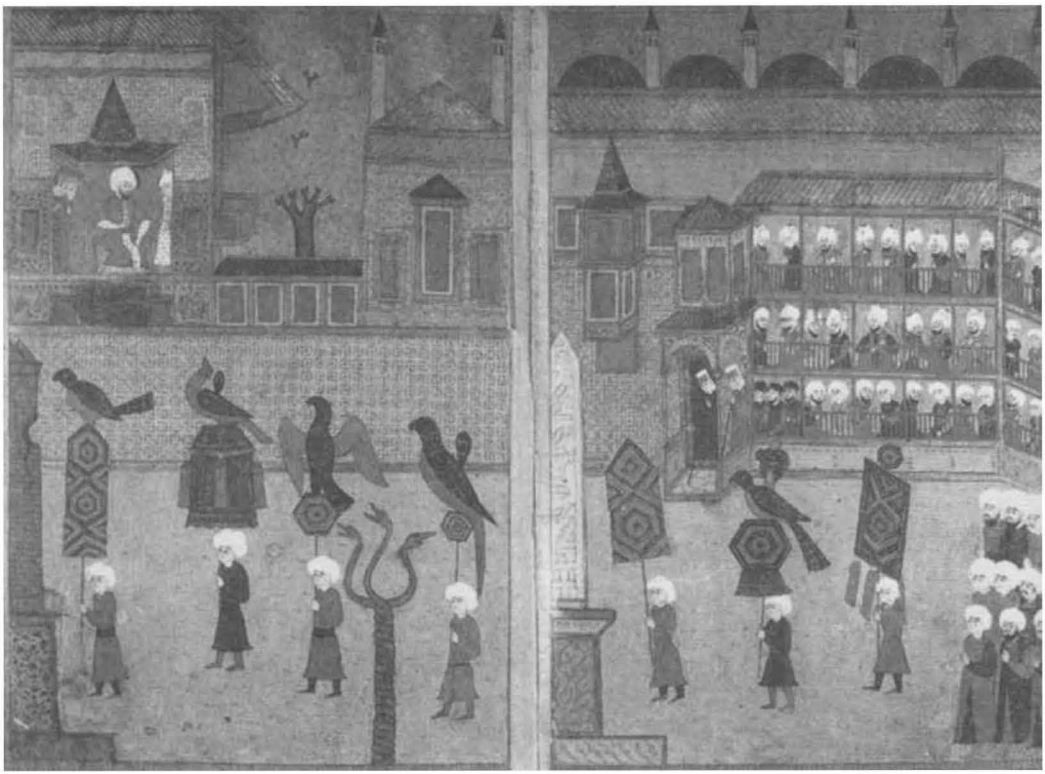
Wittek, Paul, *The Rise of the Ottoman Empire,* London 1938

Yücel, Yaşar, "Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyona (Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler" *Belleten,* c. XXXVIII no. 152, (Ekim 1974)



Ayasofya

Din, Toplum ve Kamusal Alan



1582'de yapılan sünnet düğününde, şekerden yapılan hayvan figürleri sergileniyor (İntizâmı, ***Sûrnâme-i Hümâyun***; Nakkaş Osman ve ekibinin minyatürleri).

OSMANLI'NIN ATMEYDANI "KAMUSAL" BİR MEYDAN MIYDI?

Emine Sonnur Özcan

Var idi bir makâm-ı hurrem-âbâd
Ki Konstantinin ol eyvânı imiş
Ki Atmeydanı dinüridi ana âd
Temâmet mülk ü Rûmun hânı imiş
'Acâyibler garâibler var anda
Nazîri yok temâmet bu cihânda
Lütfi Paşa*

XVI. yüzyıl Osmanlı toplumunda, pâyitahtın tam merkezinde konumlanmış olan Atmeydanı'nda gerçekleşen faaliyetler, beraberinde "kamusal alan"lar *yaratılmış mıdır?* sorusu, incelememizin asıl merak konusunu oluşturmaktadır. Meydanın tarihe yansıyan sahneleri üzerinden, Alman düşünür ve tarihçi Jürgen Habermas'ın "kamusal alan" kavramına referansla ele alacağımız çalışmamızı böyle bir merkez etrafında inşa etmemizin temel nedeni, "kamusal alan" kavramının hâlihazırda zihinlerimizdeki yeriyle açıklanabilir. Anılan kavramın *etimolojisi*[1] ile karşılaştırmalar yaparak, Osmanlı *iletişim evrenini* anlamayı kolaylaştıracağımızı ve dolayısıyla, kavramın Avrupa-merkezci kullanımına ilişkin eleştirel analize de imkân bulabileceğimizi düşünüyoruz.

---

* Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âli Osman*, Hazırlayan: Kayhan Atik, TTK Yayınları, Ankara 2001, s. 270.

[1] Makale boyunca, italik olan kelime ya da ifadeler, benim imlemelerim; çift tırnak içinde vereceklerim ise alıntılara referans olacaktır

Cemal Kafadar'ın ifadesiyle, bir yandan tarihle hemhâl etmek, bir yandan da zulmünden tarihi kurtarmak gereken teoriler, tarihçinin temel amacı olan insanı, toplumları ve hayatı anlama çabasında kullanılırlar.[2] Çerçevelere sığdırılmış bu bakış açılarından birisi olan "kamusal alan"[3],

[2] Cemal Kafadar, "Tarih Yazıcılığında Kamu Alanı Kavramı Tartışmaları", *Osmanlı Medeniyeti* (içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 69.

[3] *Habermas'ın "Kamusal Alan" Kavramı:* Jürgen Habermas, 1997 senesinde basılan *Çağdaş Siyasî Felsefe* isimli kitapta, ilk olarak 1962'de ortaya koyduğu "kamusal alan" kavramıyla ilgili özetle şunları söylüyor: "Her şeyden önce bu alan, sosyal hayatımızda kamuoyu/kamu fikri gibi bir şeyin oluşabileceği alandır. Kamusal alana ulaşabilme hakkı, prensipte herkese açıktır. Kamusal alan kısmen, özel kişiliklerin bir kamuoyu oluşturmak için bir araya geldiklerinde yaptıkları muhabbetlerle oluşur. Muhabbet esnasında insanlar tüm meslekî ve kurumsal özelliklerinden sıyrılmış olarak davranırlar. Onlar, kamu yararıyla ilgilenirler ve bunu çeşitli şekillerde halka duyurabilirler. Kamuoyunun oluştuğu alan olarak kamusal alan, devlet ve toplum arasındaki arabuluculuk alanıdır ve devlet faaliyetlerinin kontrolüne olanak tanır. Kamusal alanın bu bağlamlarının XVIII. yüzyıla kadar ortaya çıkmamış olması bir tesadüf değildir. Onun hakikî anlamı somut tarihî durumlardan neşet etmiştir. Kamusal alan, düşünce ile kamu düşüncesinin ayırt edilmesiyle oluşmuştur. Bu anlamda kamusal tartışmalar yalnızca burjuva topluluklarında gelişebilmiştir. Avrupa'da Yüksek Ortaçağlara kadar özel alandan ayrı olarak kamusal alanın varlığının görülmesi imkânsızdır. Bununla beraber, bir temsilî kamusallık söz konusudur. Feodal lord, kendi hâkimiyetini kamusal olarak sergiler. XVII. yüzyıl sonunda, Feodalite (kilise, kral ve soylular), halk diğer tarafta kalmak üzere özel parçalara ayrıldı. Kilisenin pozisyonu değişti ve onun temsil ettiği din, özel bir konu haline geldi. Dinî özgürlük, ilk kişisel özgürlük alanı olarak korumaya alındı. Feodalitenin diğer parçaları gibi kilise de bir ortak yapı ve kamusal hukuk içinde varlığını sürdürdü. Hâkimiyet grupları kamu gücünün organlarına; parlamentoya (ve kısmen yargıya) dönüştüler. Meslekî statü gruplarının parçaları, topraklar üzerinde şehir birlikleri ve birtakım farklı birlikler kurdukları ölçüde burjuva toplumlarına dönüştüler ve bunlar bireysel özgürlüğün gerçek alanı olarak devletle muhatap olacaklardı." Jürgen Habermas, "The Public Sphere", *Contemporary Political Philosophy*, Editör: Robert E. Goodin ve Philip Pettit, Blackwell Publishers, Oxford 1997, s. 105-108.

Habermas, 1962'de yayımlanan çalışmasında XVIII. yüzyıl burjuva toplumlarındaki "kamusal alan"ı şematik bir biçimde izah etmektedir:

Özel Alan	[Kamusal Alan]	Devlet Otoritesinin Alanı
Sivil Toplum (mal takası ve sosyal çaba alanı)	Siyasî düzlemdeki kamusal alan	Devlet ("polis"**'in alanı)
		Saray***(aristokrat-soylu toplum)
Evlilik içi alan (entelektüel burjuvazi)	Edebiyat dünyasındaki kamusal alan (dernekler, basın)	
	Kültür ürünlerinin pazarı "Şehir"*	

* Şehir (town): Yalnızca iktisadî anlamda değil, saraya kültürel-siyasî karşıtlık anlamında, özellikle, edebiyat dünyasında –kafeler, salonlar ve edebiyat dernekleri gibi kurumlarla– erken-kamusal alan olarak ortaya çıkmış, sivil toplumun hayat bulduğu merkezdir.

** Devlet (polisin alanı): Eski Yunan'da kişilerin özel fikir dünyalarına kapalı, özgür vatandaşların ortak alanı.

itiraf etmeliyiz ki böyle bir süreçte merak dünyamıza dâhil olmuş ve çalışmamızın problematiğini oluşturmuştur. Dolayısıyla, odak noktamız olan XVI. yüzyıl Osmanlı Atmeydanı'ndan, yer yer büyük resme bakıp, kavramın içeriğini oluşturan unsurları Osmanlı Devleti dâhilinde –ve belki doğu medeniyetlerinde– görüp göremeyeceğimizi değerlendirmek amacındayız.

Diğer taraftan Habermas, "kamusal alan"ın doğuşunun altına XVIII. yüzyıldan itibaren bir çizgi çekip, arkada bırakılan yılları bu kavram bağlamında yok saymaktadır. Gerçi o, Avrupa dışındaki topluluklara ilişkin değerlendirmede bulunmaz; ama bu, oralarda belli bir "kamusal zihniyetin" oluşmuş olabileceğini söylediği anlamına da gelmiyor. Dolayısıyla, Habermas'ın çektiği çizgi evvelinde, Osmanlı Atmeydanı'ndaki kalabalıklar nasıl bir "kamusal alan" yaratıyordu, sorusuna dâir iz sürmenin anlamlı olabileceğinde karar kıldık. İnceleme alanı olarak XVI. yüzyılın seçilmesi ise, Atmeydanı'na ilişkin bilgilerin kaynaklara, bu yüzyıldan itibaren yansımış olmasından ötürüdür.

Yukarıdaki bağlamda, incelememizin kısımlarını şöyle oluşturduk: İlk bahiste, Bizans döneminde Hipodrom/Atmeydanı'nın kullanımına bakacağız. İkinci kısımda, Atmeydanı'nın XVI. yüzyıl Osmanlı pâyitahtında, teb'a yahut devlet[4]-teb'a[5] ortak kullanım biçimlerini irdeleyeceğiz. Böy-

---

*** Saray (aristokrat-soylu toplum): Hükümdarın özel alanından bağımsızlaşmış; bunun sonucunda doğal olarak kendini saraydan ayırmıştır. Ve zamanla onun şehirdeki denge unsuru haline gelmiştir.

Kaynak: Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a category of Bourgeois Society*. Trans. Thomas Burger with Frederick Lawrence, MIT Press, Cambridge 1991, s. 30; Türkçe çevirisi için: Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çeviren: Tanıl Bora/Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul 2009.

[4] *Devlet ve Adalet:* Osmanlı zihniyetindeki haliyle devlet kavramı, başta adalet olmak üzere, hükümdarlık, mülk, saltanat ve din kavramlarının bir bileşimini ifade etmektedir. Nitekim, İslâm ve Osmanlı düşünce adamlarının getirdikleri tanımlamalar da bu bütünsel anlamı yansıtmaktadır.

Osmanlı siyâsetini büyük oranda etkilemiş olan İbn-i Haldun'a göre, aralarındaki manevî bağ nedeniyle, devlet ve teb'a var oluşlarını birbirlerine borçludurlar: Ne teb'asız devlet ne de devletsiz bir teb'anın varlığı düşünülebilir. Onların birlikteliği, hükümdarın teb'aya sahip olma biçimi olan devleti meydana getirmektedir (İbn Haldun, *Mukaddime*, Çeviri: Zakir Kadiri Uran, MEB Şark Klasikleri, İstanbul 1990, s. 475).

Tursun Bey, pâdişâhların "dünya dünya olalı" mevcut olduğu gibi, hep var olacağı görüşünde olmakla beraber, aklıbaşında bir pâdişâhın, "himmetini" sergilemeye gayret etmesi gerektiğini; böylece "dünya pâdişâhlığı"nın yanında "âhıret sultanlığı"nın da hâsıl olacağını vurgulamaktadır. Pâdişâhlar bolca vermekle halkın kalbini cezp edip adâlet ve olgunlukla memleketi mâmur kılmalıdır; böyle bir devletin meydana getirdiği eser, şüphesiz ebediyetler eteğine erişecektir (Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, Hazırlayan: Mertol Tulum, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1977, s. 30-31).

İbn-i Haldun, devletin ya da devlet etmenin iyi ve kötü şekillerinin olduğunu hatırlatarak "devlet kötü ve zalim olursa, teb'a için zararlı olduğunu, onları mahvedeceğini" vurgulamış ve

"devletin iyiliğinin şefkat ve merhameti olmasıyla" bağlantılı olduğunu belirtmiştir (İbn Haldun, s. 475). Nâima ise "mülk ve saltanat" anlamına gelen devletin, insanların belli bir gelenek dâhilinde bir araya gelmesinden oluştuğunu ifade etmektedir. Ona göre, "devletin bekâsı" siyâset etmekle mümkündür; ve bu da aklî olarak, uygulamaya ilişkin olan siyaset ilmi; ve şer'î olarak, Kitap ve sünnet aracılığıyla yapılır. Şer'î siyâset, aklî siyâsetten "zengin" olduğu için İslâm hükümdârları arasında uygulamaların düsturu olarak yer almıştır. (Nâimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'îmâ*, Hazırlayan: Mehmet İpşirli, TTK Yayınları, Ankara 2007, c. I, s. 21, 25). Bununla birlikte o, devletin özelliklerini ayrıntılarıyla incelediği bir sonraki bahiste İbn-i Haldun ve ondan tevarüs eden Kınalızâde'den referansla "adâlet dâiresi"ni zikredecek ve reâyânın adl ile ideal hâle ulaşabileceğini teslim edecektir: "Hulâsası budur ki mülk ü devlet, asker ve ricâl iledir. Ve ricâl mal ile bulunur ve mal reayâdan husûle gelir. Reayâ, adl ile muntazâm'ülhâl olur." (Nâima, c.I, s. 30).

Tursun Bey ise adaleti Nasreddin Tûsî'ye atıfla tanımlamaktadır. Ona göre insan nefsinin birbirine zıt üç kuvveti vardır. İnsan o kuvvetler itibarıyla, iradesini kullanarak, çeşitli fiillerin kaynağı ve özgün eselerin sahibi olur. Birincisi düşünüp ifade etmek kuvvetidir (kuvvet-i nâtıka) ki bununla hakikati bulur. İkincisi öfke kuvvetidir (kuvvet-i gazâbî); cesaret gerektiren durumlar ve üstün gelip refahı çoğaltma isteğine kaynaklık eder. Üçüncüsü ise şehvet kuvvetidir (kuvvet-i şehevânî); şehvetin ve gıda isteğinin; yiyecek, içecek ve kadınlardan zevk almanın nedeni odur. Faziletli olmanın ölçüsü bu kuvvetlerin insandaki durumuna göredir. "Bu üç kuvvetin her birinde ifrât, tefrît ve evsât" olmak üzere üç "hâl" bulunur. İdeal olanına, ifrat ve tefritten sakınıp vasatı gözetme şeklinde, adâlet fazileti (fezâyil-i adâlet) denir ki dört unsurdan oluştuğunda karar kılınmıştır: "Hikmet ve şecaat ve iffet ve adâlet" İnsanların övülmeleri bu özelliklerin tümüne ya da bir kısmına sahip olmalarıyla mümkündür (Tursun Bey, s. 16-17).

Gerek Nâimâ'nın gerekse Tursun Bey'in geçmiş İslâm siyasî geleneğinden hareketle verdikleri tanımlarda hareket noktasını Kur'an ve sünnet referanslı *orta yolu bulma, takip etme* kaygısının teşkil ettiğini görüyoruz. O halde, şöyle özetleyebiliriz: Osmanlı zihniyetinde devlet ve teb'a var oluşları birbiri olmadan düşünülemeyecek şeylerdir ve bunların karşılıklı ilişkileri şerîatin de tavsiye ettiği adâletle –yani *mutedil bir düzlemde*– hüküm sürmek durumundadır.

[5] *Teb'a ve Reayâ*: Geniş anlamda teb'anın ne anlama geldiği, İbn-i Haldun'un devlet kavramına bağlı olarak yukarıda ortaya koyduğu *diyalektik* ifadelerden anlaşılmaktadır. Teb'ayı oluşturan rüknler/esaslardan biri olan reâyâ ile ilgili olarak ise öncelikle Nâima'nın dört esas (*erkân-ı erba'a*) tanımlamasını hatırlatmak istiyoruz: İnsan vücudundan yola çıkılarak yapılan, bu analoji, ulemâ, asker, tüccar ve reâyâdan oluşmaktadır. Bunlardan her biri, insan vücudundaki kan beraberinde, ayrı ayrı ifrazatlara denk düşmektedir: Ulemâ, kanı; asker, balgamı; tüccar, safrayı; reâyâ ise boş kalmış mide nedeniyle dalağın salgıladığı sevdâyı temsil ederler. "Mide makâmı"nda olan devlet hazinesi boşaldığında reâyâ, tıpkı vücûdun aç mideye salgıladığı sevdâ gibi devreye girer ve onu bir süre teskin eder. Ancak, bu işlevi yerine getirebilmeleri için onların "kahrolmuş ve gücenmiş" bir halde "iş-güç ve kazançtan yoksun" olmamaları gerekmektedir. Bu durumda devlet hazinesi boş kalacaktır. Nâima'ya göre işte bu sebeple "eski sultanlar reâyâyı zâlimlerden koruyup kasaba ve köylerin harab olmasına ve reâyâdan biri şehre gelip sâkin olup ziraat ve çift sürmeden kalmasına rıza vermezler idi." Diğer taraftan, bedende sevdânın yükselmesiyle peydâ olan uykusuzluk, histeri gibi kimi hastalıkların insanı güçten düşürmesi misali, reâyânın sıkıntılarının artmasıyla, aralarında çekişme kavgalar başlayacak, vergilerini vermekte isteksiz davranacaklardır. Ama yine de nasıl, sevdâ rüknünün kendi doğasından ötürü nadiren bozulma olup, genellikle diğer esasların bozukluğunun etkisiyle ortaya çıkarsa; "sevdâiye hastalıkları" kendi başına vücûdu "helâk edici" değildir ve dolayısıyla, reâyâdan memlekete zarar geleceği düşünülmez. Onların taşkınlıklarının "def edilmesi" kolaydır (Nâima, c.I, s. 22). Teb'anın en kalabalık kısmını oluşturan reâyânın, pragmatik anlamda devlet sistemi içinde ne anlama geldiğini Nâima'nın ifadelerinden anlayabiliyoruz. Bunun yanısıra, Nâimâ'ya göre reâyâ, diğer unsurlar karşısındaki hacmine rağmen, doğası gereği devlet için tehlike arz eden bir grup değildir.

lece meydanın Osmanlı *kamu zihniyetinde* oynadığı rolü keşfetmeye çalışacağız. Terkibini, XVI. yüzyıl kaynaklarıyla iki ayrı alt başlık halinde oluşturacağımız bu bölüm bize, Atmeydanı'nda şekillenen Osmanlı *kamuoyu/kamufikrinin* ve dolayısıyla "kamusal alan"ın oluşumunu anlamamızda temel verileri sağlayacak; böylece Atmeydanı'nın bir "kamusal alan" olup olmadığına dâir değerlendirmeler yapabileceğiz. Son bölümde ise tüm bu bilgiler ve diğer önemli değerlendirmelerin kılavuzluğuyla –Habermas'ın "kamusal alan" kavramının Avrupa merkezli tarafına da bakarak– Osmanlı'daki "kamusal alan"ın kodlarını ortaya koymaya gayret edeceğiz.

I. BİZANS'IN HİPODRUM'U

Çalışmamızın başında, Atmeydanı ya da Bizans'taki adıyla Hipodrom'un, Osmanlı'dan önceki durumundan bahsetmek istiyoruz. Bu sayede, mekânın Osmanlı çehresi ve kullanımına ilişkin karşılaştırmalı bakış açılarının daha kolay yakalanabileceği umulmaktadır.

İstanbul'un Romalılarca ele geçirilmesinden sonra, Roma'daki Hipodrom'un bir benzerinin İstanbul'da da inşa edildiği bilinmektedir. İmparator Septimius Severus (193-211), tarafından başlatılıp Büyük Konstantin (272-337) zamanında bitirilen Hipodrom, imparatorluk sarayına bitişik olarak, günümüzde Sultanahmet Camii ve Meydanı'nın bulunduğu bölgede yer almaktaydı. Bizans tarihçisi Ostrogorsky'ye göre İstanbul'daki Hipodrom, "Roma'daki Forum" ve "Atina'daki Agora" niteliğinde, "halkın siyasî tutumunu asıl açıkladığı" yerdir.[6] Mermerden yapılmış 500x117

[6] Bizans başkentinin halkı, siyasî görüşlerini, "dem" adı verilen partiler aracılığıyla ortaya koymuştur. Yöneticileri imparatorca atanan, Maviler ve Yeşiller isimli iki parti, birer araba yarışı takımı olmanın yanısıra, halkın siyasî yönelimlerini de yansıtmaktaydı. İmparatorluk bunlardan birini destekliyor, diğeri de muhalefet görevini üstleniyordu. İki partiden oluşan gruplar ayrıca, "şehir milis kuvveti" olarak surların onarılması işini de görmekteydi (George Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Türkçeye Çeviren: Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1986, s. 61).

Doğrudan yukarıdaki nitelikleri alıp günümüz zihniyetiyle düşündüğümüzde, söz konusu partilerin dönemin siyasî ve sosyal hayatında görece *demokratik* bir atmosfer ve kamufikri/oyu oluşturduğu düşünülebilir. Bununla beraber, Maviler ve Yeşiller partilerine biraz daha yakından baktığımızda, tamamen zamanın anlayışıyla yaratılmış bu kurumlardan bahsetmemiz gereği beliriyor. Bizans tarihinde yoğun olarak sergilenen, söz konusu iki partinin birbirlerine ya da devlete karşı sergilediği çatışma ve isyanlar, temelde ekonomik zorluklar ve dinî baskılar sonucunda ortaya çıkmaktaydı. Örneğin, çatışmaların başladığı Anastasios I devrinde (491-518), hazinenin boşalmasına önlem olarak getirilen düzenlemeler, kırsaldan alınan vergilerin aynî değil nakdî olarak alınmasını gerektiriyordu. Dolayısıyla halk hoşnutsuzluğunu "dem"ler aracılığıyla ortaya koymakta gecikmedi. Bu noktada işin içine –Yunan ve Roma'daki *özgür erkeklerin* çeşitli hak mücadelelerinden farklı olarak– dinsel tercihlerin de dâhil edildiğini görüyoruz. Bilindiği gibi, Bizans, hem Ortodoks mezhebinin hem de Doğulu Monofizit mezheplerin yaşatıldığı bir ülkeydi. İşte Bizans halkı –ve de devleti– karşılaştığı meseleleri, çoğu

metrelik ve 30,000 kişi kapasiteli Bizans Hipodromu'nda ayrıca, sanatsal gösteriler düzenlenmekte ve vahşi hayvanlar sergilenmekteydi.[7] İlâveten, –Osmanlı'da olduğu gibi– zafer şenlikleri de burada yapılmaktaydı.[8] Yaklaşık on yüzyıl boyunca çok farklı olaylara mekân olan Bizans Hipodromu, Latinlerin 1204'te İstanbul'u işgali sırasında harabeye çevrilmiş ve devletin mevcut kötü koşulları nedeniyle, Hipodrom'un yeniden imarına gidilememiştir.

Hipodrom'da sergilenen zafer şenlikleri, sanatsal gösteriler, parti gösterileri ve devletin kanlı cezalandırmalarında yer alan Bizans halkının, sınıfsal niteliklerine ve cinsiyetlerine dâir esaslı bilgilerimiz bulunmamaktadır. Bununla birlikte, incelediğimiz kaynaklar, Hipodrom'un ağırlıklı olarak, Bizans halkının mâruz kaldığı iktisadî zorluklar ve dinî baskılar nedeniyle devletle halk arasındaki çekişmelere sahne olduğunu yansıtmaktadır. Son tahlilde, daha ziyade Maviler ve Yeşiller tarafından ya-

---

zaman âidiyet kurduğu mezhebin rengine bürünmek suretiyle sergiliyor, taraf belirliyordu. Anılan partilerin de Ortodoks ya da Monofizit olmakla belirlenmiş safları vardı. Yeşiller Monofizit, Maviler Ortodoks inancı savunmaktalardı. Bu ayrılık aynı zamanda İmparatorluğun Monofizit Doğu ülkeleri ile Ortodoks Batısını da temsil etmektedir. Yukarıda kısaca değindiğimiz Anastasios düzenlemeleri, onun Monofizitliğiyle birleştirilince, Ortodoks Bizanslıların hoşnutsuzluğunu ifade etmek Mavilere düşmüştür. Sonuçta, 512 yılında Hipodrom'da yaptıkları büyük gösterilerle yetinmeyen Maviler, kamu binalarını yakıp yaşlı imparatoru taşlamış, şehirde dehşet saçmışlardır (Ostrogorsky, s. 62).

532 senesinde vuku bulan Meşhur Nika İsyanı da temelde İmparator Iustinianos'un fetih politikalarının halka yüklediği mâlî yaptırımların bir sonucudur. İmparator'un, uygulamalarına itiraz eden iki grup üzerinde kurmaya çalıştığı baskı, iki partiyi bir araya getirmiş ve onlar, daha önce görülmediği bir biçimde Hipodrom'da birlikte gösteriler düzenlemişlerdir. Ancak, devlet Mavileri tarafına çekerek ve ittifakı kıracak ve beraberinde Hipodrom'da büyük bir kıyım yapılarak binlerce partili öldürülecektir. Böylece dem'lerin faaliyetleri büyük oranda durdurulmuş oluyordu. Ostrogosky'e göre "Bizans otokrasisi, şehirlerinin dem'lerinde somutlaşan özgürlük gayretine galip gelmişti." Ancak, mevcut iktisadî ve dinî sorunlar devam ettiği sürece Maviler ve Yeşiller varlıklarını belli ölçüde sürdüreceklerdir. Bunun en yakın örneği Tasvir Kırıcılık Dönemi'nde (711-843) meydana gelmiştir. V. Konstantinos'un âsi eniştesi, yeğenleriyle birlikte "alenen tahkir ve tezyif edildikten sonra Hipodrom'da gözleri kör edilmiş", ardından yardımcılarının bir kısmı burada idam edilmiş ve bir kısmı da elleri ve ayakları kesilerek sakat bırakılmıştır. Aynı olayda tasvirlere ibadeti onaylayan Patrik Anastasios da bir eşek üzerine bindirilip Hipodrom'da halka teşhir edilmiştir (Ostrogorsky, s. 155).

Anna Komenna'dan, "şehirlerin kraliçesi"nde bulunan Hipodrom'un bu türden korkunç olaylara birkaç yüzyıl daha *evsahipliği* yapmış olduğunu öğreniyoruz: İmparator Alexios, 1116 civarında Bogomil mezhebine mensup olan halkı takibata tâbi tutmuş; pek çok Bogomilî yanında, mezhebin lideri X. Basileios'u da yakalatmıştır. İmparator, onu *sapkın inancından* döndürmek için bizzat uğraşmış; ancak Basileios inancından vazgeçmeyince Atmeydanı'ndaki halkın çığlıklarla seyri önünde diri diri yakılmıştır (Anna Komenna, *Alexiad*, Çeviren: Bilge Umar, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1996, s. 513-514).

[7] (C. B.), *MEB İslâm Ansiklopedisi*, "İstanbul", Eskişehir 1997, c.5/2, s. 1151.

[8] Ostrogorsky, s. 157, 179.

pılan gösteriler nedeniyle Bizans tarihine konu olan Hipodrom'un, Roma'da olduğu gibi Bizans kamuoyunda da önemli bir yeri olduğu açıktır.

II. ATMEYDANI'NA "KAMUSAL" BAKIŞLAR

a. XVI. Yüzyıl Atmeydanı'nda Şenlik, Merâsim ve Düğünler

Lady Montagu, İngiliz dostlarına yazdığı mektupların birinde, nasıl Vâlide Sultan Câmii, Londra'daki Saint Paul Kilisesi ile kıyaslanamazsa, Atmeydanı'nın da en güzel meydanlarla kıyaslanamayacağını belirtmektedir.[9] Avusturyalı Baron Wratislaw'ın XVI. yüzyıldaki gözlemlerine göre ise, Atmeydanı'nda her gün türlü türlü eğlenceler ve sportif oyunlar düzenlenmektedir. Hokkabazlar, kılıççılar, okçular ve güreşçiler, meydanın bildik çehrelerindendir. Bu oyuncular etrafında biriken halk, gerek onlar üzerine giriştikleri iddialarla ve gerekse sadece seyrederek[10] meydan ahalisini inşa etmektedirler. Gelibolulu Mustafa Âli'nin Atmeydanı'ndaki Yılanlı Sütuna dâir verdiği bilgiye bakılırsa, sportif faaliyetleri sadece teb'adan insanlar değil ekâbir de düzenliyordu. Kânûnî'nin Sadrazâmı İbrahim Paşa, birgün Atmeydanı'nda maiyetiyle cirit oynarken topuzunu çıkarıp atmış; topuz gelip, yılanlı sütuna vurmuş ve bir köşesini kırıvermişti. Tarihçi, o günden sonra kimi mekânlarda yılanların zuhûr ettiğini vurgulamayı ihmal etmemişse de[11] zikrettiği cirit oyununu teb'anın seyredip seyredemediği konusuna değinmemiştir. Ancak, Wratislaw'ın gözlemleriyle sabitlenen Atmeydanı'nın halka açık bir alan olduğu, bu durumun da muhtemel olduğunu düşündürmektedir.

XVI. yüzyıl Atmeydanı'nın, teb'a tarafından kullanımına ilişkin olarak aktaracağımız bir başka bilgi, halka açık bir heykel sergisi hakkındadır. Günümüzden bakıldığında şaşırtıcı bir intiba bırakan bu faaliyeti bize Peçevî aktarıyor: Kânûnî Sultan Süleyman 1526 senesinde Budin Kalesi'ni feth ettiğinde, orada bulunan değerli eşyalara da el koyulmuştur. Bunların arasında kale kapısına dikilmiş olan üç adet tunçtan heykel de vardır. Peçevî'ye göre en büyük olanı "tüm kâfirlere egemen olmuş bir kral"ın heykelidir. Aynı biçimde; fakat daha küçük boyda olan diğer ikisi ise, tahta ondan sonra geçen oğullarına aittir. Heykellerin biçimleri "çok garip ve acayip" bulunduğu için, "halkın seyretmesi amacıyla" gemilere yüklenip İstanbul'a gönderilir. Pâyitahta getirilen heykeller, âdetâ bir açık

---

[9] Lady Montagu, *Türkiye Mektupları*, Tercüman 1001 Temel Eser, Çeviri: Aysel Kurutluoğlu, İstanbul ?, s. 126.

[10] Metin And, "16. Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Yaşam", *Osmanlı Uygarlığı* (içinde), Hazırlayan: Halil İnalcık, Günsel Renda, c. I, s. 437.

[11] Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbâr*, Haz.: M. Hüdai Şentürk, TTK Yay., Ankara, 2003, s. 33.

hava sergisi biçiminde, "her biri bir taş kürsüye dikilerek" Atmeydanı'nda, İstanbul ahâlisine teşhir edilir. Muhtemelen, dönem insanı için, şaşırtıcı gözüken meydandaki tunçtan dev insan figürleri, Peçevî'ye göre seyreden halkı kendisine "hayran bırakmıştır." Diğer taraftan, sergi üzerine, devrin Sadrazâmı İbrahim Paşa'ya *çatan* şâir Figânî'nin de öldürülmesine neden olmuştur bu heykeller.[12] Peçevî, kamunun bu heykel sergisini *ne âyin üzre seyr ü temâşâ ettiğini* anlatmıyor. Yine de herhangi bir kesime ya da cinsiyete karşı belli bir kotadan söz etmediğine göre, tüm halkın gelip seyrettiği düşünülebilir. Nitekim, aşağıda göreceğimiz üzere, Selânikî Mustafa Efendi'nin tarihinde ele aldığı karşılanma törenlerindeki yoğun kadın katılımı bu kanaatimizi destekleniyor görünmektedir.

XVI. yüzyılda Osmanlı'nın Atmeydanı, İstanbul'a gelen yabancı misafirlerin ve onlar için düzenlenen törenleri seyretmek isteyen halkın da mekânıdır. Bu tür merâsimlerin tarihlere ilk yansıyanı, Selânikî'nin hikâye ettiği 1567 senesindeki karşılama merasimidir Acem Şahı Tahmasb'ın elçisi olarak Âsitâne'ye gelen Şahkulu ile mâiyeti, Üsküdar yakasından bin kişilik bir askerî grup eşliğinde karşılanır ve tüfeklerle yapılan atış gösterileri eşliğinde kayıklarla İstanbul'a geçirilirler. Çoğunu deniz tutan Acemler, Atmeydanı'ndaki –yabancı misafirler için ayrılmış olduğu anlaşılan– Hançerli Sarayı'na yerleştirileceklerdir. Fakat onların İstanbul'a gelişleri Pâdişah'ın teb'ası arasında duyulmuş (büyük ihtimalle resmen duyurulmuş) ve insanlar da tüm bu teşrifâtı seyre hazırlanmıştır. Denizden karşıya geçişlerinde olduğu gibi, Atmeydanı'nda düzenlenecek törenleri görebilmek için toplanmış büyük bir halk kalabalığı vardır. Atmeydanı dâhilinde icrâ edilen devlet töreni sonrasında konuklar, kendileri için hazırlanan saraylara çekilirler.[13] Bu törenden sekiz sene sonra, Acem'den bir elçi grubu daha gelir. Bunlar da öncekiler gibi gösteri ve törenlerle karşılanır ve yine Atmeydanı'ndaki Hançerli Sarayı ve de Behram Paşa saraylarına yerleştirilirler. Halk, bu defa da bir bölümü Atmeydanı'nda olmak üzere baştan sona tüm karşılama törenlerine eşlik etmiştir.[14]

---

[12] *Peçevî Tarihi*, Hazırlayan: Bekir Sıtkı Baykal, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982, c. I, s. 77. Köprülü'nün Âşık Çelebi'den aktardığı bilgilere göre, dönemin ünlü şâirinin kabiliyeti kendisine düşmanlar kazandırmıştır. Dolayısıyla, 1532 senesinde "Sadrazâm İbrahim Paşa'nın Budin'den getirip Atmeydanı'nda kendi sarayının karşısına diktirdiği meşhur heykel münâsebeti ile söylediği Farsça bir beyit [Dünya kilisesine iki İbrahim geldi, Biri put kıran oldu, öbürü put diken] vesile ittihaz edilerek, İstanbul Subaşısı tarafından, Tahtakale'de yakalanmış; dövüldükten sonra eşeğe bindirilip gezdirilmiş ve sonra iskele başında asılmıştır." M. Fuad Köprülü, "Figânî" *MEB İslâm Ansiklopedisi*, c. 4, s. 630.

[13] *Târih-i Selânikî*, Hazırlayan: Mehmet İpşirli, TTK Yayınları, Ankara 1999, c. I, s. 69.

[14] *Târih-i Selânikî*, c. I, s. 112.

Selânikî, Atmeydanı'nda ve diğer yerlerde Acem elçileri için düzenlenen gösteri ve törenleri seyreden halk arasında kadınların da olup olmadığı konusunda herhangi bir bilgi vermez. Buradan hareketle, Osmanlı kadınları, zikri geçen kamuya açık gösterilerde yoktur, diye bir yargıya ulaşmak önemli bir yanılgıya sebep olacaktır. Çünkü, Atmeydanı anılmasa da Selânikî, Acem Şah'ının oğlu Haydar Mirza'nın 1590 yılında İstanbul'u ziyareti sırasında, *trafiğin gazabına uğrayan* kadınlardan söz etmektedir. Selânikî'nin de elçilere mihmandâr olarak dâhil olduğu merasimlerde, İranlılar, Padişah alayı eşliğinde karşılanmak üzere Üsküdar'dan İstanbul tarafına geçirilirler. Onlarla birlikte, önceden rezervasyon yaptırdıkları anlaşılan kadırgalarla, halk da karşı kıyıya geçince, İstanbul'da çok büyük bir izdiham yaşanır. Selânikî, Ocak ayı sonlarında düzenlenen merasimlerde, "cümle âlemin seyr ü temâşâya çıktığını" ve bunların arasında "çok kimsenin haremi"nin de olduğunu vurgulamaktadır.[15] Mezkûr hadisenin geçtiği ayda, günler iyice kısa olduğu için, çabucak hava kararmıştır. Selânikî'nin rahatsız bir edayla vurguladığı gibi, bunun sonucunda, "akşam erişince, güneş görmeyen a'lâ hatunlar tâ yatsı namazına değin evlerine varamamışlardır." İstanbul'un merkezi ve civarında tanıdığı olanlar, ahbaplarının evlerine misafir olmuş; tanıdığı olmayan "nice namuslu hatunlar" ise yollarda kalmışlardır. Bir hesap-kitap adamı olup, yazdığı tarihte bolca sayısal bilgi veren Selânikî, beşyüzün üzerinde kadının, zorunlu olarak, Bayezid Hamamı'nın içinde sabahladığını dahi kaydetmektedir.[16] Yukarıdaki bilgilerin kılavuzluğuyla, Acem misafirler bağlamında Atmeydanı'nda toplanan kalabalıkların, şehir ahâlisinin her kesiminden insanların bir araya gelmesiyle oluştuğu sonucuna varabiliriz.

Aşağıda inceleyeceğimiz üzere, Osmanlı kroniklerinde, Atmeydanı'nda XVI. yüzyılda düzenlenen şehzâde ve sultan düğünlerindeki halk katılımına ilişkin önemli bilgilere erişmek mümkündür. Bununla beraber, düğün ve şenliklerin münhâsıran ele alınıp edebî bir ürüne dönüştürüldüğü Sûrnamelerden Gelibolulu Mustafa Âli'nin XVI. yüzyıla ait Sûrnâmesi, düğüne gelen teb'anın "kamusal"lığıyla ilgili verdiği ayrıntılar bağlamında, adetâ temel kaynağımız durumundadır.

---

[15] *Târih-i Selânikî*, c. I, s. 217-218.

[16] Tahayyül edildiğinde, hayli dramatik duran yukarıdaki fotoğrafın bir de arka yüzü vardır ki çekilen fiziksel zorluklar bir yana, Selânikî için *asıl mesele* burada düğümlenmektedir: Geceyi zorunlu olarak dışarıda geçiren hanımların "çoğunun", eşleriyle arasına "soğukluk" girmiş; beyler, hanımlarına "su-i zan" besler olmuştur. Dahası, "niceleri" bu durumu "kabul etmeyip, hatunuyla ayrışmıştır." *Târih-i Selânikî*, c. I, s. 219.

Peçevî'ye göre "göğün dokuzuncu katı gibi geniş" olan Atmeydanı, Osmanlı tarihlerinde, Sadrazam İbrahim Paşa'nın düğün şenliği ile zikredilmeye başlar. Peçevî ve Hasan Beyzâde'nin, tarihlerinde verdikleri bilgilere göre, Kânunî'nin kız kardeşi Sultan ile İbrahim Paşa'nın düğünleri 1524'ün Mayıs ayında Atmeydanı'nda düzenlenmiştir. Pâdişâh'ın da bizzat onurlandırdığı düğünde, Atmeydanı'na "yüksek çadırlar dikilmiş", meydan, nahıllar[17], süslü yastıklar ve ipek gölgeliklerle bezenmiştir. Meydan çevresindeki sokaklar, "türlü türlü nakış ve bezeklerin doldurduğu bir sergi yeri haline" dönüştürülmüştür. Mehterhâne önüne Sultan için kurulan "taht-ı sa'âdetbaht", son derece gösterişlidir. Devletin ileri gelenleri, meydana nâzır evlerin ve kasırların çatılarında; Arslanhâne üzerinde ve diğer uygun köşelerde seyir için çardaklar ve oturaklar yaptırmışlardır. Pâdişâh görkemli bir törenle yerine oturduğunda, Başdefterdâr, İran Hükümdarı Nurşîrevan'dan kalma meşhur firûze kâseyle, Sultan'a şerbet sunma geleneğini yerine getirir. Bütün silahşörler ve pehlivanlar, Sultan'ın karşısında çeşitli hünerlerini gösterirler. Halka verilen yemeklerin içinden diri hayvanlar çıkar; orada bulunan halk "velvele" ile şaşkınlıklarını dile getirirler. Geceleri ise havaî fişek gösterileriyle sevinçli anlar yaşanmaktadır. Ayrıca, bu düğünde olan "bolluk ve neşe", önceki sultan düğünlerinde yoktur.[18] Kaynaklarda XVI. yüzyılda yapılan iki sultan düğününden ilki olarak kaydedilen yukarıdaki bilgilerde, ekâbir ve halk, sultan düğünlerinin doğal davetlisi olarak yerini almış görünmektedir.

Hasan Beyzâde ve Selânikî, 1585 tarihinde Atmeydanı'nda düzenlenen bir sultan düğününden daha bahsetmektedirler. Düğün, III. Murad'ın kızı Ayşe Sultan'ın dönemin Sadrazâmı İbrahim Paşa ile evlenmesi vesilesiyle yapılmıştır. Sultan'ın paha biçilemez gelinliği, Atmeydanı'na dikilen süslü nahılları, meydan süslemeleri, zengin sofraları ve Pâdişâh'ın halka bağışladığı cömert ihsanlarıyla, diğerleri gibi bu düğünde de büyük bir ihtişam sergilenmiş; böylece, Ayşe Sultan düğünü de temâşâ eden tüm halkı hayran bırakmıştır.[19]

Üçü bir arada, dördüncüsü ayrı olmak üzere Kânûnî'nin dört şehzâdesinin sünnet düğünlerinin mekânı da Atmeydanı'dır. İlk düğüne değinen Hasan Beyzâde, Pâdişâh'ın "neşeyi çoğaltan saha Atmeydanı'nı, safâ kaynağı geniş bir alan" olduğu için "düğüne uygun makâm olarak tâyin

---

[17] Balmumundan yapılan ağaç, yapraklı dal ve yemiş taklidi işlere denir ki, sathı altın ve gümüş yapraklarla süslenerek, eskiden gelin giderken önünde alayla götürülür ve gelin odalarına süs olarak konurdu (Osmanlı Terimleri Sözlüğü).

[18] *Peçevî Tarihi*, c. I, s. 62-64. *Hasan Beyzâde Tarihi*, Hazırlayan: Şevket Nezihî Aykut, TTK Yayınları, Ankara 2004, c. II, s. 32-36.

[19] *Hasan Beyzâde Tarihi*, c. II, s. 323, 342; *Târih-i Selânikî*, c. I, s. 168-170.

ettiğini" söylüyor.[20] Peçevî ise 1530 ve 1539'da yapılan iki düğünde İbrahim Paşa düğününde olduğu gibi meydanın hazırlanıp, süslendiğini belirtmektedir. Memleketin dörtbir yanından gelen "hüner sahibi güldürü sanatçıları, maskaralar, havaî fişek takımları ve patırtıları(?), cambazlar, at cambazları, gölge oyuncuları" mârifetlerini sergilemişler; verilen şölenlerde ileri gelenler ve halk, yiyip-içip eğlenmiştir. "Her şey o kadar bol ve zengindir ki ayrıntısıyla anlatmanın imkânı yoktur".[21]

Tarihinde Atmeydanı'nı, "kalp ferahlatıcı yer" olarak tanımlayan[22] Lütfî Paşa, 1530 senesinde yapılan şehzâde düğünüyle ilgili olarak, Peçevî'nin "halk" biçiminde tanımladığı katılımcıların ötesinde, münhâsıran, fakir insanları (gedâ) da anmaktadır. Tarihçi bir şiir aracılığıyla ile demektedir ki:

Tabak altın gümüş sini içinde — *Önüne korlar idi her gedânın*
Nefayis pür meze çini içinde — *Yiyüb şükrin iderlerdi Hüdâ'nın*

Şiirden ve daha önceki bilgilerden yola çıkarak, Atmeydanı'ndaki düğünlerde devlet erbâbının ve toplumsal grupların ayrı ayrı sofralarda yemek yemelerine karşın, teb'anın her kesimine eşit koşullarda servis yapılmaktaydı, diyebiliriz. Nitekim kaynaklarda bunun aksini bildiren herhangi bir şerh yoktur. Lütfî Paşa'nın verdiği ayrıntılara göre yemeklerin yenmesinden sonra sportif oyunlar başlamaktadır. Bunlardan cirit ve kabağa ok atma oyunları ayrıntılı olarak Lütfî Paşa Tarihi'nde yer alır. Tarihçiye göre meydanda sergilenen bu gibi oyunların "nihâyeti yoktur" [23]

Kânûnî döneminden sonra III. Murad dönemine kadar, kroniklerde, Atmeydanı'nda düzenlenen sünnet törenlerinden söz edilmemektedir. III. Murad döneminde düzenlenen, 1582 tarihli Şehzâde III. Mehmed düğünü ise, şimdiye kadar atıfta bulunduğumuz tarihlere ilaveten, Nâimâ Tarihi'nde de bahis konusu edilmiştir.

---

[20] *Hasan Beyzâde Tarihi*, c. II, s. 93.
[21] *Peçevî Tarihi*, c. I, s. 116-117.
[22] Lütfî Paşa, 1530'daki şehzâde düğünüyle ilgili olarak Atmeydanı'nı bir şiirle şöyle tasvir eder:
Var idi bir makâm-ı hurrem-âbâd/Var idi bir kalp ferahlatıcı yer makâmı
Ki Atmeydanı dinuridi ana âd/Ki Atmeydanı denirdi ona ad
Ki Konstantının ol eyvânı imiş/Ki Konstantin'in o sarayı imiş
Temâmet mülk ü Rûmun hânı imiş/Rûm devletinin tümünün mekânı imiş
'Acâyibler garâibler var anda/Acayipler garayipler var onda
Nazîri yok temâmet bu cihânda/Benzeri yok bu cihanın tümünde.
Lütfî Paşa, *Tevârih-i Al-i Osman*, Hazırlayan: Kayhan Atik, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 270.
[23] *Lütfî Paşa*, s. 268-270.

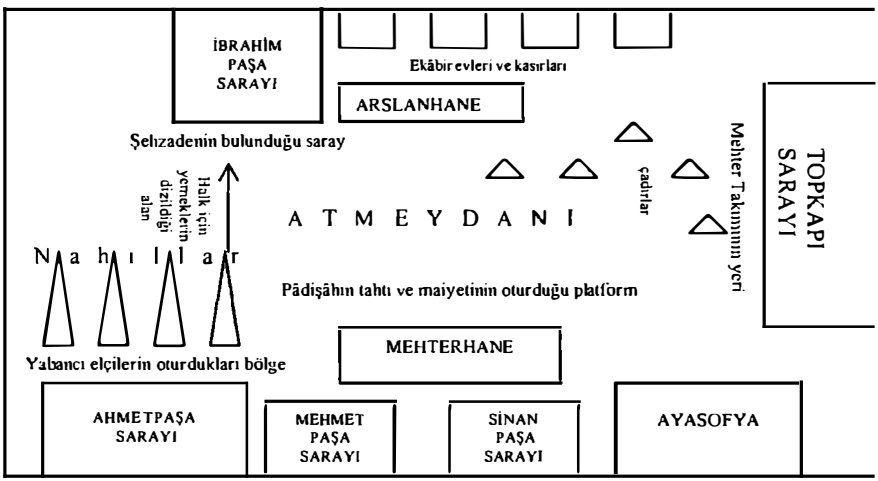
Selânikî, ellibeş gün sürdüğünü belirttiği düğünün hazırlık safhasına dâir ilginç ayrıntılarla bizi bilgilendiriyor: Örneğin, altı ay öncesinden itibaren düğün masrafları için düğün emiri ve nâzırına, hazineden "birkaç kereler elli yük akçe teslim edilmiştir." Atmeydanı'ndaki merhum Sinan Paşa'nın evine kiler malzemeleri konulmuş; "mirî fırın önünde, meydanda ateş taşından ocaklar ve mutfaklar yaptırılmıştır" Her biri altı-altıbuçuk kilo bakırdan olmak üzere bin beşyüz parça sahan ve tepsi imâl edilmiştir. Selâniki'ye göre bunların her biri, dolu iken o kadar ağır gelmektedir ki taşımak için güçlü kuvvetli yiğitlere ihtiyaç duyulmaktadır. Hizmet ve güvenliğin sağlanması amacıyla altıyüz sipahi ve ayrıca sadece hizmet için bin kişilik bölüğüyle cebecibaşı tâyin edilmişir. Diğer taraftan, meydandaki İbrahim Paşa Sarayı tamir edilerek merdiveni ve kapısı yenilenmiş; Mehterhâne önünde devlet ileri gelenleri ve "âyân-ı hazret" için her biri yetmiş-yetmişbeş metre uzunluğunda basamaklardan oluşan bir "dîvânhâne-i âli" yaptırılmıştır. Söz konusu yerin en alt basamağı "küffar elçileri"ne ayrılmıştır. Ayrıca, Sultan Sarayı duvarı bitişiğinde, Mehter takımı için "nevbetgâh" da hazırlanmıştır.[24]

Hasan Beyzâde, –ve büyük oranda ondan atıfla yazdığı anlaşılan– Peçevi ve Nâima, Atmeydanı'na dikilmek üzere hazırlanan nahıllar ile yine meydanda sergilenen ve davetlilere hediye edilen şekerden figürlerin yapılışına dâir bilgiler veriyorlar. Onların verdiği bilgilerle, nahılların dikildiği yer ve gösteri sanatçılarının çağırılmasına ilişkin ayrıntıları da öğrenebiliyoruz. Hasan Beyzade'ye göre yayımlanan fermanla, "sükkerden eşkâl ü süver düzmek içün" bu sanatta mâhir ustalar merhum Kaptan Ali Paşa'nın Sarayı'nda toplanmışlardır. Diğer taraftan İstanbul'un dört ayrı yerinde "üstâd nahılbendler" tarafından bal mumundan nahıllar yapılmaktadır. Ayrıca, etraftaki "hükümet-vasıflı vâlilere" ve Müslüman olmayan ümeradan "Peç Kralı ve Venedik ve Frengistân'a ve Erdel ve Eflak ve Boğdan'a" mektuplar yazılmıştır. Gönderilen mektuplarda, memleketlerinde mevcut olan tüm çalgıcı ve oyuncular, ülkelerin elçileriyle birlikte, düğüne davet edilmiştir.

Hazırlıklar tamamlanınca, önce, Eski Saray'da düzenlenen kadınlar düğününde, çalgıcılar ve oyuncular eşliğinde yedi gün yedi gece yenip-içilip eğlenilir. "Davetlilere" ve "küçük-büyük herkese", kadınlar düğününden ayrılırlarken "itibar miktarlarına göre", şekerden figürlerden "birer ikişer" dağıtılır. Dört "nahl-ı bülend" ise hazırlanıp bitirildikçe, Eski Saray'ın kapısına getirilip bırakılmaktadır. Kadınlar düğünü sona erince, nahıllar, Şehzâde için düzenlenen görkemli alayla birlikte Atmeydanı'na

[24] *Târîh-i Selânikî*, c. I, s. 133-135.

getirilir ve Sultanahmet Câmii'nin yapılacak olduğu yerde bulunan Ahmet Paşa Sarayı'nın yanına dikilirler.[25] Çok çeşitli gösteri grupları, Pâdişâh'ın karşısında hünerlerini sergilerler. Ardından Pâdişâh'a, mâiyetine, değişik sosyal-meslekî gruplara ve halka ayrı ayrı zengin sofralar hazırlanır. Geceleri ise havaî fişek gösterileri düzenlenir. İstanbul halkı, elli günden fazla devam eden bu ihtişâmlı düğünde, bolluk ve neşe içinde günler geçirmiştir.[26]



Şekil I: Osmanlı kroniklerine göre Atmeydanı'nın 1582 düğünündeki muhtemel planı

Gelibolulu Mustafa Âli ise, III. Mehmed'in sünnet düğünü için kaleme aldığı *Sûrnâme*'sinde, düğün yeri olan Atmeydanı'nında toplanan büyük topluluğu, "kıyamet gününün kalabalığına" benzetmektedir.[27] Tarihçinin söz konusu kalabalığı oluşturanlardan, meslek birlikleri ve sosyal gruplar ile şenliğe katılan kadınlara dâir satırları son derece dikkat çekicidir. Âli'nin, "Ebâ Eyyûb-i Ensârî Halkı"[28] adı altında zikrettiği İstanbul halkı,

[25] Hasan Beyzâde'ye göre yabancı elçiler için bu bölgede bir oturma yeri hazırlanmıştır. Halbuki Selânikî onların yerini yukarıda kaydedildiği üzere, Mehterhâne önünde kurulan basamaklı yerde belirlemektedir. Biz, çizdiğimiz muhtemel meydan planında, düğünü daha canlı bir şekilde hatırladığını varsaydığımız Selânikî'yi esas aldık.

[26] *Hasan Beyzâde Tarihi*, 288-294. Karşılaştırınız: *Peçevî Tarihi*, s. 64-65; *Târih-i Nâimâ* , s. 1914.

[27] Gelibolulu Mustafa 'Âli, *Câmi'u'l-Buhûr der Mecâlis-i Sûr*, Hazırlayan: Ali Öztekin, TTK Yayınları, Ankara 1996, s. 283.

[28] Ali Öztekin, Âli'nin eserini sunarken, bu tanımlamayı diğerleri gibi bir grup olarak değerlendirmiş ve kırkbeş adetlik topluluklar grubunun içine dâhil etmiştir. Halbuki Gelibolulu Mustafa Âli, tanımlamayı, Eyüp Ensârî'nin manevî kişiliğine atıfla İstanbul halkının bir sıfatı olarak

kırkbeş ayrı topluluk biçiminde sıralanmaktadır. Bunların içinde, Abdalan-ı Rûm, Hâfızlar, Hutbeciler, Basmacılar, Halıcılar, Gözlükçüler, İğneciler, Esirciler, At Canbazları, Kemancılar, Arka Hamalları, Kahveciler, Meyhaneciler, Şişeciler gibi çok çeşitli meslekî-sosyal grup bulunmaktadır. Aşağıda göreceğimiz üzere, bunların arasında kadınların oluşturduğu meslek grupları da vardır. Kronik tarihçilerinin ellibeş gün tespitine karşın, Âli'ye göre altmış gün süren düğün süresince söz konusu gruplar, belli zamanlarda ve belli bir düzen içinde Atmeydanı'nda geçitler düzenlemekte; taşıdıkları meslekî özellikler dâhilinde, çevreye değişik gösteriler sergileyip, verdikleri özgün hediyelerle Pâdişahı selâmlamaktadırlar.[29]

Mustafa Âli, sözü edilen kırkbeş ayrı meslek grubunun dışında, mahâretlerini sergileyen topluluk ve bireyleri, ayrı bir bâbda ele alır ki bunlar da yirmi ayrı çeşittedir. Kurttan kuzuya, canlı pek çok hayvanı ve süt sağıp peynir yapan insanlarıyla, develerle taşındığı belirtilen tahta platformlu bir dağın sergilenmesi; çuvala sokulup denize atılan saçlı-kıllı adamın dakikalar sonra tıraş olmuş bir halde su yüzüne çıkması ya da yelken açıp karadan gemi yürütülmesi gibi pek çok etkileyici gösteri sergileyen bu sanatkârların sıralandığı bölümde, bizatihî tek bir kadına da yer verilmiştir. Dolayısıyla, her iki kümede de kadınlarla karşılaşıyoruz. Kadınları birinci grupta, Bursa Basmacıları ve Basmacılar, Halıcılar, Değirmenciler ve Sanatçı olarak görmekteyiz. Bu grupta zikrettiğimiz "sanat-perdaz (sanatçı)" kadın ile ilgili başlık şöyledir: "Başı Dik, Bir Erkek Şeklinde, Pişkeşçi Kadın Sanatçının Gelişi" [30] Demirden örülü bir eldiven giyen kadın, elinde bir doğan olduğu halde, meydanın ortasına gelir. Burada, kendisinin kadın olmasına karşın usta bir doğancı olduğunu vurgulayan sözler söyleyerek, eldiveni ile doğanını Pâdişâh'a hediye eder. Pâdişâh da buna karşılık olarak gereken ihsânı gösterir.[31]

Mustafa Âli'nin, mahâret erbâbından oluşan ikinci gruba dâhil ettiği kadının hikâyesi ise hayli ilginçtir. Daha da önemlisi, tarihçinin verdiği bilgiler, kadınların şenliklere yoğun katılımını açıkça ortaya koymaktadır. Âli'nin manzum satırlarına göre, söz konusu kadın, at üzerinde sipahi kılığına girmiş olduğu halde Atmeydanı'ndaki düğünü seyretmektedir. Gösteri esnasında "düğün ehlinden kötü yüzlü bir ahmak" onu tanır ve

---

kullanmış olmalıdır. Nitekim, orijinal "içindekiler"de tasnif bu şekildedir. *Câmi'u'l-Buhûr*, s. 36 ve 83.

[29] *Câmi'u'l-Buhûr*, s. 274-282.

[30] "Âmeden-i an-Zen-i San'at-Perdâz bâ-Şekl-i Merd-i Ser-Firâz Pişkeş Kerden-bâz" *Câmi'u'l-Buhûr*, s. 190.

[31] *Câmi'u'l-Buhûr*, s. 190.

sarhoşluğunun da etkisiyle, üzerine saldırıp kadının atını zorla altından alır. Böylece kadını herkese ifşâ etmiş olur. Durumun Pâdişâh'a arz edilmesinin akâbinde kadın derhal hapse atılır. Gelibolulu'nun ertesi gün kadının sorgulanmasına dâir kaleme aldığı beyitlerde, Atmeydanı'nda düzenlenen düğünlerin "kamusal" niteliği, önemli açılardan belirgin bir hale gelmektedir.[32] Tarihçinin, kadının ağzından hikâye ettiği mısrâlar, düğüne herkesin –ama herkesin– katılabildiğini; bununla beraber, kadınlara ve erkeklere ayrılan yerlerin farklı bölgelerde olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca. ifadelerden, erkeklerin, düğünü, kadınlara göre daha rahat seyredebildikleri de çıkartılabilir. Diğer taraftan, Kadının bu cesur girişimindeki –belki de bir sipahi ailesine mensuptur– temel amacı, sadece diğer kadınlar gibi orada olup düğünü seyretmektir. Bununla birlikte kendisinin ağzından Âli'nin söylediği gibi, ortada şer'î bakımdan suçlanacak bir durum varsa o da erkek kılığına girmiş olmasıdır.

Dönemin ilmî otoritelerinden olan Gelibolulu'nun manzûm satırlarında, kadınların "kamusal" varlıklarının meşrûlaştırıldığını da görüyoruz. Birinci grupta yer alan meslek erbâbı kadınların konu edildiği beyitlerin genel havası, onların mesleklerini sergileme biçimleriyle, Atmeydanı'na güzellikler kattıkları temelinde değerlendirilebilir. Bu tasavvurun dışında marjinal sayılabilecek, örneğin "demirörgü eldivenli doğancı kadın"ı konuşturduğu beyitlere baktığımızda ise tarihçiyi dâima kadınlardan yana ve onların kalkıştıkları işi olumlamaya ya da savunmaya çalışır bulmaktayız:

Erkek arslana her diyen arslan
*Dişisine dimez mi şîr-i jiyân** [33]

---

[32] Âli'ye göre kadın, (günümüz diliyle) şunları söyler:

Der ki haber aldım Şâhın sûru tamam
Seyrin eyler açıktan ve gizliden seçkinle sıradan

Ben de kıldım bu şirin-kâr iş
Gül renkli ata süvâr olayım dedim

Bilmedim ki böyle bir haddini bilmez
Kasırga gayretimi durgunluğa çevirsin

İffet ehlinden örtülü bir kadınım
Masumiyet perdesinde istediğim yerdeyim

Bana ancak ey özür isteyen hâkim
Er kıyafetine girmektir günah

Fakat gayet de zahmetlidir nüfus
Orada yırtar perdesini yüzbin arus

Er gibi sûr meydanını seyredeyim
Sırrımı sipahi tarzı gizlesin

Dönemi ben akıllılarla dolu bilirdim
Ama dizginin câhil elinde olduğunu gördüm

Hevesimdendir bu terbiyesizliğimden değil
Seyreder çok kadın böyle bir ben değil

Gördüler mâkul söyler şüphesiz
Suçumu bağışladılar baştan ayağa
Câmi'u 'l-Buhûr, s. 220-221.

* Kükremiş arslan

Diğer yandan, Âli'nin Atmeydanı'ndaki düğünü rahatça seyir için sipahi kılığına girmiş olan kadını –her şeyden önemlisi– maharet erbâbı gruplar ve kişiler listesine dâhil etmeyi uygun bulması, tarihçinin bu durumu meşrû görmenin ötesinde kayda değer bir beceri olarak algıladığı anlamına da gelmektedir.

Geldiğimiz bu aşamada, yukarıdaki terkibî bilgiler ışığında, Atmeydanı'nda düzenlenen eğlencelerin Habermas'ın "kamusal alan" kavramı dairesinde nasıl algılanabileceğini tartışmak istiyoruz. Bu bahsin başına dönersek, Meydanda halk ya da ekâbir tarafından gündelik hayatın bir parçası biçiminde sergilenen oyun ve eğlencelerin niteliği, Habermas'ın "kamusal alan"ın herkese açık olma yönündeki şartına uymaktadır. Bununla beraber, oyun ve eğlencelerin genel olarak erkeklere hitap ettiği de ortadadır. Bu noktada, iki şerh kaydetmeliyiz: Atmeydanı'nda da (başka zeminlerde olduğunu biliyoruz[34]) kadınların seyrederken keyif alabilecekleri (hokkabaz gösterileri, salıncaklar, dönme dolaplar vs.) oyun ve eğlencelerin düzenlenmiş olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir. İkincisi, kadınlar, bu faaliyetler sırasında meydanda olmasalar bile, söz konusu eğlencelerde meydana gelen hâdiselerin erkekler tarafından özel alanlara taşınması suretiyle ve dışarıdaki insanlarla kurdukları muhabbetlerle de "kamusal alan"lar inşâ etmiş olmalıdırlar.

Seyirci ve sanat erbabı olarak, özgür katılımlarıyla Osmanlı kadınlarının, Atmeydanı'nda düzenlenen düğünler ve şölenlerde yaratılan "kamusal alan"a önemli katkılarda bulunduklarını öğrenmiş durumdayız. Bununla beraber –ayrı yerlerden seyretmek gibi– erkeklerden biçim olarak farklı olan; ve elbette ki devlet-teb'a bağlamı içerisinde –aşağıda irdeleyeceğimiz gibi– çerçevesini geleneğin ve dinin belirlediği, kendine özgü bir "kamusal alan"dır bu.

Bütünsel algılama kaygısıyla, XVI. yüzyıl Osmanlı kadınlarının, Atmeydanı'ndaki şenlikler ve düğünler dışında başka sosyal iletişim biçimleriyle de "kamusal alan"lar yarattıkları; "kamusal alanlar"da bulunduklarını hatırlatmalıyız. Faroqhi'nin tespitiyle, ortalama otuz kırk ailenin yaşadığı mahallelerin kadınları, ahbap ziyaretlerinde; erkek-kadın satıcıların bir araya geldikleri açık pazarlar ve dükkânlarda; seyyar satıcılarla evlerinin kapısında ve Lady Montagu'nun, "bir nevî kadınlar kahvehânesi"[35] dediği, haftada bir gittikleri hamamlarda, *şehirde olan bitenlerle*

[33] *Câmi'u'l-Buhûr*, s. 190-191

[34] *Târih-i Selânikî*, c.I, s. 137; ya da c.II, s. 605.

[35] Lady Montagu, s. 37.

ilgili sohbetler edebiliyorlardı.[36] Selânikî, III. Mehmed'in Şeyhülislâmı tarafından 1599 yılında yayımlanan toplumsal bir genelgede, başkentin para piyasasını speküle eden kadınlardan söz etmektedir.[37] Gene aynı dönemle ilgili olarak Sultan'ın Eğri Seferi dönüşünde İstanbul'da düzenlenen şenlik alayını, kadınların da izlediği kaydedilmiştir.[38] Bakışımızı biraz daha genişlettiğimizde, temel amacı *kamu yararı* olan, Osmanlı vakıflarının müslim-gayrimüslim kadın sahipleri ile karşılaşmamamız imkânsızdır. Söz konusu *vâkıfe* kadınların Osmanlı toplumundaki yoğunluğu ve sınıfsal homojenitesi, son derece çarpıcıdır. Miriam Hoexter'in ifade ettiği üzere, çeşitli bölgeler ve dönemleri içeren incelemeler, kadınların tüm bağış yapan halk arasındaki yaklaşık payını %20 ila %50 arasında olduğunu ortaya çıkarmıştır. Dahası, kadı sicillerinden, mülklerini özgürce bağışlayan bu kadınların, saraylı-soylu kadınlar gibi sıradan halktan da olabileceği tespit edilmiştir. Kadınların "kamusal alan"a iştiraklerinin önemli bir boyutu olarak, söz konusu *vâkıfe* kadınların büyük bir kısmının kurdukları vakıfların yöneticiliğini de üstlenmiş olmaları kayda değerdir. Zira, bu vesile ile Osmanlı kadınları, aktif olarak, ekonomik ve finansal işlere de angaje olabiliyorlar; böylece vakıflar dışında daha başka "kamusal alanlar"da da yer alabiliyorlardı.[39]

Yukarıdaki anlamıyla, Osmanlı erkeklerinin yaşadıkları şehirde dâhil oldukları diğer "kamusal alan"lara bakarsak, tahmin edileceği üzere, birinci sıraya kahvehâneler oturacaktır. Çünkü kahvehâneler, günümüzde olduğu gibi XVI. yüzyılda da, "kamusal alan"ın temel göstergesi olan *ne olacak bu memleketin hâli*, bâbındaki sohbetlerin en yoğun olarak yapıldığı yerler olmalıdır. Kâtip Çelebi'ye göre, bin tarihinden (1592) itibaren, İstanbul'un her sokak başında bir kahvehane açılmıştır; buralarda "kıssahanlar ve çengiler" tarafından sergilenen gösteriler nedeniyle, halk işten güçten geri kalmıştır.[40] Kahve içip sohbet etmenin ötesinde "kamusal alan"lar olduğu anlaşılan kahvehâneler, Mustafa Âli'nin kahvehâne tasviriyle biraz daha belirginleşmektedir. Pâyitahtta ve memleketin diğer bölgelerinde "1553'ten beri peydâ olan nihâyetsiz topluluklar" biçiminde ifade edilen kahvehâneler, Âli'ye göre, "iyi anılanlar, akıllılar ve eğlence

[36] Süreyya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, Çeviri: Elif Kılıç, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, s. 165-167.
[37] *Târîh-i Selânikî*, c. II, s. 826.
[38] Faroqhi, age, s. 199.
[39] Miriam Hoexter, "Waqf Studies in the Twentieth Century: The State of the Art", *JESHO* 41, 4, 1998, s. 481-482.
[40] Kâtip Çelebi, *Mîzanü'l-Hakk fî ihtiyâri'l-Ehakk*, Türkçeleştiren: Orhan Şaik Gökyay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008, s. 45

düşkünlerinin odağı"dır.[41] Osmanlı toplumunun her sınıfından erkeklerin *şenlendirdiği* kahvehânelere, benzeri "kamusal alan"lar olması açısından bozahâne ve meyhâneleri de dâhil edebiliriz.

Erkeklerin kahvehâneler ve benzeri mekânlar dışında, "kamusal alan" çerçevesinde değerlendirebileceğimiz katılımlarına –kadınlarda olduğu gibi– gündelik yaşamlarında gidip-geldikleri pazarlar, dükkânlar ve hamamlar; yine kadınlarla ilgili olarak andığımız vakıf faaliyetlerini de ekleyebiliriz. Osmanlı erkeklerinin, kadınlardan farklı olarak her hafta katıldıkları cuma namazlarının da "kamusal alan" niteliği taşıdığını düşünüyoruz. Bilindiği gibi, Müslüman toplumlarda, vakit namazlar dâiresinde de kısmen söz konusu edilebilir bir *cemaat sohbeti* vakıası bulunmaktadır. Bu sosyal iletişim biçimi, cumaları, daha da geniş bir katılımla icrâ edilmektedir. XVI. yüzyıl Osmanlı ülkesinde, özellikle cuma namazları çerçevesinde yapılan *kamusal* sohbetler dâhilinde câmîleri de böylece erkeklere mahsus "kamusal alan" çerçevesinde va'zediyoruz.

Habermas'ın çizdiği çerçeve dâhilinde, Atmeydanı'nda halkın katıldığı ve inşâ ettiği *kamusal alanların*, kamu ile devlet arasında ne tür ilişkiler kurduğu hakkında doğrudan kaynaklara yansıyan herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak kapsayıcı bir bakışla, bu tür eğlenceleri –özellikle de devletin düzenlediği düğünleri– bir tür *devlet-teb'a kucaklaşması* ya da halkın gözünde devletin gücünün ve *cömert* varlığının dramatik bir meşrûlaştırma biçimi olarak görebiliriz. Bu anlamda, her sınıftan ve cinsiyetten insanların katılabildiği Atmeydanı eğlencelerinde, Osmanlı *devlet etme geleneğinin* sembolik anlamda sergilenme fırsatı bulduğu düşünülebilir. Geniş ve özgür katılımlı bu eğlence ve düğünler çerçevesinde, Atmeydanı bir *kamusal alandır*. Ancak, eğlencelerin neşeli karakteri dolayısıyla, burada yaratılan *kamusal alanların*, devlete karşı ortaya koyacakları *kamusal* bir sorun düşünülemediği için Atmeydanı eğlenceleri

[41] Tarihçi, iyi anılanlar ile akıllılar bâbında, birbirlerini görüp sohbet etmek ve "kahvesin içüp, keyiflerini sür'atle yetiştirmek" isteğinde olan "dervişler ve irfân ehlini" andıktan sonra, aynı yerde "garibler" ve "fakirler"e de değinir. Garibler, kahvehânelere gelirler, çünkü gidecek başka yerleri yoktur; fakir insanların ise kahvehâneler dışındaki toplantılara katılacak –ya da toplantılar düzenleyecek kadar– "para ve dünyalıkları" yoktur. Bu "iyiler" grubunun dışında bir de kabiliyetsiz ve milleti yerme meraklısı, "eğlence düşkünü şehiroğlanları" vardır ki bunlar, Sipahi ve Yeniçerilerden oluşmaktadır. Anılanların kahvehâneye "rağbetleri" yalnızca gıybet ve kötülük amaçlıdır ve devletin dört bir tarafındaki bu kullar –"Rum'da ve Mısır'da ve Şam ve Bağdad kulları"– tüm zamanlarını (galiba seferde olmadıkları dönemlerde) kahvehânelerde geçirip, "filân zamanda ağa idim, filân devletluya kethudâ idüm" diyerek bencilliklerini sergilemektedirler. Kahvehânelere, bu topluluklar dışında Hak ehli kimseler, dostlarıyla gelen sohbet tutkunları ve sadece tavla, satranç oynamaya ya da akçe karşılığında kumar oynamaya gelenler de vardır; ki bunların sayısı yüksek olup, gittikçe de büyümektedir. Gelibolulu Mustafa 'Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâis fî Kavâ'idi'l-Mecâlis*, TTK Yay., Ankara 1997, s. 363-364.

ile *kamusal alan* teorisinin son ayağına kadar varılamıyor, fikrine kapılınabilir. Bununla birlikte, teb'a, meydanda düzenlenen eğlencelere katılmakla, oralarda oluşturdukları *sosyal grup öbeklerinde*, sadece eğlence dâhilindeki konuları değil, kaçınılmaz olarak kamuyu ilgilendiren birtakım meseleleri de tartışmış olmalıdır. Sonrasında, bu meselelerin, bireysel (kadı'ya dilekçe verme gibi) ya da örgütlü bir biçimde (meslekî ya da sufî örgütler gibi) devlete aksetmiş olması eşyanın doğası mûcibince olağan bir durumdur.

b. XVI. Yüzyıl Atmeydanı'nda, Kamunun Şahit Olduğu Kanlı Hâdiseler

XVI. yüzyıl kaynaklarına yansıdığı üzere, Atmeydanı, düğün-dernek neşesi hilâfına, –yalnızca iki olay olmakla beraber– halkın gözü önünde gerçekleşen kanlı ve vahşî fotoğraflar da vermiştir. Bu kötü hâdiselerin ilki, yüzyılın sonuna doğru, ancak, acayip bir şekilde, en neşeli ve eğlenceli –ve galiba en kalabalık– düğün olan III. Mehmed'in 1582'deki sünnet düğününün sonuna eklemlenmiştir. Atmeydanı'nda, Yeniçeri ve Sipahiler arasında çıkan kavga, Padişâhın karşısında iki Sipahinin öldürülmesiyle sonuçlanmıştır. Hadisenin nedeni ise anlatacağımız üzere, son derece marjinal durmaktadır. Hasan Beyzâde ve Selânikî orijiniyle, Peçevî ve Nâimâ tarihlerinde de yer alan bu kanlı olay, Selânikî'de –sofu yanının etkisiyle olacak– nedenine değinmeden geçiştirilmiş ve tarihçi, garip bir biçimde, katledilen iki Sipahiyi, "ölü derecesinde sarhoş bir-iki bedbaht" biçiminde aksettirmiştir.[42] Mezkûr olay, Hasan Beyzâde'de ise geniş olarak ele alınmış; ondan alınan bilgilerle de Peçevî ve Nâima Tarihlerine konu olmuştur.

Hasan Beyzâde'nin aktardığına göre kırkıncı gün Şehzâdenin sünnet edilmesi gerçekleştikten sonra düğün on gün daha devam etmiştir. Akâbinde, aşağıda zikredilecek kavga "sûrdan feragât" sebebi olmuş; ve Pâdişah ile maiyeti Topkapı Sarayı'na çekilmişlerdir.[43] Olayın ayrıntılarına bakarsak, Hasan Beyzâde'ye göre, sünnet düğününün yapıldığı dönemde Harem'den çıkarılan İçoğlanlar, "tarz-ı kadîm" ve "yapıla geldiği" üzere, "kimi Müteferrika, kimi Çaşnigirler zümresine kimi de Sipahi bölüklerine dâhil edilip", çeşitli görevlere getirilmişler; böylece "nifak sahibi kişiler bir araya toplanmışlardır." Süleymâniye yakınındaki "Kemer-odala-

[42] *Târih-i Selâniki*, c. I, s. 135. Sıfatın orijinal hali şöyledir: "meyyit mesâbesinde bir iki mest bed-baht"

[43] *Hasan Beyzâde Tarihi*, c. II, s. 293-294. Karşılaştırınız: *Târih-i Nâimâ*, c. IV, s. 1914; *Peçevi Tarihi*, c. II, s. 66.

rında"[44] fâhişeler getirip içki âlemi yapan sayısı yüzün üzerindeki bu topluluğu haber alan –katı ve acımasızlığı yüzünden "Tanrı bilmez lâkabı ile meşhûr"– Subaşı Ahmet Çavuş, yanındakilerle gidip bu odaları basar. Fâhişeleri toplayıp götürmek isteyince karşı saldırıya uğrar ve mağlup duruma düşmekle kalmaz, eli ayağı bağlı olduğu halde Sipahilerce Atmeydanı'na, Pâdişah'a nâzır bir yere getirilip bırakılır. Yeniçeriler bu manzara karşısında hırslanıp gazâba gelirler; böylece iki taraf arasında kavga başlar ve Pâdişah'ın karşısında iki Sipahi katledilir. Neden sonra, o dakikaya kadar meydanda gözükmeyen Yeniçeri Ağası Atmeydanı'na gelir ve Sadrazam Sinan Paşa'dan işittiği sıkı bir azar eşliğinde Yeniçerileri meydandan uzaklaştırır. Böylece düğün şenlikleri için Atmeydanı'nda hazır bulunan halkın önünde cereyan eden bu kanlı olay sona erdirilebilir.[45]

Meydanın sahne olduğu ikinci kanlı olay, 1600 yılının Ramazan ayında Sipahiler tarafından Gümrük Mültezimliği yapan bir Yahudi kadın ve oğlunun feci bir şekilde katledilmesiyle yaşanmıştır. Malî defterlerden olan "seferlü tâ'ife defterlerinin" iyi koşullarda olanlarının, "ekâbir ve âyân" arasında pahalı tutarlarda satılacağı haberini alan Sipahiler ayaklanır ve Şeyhülislâm Sunullah Efendi'ye giderler. Evvela, kendilerine sunulan "fasîd" akçe ile satın aldıkları yiyecek maddelerinin "helâl" olup olmadığını sorarlar. Aldıkları cevap "değildür" olunca, bu akçelerin sahibinin Yahudi Gümrük Mültezimi, Kira Kadın olduğunu ve onun katli için fetva istediklerini belirtirler. Şeyhülislâm, "zımmîyenin katlinin şer'an câiz olmadığını" vurgulayarak, şehirden sürülmesi teklifini getirse de etkili olamaz. Yahudi mahallesi'nde alınan sıkı güvenlik önlemlerine rağmen, Sipahilerin Çavuşbaşısı, bir şekilde Kira Kadın'ı "bulup çıkarır" ve sipahilerin eline teslim eder[46] Sipahiler kadını "pâre pâre idüp ve cîfesinün ayağına ip takup sürüyüp" (cesedini) Atmeydanı'nda bırakırlar. Sipahilerin öfkesini kadının katledilmesi dindirememiştir. Atmeydanı'nda büyük bir kalabalık oluşturup, ertesi gün tüm ailesini de katletmek için "ahidleşirler" Nihayetinde, oğullarından büyüğü, annesiyle aynı akibete uğrar ve onun cesedi de aynı şekilde Atmeydanı'na getirilir. Kadının küçük oğluna sıra gelmişken o, ihtidâ edip "iltizam ile ellerinde olan devlet mallarıyla ilgili cevap vermeyi üstlenerek" katledilmekten kurtulur.

[44] Bekâr odaları olabilir; çünkü o bölgede bekâr odaları olduğunu, Süreyya Faroqhi'nin 28 Mart 2008 tarihinde Bilkent Üniversitesi'nde verdiği "Everyday Life in the Ottoman Empire" konulu seminerde dinlediğimiz üzere biliyoruz: http://www.bilkent.edu.tr/bilkent/academic/ seminar/previous.html#1

[45] *Hasan Beyzâde Tarihi*, c. II, s. 294-296; Karşılaştırınız: *Târih-i Selânikî*, c. I, s. 219; *Târih-i Nâimâ*, c. IV, s. 1914; *Peçevi Tarihi*, c. II, s. 66.

[46] *Târih-i Selânikî*, c. II, s. 854-855.

Diğer taraftan, katledilen insanların cesetleri "bir niçe gün" Atmeydanı'nda bekletildikten sonra kaldırma görevi verilen Yeniçerilere rağmen, odun getirip ateş yakan Sipahiler tarafından orada yakılmıştır.[47]

Yukarıda izah edilmeye çalışıldığı üzere, tüm teb'aya açık bir "kamusal alan" olarak Atmeydanı, yüzyıl boyunca yaşanan eğlenceli günler yanında, kötü hadiseleriyle de yalnızca İstanbul'da değil, dalga dalga tüm İmparatorlukta belli "kamuoyları" oluşturmuş olmalıdır. Tahmin edileceği üzere, Atmeydanı'nda yaşanan kanlı vak'alar, devletin gücünü kaybetmesinin dozajına paralel olarak artmıştır. Esasen XVI. yüzyılın son çeyreğine doğru kendini hissettiren çeşitli ekonomik sıkıntılar ve beraberinde gelen yapısal bozukluklar, Atmeydanı'nın o güne değin genel anlamda neşe kokan havasını da bozmaya başlamış gibidir. Kroniklerden tespit edilebileceği gibi, XVII. yüzyıldan itibaren Atmeydanı, sıkça, çok daha acımasız manzaralar sergileyecektir.

III. AVRUPA MERKEZLİ "KAMUSAL ALAN" KAVRAMI VE OSMANLI'NIN "KAMUSAL ALAN"I

Habermas'ın ilk bölümde verdiğimiz tezinden hareketle, "kamusal alan" kavramını, her sınıftan insanın speküle edebildiği, *kamuya yararlı konular bulutu* ve bunun *neşet ettiği alan* olarak yeniden tanımlayabiliriz. Bulut, bazan *derhal* sayılabilecek bir hızla, bazan da zaman içinde *iyice dolup yüklenerek* içindeki kamuya yarar konuları ifşâ etmekte; bu ifşâ etme biçiminin, devlete karşı belli bir yaptırım gücü de bulunmaktadır.

Habermas'ın "kamusal alan"a ilişkin verdiği "her şeyden önce sosyal hayatımızda kamuoyu/kamu fikri gibi bir şeyin oluşabileceği bir alan" genel tanımı bile, tek başına, kavramın toplumların kültürel farklılıklarının biçimlendirmesiyle oluştuğunu imâ etmektedir. Dolayısıyla, eğer yukarda tetkik ettiğimiz veriler ışığında Atmeydanı'nın *kamusal alan* olmasından söz edebiliyorsak, bunun Osmanlı/Türk toplumuna özgü bir *kamusal alan* olduğunu söylemeye bile gerek yoktur.

Yukarıda verildiği üzere[48], Habermas'ın *kamusal alan* kavramı, *modern devlet*in çağrıştırdıklarıyla büsbütün bağlantılıdır. *Devlet* kelimesi, feodal devletin tasfiye edilmeye başlandığı XVII. yüzyıl sonlarında, kralların soyluluğu ve hâkimiyetlerinin geniş ve etkin olması anlamında kullanılıyordu.[49] Bu cümle, Osmanlı Devleti bağlamında da bir paralellik hissi vermektedir. Oysa, bu ifadelerden yola çıkarak belli yargılara ulaş-

[47] *Târîh-i Selânikî*, c. I, s. 854-857

[48] "Kamusal alan" kavramının anlatıldığı dipnota bakınız.

[49] Quentin Skinner, "The State", *Contemporary Political Philosophy* (içinde), Editör Robert E. Goodin ve Philip Pettit, Blackwell Publishers, Oxford 1997, s. 4.

manın büyük yanılgılara da neden olacağı ortadadır. Nitekim, modern anlamda *devlet* kavramının ilk teorisyeni sayılan Hobbes'un (1588-1679) *Yurttaş* isimli eserinde devlet, Avrupa siyaset teorisinin merkezindeki yerini, bireyin muhatap olabileceği bir yapı olmasından almaktadır. Hobbes, bireylerin devlete karşı olan sorumluluklarını, feodal gelenekten farklı olarak, yerel ve sivil olarak da ortaya koymuş ve devleti sivil mercilerin en yüksek otoritesi biçiminde tanımlamıştır.[50] Görüldüğü gibi, Avrupa *modernizm terminolojisinde*, devlet karşısında *birey* olmak, doğrudan *sivil* olabilmek yani, şehirli olabilmekle ilintilidir. Bu anlamda, Şerif Mardin de "sivil" kavramının vurgusunun "şehir âdâbına" olduğunu belirtmektedir. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Batı'da "hürriyetlerden" söz edilmesiyle birlikte kullanılmaya başlanan kelimenin kökü, "şehir hayatının beraberinde getirdiği hakları ve yükümlülükleri ifade etmektedir" Bu bağlamda, Batı'nın hürriyet anlayışını "siyasî güçlerin sultasından kurtulma" yaratmıştır ve dolayısıyla, Osmanlı'ya göre *farklı* ve derin köklere sahiptir.[51] Mardin 'in sözünü ettiği güçler arasında kilise de bulunmaktadır.

Osmanlı'da bütün bir yaşama yayılmış filizleri bulunan İslâm ile Habermas'ın *kamusal alan* kavramını üzerinde inşâ ettiği ayaklardan olan Avrupa Hıristiyanlığının, iki toplumda nasıl içselleştirilmiş olduğu, bu incelemenin sağlıklı algılanması açısından son derece önemlidir. Çünkü din –iki toplumda farklı farklı da olsa– *kamusal alan* kavramının arka planında göz ardı edilemez büyüklükte bir konuma sahiptir.

Habermas'ın ifade ettiği gibi, XVIII. yüzyıldan itibaren Avrupa toplumu, bir tarafta kilise, kral ve soylulardan oluşan feodal güçler; diğer tarafta halk olmak üzere ayrı ayrı parçalara ayrılmışlardı. Söz konusu Reformasyon döneminde, diğer feodal güçler gibi Kilise de kamu hukuku altında varlığını sürdürecekti. Böylece din, özel bir konu haline gelmiş ve kişisel özgürlük anlamında korumaya alınmıştı.[52] Baştan sona kendi tarihsel gerçeklerinin bir ürünü olan bu süreçte –ki Habermas da bunu teslim etmektedir[53]– Ortaçağ Avrupası'ndaki arazilerin neredeyse üçte ikisine sahip olan bir kiliseden ve onun kontrolündeki bir Hıristiyanlıktan söz ediyoruz. Halk nezdinde bu dünyada da çeşitli şekillerde karşılığı ödenebilen –en azından bu yanıyla– âdil olmayan bir uhrevî sistemdir bu. Do-

[50] Quentin Skinner, agnı, s. 3.
[51] Şerif Mardin, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak 'Sivil Toplum'", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (içinde), İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 10-13.
[52] Habermas, "The Public Sphere", s. 106.
[53] "Kamusal alan" kavramının anlatıldığı dipnota bakınız.

layısıyla hakikaten de diğer feodal kurumlarla birlikte ciddi bir *rasyonalizasyona* ihtiyaç duymaktadır. Ama nasıl bir *rasyonalizasyon*?

Habermas'ın etkilendiği Max Weber'in *rasyonellik* ilkesi de bu durumdan mülhem görünmektedir. Weber'e göre kosmosu anlamlı kılmaya hizmet eden *din*, esasen insanların anlam yükleyemedikleri noktalarla ilgili olarak bir tür "kurtulma isteği"ne dayanır ve referansları öte dünyayla ilgilidir. Oysa dünya kendi bütünlüğü içinde anlamlar taşıyan bir "kosmos"tur ve bu çerçevede dinsel rasyonalizasyon arayışı, yalnızca aydınlar tabakası tarafından sürdürülmüştür. Neticede, "gündelik hayatı" tam bir "rasyonalizasyona" tâbi tutan modernizm sonucunda din, irrasyonel plana kaydırılmıştır.[54] Weber'in "ekonomik akılcılık" kavramı da dinle ilişkilidir. Ona göre dinlerin ekonomik ahlâk ilkelerini etkilemiş olanları önemlidir; çünkü bu akılcılık biçimi XVI. ve XVII. yüzyıllardan itibaren kent hayatının rasyonalizasyonunu getirerek Batı'ya özgü bir ekonomik akılcılık inşa etmiştir.[55] Weber'in Protestanlığa atıfta bulunan bu ifadeleri ve diğer bilgiler, Avrupa'nın "kurtulma isteği" içinde refah arayan toplumunun, dinle olan ilişkisinin dinî ve iktisadî hürriyetlerin belirlediği bir mecrâda geliştiğini ortaya koymaktadır. Böylelikle Batı'da, bireylerin, feodal otoritelerin varoluşlarıyla anlamını kazanmış olan hürriyetleri, Reformasyon'la neşet etmiş ve bu çerçevede yepyeni bir şey biçiminde ortaya çıkan *kamusal alan* da devletin ve dinin zorunlu olarak bir tür *zapt u rapt* altına alınmış ikliminde biçimlenmiştir, diyebiliriz.

Bu noktada Osmanlı'ya döndüğümüzde, bambaşka bir dinî ve mülkî paradigma ve dolayısıyla *kamusal alan*la karşılaştığımızı; adeta elmalar ve armutlar gibi iki farklı toplulukla karşı karşıya olduğumuzu söylemeliyiz. Bireyin devletle muhatap olabilmesi biçiminde modern devlet teorisinin ve dolayısıyla *kamusal alan*ın çekirdeğini oluşturan geleneğin, Osmanlı'daki *farklı* izlerini biz, kökleri İslâm'a ve İslâm'ın tevârüs ettiği, Türk, İran, Hint ve Yunan siyâsî öğretilerine giden –başta verdiğimiz– devlet algısıyla, Osmanlı geleneğinin adeta pîrlerinden olan Nizâmülmülk'e kadar götürebiliriz. Selçuklu Veziri, ünlü *Siyâsetnâme*'sinde şunları söyler:

> Padişahın haftanın iki gününde adalet divanı kurup, zâlimlerden mazlumların haklarını almaktan, suçlulara ceza vermekten başka çaresi yoktur. Halkın da bunu bizzat kendisinden duyması, bu hususta bulu-

[54] Max Weber, "Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi" *Sosyoloji Yazıları* (içinde), Çeviren: Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 356-357.
[55] Weber, agm, s. 371.

nan en önemli kıssalardan bir kaçını anlatarak, her olay için birkaç örnek vermesi gereklidir.[56]

Nizâmülmülk'e göre zulme uğramış teb'a, *doğal muhaliftir* Onlar bu sıfatlarıyla tam da Habermas'ın, Burjuvalar kapsamında ortaya koyduğu *kamusal alan*ın devlete karşı eleştirel olabilme temel vasfını üstlenmişlerdir. Mazlum halk, Saray'dan bir cevap alamadığı takdirde geri durmayacaktır:

> Daima zulüm gören halkın birçoğu sarayın önünde toplanarak, başından geçenlere cevap almadan gitmezler. Saraya gelen yabancı ve elçiler bu gürültü ve karışıklığı görünce, sarayda halka büyük haksızlıklar yapıldığını sanar. Bu kapıyı onlara kapamak gerekir.[57]

Nizâmülmülk ayrıca, Müslüman-yoğun halkın, şehirli olması dolayısıyla yarattıkları *kamusal alan* ve bunun karşısında devletin takındığı tavrı sergileyen önemli bilgiler de vermektedir.

> Şehrin veya kasabaların ihtiyaçlarını, reâyâ bir yerde toplanarak tespit edip kâğıda yazar. Beş kişi de onu sarayımıza getirir. Onlar istediğini söyler, durumu açıklar, cevabını veya karşılığını alarak hemen geri dönerler. Böylece bu sebepsiz kalabalık ve asılsız feryatlar olmaz.[58]

Elbetteki ünlü Vezir'in bu ifadelerle ortaya koydukları, inceleme periyodumuz olan XVI. yüzyıl Osmanlısı'nda harfi harfine uygulanmıştır, iddiasında bulunmayacağız. Bunun ayrıntıları yukarıda değindiğimiz pek çok başlık gibi, ayrı bir araştırma konusudur; ancak, bizim burada vurgulamak istediğimiz, Osmanlı Devleti'nin *kamu* ve *birey* algısı ve dolayısıyla *kamusal alan* bâbında Avrupa yenileşme tarihi karşısında alması gereken konumdur.

Din-devlet-teb'a ilişkisi içinde değerlendirdiğimiz, *Osmanlı kamusal alanının* kitâbî dayanaklarına, Nizâmülmülk dışında, Nasreddin Tûsî, Kınalızâde, Kâtip Çelebi, Nâîmâ gibi âlimlerin eserleriyle de ulaşılabileceği mâlumdur.

Yukarıdaki bilgilerin kılavuzluğuyla biraz daha yakından baktığımızda, Mardin'in ifadesiyle, "şeriatın günlük hayatları üstüne açtığı şemsiye" nedeniyle, reâyâ statüsündeki halkın yaşamının refah içinde yaşayan Pâdişâh'ın "kullarına" göre "çok daha emniyetli" olduğunu da tespit edebili-

---

[56] Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s. 35.
[57] *Siyasetnâme*, s. 328.
[58] *Siyasetnâme*, s. 328.

riz.[59] Biz buna, mevcut hukuk karşısındaki pozisyonları nedeniyle reâyânın, kullara göre *oldukça özgür bireyler* olduğu açıklamasını da getirmek istiyoruz.

Mardin'e göre şeriatın sözü edilen fonksiyonuyla Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "kişi hakları", aynı değerler üzerinde kurulmuş iki farklı alanda (devlet ve teb'a) ele alınmıştır.[60] Devlet kendi alanının dışına çıktığında, teb'a, şer'en baş kaldırılabilmektedir. Habermas'ın *kamusal alan* kavramının nihaî ayağı olan burjuva toplumunun devlete karşı muhalefetini de aşmış gözüken bu nitelik, Mardin'e göre, İslâm ve Osmanlı devletlerindeki ayaklanma geleneğinin kaynağıdır.[61] Mardin ayrıca, bir ideoloji olarak da işletilebilen Kur'andaki hükümlerle Osmanlılar'ın, (kul zümresi dışında?) "ayrı fakat eşit" bir hukuk oluşturduklarını; böylece halkın, sosyal ve iktisadî hayatının garanti altına alındığını da belirtmektedir.[62] Şunu da eklemeliyiz ki, işletilen bu kutsal hükümler, devlet siyâseti açısından, dönemin konjonktürüne göre değişime uğrayıp özgünleştirilmiş hükümlerdir.

Nâima'nın "kâh şeri'at, kâh akıl ile" dediği[63] Osmanlı'nın bu özgün siyâset etme biçiminde, işin akıl ayağının içine, eski uygulamaların olduğu gibi *geleneğin, örfün aklı* da girmekteydi. Devletin bekâsı temelinde şekillenen bu siyâset teamülünde, bazı *tâli sayılabilecek* dinî kuralların önemsenmediğini de kaydetmeliyiz. XVI. yüzyıl için bunun en çarpıcı örneğini bize Selânikî sağlar. Tahta geçtiği günlerde yeni Pâdişâh II. Selim, hem babasının zaferlerini hem de kendi cülûsunu kutlamak için Sadrazâm'a hitaben "şehr-i İstanbul halkının donanma düzenlemesini" isteyen bir ferman yazdırır:

> Büyük dedelerim Âl-i Osmân için, her gazâ ve cihad ile fetih yaptıklarında, din ve devlet düşmanlarına nispet, şehir halkına, sevinç ve gönül ferahlığı için donanma edip, neşe ve zevk ile yiyip içmelerine ruhsat vermeleri kânûn-ı kadîmdir. Merhûm Sultan'ın eylediği gazâ, hiçbir padişaha nâsip olmamıştır; özellikle cihanın bekçisi saltanat tahtımıza müyesser olmuştur. Şehr-i İstanbul halkına donanma için nidâ ettiresin.[64]

---

[59] Şerif Mardin, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak 'Sivil Toplum'", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (içinde), İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 21.
[60] Mardin, agm, s. 21.
[61] Mardin, agm, s. 17.
[62] Mardin, agm, s. 22-25.
[63] (4 numaralı dipnot'a bakınız)
[64] Târîh-i Selânikî, c. I, s. 61.

Emri alan Sadrazam, "Ulemâ-i dîn buna rıza göstermez, câiz görmezler; çok haram işe engel olmuşlardır" biçiminde *olumsuz* bir cevap kaleme alacak iken, Kâtibi "mâni olup", şu hatırlatmayı yapar:

> Niçin muhalefet ediyorsunuz? Âlemin düzeni her zaman baskı altında olmaya tahammül etmez; kimi zaman da genişlik/ferahlık ister. Padişahların şerefli kalpleri neye teveccüh eylerse câizdir ki hayır ondadır.[65]

Selânikî'nin, tarihine *aralıksız sarhoş*[66] kelimelerinin ebcet karşılığıyla düştüğü senede geçen bu olay, yukarıda anlatmaya çalıştığımız *kamusal alan*ın oluşma şartlarına önemli katkıda bulunmuş olmalıdır.

Din-devlet ilişkisinin yukarıdaki biçimde vücut bulduğu kurallarla işleyen, yaşayan Osmanlı toplumunda bireyler, her iki otorite karşısında da manevra alanlı/kabiliyetli bir pozisyonda görünmektedirler. Tanpınar'ın çok güzel ifade ettiği gibi, Osmanlı'nın "terkibî medeniyeti", "Müslümanlık ve imparatorluk müesseselerini kendi zarûretlerinin çarkında döndürerek" oluşmuştur[67] Diğer yandan, Halil İnalcık'ın "Şikâyet Hakkı" isimli makalesi, Osmanlı devleti ile kamu arasında mevcut olan sıkı diyalogu açıkça ortaya koymaktadır. Tarihçinin belirttiği üzere, Osmanlı devlet geleneğinin temeli olan adâlet kavramı, toplumun tümünün padişaha şikâyetlerini iletebilme prensibine dayanmaktadır. Bu çerçevede devlet "Şikâyât" kurumuna ve "şikâyât defterleri", "arz-ı hâl", "arz-ı mazhâr" gibi çeşitli arşivlere sahiptir.[68] Dolayısıyla, devletin kamu algısı, doğası gereği, *kamusal alan*ın yaratılması ya da oluşturulmasını meşrûlaştırmaktadır; hattâ biraz daha ileri gidip, devletin varlığının tam da bu bağlam ile mümkün olabildiğini dahi söyleyebiliriz. O halde Habermas'ın XVIII. yüzyıldan evvel rastlanılması mümkün değildir, dediği "kamusal alan" –çoğu Müslüman doğulu devletlerde olduğu gibi– Osmanlı devlet geleneğinde devlet fikrinin kendisine içkin olarak mevcuttur, fikrine varılabilir.

---

[65] Selânikî bu diyalogların ardından –ulemâ gibi kendisinin de pek içine sinmediği anlaşılan– donanma ve şenliklerin nasıl yapıldığını şöyle aktarmaktadır:

"İstanbul ve Galata'nın câhil ve parazit halkı (=Avâm-ı hevâm-ı İstanbul ve Galata), süslenmişler ve karı dünyayı donatıp yeni gelin eylemişlerdir. Devrin ihtiyarları dahi şamata, fitne ve eğlence ile yeni ergen olmuş gibi, yarının tasasını unutmuşlardır." *Târîh-i Selânikî*, c. I, s. 62.

[66] = Müdmin-i hamr / 1567

[67] Ahmet Hamdi Tanpınar, "İstanbul", *Beş Şehir*, MEB Yayınları, İstanbul ?, s. 150;

[68] Halil İnalcık, "Şikâyet Hakkı: Arz-i Hâl ve Arz-i Mahzar'lar", *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet* (içinde), Eren Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 49-71.

Umulur ki yukarıda ifade edilmeye çalışılan argümanlardan sonra, devletin adli merkezinde değerlendirilebilecek olan *Osmanlı kamusal alanı* ile Habermas'ın modern devlet merkezli "kamusal alanı"nın birbirinden çok farklı dinamiklere sahip olduğu, belli ölçüde ortaya koyulabilmiştir. Son tahlilde önceki; devletin ve halkın kendi doğası içinde yaşatılagelen, eksikliği devletin bekâsını tehlikeye atan tevârüs edilmiş bir evrenken; sonraki, XVIII. yüzyıldan itibaren, bazı özgün süreçlerin bireyin iktidara karşı belli haklarını savunabilmesi için –adetâ– inşâ ettiği bir evrendir.

Kaynakça

(C. B.), *MEB İslam Ansiklopedisi*, "İstanbul" (c.5/2), Eskişehir 1997.

And, Metin, "16. Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Yaşam", *Osmanlı Uygarlığı* (içinde), Hazırlayan: Halil İnalcık, Günsel Renda, Ankara 2004.

Anna Komenna, *Alexiad*, Çeviren: Bilge Umar, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1996.

Faroqhi, Süreyya, "Everyday Life in the Ottoman Empire" (seminer), Bilkent, 2007/ http://www.bilkent.edu.tr/bilkent/academic/seminar/previous.html#1

Faroqhi, Süreyya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, Çeviri: Elif Kılıç, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 2002.

Gelibolulu Mustafa 'Âli, *Câmi'u'l-Buhûr der Mecâlis-i Sûr*, Hazırlayan: Ali Öztekin, TTK Yayınları, Ankara 1996.

Gelibolulu Mustafa Âli, *Kühnü'l-Ahbâr*, Haz.: M. Hüdai Şentürk, TTK Yay., Ankara, 2003.

Gelibolulu Mustafa 'Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâis fî Kavâ'idi'l-Mecâlis*, TTK Yay., Ankara 1997.

Habermas, Jürgen. "The Public Sphere", *Contemporary Political Philosophy* (içinde), Editör: Robert E. Goodin ve Philip Pettit, Blackwell Publishers, Oxford 1997.

Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a category of Bourgeois Society*, Çeviri: Thomas Burger with Frederick Lawrence, MIT Press, Cambridge 1991.

Habermas, Jürgen, *Postmodernizm*. Kıyı Yayınları, Derleyen: Nemci Zeka, İstanbul, 1990.

Hasan Beyzâde Tarihi, Hazırlayan: Şevket Nezihi Aykut, TTK Yayınları, Ankara 2004.

Hoexter, Miriam, "Waqf Studies in the Twentieth Century: The State of the Art" (s. 474-495), *JESHO* 41, 4, 1998.

İbn Haldun, *Mukaddime*, Çeviri: Zakir Kadiri Uran, MEB Şark Klasikleri, İstanbul 1990.

İnalcık, Halil, "Şikâyet Hakkı: Arz-i Hâl ve Arz-i Mahzar'lar" (s. 49-71), *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet* (içinde), Eren Yayıncılık, İstanbul 2000.

Kafadar, Cemal, "Tarih Yazıcılığında Kamu Alanı Kavramı Tartışmaları", *Osmanlı Medeniyeti* (içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2005.

Kâtip Çelebi, *Mîzanü'l-Hakk fi ihtiyâri'l-Ehakk*. Türkçeleştiren: Orhan Şaik Gökyay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008.

Köprülü, M. Fuad, "Figânî" (c. 4), *MEB İslâm Ansiklopedisi*, Eskişehir 1997.

Lady Montagu, *Türkiye Mektupları*, Tercüman 1001 Temel Eser, Çeviri: Aysel Kurutluoğlu, İstanbul ?.

Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âli Osman*, Hazırlayan: Kayhan Atik. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

Mardin, Şerif, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak 'Sivil Toplum'", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (içinde), İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

Nâimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'îmâ* (c. I, IV), Hazırlayan: Mehmet İpşirli, TTK Yayınları, Ankara 2007.

Ostrogorsky, George, *Bizans Devleti Tarihi*, Türkçeye Çeviren: Fikret IŞILTAN, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1986.

Peçevî Tarihi (c. I), Hazırlayan: Bekir Sıtkı Baykal, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982.

Skinner, Quentin, "The State", *Contemporary Political Philosophy* (içinde). Editör: Robert E. Goodin ve Philip Pettit, Blackwell Publishers, Oxford 1997.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, "İstanbul", *Beş Şehir*, MEB Yayınları, İstanbul ?.

Târih-i Selânikî, Hazırlayan: Mehmet İpşirli, TTK Yayınları, Ankara 1999.

Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, Hazırlayan: Mertol Tulum, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1977.

Weber, Max, "Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi", *Sosyoloji Yazıları* (içinde), Çeviren: Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

OSMANLI DEVLETİ'NDE DİNÎ ÇEŞİTLİLİK: FARKLI OLAN NEYDİ?

Şener Aktürk*

OSMANLI DEVLETİ'NDE 'HOŞGÖRÜ' VE ÇEŞİTLİLİK: ÇOK-DİNLİ BİR TOPLUM TECRÜBESİ

Bu yazıda amaç, Osmanlı Devleti'nde dinî çeşitliliğe ilişkin yapılan olumlu ve olumsuz yorumlara kısaca değindikten sonra, Osmanlı'daki dinî demografi'nin, başta İngiltere, Fransa, İspanya, Rusya ve Babür devleti olmak üzere çağdaşı olan diğer Avrupa ve Asya devletleriyle karşılaştırılması ve yine bu devletlerin geride bıraktıkları ulus-devletlerin dinî nüfus yapıları üzerinde ne ölçüde belirleyici olduklarının –yine karşılaştırmalı olarak—incelenmesidir.

Altı yüzyıllık Osmanlı devleti tecrübesi üzerine, bitişinin üzerinden neredeyse 90 yıl geçtiği halde, ulusal ve uluslararası kamuoyunda yapılan gerek olumlu gerek olumsuz değerlendirmelerin pekçoğu ideolojik ve siyasal kaygıların esiri olmaktan kurtulamamaktadır. Bu yaklaşımlara yol açan yapısal sebeplerin başında, Osmanlı sonrası ulus devletlerin, kendi meşruiyetlerini temellendirmek için, Osmanlı devleti ve kimliğiyle menfi veyahut müspet bir ilişki kurgulamaları zorunluluğu gelir. Kendisini en

* Dr. Şener Aktürk, Harvard Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü; ve Davis Rusya ve Avrasya Çalışmaları Merkezi.

azından kısmen Osmanlı'nın devamı olarak gören Türkiye dışındaki çoğu Osmanlı-sonrası ulus devlet için de bu ilişki şekli, en azından resmî ideoloji düzeyinde, menfî bir ilişki olmuştur.[1] Bunun da başlıca sebebi, yeni ve ulusal devletin, eski ve emperyal olandan kesin çizgilerle ayrılması ihtiyacı olmalıdır.

Yalnızca Hıristiyan çoğunluğa sahip Balkan ulus devletleri değil, Müslüman çoğunluğa sahip Arap devletleri[2] ve Arnavutluk[3] da varlıklarını meşru kılabilmek için Osmanlı tarihini ve mirasını kısmen veya tamamen reddetmek ve kötülemek yolunu seçmiştir. Bu ülkelerin resmî ideolojilerinde ve tarih eğitiminde, Osmanlı dönemi 'uzun karanlık bir gece' olarak nitelenmiş, geri kalmışlığın sebebi olarak Osmanlı yönetimi ve bazen de –Hıristiyan Araplar, Arnavutlar ve diğer Balkan ulusları nezdinde– İslâmiyet görülmüş, ve Osmanlı yönetimi etnik ve dinî çeşitliliğe karşı bir baskı dönemi olarak tanımlanmıştır.[4] Dolayısıyla, Lübnanlı Dürzi lider Fahrettin veya Katolikliği seçen Arnavut lider İskender Bey (nâm-ı diğer Georgi Kastriot) gibi, Osmanlı yönetimine direnerek isyan eden savaşçılar, ulusal eğitimde, ideolojide ve kamuoyunda büyük kahramanlar olarak nitelendirilmişlerdir.[5] Tiran'ın merkezindeki İskender Bey meydanı ve heykelinden, 1954 tarihli Arnavut-Sovyet yapımı, Cannes film festivalinde ödül kazanmış, "İskender Bey: Arnavutluk'un büyük savaşçısı" adlı filme kadar, Osmanlı'ya karşı savaşlarıyla meşhur tarihî

---

[1] Bulgaristan örneği için, Nikolai Todorov, *Bulgaria's Liberation from Ottoman Oppression* (Sofya: Sofia Press, 1987).

[2] George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement* (Philadelphia: J. B. Lippincott, 1939); Michel Aflaq, *Choice of texts from the Ba'th Party Founder's Thought* (Bağdat: Arap Baas Sosyalist Partisi, 1977); İlhan Arsel, *Arab milliyetçiliği ve Türkler. Arab milliyetçiliğinde Türk aleyhtarlığı, dil ve din unsurları ve Türk'le ilgili sorunlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1973); Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (Berkeley: University of California Press, 1997); Mustafa El-Labbad, 'Turkey in Arab eyes', *Al-Ahram Weekly* (Mısır), 3-9 Aralık 2008, No.925.

[3] Lou Giaffo, *Albania: Eye of the Balkan Vortex* (Princeton, NJ: Xlibris, 2000).

[4] Osmanlı dönemini, Arnavut tarihinde 'uzun karanlık bir gece' olarak niteleyen bir bakış açısı için, bkz. Lou Giaffo, *Albania*, sayfa 245 ve sonrası.

[5] Hıristiyan Balkan ülkelerinde (Yunanistan, Bulgaristan, Sırbistan, Karadağ, Romanya, Macaristan) bu minvaldeki örnekler pekçoktur. Bunlara karşın belki biraz daha şaşırtıcı ve beklenmedik oldukları için Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerdeki Osmanlı-karşıtı bakış ve Osmanlı-karşıtı ulusal kahramanlardan örnekler verdik. Naim Frasheri, *Skanderbeg's return and other poems* (Tiran: Naim Frasheri Publishing House, 1970); *Skanderbeg, independence, the four Mirdita heroines* (Tiran: 8 Nentori Publishing House, 1988); Oliver Jens Schmitt, *Skanderbeg: Der neue Alexander auf dem Balkan* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2009); Antoine J. Abraham, "The Lord of The Land: Amir Fakhr al-Din al-Mani II and The Druze Revolt," *Lebanon in Modern Times* (Lanham: University Press of America, 2008) içinde, sf. 1-15; Ferdinand Wüstenfeld, *Fachr ed-din der Drusenfürst und seine zeitgenossen; die aufstände in Syrien und Anatolien gegen die Türken in der ersten hälfte des xi. (xvii.) jahrhunderts* (Göttingen: Dieterich, 1886).

şahsiyetlerin kahramanlaştırılmasının örnekleri pek çoktur.[6] Belki de otoriter ulus-inşası döneminin bir özelliği olarak görülebilecek olan bu durumun, halen demokratikleşmekte olan Osmanlı-sonrası ülkelerinde de devam ediyor oluşu, Osmanlı-karşıtlığının siyasal rejimden bağımsız bir süreklilik arz ettiği izlenimini veriyor. Osmanlı dönemine olumsuz bakış, Balkan ve Arap örneklerindeki nicelik ve nitelikte olmasa da, bilhassa kuruluş döneminde Türkiye Cumhuriyeti için de geçerlidir.

Eğer açıkça ideolojik olan ve tek ülkeye odaklanan resmî söylemlerden, karşılaştırmalı akademik yayın ve tartışmalara dönecek olursak, azınlıkta olmakla birlikte bu alanda da Osmanlı dönemini etnik ve dinî azınlıklar açısından bir baskı dönemi olarak yorumlayan yayınlara rastlarız.[7] Fakat bu alanda, tam tersi görüşü savunan, Osmanlı devletinin etnik ve dinî çeşitliliğe görece hoşgörüyle yaklaştığını savlayan yayınlar daha fazla ve akademik saygınlığa sahiptir.[8] Fakat İslâm-karşıtı söylemlerin etkisini arttırdığı yakın dönemde, bilhassa 11 Eylül 2001 sonrasında, genel olarak Müslüman ülkelerde, tarihte ve günümüzde, gayrimüslimlerin çok kötü muameleye maruz kaldığına dair yayınların artışı, doğrudan veya dolaylı yollardan Osmanlı'daki gayrimüslimlerin de çok kötü muameleye maruz kaldığı izlenimini uyandırdı.[9]

Osmanlı Devleti'nde Dinî Çeşitlilik: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme Çerçevesi

Gündelik siyasî ve ideolojik kaygılara kapılmadan, Osmanlı devletinin etnik ve dinî çeşitliliğe yaklaşımını görece nesnel bir şekilde değerlendirmek mümkün mü? Bu makalede, başta nüfus yapısı olmak üzere, bazı sayısal veriler üzerinden ve karşılaştırmalı siyasetin zaviyesinden, Osmanlı deneyimini değerlendirmeye çalışacağız. Bilimsel yargıların ancak karşılaştırma çerçevesinde anlam kazandığı gerçeği, 'Osmanlı hoşgörülü

[6] Naim Fraşeri'nin bizzat rol aldığı bu filmin yorumu ve Batı medyasındaki yankılarına bir örnek için, bkz. *New York Times*, 5 Temmuz 1954, 'Skanderbeg Arrives at the Stanley.'

[7] Mordechai Nisan, *Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expression* (Jefferson, NC: McFarland, 1991).

[8] Bu doğrultudaki birçok örnekten en yenisi olarak, Karen Barkey, *Empire of Difference: Ottomans in Comparative Perspective* (New York: Cambridge University Press, 2008), sayılabilir. Daha eski bir örnek olarak, Benjamin Braude ve Bernard Lewis (der.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* (New York: Holmes & Meier Publishers, 1982), sayılabilir.

[9] İslâm hukukunda gayrimüslimlere tanınan 'zımmî' statüsüne dair çok sert eleştiriler getiren, Hıristiyan ve Yahudilerin Müslüman yönetimler altında sürekli bir zulüm altında olduğundan dem vuran yayınlara örnek olarak şunlar sayılabilir: Robert Spencer, *The Myth of Islamic Tolerance* (Amherst, NY: Prometheus, 2005); *Religion of Peace? Why Christianity is and Islam isn't* (Washington, DC: Regnery, 2007); Bat Ye'or, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam* (Rutherford, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1985); *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide* (Madison, N.I: Fairleigh Dickinson University Press, 2002); *Dhimmi Peoples: Oppressed Nations* (Cenevre, 1978).

müydü?' gibi soruların ancak 'hangi diğer devletlere ve/ya dönemlere göre hoşgörülü müydü?' şeklinde sorulmasını gerektiriyor. Dahası, hoşgörü de öznel bir kavram olduğu için, hoşgörüden ziyade ancak nüfusun dinî ve etnik çeşitliliğini ölçmek mümkün gözüküyor. Bu durumda 'hoşgörü' kavramını kullanmak gerektiğinde dahi, bunun pozitif bir erdem olmayıp, dinî çeşitliliğe 'tahammül' edilip edilmediğine işaret eden bir kavram olduğu düşünülmelidir. Yanlış anlamalara yol açması muhtemel olan dinî hoşgörü kavramı, dinî çeşitliliğin sevilen, arzu edilen, kucaklanan bir 'değer' olduğu bir çeşit modern çok-kültürlülük (*multiculturalism*) ideolojisini değil, dinî farklılıkların çoğu zaman istenmediği halde tahammül edildiği bir tavır ve eğilime işaret etmektedir.

Bu bağlamda, karşılaştırmanın çerçevesini, birinci etapta, Osmanlı ve çağdaşı olan Avrupa devletleri olarak belirleyip, ikinci etapta, karşılaştırmamızı Doğu'ya doğru genişleterek Çarlık Rusya'sını, Safevî İran'ı, en kalabalık Müslüman devleti olarak Babür (Mughal) Devletini ve diğer bazı tarihsel Müslüman devletlerini ele alabiliriz. Üçüncü etapta Osmanlı ile yönettiği yüzölçümü açısından karşılaştırılabilecek sömürge imparatorluklarını, geride bıraktıkları ülkelerde hâkim dinî yapı açısından, dördüncü ve son etapta da Osmanlı devletindeki çeşitliliği geride bıraktığı Osmanlı-sonrası (post-Ottoman) ülkelerle kıyaslayabiliriz.

Osmanlı Devleti-Batı Avrupa Karşılaştırması: İngiltere, Fransa, İspanya ve İtalya

Bu karşılaştırmaların en zor yanı, toplumsal çeşitliliğe ilişkin sayısal tarihsel veri bulmanın çok zor, bazı durumlarda imkânsız oluşudur. Bu zorluk, özellikle etnik alanda kendini göstermektedir. Her ne kadar Ortaçağ'da, gerek Hıristiyan gerekse Müslüman toplumları da dinî aidiyete dair, kesin olmasa da yaklaşık ve güvenilir kayıtlar tutulmuş, veriler toplanmışsa da, etnik yapı konusunda bunu söylemek imkânsızdır.[10] En azından 18. yüzyıla değin, sadece Avrupa'da değil Osmanlı coğrafyasında baskın toplumsal kategori dindi.[11] Dolayısıyla, Osmanlı'da, İspanya'da veya Fransa'da, Katolik, Musevi, Müslüman veya Protestan nüfusa dair yaklaşık bilgilere ulaşabilsek de, Kürt, Laz, Arnavut, Boşnak, Bask, Katalan, Bröton nüfusa dair bilgilere ulaşmak mümkün olmayabilir. Fakat her

[10] Etnisite, öznel bir kan-soy-akrabalık algısı temelinde tanımlanan toplumsal kategoridir. Şener Aktürk, "Etnik Kategori ve Milliyetçilik: Tek-Etnili, Çok-Etnili ve Gayri-Etnik Rejimler", *Doğu-Batı*, Sayı 37, Ağustos-Ekim 2006, s.23-53; Max Weber, "The Origins of Ethnic Groups", *Ethnicity*, John Hutchinson ve Anthony Smith (der.), New York, Oxford University Press, 1996, s. 35.

[11] Faruk Birtek, "From Affiliation to Affinity: Citizenship in the Transition from Empire to the Nation-State", *Identities, Affiliations, and Allegiances*, Seyla Benhabib, Ian Shapiro, Danilo Petranovic (der.), New York, Cambridge University Press, 2007, s. 17-44.

ne kadar Avrupa'da, Rusya'da ve Osmanlı'da çoğunluğu oluşturan Katolik, Ortodoks ve Müslüman kesim için etnik tasnif mümkün olmasa da, din ve etnisitenin örtüştüğü Ermeni, Musevi/Yahudi, Dürzi, Alevi, Hindu gibi grupların varlığı da gözardı edilemez.[12] Dolayısıyla, etnik çeşitliliği, bu konuda güvenilir sayısal veri olmadığı için, bu karşılaştırmaların dışında bırakmak gerekmektedir.

Dinî çeşitliliğe yoğunlaşan bir karşılaştırmanın en kolay yanı ise Batı Hıristiyan ülkelerin Ortaçağ'da ve Erken Modern dönemdeki dinî demografisine dair akademik literatürde görece kabul gören bir konsensüsün var oluşudur. Avrupa'da erken modern dönemde dinî çatışma ve hoşgörüyü inceleyen Benjamin Kaplan, Portekiz'den Litvanya'ya, İrlanda'dan İtalya'ya kadar uzanan Katolik ülkelerin 'Hıristiyan Batı' dünyası (Western Christendom) veya kısaca 'Avrupa' olarak nitelendiğini belirttikten sonra, tüm bu coğrafya üzerinde neredeyse hiçbir Müslüman topluluğun bulunmadığını, daha doğrusu varlığına izin verilmediğini söylemektedir.[13] Kaplan, bu duruma istisna teşkil eden ancak tek bir Müslüman topluluğuna işaret ediyor; Moskof knezliğine karşı Litvanya ordusunda savaşmak üzere davet edilip Vilnius yakınlarına yerleştirilen ve nüfuslarının yüzbine yakın olduğu rivâyet edilen, Müslüman Litvanya Tatarları.[14] Bu çok ilginç istisnai grup varlığını 20. yüzyıla değin sürdürmüş, hattâ Birinci Dünya Savaşı sırasında Rusya'nın Alman orduları tarafından işgalinin verdiği destekle Litvanya Tatarı general Süleyman Sulkiewicz liderliğinde 1918 yılında bir Kırım Tatar otonom cumhuriyeti bile kurulmuştur.[15]

Bu yerleşik ve uzun soluklu Müslüman topluluğa iki geçici istisna daha eklenebilir: Birincisi, İspanya'nın fethi sırasında –kısa bir süreliğine de olsa –Katolik hâkimiyetinde yaşamış Müslüman Endülüs halkı ve bunlardan, dinlerini değiştirme (yani Katolik olma), İspanya'yı terk etme, ya da öldürülme seçenekleri arasından ilkini seçtikleri halde İslâmi inanç ve âdetlerini gizli olarak devam ettirdikleri varsayılan *Morisko*'lar. Bu grubun 1568'e kadar, Aragon'un beşte birini, Valencia'nın üçte birini, Granada'nın ise çoğunluğunu teşkil ettiği düşünülmektedir.[16] Fakat 1568

[12] Etnisitenin tanımı üzerine daha detaylı bir inceleme ve etnik kategorinin din, mezhep, dil, sınıf, ideoloji ve diğer eksenlerde tanımlanan toplumsal kategoriden ayrılıklarına örnekler için, Şener Aktürk, "Etnik Kategori ve Milliyetçilik."

[13] Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

[14] A.g.e., s.307.

[15] Gwendolyn Sasse, *The Crimea Question: Identity, Transition and Conflict* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007). Bu kitaba dair yorum ve eleştirilerim için bkz. Şener Aktürk, *Comparative Political Studies*, cilt 42, sayı 3, Mart 2009, s.464-467. Litvanya Tatarları hakkında, bkz. Yusuf Bey Vezirov, *Litva Tatarları tarixi* (Bakü: Nurlan, 2006 [1919]).

[16] A.g.e., s.309.

yılı Noel'inde Granada'daki Morisko'ların yaşam tarzına yapılan baskıya karşı ayaklanmalarına karşı kral II. Philippe elli bin Morisko'yu köleleştirerek Kastilya bölgesinde dağınık olarak yerleştirmiş, 1566 ve 1609'da gizli Müslüman oldukları gerekçesiyle 250 Morisko halkın önünde düzenlenen ve *auto-da-fe* adı verilen gösterilerde yakılarak öldürülmüş, 1609'da ise, tüm bu çabalara rağmen Morisko'ların halen gizlice Müslüman âdetlerini devam ettirdikleri zannıyla 300,000 Morisko İspanya'dan kovularak sürgün edilmiş, bu da erken modern dönemin en kitlesel dinî sürgün olayı olarak tarihe geçmiştir.[17] Litvanya Tatarları ve nihayetinde İspanya'dan kovulan Morisko'lar bir yana, tüm Hıristiyan Batı dünyasında Müslümanların inançlarını yaşayarak var olmalarına izin verilen tek yer olarak Venedik'te yetmiş kadar Osmanlı tüccarının misafir edildiği *Fondaco dei Turchi* gösterilmiştir.[18] Kısacası, karşılaştırmamız için seçtiğimiz İngiltere, Fransa, İspanya, ve İtalya'da, Osmanlı İmparatorluğu'nun hüküm sürdüğü altı yüzyıllık dönemde, kayıtlara geçmiş herhangi bir Müslüman azınlığı bulamıyoruz.

Bu dönemde Hıristiyan Batı dünyasında Hıristiyan olmayan tek kayda değer dinî topluluk olarak Musevileri görüyoruz. Peki Musevilerin İngiltere, Fransa, İspanya ve bugün İtalya olarak bildiğimiz bölgelerdeki durumu neydi? Nüfusun ne kadarlık bir kısmını oluşturuyorlardı? Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, Ortaçağ'da Hıristiyan ve Müslüman ülkelerde yaşayan Musevi toplulukların durumunu karşılaştırmalı olarak inceleyen Mark Cohen, Musevilerin Müslüman ülkelerde Hıristiyan ülkelere göre çok daha az zulüm gördüğü sonucuna varmıştır.[19] Fakat Avrupa'nın bütününe dair genel yargılar yerine belirli ülkeler üzerinden demografik bir karşılaştırma yapmayı seçtiğimiz için, sırasıyla, Osmanlı devletinin hüküm sürdüğü dönemde, İngiltere, Fransa, İspanya ve İtalyan yarımadasında Musevilerin durumuna bakalım.

İngiltere'den başlayacak olursak, Museviler bu ülkeden 1290 yılında sınır dışı edilmişlerdi. Bu durumları daha pekçok yüzyıl böyle devam etti. Dolayısıyla, etnik olarak Yahudi kökenli olan, hattâ belki de özel hayatlarında Musevi inançlarını devam ettiren kimseler dahi yasal olarak ve kamusal alanda Hıristiyan olmak zorundaydılar. 1655'te Hollanda Musevi cemaatinin ricasına istinaden Oliver Cromwell'in, sözlü olarak, İngiltere'de Musevilerin yaşamasına izin vermesiyle, bu durum yavaş da olsa

[17] A.g.e., s.310.

[18] A.g.e., s. 303-306. Ayrıca bkz. Cemal Kafadar, "A Death in Venice (1575): Anatolian Muslim Merchants Trading in Serenissima," Sanjay Subrahmanyam (der.), *Merchant Networks in the Early Modern World* (Brookfield, VT, 1996) içinde, s. 97-124.

[19] Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994). Karen Barkey de bu görüşü paylaşmaktadır. *Empire of Difference*, s.110.

değişmeye başladı.[20] Fakat Musevilerin, seçme ve seçilme hakkı da dâhil olmak üzere vatandaşlık haklarına kavuşmaları ancak 1858'de gerçekleşti. Kısacası, 1290'dan 1655'e değin Musevilerin İngiltere nüfusu içindeki oranı % 0 iken, İngiltere'de yaşamalarına izin verilen 1655'ten 1900'lere kadar bu oran %1'in altındaydı.[21]

Fransa'daki Musevilerin yasal ve demografik durumu da geneli itibariyle İngiltere'deki durumla benzerlik arzediyordu. 1118, 1306 ve 1394 yıllarında Fransa'dan sınırdışı edilen Musevilerin, 1394'teki sınırdışı kararından sonra geri dönebilmeleri, İngiltere'de olduğu gibi, ancak 17. yüzyılda mümkün oldu. Dolayısıyla, İngiltere'de olduğu gibi, Fransa'da da üç yüzyıllık bir süre boyunca Musevilerin yaşamasına müsaade edilmediğinden, nüfusun tamamı Katolik'ti. 17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar da bu oran %1'in üzerine çıkamadı.

Endülüs Emevileri ve onların Müslüman ardılları süresince, İspanya'daki Musevilerin sayısı Batı ve Orta Avrupa'nın tüm diğer bölgelerine göre çok daha fazlaydı.[22] Katolik Aragon ve Kastilya krallıkları tarafından 1492'de son Müslüman emirliği Granada'nın ele geçirilmesiyle tamamlanan İspanya'nın (Hıristiyanlar tarafından) 'yeniden fethi' (*Reconquista*) sonucunda, kral Ferdinand ve kraliçe Isabella Temmuz 1492'ye kadar tüm Musevilerin ülkeyi terk etmesi veya vaftiz olarak din değiştirmeleri emrini verdi.[23] Esasen bu olay, 1391'de Hıristiyan İspanya'yı saran ve Yahudilerin üçte birinin öldürülmesine, üçte birinin de zorla vaftiz edilmesine sebep olan Yahudi-karşıtı akımın son tezahürüydü.[24] Fakat 1492'deki toplu din değiştirmelerden sonra bile, *Converso*, *Marrano* veya 'Yeni Hıristiyanlar,' olarak adlandırılan Yahudi kökenli Hıristiyanlara karşı güvensizlik devam etti. Bu 'yeni Hıristiyanlar'dan bazılarının, örneğin Engizisyon mahkemesinin en şedit hâkimi, Büyük Engizisyoncu olarak da bilinen Torquemeda'nın, kendisi *converso* olduğu halde en sert

---

[20] Kaplan, a.g.e., s.322.

[21] Fakat bütün bu sınırlamalara rağmen, etnik olarak Yahudi, fakat dinen İngiliz kilisesine bağlı (Anglikan) bir Hıristiyan olan Benjamin Disraeli'nin önce parlamenter, daha sonra da Muhafazakâr Parti'nin başında İngiltere Başbakanı olması, bu ülkede Musevi kimliğine olmasa bile Yahudi kimliğine görünürlük kazandırmıştır. Öte yandan Disraeli örneği, Musevilere yasal olarak eşit haklar tanındıktan sonra bile Anglikan Hıristiyanlığın siyasette yükselmek için bir ön koşul olarak algılandığına kanıt olarak göstermek de mümkündür. Disraeli örneği, Sokollu ailesi gibi, Osmanlı sadrazamlarının pek çoğunun, Disraeli gibi değişik bir dinî kökenden gelip devlet hizmeti çerçevesinde din değiştirmiş (Müslüman olmuş) kimseler oluşunu hatırlatıyor. Bir başka deyişle, Osmanlı hükümetlerinde Disraeli örneği, İngiltere'de olduğu gibi, bir istisna değil, tam tersine gelenek olarak algılanırdı.

[22] Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (Boston: Little, Brown, 2002).

[23] Anthony Marx, *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism* (New York: Oxford University Press, 2003), s.l

[24] Kaplan, a.g.e., s.312.

Yahudi-karşıtı politikalara destek ve yardımcı olduğu da bir gerçektir.[25] *Converso*'lara karşı baskıların İspanya'da bitmediğini, İspanyol sömürgeciliğiyle beraber Amerika kıtasına göç eden *Converso*'ların da baskı gördüğünü gözlemliyoruz.[26] Kısacası, 1492'de itibaren Musevi inancın İspanya'da yasak olduğunu, Müslümanların ve *Morisko*'ların da sınırdışı edilmesi, öldürülmesi veya din değiştirmesiyle beraber, yasal ve kamusal olarak İspanya'nın % 100 Katolik/Hıristiyan olduğunu görüyoruz.

Eğer 1500 yılını bir referans noktası olarak alacak olursak, İngiltere, Fransa ve İspanya'nın aksine, İtalya bu erken modern tek bir devlet olarak yoktu. İtalya'nın birleşmiş bir devlet olarak kuruluşu çok sonra, 1870'te gerçekleşecektir. Bugün İtalya olarak bildiğimiz yarımada ve adalarda pekçok ufak devletler vardı. Bu yarımadanın bilhassa kuzeyi, Musevilere yasak olan İngiltere, Fransa ve İspanya'nın aksine, Ortaçağ'da ve Erken Modern dönemde ufak da olsa gözle görünür bir Musevi/Yahudi nüfusa ev sahipliği yapmaktaydı. Bu Musevi nüfusu en görünür kılan müessesse hiç şüphesiz 'getto' yapılanmasıydı.[27] Getto, Yahudilerin Hıristiyan toplumdan ayrı olarak yaşadıkları, günbatımından sonra kapatılan belli bir giriş kapısı olan, başlıca amacı Yahudilerin Hıristiyanlarla 'karışmasını' engellemek olan, bir mahalle yapısıydı. Getto yapılanmasına sebep olan en önemli iki korku Hıristiyan ve Yahudilerin cinsî temasta bulunmaları ve bazı Hıristiyanların Museviliğe dönmeleri ihtimalleriydi.[28] Bu gettoların da en göze çarpan, belki de prototipik örneği olarak, Venedik gettosunu görüyoruz. Shakespeare'in *Venedik Taciri* adlı oyununun arkaplanını oluşturan Venedik gettosu,[29] aynı zamanda yukarıda bahsettiğimiz *Fondaco dei Turchi*'ye de ilham kaynağı olmuştur.[30]

İtalya'nın güneyindeki bazı sahil kasabalarının ve Sicilya adasının tamamının Müslüman hâkimiyetinde yaşadığı 9, 10, 11, 12 ve hattâ 13. yüzyılda, bu bölgelerde büyük bir Müslüman ve Yahudi nüfus vardı. 13. yüzyılda yaşamış Müslüman coğrafyacı İbn Yakut'a göre, Sicilya'nın fethini müteakip dönemde gerçekleşen göçler ve din değiştirmeler sonucu Sicilya nüfusunun çoğunluğu Müslüman olmuştu.[31] İbn Yakut'a paralel bir gözlemde bulunan, Müslüman seyyah İbn Jubair, Sicilya'yı ziyaretin-

[25] Kaplan, s.313.

[26] Edward Peters, *Inquisition* (New York: Free Press, 1988), özellikle, s .75-104, "The Inquisitions in Iberia and the New World."

[27] Kaplan'ın aktardığına göre 'getto' bir 'İtalyan icadı'ydı. A.g.e., s. 315.

[28] A.g.e., s.316.

[29] William Shakespeare, *The Merchant of Venice* (New York: Oxford University Press, 2008).

[30] Kaplan, a.g.e., s.304.

[31] İbn Yakut'tan aktaran, Alex Metcalfe, *Muslims and Christians in Norman Sicily: Arabic Speakers and the End of Islam* (New York: Routledge Curzon, 2003), s. 15.

de sadece başkent Palermo'da bile 300 kadar cami olduğu rivayet ederken, adayı 973 yılında ziyaret eden İbn Hawqal Palermo'da sayılamayacak kadar çok cami olduğundan bahsetmiştir.[32]

Sicilya'nın Hıristiyan hâkimiyetine geçişini müteakip, İspanya ve Portekiz'den olduğu gibi, İtalya ve Sicilya'dan da, 1224 itibariyle, Müslümanlar sınırdışı edilmiş, öldürülmüş, köle olarak satılmış, ya da vaftiz edilerek din değiştirmiş, Katolik olmuşlardır.[33] İspanya'da 1492'de yaşananlarla eşzamanlı olarak Sicilya'dan ve İtalya yarımadasının güneyinden de Yahudiler sınırdışı edilmiş veya öldürülmüştü. Sonuçta, 13. yüzyıl ortalarından itibaren İtalya'da hiçbir Müslüman azınlık olmadığı gibi, ufak bir Yahudi azınlığın dışında Katolik mezhepli Hıristiyan olmayan kayda değer bir azınlık da bulunmamaktaydı.

Bütün bu verileri biraraya getirdiğimizde, Ortaçağ'da ve erken modern dönemde İngiltere, İspanya ve Fransa'nın tamamının sadece Hıristiyan değil aynı zamanda Katolik mezhepli olduğunu, İtalya'nın ise gene tamamına yakını Katolik mezhepli Hıristiyan olduğu halde ufak bir Musevi azınlığı barındırdığını görüyoruz. Her ne kadar bu dönemlerde modern anlamda bir nüfus sayımı yapılmadığı için (güvenilir nüfus sayımları için çoğu yerde 19. yüzyılı beklemek gerekecektir) elimizde kesin demografik veriler olmadığı halde, yukarıda alıntıladığımız kaynaklardan yola çıkarak yaklaşık bir demografik tabloya ulaşabiliriz (Tablo 1).

Tablo 1. 1500 yılında başlıca Batı Avrupa devletlerinde nüfus

	Katolik	Musevi	Çoğunluktaki dinin oranı
İngiltere	%100	% 0	% 100
İspanya	%100	% 0	% 100
İtalya	% 98-99	% 1-%2	% 98-99
Fransa	% 100	% 0	% 100

Buna mukabil, etnik olarak bu devlet ve bölgelerin, görece çeşitlilik arz ettiğini tahmin edebiliriz. İspanya'da Katalan (o zamanki Aragon) bölgesi ve Bask yöresi bugün olduğu gibi ülkenin geri kalanından farklı bir dil ve kültüre sahipti ve bu farklılığın derecesi muhtemelen bugüne göre daha da fazlaydı. Bu durum Fransa'nın değişik etnik grupları ve bölgeleri (Bröton, Bask, Alsas, Languedoc bölgesi, vs.) geçerliydi ve yine, bugüne

[32] İbn Jubair ve İbn Hawqal'dan aktaranlar, sırasıyla, Gian Luigi Scarfiotti ve Paul Lunde, "Muslim Sicily," *Saudi Aramco World*, Cilt 29, Sayı 6, Kasım-Aralık 1978; ve Alex Metcalfe, *a.g.e.* s. 19.

[33] Tariq Ali, *A Sultan in Palermo* (New York: Verso, 2005); James M. Powell, "Frederick II and the Rebellion of Muslims of Sicily, 1200-1224", *Uluslararası Haçlı Seferleri Sempozyumu: 23-25 Haziran 1997, Istanbul* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999), s. 13-22.

göre bu farklılıkların derecesi çok daha fazlaydı.[34] İngiltere ise, daha İskoçya'yı topraklarına katmamış olduğu halde, Norman işgali, Romalı geçmişi, Keltik ve Alman, Anglo ve Sakson etkileri arasında bir ulusal kimlik sentezine ulaşmaya çalışıyordu. İtalya yarımadasıysa birbirinin dilini bile anlamayacak kadar farklı ufak devletlere bölünmüş, etnik-dilsel bir bütünlük arzetmekten uzaktı.

OSMANLI NÜFUSU-GENEL VE YEREL DİNÎ ÇEŞİTLİLİK

1500 yılında Osmanlı İmparatorluğu'nda nüfusun dinî ve etnik yapısı ne durumdaydı? Diğer örneklerde olduğu gibi, Osmanlı'da da ilk nüfus sayımları çok daha sonra, 19. yüzyılda yapıldığı için bu döneme dair başvurabileceğimiz genel bir nüfus sayımı bulunmamaktadır. Fakat genel olarak şöyle bir tahminde bulunmak mümkündür: 1500 yılında Osmanlı nüfusunun çoğunluğunu Müslümanlar değil Hıristiyanlar oluşturuyordu ve bu durum ancak Yavuz Sultan Selim devrinde (1512-1520) Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan başlayarak Suriye, Filistin, Mısır ve Hicaz gibi Müslümanların yoğun olarak yaşadığı bölgelerin Osmanlı topraklarına katılmasıyla değişmeye başladı. Bu genel veri bile, Osmanlı'yı (Katolik) Avrupa devletlerinden radikal bir biçimde ayırmaktadır. Özetle, bir yanda neredeyse tamamı Hıristiyan ve dahası Katolik mezhepli olan Avrupa devletlerini, bir yanda ise Müslümanların ve Hıristiyanların nüfus içinde birbirine yakın oranlarda temsil edildiği, dahası hem Hıristiyanlığın hem de Müslümanlığın birden fazla mezhebinin hatırı sayılır taraftar bulduğu bir nüfus yapısını görüyoruz.

Güvenilir nüfus sayımlarının yapıldığı 19. yüzyıl verilerinden örnek gösterecek olursak, Hıristiyan çoğunluğa sahip Macaristan'ın, Transilvanya'nın, Voyvodina'nın, Yunanistan'ın, Gürcistan'ın Osmanlı hâkimiyetinden çıkmış olmasına rağmen, 1844 yılında dahi toplam Osmanlı nüfusunun % 41'inin Hıristiyan olması gerçekten kayda değer bir bulgudur (Tablo 2). Bu nüfus tablosu bile % 58'lik Müslüman çoğunluğun kendi içinde Sünni-Alevi-Şiî olarak ayrıldığını, 'Ortodoks' kategorisinin de içinde Rum, Ermeni, Süryani gibi farklı mezhepleri barındırdığını gözönüne almadığı için Osmanlı'daki dinî çeşitliliği yeterince yansıtmamaktadır.

[34] Bu farklılıkların 19.yüzyıl sonunda dahi ne kadar önemli ve Fransız ulus inşası için ne kadar büyük bir sorun olduğunu görmek için, bkz. Eugen Weber; *The Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Stanford: Stanford University Press, 1976).

Tablo 2. Osmanlı Nüfusu (dinî aidiyete göre tasnif edilmiş), 1844

Din	Nüfus	Toplam Nüfusa Oranı
Müslüman	20,550,000	58.13%
Ortodoks	13,730,000	38.84%
Katolik	900,000	2.55%
Musevi	100,000	0.48%

Kaynak: M. A. Ubicini, *Türkiye 1850* (Tercüman 1001 temel eser), 1.cilt, s.48-49'dan aktaran Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi* (İstanbul: Ağaç/ Alternatif Üniversite, 1992), s.50.

Genel nüfusun dinî çeşitliliğinden yerel düzeydeki dinî çeşitliliğe döndüğümüzde çok daha çarpıcı örneklerle karşılaşıyoruz. Bu konuda örnek teşkil etmesi açısından kozmopolitliğiyle ünlü Selanik şehir merkeziyle beraber Anadolu'dan İzmit şehir merkezinin ve Arap bölgelerinden kozmopolitliğiyle ünlü Beyrut şehir merkezinin nüfus yapısına bakmak yeterli olacaktır (Tablo 3, 4, 5).

Her üç şehir merkezinde de çarpıcı bir dinî çeşitlilik gözlenmekle birlikte, bu dinî çeşitlilik her şehirde değişik bir desende tezahür etmektedir. Selanik şehir merkezi, nerdeyse birbirine eşit üç dinî cemaatten, Müslüman, Musevi ve Rum Ortodoks cemaatlerinden oluşan üçlü bir yapı sergilerken, Beyrut şehir merkezi de yine Müslüman, Katolik (Maruni) ve Rum Ortodoksların birbirine yakın olduğu üçlü bir yapı arz etmektedir. Buna mukabil, İzmit şehir merkezinde, Müslüman ve Ermeni cemaatlerinin neredeyse eşit olduğu ikili bir yapı görmekteyiz. Dinî çeşitliliğin yerel desenleri değişmekle birlikte, daha önce göz attığımız İngiltere, İspanya, Fransa ve İtalya'daki hiçbir şehirde, Beyrut, İzmit ve Selanik örneklerinde olduğu gibi Müslümanların, Musevilerin, Ermenilerin, Rum Ortodoksların ve Katolikler de dâhil olmak üzere Hıristiyanlığın değişik mezheplerinin, beraberce temsil edildiği bir örneğe rastlamıyoruz.

Tablo 3. Selanik Merkez Kazası Nüfusunun Dinî Aidiyeti, 1881

	Nüfus	Toplam Nüfusa Oranı

Müslüman	29,489	%28,48
Rum Ortodoks	36,985	%35,72
Musevi	34,523	%33,34
Bulgar Ortodoks	1,117	%1,08
Katolik	471	%0,45
Ermeni	149	%0,14
Diğer Ülke Vatandaşı	810	%0,78
Toplam	103,544	%100,00

Kaynak: Kemal Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914* (Madison: University of Wisconsin, 1985), s.134-5.

Tablo 4. İzmit Merkez Kazası Nüfusunun Dinî Aidiyeti, 1881

	Nüfus	Toplam Nüfusa Oranı
Müslüman	19,248	% 48,38
Rum Ortodoks	3,576	% 8,99
Musevi	162	% 0,40
Protestan	715	% 1,80
Katolik	133	% 0,33
Ermeni	15,903	% 39,97
Diğer Ülke Vatandaşı	105	% 0,26
Toplam	39,789	% 100,00

Kaynak: Kemal Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914*, s.128-9.

Tablo 5. Beyrut Merkez Kazası Nüfusunun Dinî Aidiyeti, 1881

	Nüfus	Toplam Nüfusa Oranı
Müslüman	22,662	% 43,31
Katolik	14,505	% 27,72
Rum Ortodoks	13,294	% 25,41
Protestan	342	% 0,65
Musevi	1,197	% 2,29
Ermeni	86	% 0,16
Latin	242	%0,46
Toplam	52,328	%100,00

Kaynak: Kemal Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914*, s.128-9.

Müslüman ve Ortodoks gibi genel kategoriler elbette daha geniş bir etnik çeşitliliği gizlemektedir. Makedon, Sırp, Arnavut, Yunanlı, Vlah, Arap, Karamanlı gibi değişik etnik kökenlerden geldiği halde Ortodoks mezhepli Hıristiyan olan herkes Rum Ortodoks kategorisi altında listelendiği gibi, Arap, Arnavut, Boşnak, Çerkez, Türk, Kürt, Laz, Zaza gibi değişik etnik kökenlerden geldiği halde Müslüman olan herkes de aynı kategori altında listelenmekte, Sünni ve Sünni olmayan (Alevi, Nusayri, Şiî, Dürzi, Dönme, gibi) pek çok mezhep ve dinî grup da aynı kategori altında toplanmaktadır.

OSMANLI-RUSYA KARŞILAŞTIRMASI: 'HOŞGÖRÜ' SEVİYESİNDE FARKLILIKLAR VE BENZERLİKLER

Acaba Katolik Batı ve Orta Avrupa'yla karşılaştırıldığında Osmanlı nüfusunda gözlemlediğimiz bu dinî çeşitlilik, Osmanlıları dünyanın geri kalanından da ayırıyor muydu? Karşılaştırmamızı genişletip Rus Çarlığını da eklediğimizde, Osmanlılar ve Rusya arasında pek çok benzerlikler görüyoruz. Öncelikle, Batı/Katolik Avrupa ülkelerinin aksine Rusya'da egemen din olan Ortodoks Hıristiyanlığın dışında başka din ve mezhepten grupları, Katolik, Protestan, Musevi, Müslüman ve hattâ Budist topluluk-

ları görüyoruz (Tablo 6). Rus İmparatorluğu'ndaki dinî çeşitlilik, Avrupa'dan çok Osmanlı İmparatorluğu'na benzemektedir.

Tablo 6. Rus İmparatorluğu'nda Dinî Çeşitlilik, 1897

Din	Nüfus	Toplam nüfus içindeki oranı
Ortodoks	87,123,604	% 69,34
Müslüman	13,906,972	% 11,07
Katolik	11,467,994	% 9,13
Musevi	5,215,805	% 4,15
Lutherci Protestan	3,572,653	% 2.84
Eski İnançlılar	2,204,596	% 1,76
Ermeni Apostolik	1,179,241	% 0,94
Budist ve Lamaist	433,863	% 0,35
Diğer Hıristiyan olmayan dinler	285,321	% 0,23
Reform Protestan	85,400	% 0,07
Mennoncu Protestan	66,564	% 0,05
Ermeni Katolik	38,840	% 0,03
Baptist	38,139	% 0,03
Karaim Musevisi	12,894	% 0,01
Anglikan	4,183	% 0,003
Diğer Hıristiyan	3,952	% 0,003
Toplam	125,640,021	% 100,00

Kaynak: Rus Çarlığı 1897 Nüfus Sayımı Sonuçları, http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/statistics/said/statistics-imp/

Osmanlı ve Rus İmparatorluklarındaki bu görece 'hoşgörü'nün ya da dinî çeşitliliğe tahammülün sebebi ne olabilir? Bu durumun sebebi olarak akla en başta 'millet sistemi' denilen siyasal-hukuki yapı geliyor. "Dinî aidiyet üzerine kurulan ve *millet sistemi* adı verilen hukuki, siyasal ve toplumsal düzen, bazen iddia edildiği gibi sınırsız bir çok-hukukluluk ve dinî cemaatler arasında eşitliği değil ama İslâm şeriatının şemsiyesi altında "kitap ehli" kabul edilen Hıristiyan ve Musevi cemaatlerine görece geniş özerkliği öngörüyordu."[35] Fâtih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethini müteakip kurduğu söylenen[36] millet sisteminden de önce kitap ehli gayrimüslimlere

[35] Şener Aktürk, "Türkiye Siyasetinde Etnik Hareketler, 1920-2007," *Doğu-Batı*, Sayı 44, 2008; ve M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek* (İstanbul: Klasik, 2004).

[36] 'Millet sistemi' denilen oluşumun ne kadar kurumsallaşmış olduğu tarihçiler arasında tartışmalıdır. Benjamin Braude bu sistemin ondokuzuncu yüzyıla kadar kurumsallaşmamış olduğunu, devlet ve dinî cemaatler arasındaki her türlü düzenlemenin bir defaya mahsus ve geçici (*ad hoc*) temelde yapıl-

cizye vergisi karşılığı askerlikten muafiyet ve himaye sağlayan İslâm şeriatının öngördüğü *zımnî* statüsünün varlığı önemlidir. İslâm yasal çerçeveye oturtulabilen bu sistemlerin uygulanmasında asıl sebebin dinî mi yoksa siyasal-kurumsal mı olduğu tartışması bu makale çerçevesinde çözülemeyecek önemli bir soruya işaret etmektedir.

Egemen dinin Ortodoks Hıristiyanlığı olduğu Rusya'da görece dinî çeşitliliğin var oluşu da değişik bir takım soruları akla getirmektedir. Bir yandan, Rusya'nın, çok-dinli, çok-kültürlü Moğol devletlerinin devamı olduğunu iddia etmek mümkün iken, öte yandan Rusya tarihinde dinî hoşgörünün en kurumsal ve sağlam temellere oturduğu dönemin Alman kökenli Çariçe Katerina (nam-ı diğer Büyük Katerina) dönemi (1762-1796) olduğunu biliyoruz. Voltaire ve Montesquieu gibi Aydınlanma dönemi filozoflarıyla yazışacak kadar entelektüel birikime sahip olan Katerina, Rusya'yı dünya çapında bir güce dönüştürürken, Kırım gibi Müslüman çoğunluğa sahip bölgeleri de fethederek, hâkimiyeti altına aldığı Müslümanların sayısını önemli ölçüde arttırdı.

Robert Crews, Katerina'nın dinî hoşgörü siyasetini incelediği kitabında, Çariçe'nin Osmanlı modelini dikkatle incelediğini ve bu modelin bir benzerini Rusya'da da uygulamaya koymak için çabaladığını gösteriyor.[37] Bu anlamda, Rusya'da da dinî aidiyete dayanan, Osmanlı'ya benzer bir çok-hukuklu sistemin yürürlükte olduğunu, Rus Çarının Müslüman tebaası nezdinde İslâm şeriatının uygulayıcısı olduğunu görmekteyiz.[38] Bu stratejinin bir parçası olarak Müslümanlar için başında bir genel 'Müftü'nün bulunduğu dinî bir hiyerarşi kurulmuş, bu Müftüler Rus devletiyle yakın ilişki içinde olmuştur. Hattâ bu stratejinin bir parçası olarak Katerina Rusya'nın Kazakistan'ı fethi sürecine Tatar din adamlarını da dâhil etmiş, bu Müslüman din adamları bir yandan Kazaklar arasında İslâmiyet'i yayarak bir nevi misyonerlik görevi görürken, öte yandan Rusya'nın Kazak steplerini fethine faal olarak katkıda bulunmuşlardır. Karen Barkey'nin yorumuna göre, "Büyük Katerina'nın 18. yüzyılda başardığını, II. Mehmet (Fâtih) Konstantinopolis'in fethinden sonra gerçekleştirmişti."[39] Üç yüzyıllık bir gecikmeye rağmen Rusya'da da uygulamaya konulan dinî çeşitliliğe hoşgörüyle yaklaşma stratejisi, Rusya'nın sınırla-

---

dığını iddia ederken, Barkey bu iddiayı yanlış ve yanıltıcı bulmaktadır Barkey, a.g.e., s.116-7; Benjamin Braude, "Foundation Myths of the Millet System" Benjamin Braude ve Bernard Lewis (der.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire* (New York: Holmes & Meier, 1982), s. 69-88.

[37] Robert D. Crews, *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

[38] Crews, a.g.e.

[39] Karen Barkey, *Empire of Difference: Ottomans in Comparative Perspective* (New York: Cambridge University Press, 2008), s.112.

rını genişletmekte ve çok-kültürlü, çok-dinli bir toplumu yönetmekte başarılı olmuş gözükmektedir.

Osmanlı modeliyle arasındaki benzerliklere rağmen Rusya'nın deneyimine ilişkin iki nokta dikkati çekiyor: Birincisi, Rusya'da dinî çeşitlilik Osmanlı'daki seviyeye ulaşmamış, Ortodoksluk baştan sona kadar tartışmasız üstünlüğünü korumuş, devletin üst kademelerinde Ortodoksluk bir zorunluluk olmaktan çıkmamıştır. İkincisi, Rusya'nın, çok-dinli yönetim modeli konusunda, bilhassa Katerina'dan itibaren, bilinçli olarak Osmanlı'dan özendiğidir. Dolayısıyla, iki devlet arasında bir çeşitliliğe tahammül ve hoşgörü derecelendirmesi yapmak gerekirse, Osmanlı devletinin Rusya'ya göre gene de çok daha çeşitli bir topluma ve çok daha uzun soluklu, tarihî derinliği olan bir kurumsal hoşgörü/tahammül modeline sahip olduğu sonucuna varılabilir. Fakat üçüncü bir gözlem olarak şunu da belirtmek gerekir ki, gerek Fatih Sultan Mehmet'in millet sistemini kurumsallaştırması, gerek Çariçe Katerina'nın İslâmiyet'i Rus devletinin bir parçası olarak kurumsallaştırma çabası, devletlerini tam anlamıyla evrensel bir dünya devleti yapma stratejilerinin birer parçasıdır. Dolayısıyla, bu karşılaştırmayla ulaştığımız bir başka sonuç da, tarihte en geniş ufuklu çok-kültürlü, çok-dinli yapıları, devletlerini dünya hâkimiyetine hazırlayan liderlerin, cihanşümul siyasî vizyonlarının bir parçası olarak hayata geçirdikleridir.

Osmanlı-Babür Karşılaştırması: Osmanlı Hoşgörüsü mü Yoksa İslâmî Devlet Modeli mi?

Osmanlı devletini karşılaştırmalı bir perspektifte inceleyen diğer sosyal bilimciler de, yukarıda vardığımız değer yargısının paralelinde, Osmanlı devletini sadece Avrupa ülkelerinden değil, Bizans İmparatorluğu, Çarlık Rusya'sı ve Habsburg İmparatorluğu'ndan da çok daha hoşgörülü ve çok-kültürlü olarak tanımlamaktadırlar.[40] Fakat bu karşılaştırmalar bile çoğunlukla Hıristiyan-Avrupa çerçevesinin dışına çıkmamaktadır. Dolayısıyla, Osmanlı'yı diğer İslâm devletleriyle karşılaştırmak, Osmanlı hoşgörüsü veya dinî çeşitliliğe tahammül siyasetinin Osmanlı'ya özgü bir fenomen mi, yoksa İslâm devletlerinin bir geleneği mi olduğunu açıklığa kavuşturmak açısından aydınlatıcı olabilir.

Osmanlı devletiyle hemen doğusundaki İran Safevî devletini karşılaştırmak belki de akla ilk gelen seçenek olsa da, Şiîliği bir devlet ideolojisi haline getirerek halkının ezici çoğunluğunu Şiî İslâm'ın Caferi yorumunu benimsemeye yönelten Safevî devletinin Osmanlı'ya göre daha hoşgörü-

[40] Barkey, *Empire of Difference: Ottomans in Comparative Perspective*, s. 111

süz gözükeceği aşikârdır. Fakat biraz daha doğuya giderek Müslüman bir hanedanın yönetimi altındaki Babür devletinde (1526-1858) dinî çeşitliliğe baktığımızda daha değişik bir tablo ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Babür dönemine ait nüfus sayımlarına sahip değilsek bile, bu devletin İngiliz hâkimiyetine girmesinden[41] kısa bir süre sonra yapılan 1871 tarihli nüfus sayımının sonuçları Babür devletindeki dinî çeşitliliğe dair yaklaşık bir veri sağlamaktadır (Tablo 7).

Tablo 7 İngiliz Hâkimiyetinde Hindistan'da Dinî Çeşitlilik, 1871

Din	Nüfus	Toplam nüfus içindeki oranı
Hindu	139,248,568	73.07 %
Müslüman	40,882,537	21.45 %
Sih	1,174,436	0.62 %
Budist ve Ceyn	2,832,851	1.49 %
Hıristiyan	896,658	0.47 %
Diğer	5,102,823	2.68 %
Dini bilinmiyor	425,175	0.22 %
Toplam	190,563,048	100.00 %

Kaynak: Henry Waterfield, *Memorandum on the Census of British India 1871-72*, London, Eyre ve Spottiswoode, 1875, s.16.

Bu tabloda açıkça görülen o ki Babür devleti Osmanlı devletine göre dinsel olarak çok daha çeşitli ve daha az Müslüman olan bir halkı yönetmiştir. Hanedanın ve yönetici sınıfının Müslüman olup, yönetilenlerin çoğunluğunun başka bir dine, bu durumda Hinduizme mensup olması,

[41] Babür Devleti fiilen 1757 Plassey savaşıyla İngiliz etkisine girdiyse de, Hindistan'ın kesin olarak İngiliz hâkimiyetine girmesi 1857 Sipahi İsyanı'nın bastırılması ve son Babür hükümdarı Bahadır Şah'ın mahkûm edilip sürgüne gönderilmesiyle gerçekleşmiş ve 1877'de Kraliçe Viktorya başbakanı Disraeli'nin önerisiyle Hindistan İmparatoriçe'si unvanını almıştır.

kısacası yönetici azınlık ve yönetilen çoğunluk arasında en genel anlamda bir dinsel ve mezhepsel örtüşmenin olmaması, Avrupa örneklerinde görülmeyen bir durumdur. Avrupa örneklerinde yöneten ve yönetilenler arasında sadece din (Hıristiyanlık) konusunda değil mezhep (Katoliklik) konusunda da birebir ve yüzde yüze yakın bir örtüşme görüyoruz. Rusya'da yönetilenler arasında yönetici sınıfın din ve mezhebine mensup olmayan % 30 civarında bir nüfus varken, Osmanlı örneğinde yönetici sınıfın din ve mezhebine mensup olmayanların oranı % 50 civarında, bazı dönemlerdeyse % 50'nin de üzerinde olmuştur. Babür örneğindeyse bu oran % 80 civarında olup, Müslüman nüfus içindeki mezhepsel çeşitlilik göz önüne alınacak olursa belki % 85-%90 gibi oranları bulması da mümkündür.[42]

Buradan hareketle, Osmanlı hoşgörüsü olarak da adlandırılan, dinî çeşitliliğe müsamaha gösteren yönetim biçimini, Osmanlı devletine özgü, istisnai, özel bir durum olarak görmek yerine, Müslüman hanedanların yönettiği pekçok devlette var olan bir çeşit İslâmi devlet geleneği olarak görmenin daha doğru olacağı sonucuna varabiliriz. Her ne kadar elimizde Osmanlı ve Hindistan nüfus sayımlarındaki benzer sayısal veriler olmasa da, Endülüs Emevi devleti, Sicilya'daki Müslüman emirlikler, Abbasi, Eyyubi, Memluk ve benzeri İslâm devletlerinin egemenliğinde İspanya, Sicilya, Mısır, Suriye, Filistin, gibi bölgelerde gözlenen dinsel ve mezhepsel çeşitlilik de bu sonucu destekler mahiyettedir.

İMPARATORLUKTAN GERİYE KALAN? OSMANLI VE DİĞER İMPARATORLUKLARIN BIRAKTIĞI DİNÎ MİRAS

İncelememizi, imparatorluklar sonrası ortaya çıkan modern ulus-devletlerde çoğunlukta olan hâkim dinlerle eskiden parçası oldukları imparatorluklar arasındaki bağlantıyı sorgulayan bir karşılaştırmaya sonlandırmak mantıklı gözüküyor. Buna ilaveten, bu incelemenin ana eksenini Osmanlı'da dinî çeşitlilik oluşturduğu için, imparatorluk sonrası ulus devletlerin inşası sürecinde Rumeli'de ve Anadolu'da dinî çeşitliliğin ne kadar kısa sürede ve ne oranda yok edildiğini gösteren ve bu doğrultuda Balkan ülkeleriyle Türkiye'de dinî demografinin değişimini ortaya koyan bir karşılaştırma da yapacağız.

Dünyanın büyük bölümünü hâkimiyeti altına almış olan Batı Avrupalı sömürge imparatorlukları, Rus Çarlığı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun topraklarında bugün kurulu bulanan devletlerde hâkim din ve mezhepleri,

[42] Hint Müslümanlarının günümüzdeki devleti sayılabilecek Pakistan'ın %20'sinin Şiî olduğunu göz önüne alacak olursak %85 oranı son derece makul gözüküyor *CIA World Factbook 2010*, bkz. https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/pk.html

bir zamanlar hâkimiyetleri altında oldukları devletlerin hâkim din ve mezhepleriyle karşılaştırma imkânı bulunmaktadır. Aşağıdaki tablo (Tablo 8), dört Katolik (İspanya, Portekiz, Belçika, Fransa), bir Protestan (İngiltere), bir Ortodoks (Rusya), ve bir Sünni Müslüman (Osmanlı) imparatorluk ile bunların bir zamanlar yönetimi altında bulunan topraklarda kurulu bulunan yüzü aşkın ülkede hâkim din ve mezhebi karşılaştırmaktadır. Bazı Avrupa ülkeleri, Çin ve Japonya dışında bugün dünya haritasında gördüğümüz ülkelerin hemen hepsi bir zamanlar bu imparatorluklardan birisi tarafından yönetilmiş, dolayısıyla bu imparatorluklar bir anlamda günümüz dünyasına şekil veren kurucu unsurlar olmuşlardır.

Tablo 8. Geçmişte İmparatorlukların Yönettiği Ülkelerde Hâkim Din

	İmparatorlukların Eski Topraklarında Hâkim Din (2010)					
	Katolik	Protestan	Ortodoks	Sünni	Şii	Diğer[43]
İmparatorluk						
İspanya (Katolik) (23 ülke yönetti)	*22 (96%)*	1 (4%)	0	0	0	0
Portekiz (Katolik) (6 ülke yönetti)	*5 (83%)*	0	0	0	0	1 17%
Belçika (Katolik) (3 ülke yönetti)	*3 (100%)*	0	0	0	0	0
Fransa (Katolik) (27 ülke yönetti)	*8 (30%)*	0	0	11 (41%)	1 (4%)	7 (26%)
Britanya (Protestan) (52 ülke yönetti)	*7 (14%)*	*16 (31%)*	1 (2%)	14 (27%)	2 (4%)	12 23%
Rusya (Ortodoks) (16 ülke yönetti)	*2 (13%)*	3 (19%)	*5 (31%)*	5 (31%)	1 (6%)	0
Osmanlı (Sünni) (27 ülke yönetti)	*1 (4%)*	0	10 (36%)	*11 (41%)*	4 (15%)	1 (4%)

Kaynaklar: *Association of Religion Data Archives* ve Şener Aktürk.[44]

[43] Diğer iharesi ya kesin bir Müslüman veya Hıristiyan çoğunluğun (%55) olmadığını göstermekte, ya da Budist, Hindu, Musevi gibi diğer dinlerden birinin çoğunlukta olduğuna işaret etmektedir.

[44] *Association of Religion Data Archives*'da bulunan en son veriler kullanılarak ve 2010 yılı itibariyle bağımsız ülkelerin emperyal geçmişlerine göre yazar (Şener Aktürk) tarafından kodlanmasıyla

Bu tabloyu imparatorlukların dinî mirası bakımından nasıl yorumlayabiliriz? Burada en dikkat çekici unsur Katolik İspanyol, Portekiz ve Belçika imparatorluklarının sömürgelerinde kendi din ve mezheplerini hâkim kılmak konusundaki göz kamaştırıcı başarıları ve tutarlılıklarıdır. İspanya ve Portekiz, biri hariç tüm sömürgelerinde yalnızca Hıristiyan dinini değil Katolik mezhebini de hâkim kılmayı başarmışlardır. Bu eski sömürgelerin ezici çoğunluğu yeni keşfedilen Amerika kıtasını kapsamaktadır. Belçika'nın da her üç sömürgesinde (Kongo/Zaire, Burundi ve Ruanda) Katolik mezhebini hâkim kıldığını görmekteyiz. Bu bağlamda, her üç imparatorluğun da, sömürgeleştirdiği yerlerin daha önceden Hıristiyan olmadığını belirtmek önem kazanıyor.

Katolik Fransa ve Protestan İngiltere'nin sömürgeleştirdiği bölgelerin ise önemli bir kısmı, sömürge olmadan önce, halihazırda Müslümanlığın hâkim olduğu yerler olup, geri kalanıysa Hinduizm, Budizm ve değişik Afrika dinlerinin egemen olduğu yörelerdi. Bu iki imparatorluğun bir zamanlar hâkim olduğu ülkelere bugün baktığımızda şöyle bir yapı görüyoruz: Bu ülkelerin çoğu Hıristiyan olmamakla birlikte, aralarında Hıristiyan olanlardan, eski Fransız sömürgelerinin hepsi, eski İngiliz sömürgelerinin ise üçte ikisi, bu imparatorlukların hâkim mezhebini (Fransa için Katolik, İngiltere için Protestan) benimsemişlerdir. Bu ülkelerin neredeyse hiçbirinin Fransa ve İngiltere'nin yönetimine girmeden önce Hıristiyan olmadığı düşünülecek olursa, Fransa'nın sömürgelerinin üçte birini Katolik mezhepli Hıristiyan, İngiltere'nin sömürgelerinin üçte birini Protestan mezhepli Hıristiyan yaptığı sonucuna varılabilir.

Batı Avrupa imparatorluklarının aksine bir zamanlar Rus Çarlığı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yönettiği ülkelerin çoğu Rus ve Osmanlı hâkimiyetine girmeden önce zaten Hıristiyan veya Müslüman çoğunluklara sahiptiler. Fakat gene de devleti yönetenlerin din ve mezhebinin yönetilenler üzerinde ne kadar etkisi olduğunu sorgulamak açısından eskiden Osmanlı ve Rus egemenliğinde olan ülkelerde bugün hâkim olan din ve mezhebe baktığımızda çok açık bir şekilde padişahların ve çarların dinî tercihlerinin yönettikleri halk üzerinde belirleyici bir etkisi olmadığını görüyoruz. Eskiden Rus egemenliğinde olan ülkelerden sadece % 31'inde Ortodoks Hıristiyanlığı hâkim din iken, eskiden Osmanlı egemenliğinde olan ülkelerden sadece % 41'inde Sünni İslâmiyet hâkim din olarak gözüküyor. Demek ki her iki devlet de resmî din ve mezhebini

---

oluşturulmuştur. http://www.thearda.com/ Ülkelerin dinî aidiyete göre sınıflandırılmasında %55'lik çoğunluk esas alınmıştır.

kabul ettirmek konusunda, İspanyol, Portekiz, Belçika ve hattâ Fransa ve İngiltere örneklerinde olduğu kadar bile çaba göstermemiş ya da eğer çaba gösterdiyse bile, başarılı olamamış demektir.

Bu makalenin ana eksenini oluşturan Osmanlı örneğine odaklanacak olursak, Osmanlı egemenliğine girmeden önce Müslüman olmayıp Osmanlı dönemi sonunda Müslüman olan ülke olarak bir ya da en fazla iki ülkeyi gösterebiliriz: Arnavutluk (%70 Müslüman kökenli) ve belki de Bosna-Hersek (% 40 ila % 55 arasında Müslüman kökenli). Her biri 5 milyonun altında nüfusa sahip ve nüfusun % 30'u ila % 60'ının Hıristiyan olduğu bu iki küçük ülkenin, Osmanlı devletinde hâkim din ve mezhebin, yani Sünni İslâm anlayışının, yönetimi altında bulunan halklara empoze edildiğine dair güçlü bir kanıt oluşturamayacağı aşikârdır. Kaldı ki, Bosna-Hersek'te Müslümanların nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu şüpheliyken, hem tarihsel olarak Bektaşiliğin baskın olduğu, hem Komünist dönemde ateizmin resmî siyaset olduğu ve hem de Arnavut milliyetçiliğinin bu makalenin başlangıcında vurgulanan önemli ölçüde Osmanlı ve İslâm karşıtı öğeler içerdiği Arnavutluk'un Sünni Müslüman çoğunluğa sahip bir ülke olarak sayılması da tartışmalıdır. Dolayısıyla, Osmanlıların bir zamanlar yönetimi altındaki ülkelerden bir tanesini dahi Müslüman yap(a)madıkları sonucuna bile varmak mümkündür fakat ufak da olsa Balkanlar'da halen var olan Müslüman azınlıklar göz önünde bulundurulduğunda böylesine toptancı bir sonuç da yanıltıcı olur.

İMPARATORLUKTAN GERİYE KALMAYAN? BALKANLAR VE ANADOLU'DA KAYBOLAN DİNİ ÇEŞİTLİLİK

Bu makalenin ana eksenini Osmanlı'da dinî çeşitlilik oluşturduğu halde, Osmanlı'nın ardılı olan Türkiye Cumhuriyeti ve Balkan devletlerinde bu dinî çeşitlilikten pek bir iz kalmadığını görüyoruz. Balkanlar'da bir zamanlar var olan Müslüman nüfus büyük ekseriyetle –bazı yerlerde tamamen– yok olurken, Anadolu'daki Hıristiyan nüfus da neredeyse tamamen yok olmuştur. Buna mukabil, Suriye, Lübnan ve Mısır gibi Müslüman Ortadoğu devletlerinde kalabalık Hıristiyan azınlıklar varlığını devam ettirirken, Ortodoks Makedonya'da da büyük bir Müslüman azınlık var olmaya devam etmektedir.

Balkanlar'daki Müslüman nüfusun yok oluşu/edilişi özellikle 19. yüzyılın son çeyreğine, Anadolu'daki Hıristiyan nüfusun yok oluşu/edilişiyse bilhassa 20.yüzyılın ilk çeyreğine rastlar. Gerek yerli gerekse yabancı tarihçiler tarafından Osmanlı ve Türk tarihinin şüphesiz en fazla çalışılan dönemlerinden birisi olan bu yarım yüzyıllık süreçte (1875-1925), Anadolu ve Balkanların demografisi radikal bir şekilde değiş(tiril)miştir. Fuat

Dündar, Justin McCarthy ve Kemal Karpat'ın demografik çalışmaları kaynak alınarak oluşturulan aşağıdaki tablolarda (Tablo 9, 10, 11) bu değişim çok çarpıcı bir şekilde görülmektedir. 1876'da Bulgaristan'ın eline geçen bölgedeki Müslümanların sayısı altı yıl içinde 1,5 milyondan 715 bine düşmüş, Sırbistan'a devredilen Niş bölgesindeyse, 131 bin Müslüman'dan geriye sadece oniki bini kalmıştır (Tablo 9). Aynı süreçler Balkan Savaşları sırasında ve sonrasında da yaşanmış, Yunanistan, Bulgaristan ve Yugoslavya'nın eline geçen topraklardaki Müslümanların sayısı % 45 ila % 82 oranında düşmüş, sadece Yugoslavya'nın eline geçen bölgedeki Müslümanların sayısı 1.2 milyondan yarım milyona inmiştir (Tablo 10). Müslüman nüfusundaki bu dramatik düşüşlerin sebebi, McCarthy tarafından, "ölüm veya göç" olarak belirtilmektedir.

Tablo 9. Osmanlı İmparatorluğu'nun Kaybettiği Topraklarda Müslüman Nüfus, 1876 ve 1882

1878 ve 1881 yılları arasında Osmanlı'nın kaybettiği topraklar	1876	1882	Fark (Ölmüş ya da Göç Etmiş Nüfus)
Avusturya'ya kaybedilen (Bosna'nın çoğu)	755,000	450,000	- 40% (-305,000)
Bulgaristan'a kaybedilen	1,501,000	715,000	- 52% (-786,000)
Sırbistan'a kaybedilen (Niş bölgesi)	131,000	12,000	- 91% (-119,000)
Karadağ'a kaybedilen (Güney Hersek; kuzey-batı İşkodra illeri)	32,000		- 100% (-32,000)
Yunanistan'a kaybedilen (Teselya)	40,000	5,000	- 88% (-35,000)
Toplam	2459000	1182000	- 52% (-1,277,000)

Kaynak: Justin McCarthy, "Muslims in Ottoman Europe: Population from 1800 to 1912", Nationalities Papers, Cilt 28, Sayı 1, 2000, s. 35.

Tablo 10. Balkan Savaşları: El değiştiren topraklardaki Müslüman nüfus

Bölgeyi fetheden ülke	Müslüman nüfus (1911)	Savaşlardan sonra kalan Müslüman nüfus	Fark (Ölmüş yada Göç Etmiş Nüfus)
Yunanistan	746,000	124,000	-622,000 (-83%)*
Bulgaristan	328,000	179,000	-149,000 (-45%)
Yugoslavya	1,241,000	566,000	-675,000 (-54%)
Toplam	2,315,000	879,000	-1,445,000 (-58%)

** Yunanistan'a ilişkin veriler savaş sonrası nüfus mübadelesini (1924) de kapsamaktadır Kaynak: McCarthy, "Muslims in Ottoman Europe," s.37.*

Müslüman nüfusun temizlenmesi Balkanlar'daki etnik milliyetçiliğin önemli fakat yalnızca bir safhasını oluşturuyordu. Osmanlı'daki "*Rum* milleti, Bulgar, Sırp, Makedon, Arnavut, Yunan gibi birçok etnik kökenden insanları içeriyordu. Rum Ortodoks milletinin etnik kompartmanlara ayrılması, etnik milliyetçilerin önündeki en kritik görevdi, çünkü ancak etnik aidiyetin dinî aidiyete üstün gelmesiyle Balkanlar'da ve diğer Os-

manlı topraklarında etnik temelli devletler kurulabilirdi.'[45] Bu projenin başarıya ulaştığını günümüzde Balkanlar'da görebiliyoruz.

Tablo 1.1 Birinci Dünya Savaşı, Kurtuluş Savaşı ve Türkiye'de Dinî Demografik Değişim: Gayri-Müslimler, 1914-1924

	Osmanlı Türkiye'si[46] (1914)	Türkiye Cumhuriyeti (1927)	Fark(Ölmüş yada Göç Etmiş Nüfus)
Rum Ortodoks	1,541,689	109,905	-1,431,784 (-93%)
Ermeni	1,123,087	77,433	-1,138,052 (-93%)
Musevi	128,427	81,672	-46,755 (-36%)
Toplam Gayri-Müslim Nüfus	2,793,203	339,486	-2,453,717 (-88%)

Kaynaklar: Karpat, Ottoman Population, s.188-9; Fuat Dündar, Türkiye Nüfus Sayımlarında Azınlıklar (İstanbul: Doz, 1999), s.158-9. Türkiye'ye ilişkin veriler savaş sonrası nüfus mübadelesini (1924) de kapsamaktadır.

Anadolu ve Doğu Trakya'daki dinî demografinin değişimi en azından Balkanlar'da olduğu kadar radikal olmakla birlikte, daha kısa bir sürede (1914-1924) gerçekleştiği için daha sarsıcı ve travmatik olmuştur. Sadece on yıllık bir süreçte, Türkiye coğrafyasında gayrimüslimlerin oranı % 20'den % 2'ye düşmüştür. Böylece Anadolu ve Doğu Trakya, bilhassa şehir merkezleri, üç milletli (Müslüman-Rum-Ermeni) bir yapıdan tek milletli (Müslüman) bir yapıya evrilmiş oldu. Kaybolan dinî çeşitlilik bir daha geri gelmemiş olsa da, özellikle 1950'lerden sonra hızlanan endüstrileşme, tarımda modernleşme ve şehirleşme sonucunda artan Alevi ve

[45] Şener Aktürk, "Türkiye Siyasetinde Etnik Hareketler, 1920-2007," *Doğu-Batı*, Sayı 44, 2008, s. 43-74; ve Paschalis Kitromilides, "Orthodoxy and Nationalism", *Ethnicity*, ed. John Hutchinson ve Anthony D. Smith, New York, Oxford University Press, 1996, s. 202-208.

[46] Daha sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu toprakların Osmanlı yönetimi altında, 1914 yılındaki nüfus yapısını göstermektedir.

Kürt göçüyle beraber pekçok Orta ve Batı Anadolu şehrinin toplumsal yapısı etnik, dilsel ve mezhepsel açıdan çeşitlendi. Elbette bu yeni çeşitlilik, eskiden sadece İslâm milleti olarak bilinen tek bir milletin kendi içindeki çeşitliliği yansıtması bakımından Osmanlı dönemindeki dinî çeşitlilikten niteliksel ve niceliksel olarak çok farklıydı.[47]

Osmanlı Devletinde Dinî Hoşgörü: Kendine Özgü Bir İstisna mı, Yoksa İslâmî Devlet Geleneği mi?

Bu makalede Osmanlı'da dinî hoşgörünün somut sonucu olarak görülen dinî çeşitliliği aynı dönemde hüküm sürmüş İngiltere, Fransa, İspanya, İtalya yarımadası, Belçika ve Portekiz sömürge imparatorlukları, Rus Çarlığı ve Babür Devletiyle karşılaştırmalı olarak ele aldık. Bölgesel ve küresel ölçekli bu karşılaştırmada ortaya çıkan, Osmanlı devletinin, Avrupa'daki Batı Hıristiyan (Katolik ve daha sonra kısmen Protestan) ülkelerle karşılaştırıldığında dinî demografi açısından gerçekten de çok daha çeşitli bir nüfus yapısına sahip olduğudur. İncelememizi Doğu/Ortodoks Hıristiyanlığına doğru genişletip Osmanlı Devleti ve Rusya'yı karşılaştırdığımızdaysa, Batı Avrupa'nın aksine, dinî çeşitlilik açısından birbirine çok daha fazla benzeyen iki imparatorluk yapısı görüyoruz. Yine de Rusya'daki dinî çeşitliliğin Osmanlı İmparatorluğu'na göre daha az olduğu aşikârdır. Fakat karşılaştırmamıza diğer İslâm ülkelerini ve bilhassa Müslümanların yönetimde olduğu en kalabalık ülke olan Babür Devleti'ni dâhil ettiğimizde daha değişik bir resim ortaya çıkmakta, Babür devletinin Osmanlı'dan bile daha 'hoşgörülü' sayılabileceği, Müslümanların azınlıkta, Hinduların çoğunlukta olduğu bir demografik yapı görülmektedir.

Elbette, geçmiş çağların bu imparatorlukları, eşit yurttaşlık ve insan hakları kavramlarından, çok partili demokratik düzen ve bağımsız yargıdan yoksun yapılarıyla günümüze örnek olabilecek değillerdir. Bundan da öte, 'hoşgörü' kavramını ancak başka dinlerden olanlara 'tahammül etme' olarak yorumlamak gerektiği, modern anlamda birçok-kültürlülük (*multiculturalism*) ideolojisi olarak düşünmenin yanlış olacağı da inceleme boyunca vurgulandı. Fakat kendi çağları içinde değerlendirildiğinde, bu imparatorlukların aralarında dinî çeşitlilik konusunda ciddi ve gözle görülür farklar olduğu da açıkça anlaşılıyor. Karşılaştırmalı siyasetin zaviyesinden bakıldığında, bu demografik farkların bugüne taşındığı ölçüde sadece tarihsel değil günümüz siyaseti açısından da önem arz ettiği söylenebilir. Türkiye ve Yunanistan gibi bazı ülkeler imparatorluk geçmişinin getirdiği dinî çeşitliliği neredeyse tamamen silmiş olsalar da, bugün

[47] Bu süreçlerin siyasî tezahürleri için bkz., Şener Aktürk, "Türkiye Siyasetinde Etnik Hareketler, 1920-2007," Sayı 44, 2008, s. 43-74.

dahi Avrupa'nın, büyük göç dalgalarına rağmen, halen Ortadoğu ülkeleri ve Rusya'yla karşılaştırıldığında dinî açıdan daha homojen olmasını açıklamak hususunda değişik imparatorluk geçmişlerine bakmak yardımcı olabilir. Her ne kadar dinî çeşitlilik seviyelerinde görülen bu sistematik farkların sebeplerini, özellikle de böylesine kısa bir makalede ve sadece karşılaştırmalı siyasetin metod ve imkânlarını kullanarak, açıklamak mümkün olmasa da, bir yanda homojen Katolik (ve daha sonra kısmen Protestan) Avrupa ülkelerinin, öbür yanda heterojen Müslüman ve Ortodoks Hıristiyan ülkelerin oluşu; tarihsel süreçte bu iki grup arasında din, devlet ve halk arasındaki ilişkinin farklı kurgulanmış olabileceği ihtimalini akla getiriyor.

XVI. YÜZYILDA OSMANLI TOPLUMUNDA KİŞİLER VE CEMAATLER ARASI İLİŞKİLERİN "DİL, SÖYLEM VE SEMBOL"LERİ

Yahya Araz*

Osmanlı toplumunda Gayrimüslimler ve onların Müslümanlarla ilişkileri üzerine Türkiye'de üretilenlerin önemli bir kısmı bu ilişkileri bir tür "ön kabul"e dönüşmüş bir takım klişeler etrafında inşa etmektedir. Kavramsal altyapısını "hoşgörü", "tolerans", "eşitlik" gibi terminolojinin oluşturduğu bu yapı, Gayrimüslimlerin Osmanlı toplumundaki yaşamlarını esasında iki evreye ayırarak işleme eğiliminde olmuştur. Başlangıçtan 19. yüzyılın başına kadar olan dönem (bu tarih biraz ileriye veya geri alınabilir) birinci evreyi oluştururken, 19. yüzyılın başından İmparatorluğun tasfiyesine kadar süren ve "çatışmalar dönemi" olarak nitelendirilebilecek dönem ise ikinci evreyi oluşturmaktadır. Osmanlı toplumunun farklı zaman ve mekânında yaşayan Gayrimüslimlerin ve onların Müslümanlarla ilişkilerinin değişik boyutlarını görmezden gelmeye sebep olan bu egemen tarih yazımı homojen bir Müslim ve Gayrimüslim algılaması oluşturmaktadır. Bu bakış açısı birçok açıdan sorunlu olmakla birlikte, Türkiye'de, hâkim görüşlerin meşrulaştırılması açısından üreticilerine verimli bir alan açmaktadır. Hem akademik hem de popüler mahfillerde yaygın bir kabule sahip olan bu görüşe göre, Osmanlı Gayrimüslimleri 19. yüzyılın başına kadar "huzurlu" bir yaşam sürmüşlerdir. Huzurla/refahla/mutlulukla bir-

likte anılan bu dönemin anlatısında bir kısmının modern döneme özgü olduğu tartışma götürmez "eşitlik", "özgürlük", "tolerans" gibi kavramlar kullanılmaktadır. Bu anlayışa göre, Müslümanların hoşgörüsü sayesinde Gayrimüslimler bu yaşamı sürme imkânını bulabilmişlerdir. Böyle bir kurgunun 19. yüzyıl ve sonrasındaki gelişmeler dikkate alındığında vermek istediği bilinçli mesajların olduğu görülecektir. 19. yüzyılın başlarından İmparatorluğun yıkılışına kadar bu çatı altında yaşayan çeşitli etnik ve dinsel topluluklar arasında yaşanan ve etkileri halen yoğun bir şekilde tartışılan (Cumhuriyet sonrasına da yayılan) anlaşmazlıkların kaynağında kimlerin olduğu sorusuna cevaplar üretirken, 19. yüzyıl öncesine göndermelerde bulunup, Müslümanların Gayrimüslimlere yönelik hoşgörüsünden bahsetmek kaçınılmazdır. Bu türden atıflar, yaşanan olumsuzlukların kaynağında kimlerin olduğu ya da olabileceğine yönelik mesajları da barındırmaktadır. Egemen tarih yazımı, 19. yüzyıl öncesinde Gayrimüslimlerin sahip oldukları hakların abartılı bir sunumunu yaparak dolaylı da olsa bu hakları onlara bahşedenlerin (devlet ya da Müslümanlar) 19. yüzyıl ve sonrasında yaşanan çatışmalarda bir sorumluluğunun olamayacağını ima etmektedir.[1]

Kanıtlamak, çürütmek ya da savunmak gibi oldukça güncel kaygıları barındıran böyle bir tarih yazımı (eğer buna tarihçilik denecekse) bu kaygılardan bağımsız ele alındığında oldukça renkli olabilecek bir ilişkiler alanının "normalleşmesine" engel oluşturmaktadır. Osmanlı toplumunda Gayrimüslimlerin ve onların Müslümanlarla ilişkilerinin bu doğrultuda şekillendirilmiş olması İmparatorluğun uzun tarihi boyunca bünyesinde barındırdığı farklı dinlerden, mezheplerden ve etnik kökenlerden cemaatler arasında zamansal ve mekânsal düzlemde var olan farklılıkların çoğu zaman gözden kaçmasına/kaçırılmasına sebep olmuştur. Bizatihi "Müslim-Gayrimüslim ilişkileri" gibi –bu makalenin yazarı dâhil Türkiye'de bu mesele hakkında bir şeyler üretenlerin yoğun bir şekilde başvurdukları– karşıtlıklar barındıran bir tanımlamanın kendisi dahi bu alandaki çalışmaların 19. yüzyıl ve sonrasındaki gelişmelerin gölgesinde ve etkisi altında kalınarak şekillendirilmiş olmasının yarattığı sığlıkların ürünüdür. Bu dönemde yaşanan çatışmaların "öteki"nin (daha önceki dönemlere de

---

* Dr./İzmir (yahyaaraz@gmail.com). Hocam Dr. Fikret Yılmaz'ın bu makalenin oluşumuna Osmanlı tarihi ve tarihçiliğine dair sorduğu sorular ve yaptığı telkinlerle katkısı büyüktür. Kendisine müteşekkirim. Elbette eleştiriler sadece benim haneme yazılmalıdır

[1] Türkiye'de Osmanlı Gayrimüslimleri ve onların Müslümanlarla ilişkileri üzerine yapılan çalışmaları değerlendiren bir makale çalışmamız *"Türkiye'de Sorunlu Bir Tarihçilik Alanı; Osmanlı Toplumunda Gayrimüslimleri ve Müslim Gayrimüslim İlişkilerini Konu Edinen Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme"* adıyla devam etmektedir.

genelleştirilecek şekilde) yekpare algılanmasına ve böylelikle içinde barındırabileceği farklılıkların göz ardı edilmesine sebep oluşturduğu açıktır. Homojen bir Müslim-Gayrimüslim algılaması oluşturan böyle bir tanımlamanın, hem Müslümanların hem de Gayrimüslimlerin sahip oldukları çeşitliliğin kısmen inkârı anlamına geldiği meselenin derinlerine inildiğinde rahat bir şekilde anlaşılacaktır. Ancak, yerine getirilmesi basit gibi duran bu temenni, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde çeşitli topluluklar arasında yaşanan acı olaylara, "sorumlu" arama kaygıları ve tartışmaları arasında kolay başarılabilecek bir iş gibi gözükmemektedir.

Aşağıda, bu kaygılardan uzak bir şekilde, 16. yüzyıl Osmanlı toplumu bağlamında Müslüman, Hıristiyan ya da Yahudi olmanın toplumsal yaşamda ne ifade etmiş olabileceğinin çeşitli yansımaları üzerinde durulmaya çalışılacaktır. İletişimde kullanılan dilin dinsel referansları, sembolik önemi ön planda olan değerler etrafında yapılan tartışmalar ve dinsel mensubiyetlerden dolayı kişilerin yaşadıkları mağduriyetler makalenin ön plana çıkardığı hususlar olmuştur. Maalesef, Osmanlı toplumunda kişiler ve cemaatler arası ilişkilerin anlaşılmasında, dönemin insanlarının hem kişisel hem de cemaatsel bazda ilişkilerinde kullandıkları dilin/söylemin ve çeşitli semboller etrafında ürettikleri tartışmaların öneminin yeterli düzeyde takdir edildiğini belirtmek mümkün değildir. Bu konudaki araştırmaların başlangıç seviyesinde olduğu ifade edilmelidir.[2]

Ortaya konanlar tartışmaya açık olmakla birlikte burada anlatılmaya çalışılan, temel olarak, Osmanlı toplumunda farklı dinlerden insanlar arasındaki ilişkilerin (genelde Müslim-Gayrimüslim ilişkileri şeklinde kategorize edildiği üzere) imparatorluğun kuruluşundan 19. yüzyıla kadar uzanan geniş bir döneminin anlatısında ön plana çıkarılan "hoşgörü miti"nin ötesinde daha "sahici" yaklaşımlara ihtiyaç duyulduğudur. Bu makale, Osmanlı toplumunda var olan tolerans ya da hoşgörü kültürünü yadsımaya yönelik değildir. Burada yapılmaya çalışılan, hoşgörü teması altında abartılarak sunulanların modern dönemlerin eşitlik, özgürlük gibi mefhumlarıyla iç içe geçecek ve birbirlerinin yerine ikame edilecek şekilde kullanılmasının sakıncalarını vurgulamaya çalışmaktır.

Makalenin temel kaynakları 16. yüzyılda İstanbul ve çevresine ait kadı mahkemesi kayıtları başka bir tanımlamayla şer'iyye sicilleri olmakla birlikte, fetva mecmuaları ve Osmanlı arşiv kaynakları üzerine yapılan ça-

[2] Bkz. Yahya Araz, *Klasik Dönem Osmanlı Toplumunda Müslim-Gayrimüslim İlişkileri* s. 150-182. Konu burada, "Dil, Söylem ve Semboller ya da Cemaatler Arası İlişkilerin Öteki Yüzü" başlığı altında tartışılmıştır. Dipnotlarda kısaltılarak verilen kaynakların eksiksiz künyeleri kaynakçada verilmiştir.

lışmalara da gerektiğinde başvurulmuştur. Kadı mahkemesi kayıtları Osmanlı toplumsal yaşamının en canlı şekilde izlenebileceği kaynaklardır. Bu kaynaklar, Osmanlı toplumunda farklı dinlerden insanlar arasındaki ilişkilerin hem cemaatler düzeyinde hem de tek tek kişiler ölçeğinde belli kalıpların içine hapsedilemeyecek çeşitlilikte olduğunu kanıtlayabilecek malzemeyi barındırmaktadır.

*

Osmanlı'da toplumsal yaşamın temel kaynakları kabul edilebilecek olan mahkeme kayıtları, İmparatorluğun genelinde birbirine benzeyen anlatım kalıpları ile karşımıza çıkmaktadır. Kâtipler, kendilerine yardımcı olan çeşitli el kitaplarının[3] da yardımıyla davaları "hukuksal niteliklerini göz önünde tutarak –genellikle– önemli bir kayba uğratmadan özetlerlerdi."[4] Bu açıdan, mahkemede kullanılan dilin ve hangi ayrıntıların anlatıya dâhil edildiğinin araştırılması buraya yansıyanların daha verimli bir şekilde kullanılmasını sağlayacaktır.[5] Davaların nitelikleri, onu buraya taşıyanların dinsel aidiyetleri, toplumsal statüleri ve saygınlıkları gibi hususlar dil ve kelimelere nasıl bir yön verileceğine etki etmekteydi.

Farklı dinlerden insanlar arasında bir karşılaştırma yapıldığında, mahkeme tutanaklarında Gayrimüslimlerin, Müslümanlardan genellikle daha aşağı bir statüde tasvir edildikleri görülecektir. Bu hem dinsel mensubiyetlerinden dolayı kişiler hem de dinlerin kendisi için aynı derecede geçerlilik taşımaktadır. İslâm ile diğer dinlerin bir araya gelmek zorunda kaldığı kayıtlar bu bağlamdaki vurgularıyla özellikle ön plana çıkmaktadır. Bu durum kendisini ihtida anlatılarında iyi bir şekilde hissettirmektedir. Yeni Müslüman olmuş kişilerin din değiştirme olaylarının kayda geçirilmesinde özenle seçilen kelimeler, bir taraftan İslâm'ın ve bu dine mensup olanların üstünlüğüne ve dinlerinin kusursuzluğuna işaret ederken, diğer taraftan Müslüman olmayanların ve dinlerinin kusurlu, fasit ve "eksik" oluşuna vurgu yapmaktaydı. En klasik şekliyle "batıl dinden döndüm Müslüman oldum" şeklinde kendisini gösteren bu karşılaştırmalara yaygın olarak rastlamak mümkündür.[6]

---

[3] Bkz. Süleyman Kaya, "Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları", *Türkiye Literatür Araştırmaları Dergisi*, s. 379-416.

[4] Fikret Yılmaz, "Boş vaktiniz var mı? ", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, s. 21

[5] Bkz. Marc David Baer, "Bursalı Gayrimüslimler Nasıl Müslüman Oldu?", *Toplumsal Tarih*, s. 63.

[6] Bkz. Anton Minkov, *Conversion to Islam as Reflected in Kisve Bahası Petitions* s. 170; Marc David Baer, *Honored by the Glory of Islam* ..., s. 219; M. Akif Erdoğdu, "Osmanlı Kıbrıs'ında Kadınlar (1580-1640)", *Tarih Boyunca Türklerde Ev ve Aile Semineri*, s. 166, 195-200.

Gayrimüslimler dinsel aidiyetlerinden dolayı olumlu çağrışımı olmayan kelimelerle anılıyor ya da çağrılıyorlardı. Onlar kayıtlara "kefere", öldüklerinde helak olmuş anlamında "hâlik", gebermiş anlamında "mürd", "masluben mürd" olarak geçmiş dinsel ritüelleri "batıl" ve "fâsit" şeklinde nitelendirilmiştir.[7] Mahkeme kayıtları ile birlikte dönemin diğer kaynaklarına yansıyan ancak Türkiye'de Gayrimüslimler üzerine yapılan çalışmaların değinmeden geçtiği bu konu, Osmanlı toplumunda kişiler ve cemaatler arası ilişkilerin dönem dönem temel sorun alanlarından biri haline gelebilmekteydi. Kişilerin dinsel mensubiyetlerinin bir yansıması olarak "sessiz, sabırlı ve unutmadan" taşıdıkları bu yargılar özellikle sorunlu dönemlerde su yüzüne çıkmakta, karşı tarafı küçük düşürmekte kullanılacak bir araca dönüşmekteydi. 16. yüzyıl Kudüs'ünden Amnon Cohen'in aktardığı bir dava kaydı[8] okuyucularına bu meseleye daha fazla mesai harcamaları gerektiğini öğütlemektedir. Yahuda adlı bir Yahudi ile Müslüman bir kişi arasındaki, bir alacak verecek davasında mahkemenin Yahuda'yı haklı bulması sonrasında Müslüman şahsın, cebinden çıkacak paralar için bağırıp çağırması bir yere kadar anlaşılabilecek bir durumdur. Ancak araya sıkıştırılan birkaç kelime basit bir alacak verecek davasında dahi hiç umulmadık yerlere gidilebildiğini göstermektedir. Müslüman şahıs, "borcumu ödersem Yahudi olayım" diye eklemişti. Yahudi olmak 16. yüzyıl Osmanlı toplumunda hor görülen, aşağı bir statüyü mü ifade ediyordu? Yoksa ağızdan çıkan bu kelimeler kavga ortamının ürettiği, sarf edildiği için sahipleri tarafından sonradan pişmanlık duyulan gelip geçici, önemsenmemesi gereken "öfke patlamaları"nın[9] ürünü olarak mı algılanmalıdır? Müslümanlar açısından bakıldığında ilk sorunun barındırdıklarının daha makul bir açıklama olarak durduğu şüphesizdir. Dönemin kaynakları, Yahudi kelimesinin Yahudi olmayanlara yöneltildiğinde hakaret hattâ küfür olarak algılandığına işaret etmektedir.[10] Kendilerine "Yahudi" diye hakaret edilenlerin mahkemeye yaptıkları şikâyetler mevcuttur. Bu açıdan Musevi tanımlaması Yahudi tanımlamasının yerine kullanıldığında daha nazik mesajlar içermekteydi.[11]

---

[7] Bkz. Araz, *a.g.t.*, s. 155-158. Buradan konu bağlamında çeşitli arşiv kayıtlarına ve ikincil literatüre ulaşmak mümkündür.

[8] Bkz. Amnon Cohen, *Jewish Life Under Islam*, s. 137.

[9] Kullanım, Bernard Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler*, s. 170'te kullanılan "Müslümanların öfkesini birlikte paylaşmak" cümlesinden mülhemdir.

[10] Bkz. Stanford J. Shaw, "Christian Anti Semitism in the Ottoman Empire", *Belleten*, s. 1119; Avigdor Levy, "The Ottoman-Jewsih Symbiosis ", *The Jews of the Ottoman Empire*, s. 41; Ronald C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus ...*, s. 101.

[11] Benjamin Braude, "Osmanlı Millet Düzeninin Kuruluş Efsaneleri-I", *Tarih ve Toplum*, s. 35.

Cemaatler arası ilişkilerde Gayrimüslimlere ve onların değerlerine yönelen, daha da çeşitlendirilebilecek,[12] dilsel ve söylemsel düzeydeki bu aşağılamanın gündelik yaşamda Gayrimüslimlerin konumlarını ve onların Müslümanlarla ilişkilerini nasıl etkilemiş olabileceği sorusunun cevabını hakkıyla vermek araştırmaların şu aşamasında zor görünmekle birlikte konu hakkında verimli bir tartışma alanı açacak verilere sahip olduğumuzu da belirtmekte yarar bulunmaktadır. Bu bağlamda dinsel kimliğin ve bununla ilişkilendirilebilecek unsurların gündelik yaşamda farklı dinden insanlar arasındaki ilişkilerin ne oranda belirleyicisi olduğu/olabileceği sorusu başlangıç için uygun düşmektedir.

*

Temmuz 1583 tarihinde İstanbul Balat mahkemesine yapılan bir şikâyet sonrasında görülen bir dava gündelik yaşamda kişiler arası ilişkilerin dinsel referanslar etrafında nasıl şekillendirilebileceğine dair ufuk açıcı bilgiler sunmaktadır. Olayın kahramanı olan Aleksi, kayıttan anlaşıldığı üzere, işinin ustası ve mensubu bulunduğu telciler loncasının yiğitbaşısıdır. Onu mahkemeye şikâyet edenlerin dile getirdikleri temel şikâyetleri ise onun, Müslümanların, Gayrimüslimlerin yanında çırak olarak çalıştırılmasını sağladığı ve buna aracılık ettiği yönündeydi.[13] Mahkemenin huzuruna çıkan Müslümanlar Aleksi'nin, bu şekilde hareket ederek, Müslümanların onurunu kırdığını, şer'i hükümlere ve geleneklere aykırı davrandığını iddia ediyorlardı. İstenilen uhdesinde olan yiğitbaşılık görevinden azledilip yerine, kendilerinin seçtikleri Müslüman birisinin atanmasıydı ki en sonunda gerçekleşen buydu.[14] Böylelikle sahip olunan dinsel kimlik (ona ne kadar bağlılık duyulduğu ya da duyulmadığının burada hiçbir önemi yoktur) pazar ortamında Aleksi'nin konumunu kaybetmesine sebep olmuştur. Burada, haklı olarak, var olanın ticari bir kavganın/rekabetin yansıması olduğu savunulabilir. Bu, büyük bir ihtimalle doğru bir savunma olacaktır. Nitekim dinsel mensubiyetlerin kullanılarak çeşitli maddi avantajların elde edildiğine dair kayıtlara başka yerlerde de

[12] Bkz. Aryeh Shmuelevitz, *Ottoman History and Society. Jewish Sources*, s. 83; Hans Dernschwam, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, s. 157-158; Simeon, *Tarihte Ermeniler 1608-1619*, s. 141; Halil Sahillioğlu, "Yabancı Gözüyle Türkler, Yahudiler, Ermeniler, Rumlar", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* ., s. 44.

[13] Osmanlı toplumunda Müslüman olanlarla olmayanların aynı loncada bulunmalarına engel yoktu. Bkz. Haim Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa 1600-1700*, s. 58; Eunjeong Yi, *The İstanbul Guilds in the Seventeenth Century* s. 90-96.

[14] Bkz. *BŞS* 13, varak 95b, hkm. 2 (Temmuz 1583).

rastlamak mümkündür.[15] Devletin kendisinin de bunun farkında olup uyarıcı nitelikte kararlar aldığını belirtmekte yarar bulunmaktadır.[16] Ancak, sebepleri ve amaçları ne olursa olsun, şikâyetçilerin ileri sürdükleri gerekçeler hukuksal olarak desteklenebilir nitelikteydi. Müslümanlardan daha aşağı bir statüde kabul edilen Gayrimüslimlere, Müslümanların çırak olarak hizmet etmesi şer'i hükümlerin hoş gördüğü bir durum değildi. Fetva mecmuaları bu konuda katkı sağlayabilecek nitelikteki fetvalara sahiptir. Gayrimüslim birisine Müslümanın hizmet etmesinin sakıncalı görülmesindeki temel sebep Müslümanın, dinsel olarak kendisinden daha aşağı statüde görülen birisine "saygı" duymak zorunda kalacak olmasıyla ilgiliydi.[17] Saygı ve bağlılık çırak tarafından, özellikle uzun süreli ilişkilerde, ustaya gösterilmesi beklenen davranışlardandı. Yoksa bir Müslümanın ücret karşılığında Gayrimüslim birisine iş yapması yadırganmamıştır.[18] Her şeye rağmen bu konuda kesin bir berraklığın olduğunu söylemek mümkün değildir. Yalnız bu durum burada tartışılmaya çalışılan mesele açısından önem arz etmemektedir. Burada asıl önemli olan ve üzerinde durulması gereken Osmanlı toplumunda, bazılarının, şer'i hukuku ve gelenekleri referans göstererek istediklerine ulaşmış olmasıdır. Büyük bir ihtimalle Aleksi ve loncanın kendisini şikâyet eden Müslüman üyeleri arasında daha başka problemler mevcuttu. Mesela kalifiye çıraklara duyulan ihtiyaç konusunda iş sahipleri arasındaki rekabet bu şikâyetin asıl sebebi olabilirdi. Nitekim çeşitli loncalarda üyelerin, birbirlerinin çıraklarını, en uygun anlatımla "kapmama" konusunda zaman zaman aralarında anlaşmaya vardıkları bilinmektedir.[19] Elbette, telciler loncasının Müslüman üyelerinin Aleksi'ye yönelik şikâyetlerinin bu çerçeve içinde mahkemeye yansımasını beklememek gerekir. Şikâyetin görünürdeki sebebi, amaçlar büyük bir ihtimalle farklı olmakla birlikte, Müslümanların "kâfir"lere "şakird" veya çırak edilmesiydi. Bu, şikâyetçilerin bir taraftan dinsel hususlarda ne kadar hassas olduklarını göstermelerine imkân tanıyıp toplumsal itibarlarına katkıda bulunuyor, diğer taraftan

---

[15] Aleksi'nin içine düştüğü duruma benzeyen, 1594 tarihinde Bursa'da gerçekleşen bir olay için bkz. M. Asım Yediyıldız, *Şer'iye Sicillerine Göre XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Bursa Esnafı ve Ekonomik Hayat*, s. 76-77.

[16] Bkz. *BOA MD* 1, s. 133, hkm. 738 (21 Ekim 1554); *BOA MD* 24, s. 10, hkm. 24 (9 Mart 1574).

[17] Bkz. Tahsin Özcan, *Fetvalar Işığında Osmanlı Esnafı*, 33-34.

[18] "Müslüman Zeyd'in zimmî Amr'e ücretle hizmet etmesi câiz olur mu? Olur." İbrahim Halebî, *İzâlü Mülteka el Ebhur Tercümesi*, s. 435; Cohen, *a.g.e.*, s. 216-217. Müslümanların Gayrimüslimlere hizmet ettiğine, onların yanında çalıştıklarına dair Üsküdar'dan örnekler için bkz. *ÜŞS* 14, varak 72b, hkm. 499 (Temmuz 1546); *ÜŞS* 17, varak 54a, hkm. 541/542 (Ocak 1550).

[19] Bkz. Yi, *a.g.t.*, s. 67. Bu çıraklar yetişmiş işgücü olup, işlerin önemli bir kısmını yerine getiriyorlardı.

amaçlarına daha rahat ve kimsenin kolay kolay itiraz etmeye cesaret edemeyeceği bir yolla ulaşmalarını sağlıyordu.

Taşıdıkları dinsel kimliklerinden dolayı Müslümanların -ve bizatihi devletin- gözündeki ikincil konumları Gayrimüslimlere hatırlatılıyor, bu durum Aleksi örneğinde olduğu gibi maddi kayıpların yanında rencide edilmelere ve yaşam alanlarının daraltılmasına/kısıtlanmasına yol açıyordu. 1552 yılında Hasköy mahkemesine yansıyan ilginç bir olay etrafında oluşturulacak bir anlatı Gayrimüslimlerin sahip oldukları bazı değerlerin Müslümanlar için nasıl da tiksindirici ve tahammül edilemez olduğunu ortaya koyacak niteliktedir. Olay, Müslümanların algılamalarında olumsuz çağrışımı olan Gayrimüslimlere ait kimi değerlerin, sadece bu sebepten dolayı, nasıl bastırılmaya çalışıldığını anlatmaktadır.

Kendisinden bahsedilen olay Yani adlı bir Hıristiyanın "yasak" olduğu halde Florya köyünden İstanbul'a ve hususen Eyüp'e domuz eti sokma girişimi ile ilgilidir. Eyüp zaimine domuz etiyle yakalanan Yani, verdiği ifadesinde etin, İstanbul'da oturan bir "zimmî" tarafından ısmarlandığını belirtmiştir.[20] Davanın nasıl sonuçlandığını kaydın kendisinden öğrenme imkânı bulunmamakla birlikte domuz eti, Müslümanların yemesi kesinlikle yasak olan bir etti.[21] Müslümanların zihinsel dünyalarında son derece olumsuz bir imgeleme sahip olan domuzun, Gayrimüslimler tarafından aleni bir şekilde boğazlanması/kesilmesi ve etinin satılması Müslümanların iğrendikleri bir durumdu.[22] Vakada görüldüğü üzere etin dışarıdan getirilip Müslümanların da oturdukları yerlere (hele Eyüp gibi kutsal niteliği olan mahallere) sokulmasına dahi kesinlikle olumlu bakılmazdı.

Bu kayıt 16. yüzyılda İstanbul'da Gayrimüslimler[23] (kastedilen Hıristiyanlardır) tarafından domuz kesilmediğini ya da domuz eti tüketilemediğini tek başına kanıtlayamaz elbette. Ancak kayıttan da anlaşılabileceği üzere Gayrimüslimler için, Müslümanların iğrençlikle baktıkları bu hayvanı İstanbul'un çevresindeki Gayrimüslim köylerinde kesip etini gizli

---

[20] *HŞS* 1, s. 56, hkm. 3 (Ocak 1552).

[21] Kur'ân'ın Mâide Süresi'nin üçüncü ayetinde şu ifadeler yer almaktadır; "Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, boğulmuş (taş, ağaç vb. ile) öldürülmüş, yukarıdan yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanıp ölmüş (hayvanlar ile) canavarların yediği hayvanlar -ölmeden yetişip kestikleriniz müstesna- dikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı." *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, s. 106. Ayrıca Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam* s. 227. İslam hukukunda domuz ve domuz eti etrafında çeşitli ekoller arasında oluşan tartışmalar için bkz. Abdülkerim Zeydan, *Ahkâmü'z-Zimmiyyin* s. 328-332, 552-553.

[22] Bkz. Eleni Gara, "In Search of Communities in Seventeenth century Ottoman Sources *Turcica*, s. 160; *ÜŞS* 14, varak 60b, hkm. 397 (Ocak 1548).

[23] Domuz eti, İslâm'da olduğu gibi Yahudilik'te de yenmesi yasak bir etti. Bkz. Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, s. 142.

yollarla İstanbul'a sokmak domuzun kendisini canlı olarak sokmaktan daha az sorunlu idi.[24]

Bütün bunlardan daha önemli olan Müslümanlar tarafından iğrenç ve tahammül edilemez olarak görülen bir hayvanın yine onların imgeleminde Hıristiyanlarla özdeşleştirilmiş olmasıydı.[25] IV. Mehmed'in Edirne şenliklerinde Macaristan'daki bir kalenin ele geçirilmesi canlandırılırken, Osmanlı askeri kalenin duvarlarını yıkmış içinden de dört tane domuz koşarak çıkmıştır.[26] Domuzlar burada Hıristiyanları anlatıyordu. Bu yüzden, gündelik yaşamda kişiler arasında çıkan problemlerde "domuz eti yemek" suçlaması Müslüman kimliğini taşıyan birisinin en çok çekindiği, muhatabı olmaktan hiç hoşlanmadığı suçlamalardan biriydi. Sonradan Müslüman olma ihtimali yüksek olan Abdullah oğlu Ahmed'in Yeniköy mahkemesine yaptığı başvuru sonrasında kayıtlara geçen davanın incelenmesi "domuz eti yemek" suçlamasıyla karşı karşıya kalmanın kişileri içine sürüklediği kaygıyı ortaya koymaktadır. İstinye'den Ahmed, Kali adlı Gayrimüslim bir kadının kendisine "bre hınzır yer, bre zalim, bre kâfir" diye küfür ettiğini belirterek şikâyette bulunmuştur.[27] Ahmed'in korkusu Gayrimüslimlerle arasında özdeşlik kurulan domuz ya da domuz etiyle birlikte anılıyor olmasıydı. Yapılan çalışmalar yeni Müslüman olanların önceki dinlerine ait adetlerinin bir kısmını devam ettirdiklerine değinmektedir.[28] Ahmed'in de, eğer ihtida etmiş bir kişi ise, Hıristiyan iken yediği domuz etini Müslüman olduktan sonra da yemeye devam etmiş olması ihtimali Hıristiyan bir kadın tarafından kendisine yöneltilen bu yöndeki suçlama ile güçlü hale gelmektedir. Çünkü bunu bilme ihtimali en fazla olanlar Ahmed'e domuz etini temin edecek çevredeki Hıristiyanlardı. Burada tartışılan mesele Müslümanların domuz eti tüketip tüketmedikleri değildir. Sorun algılamalarla ilgilidir. Kişilerin birbirlerine "domuz" demelerinin hakaret ve küfür olarak algılandığı[29] bir toplumsal yapıda Kali'nin suçlaması oldukça ağır, muhatabını o denli zor durumda

---

[24] Beşiktaş mahkemesine yansıyan bir davada "Beşiktaş Bağları" diye tabir edilen bir yerde çalınan bir hınzırın sahibini mahkemeye taşıyan Subaşı Sinan, hınzır sahibi Aleksi'ye "hınzırın nasıl çalındı" sorusunu sormak yerine, "burada hınzır tutmak yasaktır" şeklinde suçlamalar yöneltmiştir. Bkz. *BŞS* 2, varak 21b, hkm. 2 (Ocak 1560).

[25] A. S. Triton, "Islam and the Protected Religions", *The Journal of the Royal Asiatic Society*, s. 311; Richard Dietrich, "Digenes Akrites Destanında Bizans-Müslüman İlişkileri", *Doğu-Batı*, s. 249.

[26] Özdemir Nutku, *IV. Mehmet'in Edirne Şenliği (1675)*, s. 137

[27] *YŞS* 2, s. 81, hkm. 1 (Şubat 1557).

[28] Mesut İdriz, "Conversion and Assimilation of *Dhimmîs* in the Ottoman Empire ", *Al-Shajarah*, s. 177; Joseph de Tournefort, *Tournefort Seyahatnamesi (Birinci Kitap)*, s. 89.

[29] Halit Ongan, *Ankara'nın İki Numaralı Şer'iye Sicili*, s. 96.

bırakacak nitelikteydi. Bu, Ahmet için, itibarın sarsılması ve istemediği unsurlarla birlikte anılması/özdeşleştirilmesi anlamına gelebilirdi.

*

Düşünsel dünyaya, hukuk söylemine ve kişilerin diline yansıyanların gündelik yaşamda, cemaatsel boyutların ötesinde, tek tek kişiler olarak Gayrimüslimlerin yaşamlarına ne şekilde yansıdığı tartışmaya açıktır. Yukarıda kendisinden bahsedilen Aleksi bu bağlama iyi bir örnek teşkil etmektedir. Eldeki kayıtların daha geniş bir incelemeye tâbi tutulması bu nitelikteki vakaların hangi oranlarda seyrettiğini daha iyi ortaya koyacaktır. Burada kendisinden bahsedilen maddi kayıplar ve dezavantajlardır. Yoksa "onur"la, "manevi" dünya ya da duygularla ilişkilendirilebilecek vakaların bol miktarda bulunduğu belirtilmelidir. 16. yüzyılın ikinci yarısında Kasımpaşa-Balat-Hasköy hattında yaşanan ve yıllara yayılan bir "yağma" olayı Gayrimüslimlerin değerler dünyasına yönelik saldırıların alttan alta nasıl yürümüş olduğunu gözler önüne sermektedir. Başlı başına ayrı bir inceleme konusu olabilecek olan, ölülere ve hayattaki yakınlarına bir tür "işkence" olarak nitelendirilebilecek bu "yağma" olayı bütün şikâyetlere ve yapılan soruşturmalara rağmen başarıyla gerçekleşmiştir.[30]

Ekim 1583 tarihinde Balat mahkemesine başvuran çeşitli Yahudi cemaatlerinin temsilcileri Eğri Kapı yakınlarında kendilerine mezarlık yeri olarak ayrılan yerin bir kısmının Abdi Çelebi adlı bir şahıs tarafından zapt edilip üzerine bir ev inşa edildiğini belirtmişlerdir. Gönderilen görevliler Yahudi cemaatlerini haklı çıkarmıştır. Balat mahkemesi kayıtlarına yansıyan bu belgeyi ilgi çekici kılan ve birçok açıdan tamamlayan belgeler "mühimme defterleri"nde yer almaktadır. Burada yer alan belgeler, olayın basit bir sınır ihlali ve Abdi Çelebi ile sınırlı kalmadığını detaylı bir şekilde aktarmaktadır. Buradan, Yahudilerin mezarlıklarını korumak için "Divan"a birçok kere başvurdukları anlaşılmaktadır. Yapılan başvurular sonrasında oluşturulan heyetlerce yapılan incelemeler mezarlığın yağmalandığını ve bunun nasıl yapıldığını ortaya koymaktadır. Heyetlerin yaptığı incelemeler sonrasında mezarlık yağmasına katılan Müslümanların evinde Yahudilere ait mezar taşlarına rastlanmıştır. Hattâ bu heyetlerden bir tanesi kimin ne kadar mezar taşı çaldığını dahi ortaya koymuştur.

---

[30] Olayla ilgili kayıtlar için bkz. *BŞS* 13, varak 27, hkm. 2 (Ekim başları 1583); *BOA MD* 48, s. 150, hkm. 415 (3 Kasım 1582); *BOA MD* 49, s. 16, hkm. 60 (15 Nisan 1583); *BOA MD* 49, s. 16, hkm. 61 (15 Nisan 1583); *BOA MD* 49, s. 139, hkm. 461 (14 Temmuz 1583); *BOA MD* 55, s. 34, hkm. 66 (22 Kasım 1584); *BOA MD* 58, s. 111 hkm. 303 (17 Mayıs 1585). Bu kayıtların bir kısmının transkripsiyonu Ahmet Refik tarafından yapılmıştır. Bkz. Ahmet Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1495-1591)*, s. 53-57.

Mesela Hacı Hüseyin'in on üç adet, Ali Reis'in on adet, Mesih adlı sipahinin iki adet, başka bir Hüseyin'in iki adet mezar taşı çaldığı, ayrıca Hüseyin'in mezarlıktan bir miktar araziyi avlusunun içine dâhil ettiği incelemeler sonrasında ortaya konulmuştur. Fermanlar birbirini takip edip Yahudilerin mezarlıklarına müdahale edilmesi engellenmeye çalışılıyordu, ancak bütün bunlar mezarlığın yağmalanmasının önüne geçmeye yetmiyordu. Rencide olmuş Yahudiler gelişmelere tepki gösterip sürekli yeni şikâyetlerde bulununca meseleye Yahudi cemaati ile mezarları yağmalayan Müslümanların "meclis-i şer'de" karşı karşıya getirilerek yüzleştirilmesinde çözüm aranmaya çalışılmıştır. Yahudiler, bu mezarlık yerinin kendilerine II. Mehmed tarafından verildiğini, o zamandan beri Yahudilerce kullanıldığını ifade etmiş, Müslümanların sonradan birer ikişer bu mezarlığın çevresine yerleşmeye başladığını vurgulamışlardır. Bu ifadelere göre, Müslümanlar, bu mezarlığın çevresine yerleştikten sonra mezar taşlarını çalarak evlerinin inşaatında ve daha değişik şekillerde kullanmaya başlamışlardır. Bu yağmaya katılan Müslümanlardan hiçbiri Yahudilerin ifade ettiklerinin yanlışlığına dair herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Ancak mezar taşlarını ve mezarlığı yağmalamanın, en hafif tabirle, hoş kaçmadığının farkında olan Müslümanlar, yağmalarını meşrulaştıracak bahanelere başvurmuşlardır. Onlara göre, mezar taşlarının yüksek ve büyük olması geceleri hırsızların saklanmasına uygun bir ortam yaratmakta bu da onların, mezarlığın önünden geçerken büyük bir korku duymalarına sebep oluşturmaktaydı. Müslümanlar, mezar taşlarının ya tamamen kaldırılmasını ya da sadece ucu görünecek şekilde gömülmesini talep etmişlerdir. Bu istekleri Yahudilerle aralarında tartışmalara sebep olmuş, Yahudiler bu isteği reddetmiş daha sonra ise bu doğrultuda bir adım atılarak mezar taşları ucu görünecek şekilde gömülmüşlerdir. Ancak bundan sonra da Müslümanlar mezarları yağmalamaya devam etmiş, ucu görünecek şekilde gömülen mezar taşlarını yerlerinden sökmüş, bir kısmını da paralamışlardır. Bazıları ise, daha önce yapıldığı gibi mezarlığın bazı yerlerini evlerinin avlusuna dâhil etmişlerdir. Isdar edilen fermanlar Müslümanların bu yağmasını durdurmak hususunda yetersiz kalmıştır.

Isdar edilen fermanların mezarlığın yağmalanmasını önleyememiş olması ile ilgili olarak farklı değerlendirmelerde bulunmak mümkündür. Yerel idarecilerin (başta kadı olmak üzere) bu fermanların gereğini yerine getirmek konusunda yeterli özeni gösterip göstermedikleri meselesi oldukça önemlidir. Fermanlarda bunu çağrıştıracak herhangi bir imâ bulunmamakla birlikte, İmparatorluğun merkezinde böyle bir yağmanın birkaç yıl devam etmiş olması oldukça ilginç ve dikkat çekicidir. Yahudilerin yoğun tepkisini çeken, toplu olarak hareket edip birçok kere şikâ-

yette bulunmalarına sebep olan bu meselenin çözümlenememiş olması yerel idarecilerin ihmali yorumuna ister istemez davetiye çıkartmaktadır. Ancak en az bunun kadar önemli olan bir konu daha bulunmaktadır. Müslümanların bir kısmının yaptığı bu yağmalama Gayrimüslimlerin değerlerine karşı ne kadar duyarsız olduklarının bir göstergesi olarak kabul edilmelidir. Mezarlık yağması, Müslümanların bir kısmının Gayrimüslimlere ait "kutsal"ları saygı duyulacak bir değer olarak görmediğini ortaya koyar niteliktedir. Bu yağma, Gayrimüslimlere yönelik dilsel ve sembolik aşağılamanın zaman zaman daha ileri boyutlara ulaştığını ya da eylemsel bir çehre kazandığını da göstermektedir.

*

Öyle görünüyor ki Gayrimüslimlere yönelik aşağılayıcı tavır ve kısıtlamalar gündelik yaşamda değişik vesilelerle ortaya çıkmaktaydı. Böylelikle, onların kılık kıyafetleri, ibadethaneleri, ibadetlerini yerine getiriş şekilleri, bayram kutlamaları, mezarlıkları gibi değişik inanç ve yaşam alanları çeşitli açılardan tartışma konusu olabilmekteydi. Tartışmaların çoğunun kaynağında "görünürlük/aleniyet" sorunu mevcuttu. Gayrimüslimlerin, dinsel ritüellerini Müslümanlar tarafından görünecek/işitilecek şekilde dile ya da yerine getirmelerinin Müslümanların hissiyatını incittiği, onlar için dayanılmaz bir "işkence kaynağı" olduğu düşünülmekteydi. Gayrimüslimler, ibadetlerini yerine getirmek konusunda kısıtlamaları barındıran bir serbestliğe sahiptiler. Öncelikle ibadetin dışarıya taşarak Müslümanları rahatsız edecek şekilde yapılmaması gerekirdi. Kaynaklar, Müslümanların bu gerekçelerle yaptıkları şikâyetler sonrasında İmparatorluğun değişik coğrafyalarında Gayrimüslimlere ait ibadethanelerin kapatıldığına tanıklık etmektedir.[31] Bu şikâyetlerin anlatıya dökülmesinde kullanılan dil oldukça sert ve aşağılayıcıdır. "Kefere taifesi"nin kiliselerinde "taşra işidilecek mertebe nâkus darb idûp ol vechile ümmet-i Muhammed'i müteezzi eylediklerin" türünden kayıtlara yansıyan ifadeler bunun göstergelerinden sadece biridir.[32]

Bu bağlamda Müslümanlar için içilmesi yasak ancak Gayrimüslimler için serbest olan şarap üzerinden anlatılacaklar meselenin açıklığa kavuşturulmasına katkı sağlayacaktır. Ne devletin kendisi ne de Müslümanlar Gayrimüslimlerin şarap tüketmesine, meyhane sahibi olmasına ve daha

[31] Cohen, *a.g.e.*, s. 81-83.

[32] *İstanbul Külliyatı IX İstanbul Ahkâm Defterleri İstanbul'da Sosyal Hayat 2*, s. 78, 359. Bu bağlamda Müslümanların eziyet çekmesini önlemek için yapılacak bir yasaklama, Ebussuud Efendi tarafından "vacip" görülmüştür. Bkz. *Feteva-yı Ebussuud*, Süleymaniye Kütüphanesi Türkçe Yazmalar, Hacı Mahmud Efendi 1219, varak 76a.

genel bir şekilde ifade edilecekse kendi gelenekleri çerçevesinde yaşamlarını devam ettirmelerine karşı değillerdi. Müslümanların[33] sorun olarak gördükleri, Gayrimüslimlerin eylemlerinin görünürlük kazanmasıydı.[34] Görünürlükten kastedilen, bu eylemlerin Müslümanların gözü önünde yapılmasıydı. Müslümanlar tarafından "küfür işareti", "kötülüklerin anası" ve "kirletici" gibi olumsuz şekillerde nitelendirilen şarabın Gayrimüslimler tarafından alenen tüketilmesi ve satılması, diğer taraftan meyhanelerden dışarıya taşan eğlenceler tahammül edilebilir değildi. Bu hususta ısdar edilen emir ve fermanlarda, Müslümanlara şarap satılmaması ile birlikte sözü edilen görünürlük/aleniyet ana tema olarak işlenmiştir. 1572 tarihinde Galata kadısına bir yıldan fazla bir zaman sonra da İstanbul kadısına gönderilen emirlerde üzerinde durulan esas mesele bu olmuştur. Burada öncelikli olarak Gayrimüslimlerin şarap ihtiyaçlarının karşılanmasının gerekliliği ön plana çıkarılmakta, bunun nasıl yapılması gerektiği anlatılmaktadır. Daha sonra da vergisi ödendikten sonra iskelelerden Gayrimüslimler tarafından meyhane ve evlere taşınacak şarabın Müslümanları rahatsız etmeyecek, daha doğrusu, onların gözüne ilişmeyecek şekilde, gece vakti ve gizli olarak taşınmasının gerekliliği belirtilmekte, ayrıca satımı ve tüketimi sırasında da aynı kurala uyulması istenmektedir.[35]

Gayrimüslimlerin çeşitli vesilelerle yapmak zorunda kaldıkları ve görünür olmak zorunda olan bazı törenlerini maddi menfaatlere tahvil etmeye çalışan Müslümanlar mevcuttu. Yukarıda kendisinden bahsedilen mezarlık yağmasının bir parçası sayılabilecek bir kayıtta,[36] Yahudilerin, ölülerini mezarlığa götürmek için geçmek zorunda kaldıkları "umumi yol"dan[37] geçerken kendilerine çıkarılan zorluklardan bahsedilmektedir. Devlet, çeşitli menfaatler uğruna çıkarılan bu zorlukların engellenmesini istemiştir ancak bu gibi olayların varlığının anlattıkları, Gayrimüslimlerin

---

[33] Gayrimüslimlere yönelik kovuşturmaların çoğunun temelinde Müslümanların yaptıkları şikâyetler bulunmaktaydı. Böylelikle şikâyet olmaması durumunda unutulup sorun olmaktan çıkacak çeşitli konular bir problem olarak ortaya çıkmaktaydı. Dolayısıyla Müslüman halk, devleti "kendi koyduğu [ya da İslâmi hukuktan kaynaklanan] bir takım kuralları uygulamaya zorlamaktadır." Bkz. M. Pınar Emiralioğlu, "Osmanlı'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler" *Kebikeç*, s. 80.

[34] Bkz. Rossitsa Gradeva, "Ottoman Policy Towards Christian Church Buildings", *Etudes Balkaniques*, s. 32-34; Charles H. Parker, "Paying for the Privilege ", *Journal of World History*, s. 286-287.

[35] *BOA MD* 12, s. 630, hkm. 1196 (22 Nisan 1572); *BOA MD* 22, s. 126, hkm 256 (6 Temmuz 1573).

[36] *BOA MD* 49, s. 16, hkm. 61 (15 Nisan 1583).

[37] Bu ifade, özellikle, sicillerin mülkiyetle ilgili kayıtlarında sık sık geçmekte olup herkesin kullanımına açık yol anlamına gelmektedir.

ritüellerinin aleniyeti konusunda kendilerine, hangi bahanelerle olursa olsun, yönelen baskıdır.

Bu şekilde hareket edilerek Müslümanlar, Gayrimüslimlerin kötü ve ifsat edici olduğu düşünülen âdetlerinden korunmuş olunuyordu. Bu, aynı zamanda Müslümanların ve onların dininin yaşamın her alanındaki öncelliğini vurgulamakta, Gayrimüslimlere durmaları gereken sınırları hatırlatmaktaydı.

Gayrimüslimlerin değerler dünyasına yönelik bu tavır Osmanlıların fetva literatüründe de yansımasını bulmuş, verilen fetvalarla Müslümanların, "küfür işareti" sayılan Gayrimüslim kutlamalarına ve bayramlarına katılmaları men edilmiştir. Komşuluk ilişkilerinin gerektirdiği çerçevenin dışında Gayrimüslimlerin bayramlarının kutlanması, bu bağlamda hediye alınması kınanmıştır.[38] Aksi şekilde hareket etmek sakınılması gereken bir durumdu. Doğrusu, birbirine komşu farklı dinlerden insanların adetleri, gelenekleri ve dinleri gereği gerçekleştirdikleri kutlamalara komşularının ilgisiz kalabileceğini düşünmek bir yanılgı olacaktır.[39] Ancak fetvalara yansıyan bu tavır, gündelik yaşamda ne kadar karşılık bulduğu tartışma konusu yapılabilir olmakla birlikte, bir zihniyeti ve o zihniyetin farklı dinden olanların değerlerini nasıl algıladığını yansıtıyor olması açısından dikkate değerdir.

*

Sonuç olarak; 16. yüzyıl Osmanlı toplumunda kişiler ve cemaatler arası ilişkileri konumlandırma ve anlamada "hakaret", "küfür" ve "aşağılama" içeren dili/söylemi merkeze alıp konuya bu bağlamda yaklaşmak yanılgı olacaktır. Farklı veya aynı cemaatten kişilerin ilişkilerini çatışmalar üzerinden anlamaya çalışmak dönemin insanlarının renkli, zaman zaman oldukça neşeli, çok yönlü, girift dünyasına yapılmış çok büyük bir haksızlık olacaktır. Osmanlı toplumunda Müslümanlarla Gayrimüslimler birbirlerine, genellikle, belli bir mesafede durmayı tercih ediyorlardı. Karışık yaşadıkları mahallelerin varlığına rağmen, ayrı mahallelerde yaşama eğilimleri mevcuttu.[40] Ancak paylaşmak zorunda oldukları ortak bir dün-

---

[38] Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum* s. 104; M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları* s. 93.

[39] Osmanlı toplumunda farklı dinlerden insanların birbirlerinin kutlamalarına katıldıklarına yönelik örnekler için bkz. *BOA MD* 19, s. 260, hkm 526 (2 Ağustos 1572); Osman Çetin, "Bursa ", *OSMANLI IV*, s. 275; Sinneon, *a.g.e.*, s. 32.

[40] Farklı dinden insanlar aynı mahallelerde yaşıyorlardı. Ancak eğilim ayrı mahallelerde yaşamaktan yanaydı. Çünkü farklı dinden insanlar, ama özellikle Müslümanlar, diğerlerinin çeşitli hareketlerinden rahatsız olabilmekteydiler. Yüksek sesle ibadet, kılık kıyafet, selamlaşma gibi konular problem olabilmekteydi. Bunların her an sorun olduğunu, Müslim Gayrimüslim ilişki-

yaları vardı. Bu, aralarında çeşitli ortaklıklar, korkular, sevinçler ve hüzünler üretiyordu. Farklı dinden bu insanlar, mesela, şehirlerini saran veba belasından kurtulmak için din adamlarının öncülüğünde ortak duaya çıkabiliyor,[41] birbirlerinin bayramlarına katılabiliyor,[42] kendilerine gelecek farklı dinden misafirlerinin ihtiyaçlarını nasıl karşılayabilecekleri konusunda hazırlık yapıyorlardı. Bazı Gayrimüslimlerin terekelerinde seccadenin bulunması bunun bir göstergesi değil midir?[43] Kişiler ve cemaatler arası ilişkileri anlamaya çalışırken bütün bunları göz önünde bulundurmak ilişkilerin çatışma zemini üzerinden eksik bir şekilde kurulmasını engelleyecektir.

Ancak bu makalenin temel temasını oluşturan algılamalar dünyasını ihmal etmek, ilişkilerin, aynı oranda eksik tanımlanmasına sebep olacaktır. Özellikle sorunlu dönemlerde çeşitli dilsel, söylemsel ve sembolik unsurlar etrafında üretilenler farklı dinden insanların birbirlerine, ama daha çok birbirlerinin değerlerine nasıl yaklaştıklarını anlamak açısından öncelikli bir yere sahiptir. Bir şehrin sakinlerini olumsuz etkileyen kuraklığın sebebini devam eden kilise inşaatında görüp, bu konuda kişileri galeyana getiren[44] zihniyeti çözümlemeye çalışmak, cemaatlerin birbirlerinin değerlerine nasıl baktıkları konusuna çok büyük katkılar sağlayabilir. Yahudilerin Kuran alıp evlerinde okuduklarını haber verme telaşına düşen ve bunu duyduktan sonra evlerine baskınlar yapıp ellerindeki Kuran'ların toplatılmasını isteyen[45] zihniyetin anlaşılması da aynı derecede önemlidir. Gayrimüslimlerin elinde/evinde Kuran'ın olması kime nasıl zarar verirdi? Bu meseleye böyle bir soruyla yaklaşmak, ilk bakıldığında mantıklı görünse de, sonuçsuz bir çabanın içine girmekten öte bir anlam ifade etmeyecektir. Soru, Gayrimüslimlerin evinde Kuran bulundurmasının Müslümanlar tarafından bir "hakaret" olarak algılanıp algılanmadığı şeklinde sorulmalıdır. Müslümanlar, Kuran'ın "kâfir"lerin elinde olmasını onu "değersizleştirme/kirletme" girişimi olarak mı görüyorlardı? Bir

---

lerini kuşattığını düşünmek yanıltıcıdır, ancak sorun olarak ortaya çıkabiliyorlardı. Bkz. Baer, *a.g.t.*, s. 137

[41] Bkz. Madeline C. Zilfi, "Kadızâdeliler ", *Türkiye Günlüğü*, s. 75-76.

[42] Çetin, *a.g.m.*, s. 276.

[43] Bkz. Bilge Özel, *Non-Muslims in Sivas* s. 170. Benzer şekilde Kırşehir'de Gayrimüslim bazı kişilerin terekelerinde namazlık veya seccade bulunmuştur Bkz. Rıfat Özdemir, "Kırşehir'de Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1860-1906)", *Osmanlı Araştırmaları*, s. 155. Bu makalenin yazarı, Mardin'de, büyüdüğü köyde yaşayan Gayrimüslimlerin çoğunun kendilerine misafir gelen komşularının namaz kılma ihtiyaçlarını karşılamak için özenle korudukları, çoğu zaman oturma odasının duvarına astıkları bir seccade ve abdest almak için bir ibrik barındırdıklarına şahit olmuştur.

[44] Bkz. Çetin, *a.g.m.*, s. 276.

[45] Bkz. *BOAMD* 39, s. 215, hkm. 437 (28 Şubat 1580). Sorun İstanbul'da yaşanmıştır.

"kutsal"ın, problem anlarında "necis" olarak nitelendirilebilenlerin elinde/evinde bulunması kabul edilebilir bir şey değildi. Onu ne yapacaklardı? Her ne olursa olsun sorun algılamalarla ilgilidir. Cevap da doğal olarak bu sahada aranmalıdır.

İfade edilmeye çalışıldığı üzere, Müslümanlarla Gayrimüslimler arasındaki ilişkiler olağan koşullarda dinsel kimlikler ön plana çıkarılmadan devam edip giderken, ilişkilerin gerginleşmesine sebep olan bazı gelişmeler, dini, çeşitli kavgaların dışavurumunun bir aracına dönüştürebilmekteydi. İlişkilerin bu aşamaya gelmesinden sonra dinsel veya cemaatsel mensubiyet kişilerin konumlarını kaybetmesine dahi sebep olabilmekteydi. Gergin dönemlerin farklı dinden insanlar arasındaki sürtüşmesi/kavgası ile aynı dinden insanlar arasındaki sürtüşmesi/kavgası birbirinden farklıydı. Bu durumda farklı dinden insanlar arasındaki kavgaya din unsuru eklenebilmekte bu da kavganın seyrini değiştirebilmekteydi. Böyle zamanlarda toplumsal olarak işlevselliğini yitirdiği düşünülen çeşitli şer'i düzenlemeler özellikle Gayrimüslimler için bir "kâbus"a dönüşebilmekteydi. İstanbul'da telciler loncasının yiğitbaşısı Aleksi, Müslümanların "kâfir"e çırak edilmesine izin verdiği suçlamasıyla loncanın Müslüman mensuplarının bir kısmının şikâyetleri sonrasında görevinden olmamış mıydı?

Gayrimüslimlere ait değerler ve bizatihi kişi olarak Gayrimüslimlerin kendileri Müslümanlar için ikincil derecede öneme sahiptiler. Ancak bu, Gayrimüslimlere yönelik eylemsel bir şiddetin olduğunun işareti sayılmamalıdır. Evet, Gayrimüslimler dilsel ve söylemsel olarak aşağılanıyorlardı. Baron de Tott'un dediği gibi, belki de, "kendilerine hizmet eden Müslüman hammal tarafından küçümse[nip] hakarete uğruyorlardı."[46] Ancak dile yansıyan bu şiddetin eyleme döküldüğünü ifade etmek mümkün değildir. Ne toplumun kendisinde böyle bir eğilim mevcuttu ne de devlet buna müsaade etmeye niyetliydi.

Bu makalede anlatılanlar, farklı dinlerden insanlar arasındaki ilişkilerin alışılagelmiş algılama ve tanımlamalarla ele alınmasının mümkün olmadığını göstermeye yönelik eksikleri fazla mütevazı bir girişten ibarettir. Araştırmaların derinleştirilmesi çok dinli ve çok etnikli Osmanlı toplumunun anlatımında "hoşgörü" ve ona eşdeğer tutulan kavramların yetersizliğini daha iyi gösterecektir.

[46] Baron de Tott, *Türkler 18. Yüzyılda*, s. 97.

KAYNAKÇA

BİRİNCİ ELDEN KAYNAKLAR:

Balat Şer'iyye Sicilleri (BŞS) 13.

Beşiktaş Şer'iyye Sicilleri (BeŞS) 2.

Hasköy Şer'iyye Sicilleri (HŞS) 1.

Üsküdar Şer'iyye Sicilleri (ÜŞS) 14, 17

Yeniköy Şer'iyye Sicilleri (YŞS) 2.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Mühimme Defterleri (BOA MD) 1, 12, 19, 22, 24, 39, 48, 49, 55, 58.

Feteva-yı Ebussuud. Süleymaniye Kütüphanesi Türkçe Yazmalar, Hacı Mahmud Efendi 1219, İstanbul.

DİĞER KAYNAKLAR:

Altınay, Ahmet Refik, *Onuncu Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1495-1591)*. Enderun Kitabevi, İstanbul, 1988.

Araz, Yahya, *Klasik Dönem Osmanlı Toplumunda Müslim-Gayrimüslim İlişkileri Bağlamında Lise Tarih Ders Kitaplarında "Öteki" Sorunu*, yayımlanmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 2008.

Araz, Yahya, *"Türkiye'de Sorunlu Bir Tarihçilik Alanı; Osmanlı Toplumunda Gayrimüslimleri ve Müslim Gayrimüslim İlişkilerini Konu Edinen Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme"*, (yayımlanmamış makale).

Baer, Marc David, *Honored by the Glory of Islam: The Ottoman State, Non-Muslims, and Conversion to Islam in Late Seventeenth-Century İstanbul and Rumelia*, yayımlanmamış doktora tezi, The University of Chicago, Chicago, Illinois, 2001.

Baer, Marc David, "Bursalı Gayrimüslimler Nasıl Müslüman Oldu?", *Toplumsal Tarih*, Sayı 68, 1999, [s. 61-64].

Baron de Tott, *Türkler 18. Yüzyılda*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.

Bilgin, Vejdi, *Fakih ve Toplum Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Braude, Benjamin, "Osmanlı Millet Düzeninin Kuruluş Efsaneleri-I", *Tarih ve Toplum*, Sayı 40, 1987, [s. 34-40].

Cohen, Amnon, *Jewish Life Under Islam Jarusalem in the 16th Century*, Harvard Universitiy Press, London, 1984.

Çetin, Osman, "Bursa (Fethi, Etnik Yapısı, Müslim-Gayrimüslim Münasebetlerine Kısa Bir Bakış)", *OSMANLI IV*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, [s. 270-276].

Dietrich, Richard, "Digenes Akrites Destanında Bizans-Müslüman İlişkileri", *Doğu Batı*, Sayı 33, 2005, [s. 245-251].

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İkinci Baskı, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1983.

Emiralioğlu, M. Pınar, "Osmanlı'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler", *Kebikeç*, Sayı 10, 2000, [s. 75-88].

Erdoğdu, M. Akif, "Osmanlı Kıbrıs'ında Kadınlar (1580-1640)", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi Tarih Boyunca Türklerde Ev ve Aile Semineri 25-26 Mayıs 1998*, "Globus" Dünya Basımevi, İstanbul, 2000, [s. 155-200].

Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*. Çev. Elif Kılıç, 4. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002.

Gara, Eleni, "In Search of Communities in Seventeenth century Ottoman Sources: The Case of the Kara Ferye District", *TURCICA*, Tome XXX, 1998, [s. 135-162].

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

Gradeva, Rossitsa, "Ottoman Policy Towards Christian Church Buildings", *Etudes Balkaniques*, No 4, 1994, [s. 14-36].

Gürkan, Salime Leyla, *Yahudilik*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008.

Halebî, İbrahim, *İzahlı Mülteka el Ebhur Tercümesi*, Mütercim Mustafa Uysal, Cilt 3-4, Kanaat Matbaası, Konya, 1970-1971.

Idriz, Mesut, "Conversion and Assimilation of *Dhimmîs* in the Ottoman Empire: A Case of Manastır with Special Reference to 18th Century Judicial Records", *Al-Shajarah*, Volume 8, No 1, 2003, [s. 167-191].

İstanbul Külliyatı IX İstanbul Ahkâm Defterleri İstanbul'da Sosyal Hayat 2 (1755-1765), İstanbul Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1997.

Jennings, C. Ronald, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York University Press, New York-London, 1993.

Kaya, Süleyman, "Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları", *Türkiye Literatür Araştırmaları Dergisi*, Cilt 3, Sayı 5, 2005, [s. 379-416].

Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, Hazırlayanlar Ali Özek, Hayrettin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kafî Dönmez, Sadrettin Gümüş, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.

Levy, Avigdor, "The Ottoman-Jewsih Symbiosis in the Fifteenth and Sixteenth Centuries", *The Jews of the Ottoman Empire*, The Darwin Press, Princeton-Washington-New Jersey, 1994, [s. 13-41].

Lewis, Bernard, *İslam Dünyasında Yahudiler*, Çev. Bahadır Sina Şener, İmge Kitabevi, 1996, Ankara.

Minkov, Anton, *Conversion to Islam as Reflected in Kisve Bahası Petitions: An Aspect of Ottoman Social life in the Balkans, 1670-1730*, yayımlanmamış doktora tezi, McGill University, Montreal, 2000.

Nutku, Özdemir, *IV. Mehmet'in Edirne Şenliği (1675)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1972.

Ongan, Halit, *Ankara'nın İki Numaralı Şer'iye Sicili 1 Muharrem 997-8 Ramazan 998 (20 Kasım 1588-11 Temmuz 1590)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1974.

Özcan, Tahsin, *Fetvalar Işığında Osmanlı Esnafı*, Kitabevi, İstanbul, 2003.

Özdemir, Rıfat, "Kırşehir'de Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1860-1906)", *Osmanlı*

Araştırmaları, Sayı IX, 1989, [s. 101-157].

Özel, Bilge, *Non-Muslims in Sivas at the end of the 18th and beginning of the 19th centuries*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2002.

Parker, Charles H., "Paying for the Privilege: The Management of Public Order and Religious Pluralism in Two Early Modern Societies", *Journal of World History*, Volume 17, Number 3, 2006, [s. 267-297].

Sahillioğlu, Halil, "Yabancı Gözüyle Türkler, Yahudiler, Ermeniler, Rumlar", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi Dün/Bugün/Yarın*, Sayı 15, 1968, [s. 44-48].

Shaw, Stanford J., "Christian Anti Semitism in the Ottoman Empire", *Belleten*, Cilt LIV, Sayı 211, 1990, [s. 1073-1150].

Shmuelevitz, Aryeh, *Ottoman History and Society. Jewish Sources*, The Isis Press, İstanbul, 1999.

Simeon, *Tarihte Ermeniler 1608-1619*, 2. Basım, Çev. Hrand D. Andreasyan, Çiviyazıları, İstanbul, 1999.

Tritton, A. S., "Islam and the Protected Religions", *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 2, 1931, [s. 311-338].

Tournefort, Joseph de, *Tournefort Seyahatnamesi*, Çev. Ali Berktay, Editör Stefanos Yerasimos, Teoman Tunçdoğan, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005.

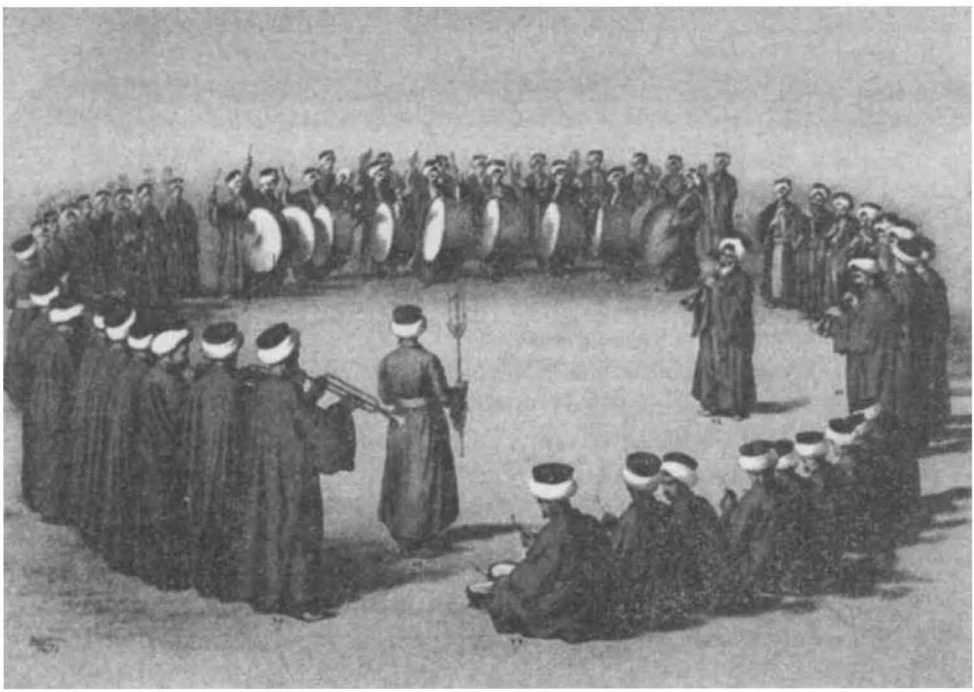
Yediyıldız, M. Asım, *Şer'iye Sicillerine Göre XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Bursa Esnafı ve Ekonomik Hayat*, Arasta Yayınları, Bursa, 2003.

Yi, Eunjeong, *The Istanbul Guilds in the Seventeenth Century: Leverage in Changing Times*, yayımlanmamış doktora tezi, Harvard University, Cambridge, Massahusetts, 2000.

Yılmaz, Fikret, "Boş vaktiniz var mı? veya 16. yüzyılda Anadolu'da şarap, eğlence ve suç", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, Sayı 1, 2005, [s. 11-49].

Zeydan, Abdülkerim, *Ahkâmü'z-Zimmiyyin ve'l-Müste'menin fi Dari'l-İslam*, İkinci Baskı, Beyrut, 1982.

Zilfi, Madeline C., "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhya Hareketleri", *Türkiye Günlüğü*, Çev. M. Hulusi Lekesiz, Sayı 58, 1999, [s. 65-79].



"Mehter Takımı"

Osmanlılar'da resmî kıyafetler, Arif Paşa serisi 16.

BALKANLAR



Bu ferman (*Nişan-ı Hümâyûn)* Fâtih'in Bosna'yı fethinden sonra, 28 Mayıs 1463 tarihinde Milodraz'da yazılmıştır. Aslı Bosna Hersek Fojnica şehrinde Fransisken Katolik Kilisesi'ndedir.

"Ben ki Sultan Mehmed Han'ım; üst ve alt tabakada bulunan bütün halk tarafından bu şekilde bilinsin ki, bu fermanı taşıyan Bosna rahiplerine lütufta bulunup şu hususları buyurdum: Söz konusu rahiplere ve kiliselerine hiç kimse tarafından engel olunmayıp rahatsızlık verilmeyecektir. Bunlardan gerek ihtiyatsızca memleketimde duranlara ve gerekse kaçanlara emn ü aman olsun ki, memleketimize gelip korkusuzca sakin olsunlar ve kiliselerinde yerleşsinler; ne ben, ne vezirlerim ne de halkım tarafından hiç kimse bunlara herhangi bir şekilde karışıp incitmeyecektir. Kendilerine, canlarına, mallarına, kiliselerine ve dışardan memleketimize getirecekleri kimselere yeri ve göğü yaratan Allah hakkı için, Peygamberimiz Muhammed Mustafa (s.a.v.) hakkı için, yedi Mushaf hakkı için, yüz yirmi dört bin peygamber hakkı için ve kuşandığım kılıç için en ağır yemin ile yemin ederim ki, yukarda belirtilen hususlara söz konusu rahipler benim hizmetime ve benim emrime itaatkâr oldukları sürece hiç kimse tarafından muhalefet edilmeyecektir."

OSMANLI DÖNEMİNDE BOSNA VE BOŞNAKLAR*

Aydın Babuna**

Osmanlılar, Bosna'yı 1463 yılında fethetmişlerdir. Başında Fâtih Sultan Mehmet olmak üzere orta Bosna'ya doğru ilerleyen Osmanlı ordusu Travnik'te kamp kurmuştur. İçlerinde Visoko'nun da bulunduğu birçok kale neredeyse direnmeden Osmanlı kuvvetlerine teslim olmuştur. Son Bosna Kralı Stefan Tomasevic, Kluc şehrinde kıstırılmış ve idam edilmiştir. Kimi tarihçilere göre Bosna'nın işgali ders kitaplarında okutulması gereken parlak bir askerî operasyondu; zekice planlanmış, hızla gerçekleştirilmiş, askerî ve siyasal hedeflerine ulaşmıştı.[1] Ancak Osmanlıların bu başarısının arkasında askerî üstünlüklerinin yanısıra diğer bazı faktörler de rol oynamıştır. İstimalet politikasının bir parçası olarak Balkan köylülerine daha avantajlı yaşam koşullarının önerilmesi ve bunun propagandasının etkin bir şekilde yapılması sözkonusu askerî operasyona önemli bir katkıda bulunmuştur.

** Prof. Dr. Aydın Babuna, Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.

* Bu makale 28-30 Ağustos 2008 tarihinde Yeditepe Üniversitesi tarafından düzenlenen "Türkiye ve Balkan Ülkeleri Arasında Dostluğu ve İşbirliğini Geliştirme Konferansı" adlı konferansta tebliğ olarak sunulmuştur. Yazar, Boğaziçi Üniversitesi Araştırma Fonu'na (proje no 5087P) ilgili projeye verdiği destek için teşekkür etmektedir.

[1] Colin Heywood, 'Bosnia under Ottoman Rule, 1463-1800,' *The Muslims of Bosnia-Hercegovina. Their Historic Development from the Middle Ages to the Dissolution of Jugoslavia*, (yay.) Mark Pinson, Massachusetts 1993, s. 24.

Bosna-Hersek'in işgali yüzelli yıllık bir süreç içinde aşamalı olarak gerçekleşmiştir. Osmanlılar, Hersek'i Bosna'dan yaklaşık olarak yirmi yıl sonra fethettiler.[2] Hersek'te son kale 1481 yılında düşerken, eski Bosna krallığının başşehri konumundaki Jajce'de bulunan Macar garnizonu Osmanlılara karşı 1527 yılına kadar direnebilmiştir. Daha sonra Bihac ve Bihacka Krajina'nın da ele geçirilmesiyle bu bölgelerin fethinin tamamlandığı söylenebilir.[3] Bosna, fethedildikten sonra bir Osmanlı sancağına dönüştürülmüştür. Bölgede Rumeli Beylerbeyliği'ne bağlı olarak kurulan sancaklar 1580 yılında Bosna Beylerbeyliği'nin oluşturulmasıyla[4] Bosna Paşalığı'nın bir parçası haline gelmişlerdir. Beylerbeylik en geniş sınırlarına 1830'dan sonra ulaşmıştır. 1870 yılında Bosna vilayeti yedi sancaktan oluşmaktaydı: Saray, İzvornik, Hersek, Yenipazar, Bihke, Banaluka ve Travnik.[5]

Bosna Hersek 415 yıl Osmanlı hâkimiyeti altında kalmıştır.[6] Osmanlılar Bosna'nın Avusturya-Macaristan İmparatorluğu tarafından işgal edildiği 1878 yılına kadar bu ülkeye 264 vali tayin etmişlerdir. İlk Bosna Paşası Sokullu Ferhad Paşa'dır, son Bosna Paşası ise Ahmed Mazhar Paşa. Ancak Osmanlı valilerinin en meşhuru Gazi Hüsrev Bey'dir. Gazi Hüsrev Bey görev yaptığı 1506-1512 ve 1520-1542 yılları arasındaki imar ve vakıf çalışmalarıyla Bosna-Hersek tarihinin ayrılmaz bir parçası olmuştur.[7] Öte yandan yine Bosna'da 1863-64 yıllarında müfettişlik yapan Cevdet Paşa bu kısa müfettişlik süresi boyunca önemli bazı hizmetlere imza atabilmiştir.

Osmanlı paşaları önce Saraybosna'da, daha sonra Travnik'te, Bosna tamamen Osmanlıların eline geçince Banaluka'da, 17 yüzyılın ortalarından itibaren de değişimli olarak Saraybosna ve Travnik'te oturmuşlardır.[8]

---

[2] L. S. Stavrianos, *The Balkans since 1453*, New York 1958, s. 63.

[3] Avdo Suceska, 'Osnovne osobenosti polozaja Bosne u Osmansko-Turskoj drzavi,' *Istina o Bosni i Hercegovini.Cinjenice iz istorije BiH*, (yay.) İljas Hadzibegovic, Mirko Pejanovic, Sarajevo 1991, s. 29.

[4] Halil İnalcık, *The Ottoman Empire. The Classical Age. 1300-1600*, New York 1973. s. 105

[5] Justin Mc Carthy, 'Ottoman Bosnia, 1800 to 1878.' *The Muslims of Bosnia-Hercegovina. Their Historic Development from the Middle Ages to the Dissolution of Jugoslavia*, (yay.) Mark Pinson, Massachusetts 1993, s. 56-57

[6] Bosna hakkındaki Osmanlı arşiv belgeleri için bkz. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Bosna-Hersek ile ilgili Arşiv Belgeleri (1516-1919), Ankara 1992; Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *Osmanlı Belgelerinde Bosna-Hersek. Bosna i Hercegovina u Osmanskim Dokumentima*, İstanbul 2009.

[7] J. Krcsmarık, 'Bosna-Hersek-Bosna-Saray,' *İslâm Ansiklopedisi 2. Cilt*, İstanbul 1979, s. 732-733.

[8] Vilayet merkezindeki değişiklikler için bkz. Krcsmarık, 'Bosna-Hersek,' s. 732; Ahmet Cevat Eren, *Mahmud II zamanında Bosna-Hersek*, İstanbul 1965. s. 18; Robert J. Donia, John V. A. Fine, Bosnia and Hercegovina. A Tradition Betrayed, New York 1994, s. 52. 57-58.

Başkentlerdeki bu değişiklikler şehirlerarası ilişkileri olduğu gibi âyânlarla devlet arasındaki ilişkileri de derinden etkilemiştir. Otuzbinden biraz fazla nüfusuyla Saraybosna ekonomik olarak Bosna'nın en gelişmiş bölgesiydi. Yaklaşık 15,000 kişilik nüfuslarıyla Mostar ve Banaluka Saraybosna'nın ardından diğer iki önemli şehri oluşturmaktaydılar. Sancak merkezlerinin büyük bir çoğunluğunun nüfusu 5,000 kişiden azdı.[9]

Bosna Vilayeti'nin nüfusuna ilişkin göreceli güvenilir bilgilere daha çok Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde ulaşabilmekteyiz. 1287 Bosna Vilayeti Salnamesi'ni esas alan yaklaşık rakamlara göre 1870 yılında Bosna'nın nüfusu 1,746,399 kişiydi. Bunun 870,128'i Müslümanlardan 636, 208'i Ortodokslar'dan, 220, 353'ü Katolikler'den, 3,669'u Yahudiler'den, 16,041' i Müslüman olmayan Çingenelerden ve kalanlar da diğer gruplardan oluşmaktaydı. Rakamlardan anlaşılacağı üzere Müslümanlar en büyük grubu oluşturmakla beraber toplam nüfusun yarısından biraz daha azdılar. Beklenenin aksine Sırp nüfus Sırbistan Bosna sınırında değil ülkenin Hırvatistan sınırında yoğunlaşmıştı. Yine ilginç bir şekilde Hırvatistan sınırındaki Bihke sancağı Yenipazar sancağından sonra en az Katolik nüfus barındıran bölgeyi oluşturmaktaydı. Bosna'nın kuzeyinde nüfus yoğunluğu diğer bölgelere göre daha fazlaydı.[10] Bu tablo bize Osmanlıların Bosna'daki nüfus ve yerleşim siyasetleri ve ülke ekonomisi açısından önemli bilgiler vermektedir.

1870'lerde Bosna Avrupa'nın en az gelişmiş olan bölgelerinden biriydi. Avusturya-Macaristan dönemine ait istatistiklerin Osmanlı döneminin sonlarındaki genel ekonomik durumu anlamak açısından da önemli veriler sağladığı söylenebilir.[11] Avusturya-Macaristan döneminde yapılan 1910 sayımına göre Bosna'da yaşayan 1,898,044 kişiden 1,668,487'si yani nüfusun % 87,91'i esas ve ikincil meslekleri açısından tarımsal faaliyette bulunmaktaydılar.[12] Sözkonusu istatistikler tarımsal üretim ilişkilerinin Bosna toplumunun yapısını belirleyen en önemli etkenlerden biri olduğuna işaret etmektedir. Toprak sahipleri, serbest köylüler ve kmetler (topraksız köylüler) üç önemli sosyal sınıfı oluşturmaktaydılar.

Toprak sisteminin kökenleri ortaçağa kadar uzanmakla birlikte kmetlerle toprak sahipleri arasındaki ilişkiler büyük ölçüde Osmanlı döneminde belirlenmiştir. 1859 Safer Kanunu bu iki sosyal sınıf arasındaki

---

[9] Mc Carthy, 'Ottoman Bosnia,' s. 61.

[10] Ibid., s. 58-60.

[11] 1895 nüfus sayımına göre Bosna nüfusunun % 88'i, geçimini tarım sektöründen sağlamaktaydı.

[12] *Die Ergebnisse der Volkszählung in Bosnien und der Hercegovina vom 10. Oktober 1910*, (yay.) Landesregierung für Bosnien und Hercegovina, Sarajevo 1910, s. LXVI.

ilişkileri düzenlemiştir. Bosna-Hersek'te başlıca iki tür arazi bulunmaktaydı. Kmetler tarafından işlenen araziler ve kmetsiz araziler. Toprak sahipleri Bosna'da 'spahija', 'beg', 'aga' gibi isimlerle anılmaktaydılar. Kmetler üzerinde yaşadıkları arazinin düzenli bir şekilde ekiminden sorumluydular ve sözkonusu araziyi başka bir amaçla kullanmama yükümlülüğünü taşımaktaydılar. Toprak sahibine ve devlete topraktan elde ettikleri ürünün belirli bir oranını vermekteydiler. Kmetlerin toprak sahiplerine yıllık hasattan vermeleri gereken ürün miktarına 'hak' denmekteydi. Hak genellikle üçte bir (tretina) iken dörtte bir (cetvrtina) veya beşte bir (petina) olarak da uygulanabilmekteydi. Toprakların verimli olduğu Sava bölgesinde hak, ikide bir oranına kadar yükselebilmekteydi. [13]

Kmetler 'Çifluk' (çiftlik) adı verilen tarımsal birimlerde yaşamaktaydılar. Teorik olarak çiftliklerini terketme hakkına sahip olmakla birlikte genelde bunu hasattan ve toprak sahibine karşı yükümlülüklerini yerine getirdikten sonra gerçekleştirmekteydiler. Topraklarını geri almak isteyen toprak sahipleri kmetlerin topraklarını düzenli bir şekilde işlemediklerini ispat etmek zorundaydılar.[14] Bir başka ifadeyle feodal sistemden farklı olarak toprak sahibi ile kmet arasında devlet yani kadı bulunmaktaydı. Mevcut sisteme alışmış olan ve toprak üzerindeki haklarını herhangi bir yasal prosedüre gerek kalmaksızın kendi mirasçılarına devredebilen kmetler genelde geleneksel üretim metodlarını değiştirmekle ilgilenmeyip statükoyu muhafaza etmek yanlısıydılar. Osmanlı Bosnası'ndaki tarımsal üretim ilişkileri bazı reform teşebbüslerine rağmen Avusturya-Macaristan döneminde de büyük ölçüde geçerliliğini korumuştur. Daha güçlü bir bürokrasiye ve malî kaynaklara sahip olan Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun da Bosna'nın tarımsal sorunlarını mevcut koşullarda çözmekte zorlanması günün ihtiyaçlarına cevap veremeyen tarım sisteminin bölgede Osmanlı'nın zayıflamasında önemli bir rol oynamış olduğunu göstermektedir. [15]

Birinci Dünya Savaşı öncesi en güvenilir nüfus sayımlarından biri olarak kabul edilen 1910 sayımlarına göre kmetli toprakların % 91.15'ini, kmetsiz toprakların da % 70, 62'sini Müslümanlar ellerinde tutmaktaydılar. Müslümanlar serbest köylülerin % 56, 65'ini kmetlerin ise sadece % 4, 58'ini oluşturmaktaydı. Kmetlerin % 73, 92'sini Ortodoks Sırpların ve % 21, 49'nu ise Hırvat Katoliklerin oluşturduğu gözönüne alınacak olursa Bosna'nın sosyal sınıflarının kendi içinde büyük ölçüde etnik bir homo-

[13] Aydın Babuna. 'The Emergence of the First Muslim Party in Bosnia-Hercegovina.' *East European Quarterly*, 2 (1996), s. 137
[14] Ibid., s.137
[15] Ibid., s. 149.

jenliğe sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.[16] Burada unutulmaması gereken nokta toprak sahiplerinin büyük çoğunluğunun yanısıra serbest köylülerin de yarısından fazlasının Müslümanlardan oluşmasıdır. Sözkonusu rakamlar, Avusturya-Macaristan dönemine ait olmakla birlikte Osmanlı'nın son dönemine de önemli ölçüde ışık tutmaktadır. Bosna-Hersek'te yaşayan Ortodoks ve Katoliklerden farklı olarak Osmanlı dönemindeki Bosna Müslüman toplumu sipahiler, ulema, kentli nüfus ve köylüler gibi değişik sosyal sınıflardan oluşan bir çeşitliliğe sahipti.[17]

İSLÂMLAŞMA SORUNU

Bosna ve Hersek'in İslâmlaşması bu ülkenin modern historiografisinin temel konularından biridir.[18] Tarihçilerin Bosna-Hersek'teki İslâmlaşmanın büyük ölçüde 15 ve 16. yüzyılda gerçekleştiği üzerinde uzlaştıkları söylenebilir. Ancak İslâmlaşmanın nedenleri, bu süreci etkileyen faktörler ve bu sürecin nasıl geliştiğine ilişkin birbirinden oldukça farklı düşüncelerin ortaya atılması konunun karmaşık bir nitelik kazanmasına neden olmuştur. Bu konuda özellikle Aleksandar Solovjev, Nedim Filipovic, Adem Handzic, Mehmet Handzic ve diğer bazı yazarların eserlerinin dikkat çektiğini görmekteyiz.[19] Bogomil[20] teorisinin önemli temsilcilerinden Alexandar Solovjev'e göre Bogomiller üzerindeki Katolik baskısı onların İslâmiyeti tercihlerinde önemli bir rol oynamıştı. 15. yüzyıldan bu yana Bosna köylüleri kitlesel bir şekilde din değiştirmeye başlamışlardı ve din değiştirenler büyük ölçüde Bogomil inancını taşıyanlardı. Solovjev'e göre Bosna köylülerinin İslâmlaşması büyük ölçüde 16. yüzyılda sona ermişti ve Katoliklerden kitlesel bir şekilde İslâm'a geçiş yoktu. Osmanlıların ele geçirdiği Bulgar, Sırp ve Hırvat topraklarında benzer bir İslâmlaşmanın gerçekleşmemesinin nedeni Bogomillik ile İslâm arasındaki benzerlikti.[21]

---

[16] Ibid., s. 136

[17] Avdo Suçeska, 'Neke specifičnosti istorije Bosne pod Turcima,' *Prilozi*. İstorijske pretpostavke Republike Bosne i Hercegovine, 4 (1968), s. 49.

[18] Nedim Filipovic, *Islamizacija u Bosni i Hercegovini*. Teşanj 2005, s.30.

[19] Enver Redzic, *Sto godina Muslimanske politike*. U tezama i kontroverzama istorijske nauke, Sarajevo 2000, s. 25. İslâmlaşmayla ilgili tartışmalar için ayrıca bkz. Markus Koller, Kemal Karpat, Ottoman Bosnia. A History in Peril, Madison 2004, s. 4-6; Fikret Adanır, 'The Formation of a Muslim Nation in Bosnia-Hercegovina: A Historiographic Discussion,' *The Ottomans and the Balkans*, (yay.) Suraiya Faroqi, Fikret Adanır, Leiden 2002, s. 285-290; Antonina Zhelyazkova, 'İslâmization in the Balkans as an Historiographical Problem: The Sotheast-European Perpective,' *The Ottomans and the Balkans*, (yay.) Suraiya Faroqi, Fikret Adanır, Leiden 2002, s. 223-266.

[20] Ortaçağ Bosna Kilisesi'nin taraftarı olduğu varsayılan din.

[21] Redzic, *Sto godina Muslimanske Politike*, s. 26.

Osmanlı tarihçisi Nedim Filipovic ise eserlerinde Bogomil tezinin bilimsel temellere dayanmadığını savunmuştur. Osmanlıların, Bogomil, Katolik ve Ortodoks ayrımı yapmadıklarını ve onların gözünde bütün bu inançların Hıristiyan kategorisinde olduğunu söyleyen Filipovic sadece Bosna Kilisesi'nin değil Katolik ve Ortodoks Kiliselerinin üyeleri arasında da İslâmiyeti kabul edenler olduğunu vurgulamıştır.[22] Yazara göre, Bosna'nın İslâmlaştırılması Osmanlıların Avrupa stratejisinin önemli bir parçasıydı. Baskı ve tolerans İslâmlaşma sürecinin iki farklı niteliğini oluşturmaktaydı.[23]

Bir diğer Boşnak tarihçisi Adem Handzic, İslâmlaşmanın 1435'lerden sonra başladığını ileri sürmüştür. Nedim Filipovic'ten farklı olarak Adem Handzic devlet baskısının zannedilen boyutta olmadığını ve Osmanlıların 15. yüzyılın sonuna kadar hiçbir şekilde İslâmlaşma sürecini empoze etmediklerini vurgulamıştır. Handzic'e göre Osmanlıların Mohaç zaferinden sonra yoğun bir İslâmlaşma süreci yaşanmıştır. Müslüman kültürünün merkezleri olarak Osmanlı şehirleri bu süreci hızlandırmıştır.[24] Şehirlerin İslâmlaşma süreci üzerindeki etkisini vurgulayan Handzic'in bu anlamda İslâmlaşma konusundaki literatüre önemli bir katkı yaptığı söylenebilir. Handzic'in çalışmaları İslâmlaşma sürecine yönelik bölgesel nitelikteki araştırmaların önemini de göstermiştir. [25]

Tarihçi Muhamed Hadzijahic'e göre Bosna'nın fethinden önce Saraybosna civarında İslâmlaşmış bazı köyler bulunmaktaydı ve Bosna'nın Osmanlılar tarafından ele geçirilmesinden kısa bir süre sonra Hodidjed (Ortaçağ'da Saraybosna'nın doğusunda bulunan küçük yerleşim merkezi) bölgesinde Bogomillerin izi kaybolmuştu. 16. yüzyılın sonlarında dahi bazı Osmanlı yetkilileri Katolikler, Ortodokslar ve Bogomiller arasında ayırım yapmayıp hepsini Hıristiyan olarak değerlendirmekteydiler. Muhamed Hadzijahic'e göre Bosna'da İslâmlaşma dört aşamada gerçekleşmişti: öncelikle şehirlerde daha sonra şehirlere yakın bölgelerde, kolay iletişim kurulabilen kırsal alanlarda ve son olarak dağlık bölgelerde.[26] Hadzijahic'in devşirme sistemine de dikkat çektiğini görmekteyiz.

---

[22] Filipovic, *Islamizacija u Bosni i Hercegovini*, s. 82.
[23] Redzic, *Sto godina Muslimanske politike*, s. 28-30. Filipovic'in Bosna-Hersek ve Balkanlar'daki İslâmlaşma hakkındaki düşünceleri için bkz Filipovic, *Islamizacija u Bosni i Hercegovini*, s. 30-84.
[24] Redzic, *Sto godina Muslimanske politike*, s. 30-33.
[25] Koller, Karpat, *Ottoman Bosnia*, s. 5,6.
[26] Redzic, *Sto godina Muslimanske politike*, s. 35-37;

Hadzijahic'e göre aileler çocuklarını devlete kendi arzularıyla vermekteydiler.[27]

Tarihçi Srecko Dzaja ise İslâmlaşma konusunda Hadzijahic'ten farklı görüşler ileri sürmüştür. Solovyev'in ve onun yaklaşımını temel aldığını söylediği Hadzijahic'in Bogomil tezlerini reddeden Dzaja'ya göre Osmanlı dönemi ile ortaçağ Bosnası arasında süreklilikten çok kesinti vardı. Dzaja'ya göre Hadzijahic Bosna Müslümanlarının tarihsel kökenlerinin Sırp ve Hırvatlar'dan daha eski olduklarını ispatlama amacındaydı.[28] Devşirme sistemi İslâmlaşma sürecinde önemli bir rol oynamıştı ve Osmanlı devletinin elinde ideolojik ve politik bir enstrüman konumundaydı. Bazı Boşnak tarihçilerin iddialarının aksine devşirme sistemine karşı Bosnalı aileler tepki göstermekteydi.[29] Yine Dzaja'ya göre Bosna'daki İslâmlaşma sürecinde baskı kullanılmadığını vurgulayan görüşler daha çok Türkofil yaklaşımların sonucuydu.[30]

Boşnak tarihçi Mustafa Imamoviç'e göre ise Bosna'daki İslâmlaşma gönüllü bir nitelik taşımaktaydı ve herhangi bir baskı sözkonusu değildi. Imamovic bölgesel, siyasal ve devletler hukuku açısından sürekliliğin Bosna tarihinin önemli yönlerinden birini oluşturduğu düşüncesini savunmaktaydı.[31] Araştırmacı Mehmet Handzic'e göre ise Bogomillik ve İslam arasındaki benzerlik İslâmlaşmanın arkasındaki önemli bir faktördü.[32] Handzic'in 'İslâmizacija Bosne i Hercegovine i porijeklo bosanskohercegovackih Muslimana' (Bosna-Hersek'in İslâmlaşması ve Bosna-Hersek Müslümanlarının kökeni) adlı çalışmasındaki bu düşüncesini bir diğer araştırmacı Smail Balic'in de benimsediğini görüyoruz. Ancak Enver Redzic'e göre Nedim Filipovic ve Adem Handzic'in araştırmalarından sonra İslâmlaşmanın kilit unsuru olarak Bogomil tezi büyük ölçüde önemini kaybetmiştir.[33]

Ortaçağ tarihçisi John Fine'a göre birçok araştırmacının iddia ettiği gibi Bosna Kilisesi dualist bir yapıya, bir başka ifadeyle Bogomil inancına sahip değildi. Bosna, Dalmaçya ve Dubrovnik arşivleri bunu doğrulamamaktaydı. Yine Fine'a göre İslâmlaşma kitlesel bir şekilde değil uzun

---

[27] Muhamed Hadzijahic, *Porijeklo bosanskih Muslimana*, Sarajevo 1990, s. 72-74; Koller, Karpat, *Ottoman Bosnia*, s. 6.

[28] Srecko M. Dzaja, *Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Hercegovina. Voremanzipatorische Phase 1463-1804*, München 1984, s. 87.

[29] Redzic, *Sto godina Muslimanske politike*, s. 39-40.

[30] Dzaja, *Konfessionalität und Nationalität*, s. 84.

[31] Mustafa Imamovic, *Historija Bosnjaka*, Sarajevo 1998 s. 23; Redzic, Sto godina Muslimanske politike, s. 45.

[32] Bu konuda bkz. Mehmed Handzic, *Islamizacije Bosne i Hercegovine i porijeklo Bosansko-Hercegovackih Muslimana*, Sarajevo 1940.

[33] Redzic, Sto godina Muslimanske politike, s.33-34.

bir süreç içinde gerçekleşmişti. Bosna Kilisesi üyeleri sadece İslâm'a değil diğer dinlere de geçmişlerdi. Ortodoks ve Katolikler'den de İslâm'a geçenler vardı. İslâmlaşmanın nedenlerine gelince, daha önce gündeme getirilmiş olan ekonomik sebepler, İslâm ve Bogomillik arasındaki benzerlikler, Katolik baskısı ve Osmanlıların baskın kültürün temsilcisi olması gibi faktörlerden farklı olarak, Fine, kilise örgütünün Bosna'daki zayıflığına ve Bosna Kilisesi'nin Osmanlı işgali gerçekleşmeden önce zaten büyük ölçüde çökmüş olduğuna dikkat çekmiştir.[34]

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN CANLI MİRASI[35]: BOŞNAKLAR

Osmanlı İmparatorluğu döneminde Güney Slavların bir bölümünün İslâmiyeti benimsemesi Boşnak kimliğinin oluşma sürecinin başlangıcını oluşturmaktadır. Bosna Müslümanları hâkim unsur olan Müslüman milletinin bir parçası olarak Bosna-Hersek'te devleti temsil etmişler ve din ve milliyet unsurlarının içiçe geçtiği Millet Sistemi'nden derin bir şekilde etkilenmişlerdir. Bosna-Hersek Müslümanları Osmanlı hâkimiyetinden sonra da Avusturya-Macaristan hükümeti (Landesregierung) yetkililerine verdikleri bazı dilekçelerde kendilerini ısrarla 'İslâm halkı'(Islamski narod) veya 'İslâm milleti' (Islamski millet) olarak tanımlamaya devam etmişlerdir.[36] Müslümanlar bazen de sadece 'millet' ifadesini kullanmışlardır. [37] Avusturya-Macaristan döneminde 'Müslüman' (Musliman) ifadesi de Bosna Müslümanları tarafından yaygın bir şekilde kullanılmıştır.[38] Osmanlı döneminde ise Bosna Müslümanları 'Boşnaklar', 'Boşnak taifesi', 'Bosnalı takımı', 'Bosnalı kavmi' vs. gibi isimlerle anılmışlardır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde Boşnak kimliği açısından iki farklı eğilimden söz etmek olasıdır. Bosna Müslümanları ile Osmanlı devleti arasındaki gerilimlerin ve sorunların onların Boşnaklık kimliğini güçlendirdiğini söyleyebiliriz.[39] 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'na karşı ortaya çıkan ayaklanmaların ise (özellikle Sırp ve Karadağ ayaklanmaları) Osmanlı devletinden yana tavır alan Boşnakların Müslümanlık

---

[34] John Fine, *The Bosnian Church: A New Interpretation*, New York 1975, p. 378.

[35] Sözkonusu ifade Amerikalı antropolog William Lockwood'a aittir. Bkz. William Lockwood. 'Living Legacy of the Ottoman Empire. The Serbo-Croatian Speaking Muslims of Bosnia-Hercegovina.' *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian Worlds. The East European Pattern*, (yay.) A. Ascher, T. Halasi Kun, B.K. Kiraly. Brooklyn 1979.

[36] Bosna-Hersek Arşivi, Saraybosna. ABH ZMF Pr BH 825/1901; ABH ZMF Pr BH 1670/1900. Boşnaklar Millet Sistemi'nden Arnavutlar'dan daha fazla etkilenmişlerdir.

[37] ABH ZMF Pr BH 1640/1900.

[38] ABH ZMF Pr BH 1670/1900. s. 23. 24, 27, 28 vb.

[39] Dzaja, *Konfessionalität und Nationalität*, s. 100.

kimliğini daha da pekiştirdiğini görmekteyiz. 17. yüzyılda Saraybosna bölgesinde Müslüman köylüler tarafından bazı ayaklanmalar gerçekleştirilmiştir. Bu ayaklanmaların arkasındaki en önemli neden Müslümanların imtiyazlarını (muafiyet) koruma arzusuydu. Sözkonusu ayaklanmalar 18. yüzyılda genişleme eğilimi göstermiştir. Ayaklanmaların bel kemiğini Müslüman köylüler oluşturmakla birlikte zaman zaman küçük sipahilerden, küçük dereceli din adamlarından ve kentli nüfustan da destek almışlardır. 19. yüzyılda ise Müslüman toplumu içinde devlete karşı başkaldıran sosyal sınıfların farklılaştığını görmekteyiz.[40]

Bosna âyânları, devletin merkezileşmesi amacını güden II. Mahmud reformlarının Bosna'da uygulanmasına kendi etkinliklerini sınırlandırdığı için karşı çıkmışlardır. Bosna'da organize bir kurum olarak yeniçerilik ancak 1827 yılında ortadan kaldırılabilmiştir. Devletin yeni kurulmakta olan düzenli orduya asker toplama girişimleri büyük huzursuzluk yaratmıştır. 1830 yılında Bosna âyânları Hüseyin Kapetan Gradaşcevic önderliğinde Osmanlı hükümetine karşı ayaklanmışlardır. Bosna ejderi lakaplı Gradaşçevic o dönemde Avusturya yetkililerine ve Sırbistan prensi Miloş Obrenoviç'e yolladığı mektuplarda 'Bosnjaci' (Boşnaklar) ya da 'Bosna Halkı' gibi ifadeler kullanarak Boşnaklık kimliğine vurgu yapmıştır.[41] 1830 yılında patlak veren bu ayaklanmanın Osmanlılar tarafından bastırılması yaklaşık olarak üç yıl almıştır.[42] Boşnaklar benzer gerekçelerle Tanzimat reformlarına da muhalefet etmişlerdir. 1840-1843 yılları arasında Saraybosna-Banaluka bölgelerinde ayaklanmalar çıkmıştır. Bu ayaklanmaları 1843-1846 yılları arasında Krajina bölgesinde bazı vergileri protesto amacıyla çıkan ayaklanmalar takip etmiştir. 1850-1851 yıllarında yine vergi sorunları nedeniyle çıkan huzursuzluklar Saray tarafından yollanan Ömer Paşa Latas tarafından şiddet kullanılarak bastırılmıştır.[43]

1850'lerden sonra ise bu kez Hristiyan reaya ile devlet arasındaki sorunlar yoğunlaşmaya başlamıştır. 1858-1861 yılları arasında Hersek'te Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında çatışmalar yaşanmıştır. Bu çatışmaları bastırma görevi yeniden Ömer Paşa'ya verilmiştir. Ancak Osmanlı'nın tüm bu çabaları uzun süreli bir sonuç vermeyecek ve 1875 Hersek

---

[40] Suceska, 'Osnovne osobenosti polozaja Bosne u Osmansko-Turskoj drzavi,' s. 39

[41] Muhsın Rizvic, 'Bosna i njen jezik u izvanbosanskim znanstvenim djelima i knjizevnohistorijskim izvorima,' *Bosna i Bosnjastvo*, (yay.) Tihomir Loza, Fahrudin Djapo, Sarajevo 1990, s. 49.

[42] Bu ayaklanma için bkz. Ahmet Cevat Eren, *Mahmud II zamanında Bosna-Hersek*, İstanbul 1965; Fatma Sel Turhan, *Rebelling for the old Order. Ottoman Bosnia, 1826-1836*, Boğaziçi University 2009 (yayımlanmamış doktora tezi).

[43] Ömer Paşa Latas ve misyonu hakkında bkz. Galib Sljivo, *Omer Pasa Latas u Bosni i Hercegovini 1850-1852* Sarajevo 1977.

Ayaklanması'nın önüne geçilemeyecektir. 1875 ayaklanmasının ardından Sırbistan ve Karadağ Osmanlı İmparatorluğu'na savaş açmıştır. Bu iki devletin yenilmesi üzerine Rusya savaşa girmiş ve bu kez Osmanlı İmparatorluğu'nun yenilgisiyle sonuçlanan 1877-78 savaşının ardından Berlin Antlaşması imzalanmıştır. Sözkonusu antlaşmayla Avusturya-Macaristan İmparatorluğu Bosna-Hersek'i işgal etme hakkını elde etmiştir.

19. yüzyılın ikinci yarısındaki bu siyasal gelişmeler sosyal kökenli olmakla beraber zamanla Müslüman Hıristiyan çatışması olarak da algılanmaya başlanmıştır. İşte bu ortamda, imparatorluğa yönelik tehditlere karşı Osmanlı devletinin yanında duran Boşnak toplumu bünyesindeki değişik sosyal gruplar ve sınıflar arasında bir yakınlaşma süreci ortaya çıkmıştır. Bir anlamda kader birliği yapan ve varolma savaşı veren Müslüman âyân ve reaya arasındaki uçurum kapanmasa da küçülmüştür. Sözkonusu şartlar altında İslâm Bosna Müslümanları için birleştirici bir siyasal ideoloji ve ortak bir kültürel faktör özelliğini kazanmaya başlamıştır. 1850'lerden sonraki tüm bu siyasal gelişmelerin bu kez Bosna Müslümanlarının 'Müslümanlık' kimliğini pekiştirdiği söylenebilir.

Son olarak 1861-1869 yılları arasında Osmanlı veziri olarak görev yapan Topal Osman Paşa'nın Boşnakların ulusal kimliklerinin gelişimine yaptığı katkıdan da bahsetmek gerekmektedir. Osman Paşa eğitim ve ulaşım reformlarının yanısıra vilayet idaresinin yeniden yapılanması ve diğer bazı önemli siyasal reformlara da imza atmıştır. Müslümanlarla birlikte Katolik ve Ortodoksların da katıldığı bir danışma meclisinin oluşturulması bu reformların en önemlilerindendir.[44] Ancak gene de Osman Paşa'nın siyasal açıdan belki de en önemli mirası geliştirmeye çalıştığı Bosnalı kimliği olmuştur. Osman Paşa sadece Müslümanları değil tüm Bosnalıları ortak bir kimlik altında toplayarak her geçen gün etkisini arttıran Sırp ve Hırvat milliyetçiliklerine karşı Bosna'da yaşayan farklı etnik grupların birbirleriyle ve Osmanlı idaresi ile aralarındaki bağları güçlendirmeyi amaçlamaktaydı. Bosna'daki tüm dinsel ve etnik grupları eşit bir şekilde tek bir çatı altında toplamaya çalışan bu kimliğin teorik yapısını Osmanlı idaresi Osmanlıca ve yerel dilde çıkarttığı 'Bosanski vjesnik' (Bosna haberleri) adındaki dergide oluşturmaya çalışmıştır.[45] Osman Paşa'nın geliştirmeyi amaçladığı Bosnalı kimliği daha sonra Avusturya-Macaristan idarecisi Benjamin Kallay'ın Bosna ulusu projesinin temelini oluşturmuştur.

---

[44] Noel Malcolm, Bosnia. *A Short History*, London 1996, s.129

[45] Muhamed Hadzijahic, 'Die Anfänge der nationalen Entwicklung in Bosnien und in der Herzegowina,' *Südost-Forschungen 21* (1962), s. 191.

TANZİMAT



"Sultan II. Mahmud"

Wilhelm Reuter, 19. yüzyıl sonları Yağlıboya, 115 x 85 cm. Topkapı Sarayı Müzesi.

TANZİMAT VE TARİH YAZIMI

Yonca Köksal*

Tanzimat dönemi (1839-1878)[1] hakkında yapılan çalışmalar Türkiye tarihçiliğinde önemli bir yer tutmuştur. İmparatorluktan ulus-devlete geçiş aşamasındaki değişimleri, Batılılaşmayı ve modernleşmeyi simgelediği düşünülen bu dönem, Cumhuriyet'in ilk yıllarından başlayarak Osmanlı tarihi araştırmalarında önemli bir referans noktası olarak görülmüştür. Tanzimat dönemi üzerine 1940'lardan itibaren süregelen akademik çalışmalar, Osmanlı Devleti'nin bu değişim süreci hakkında detaylı bilgiler edinmemizi sağlamakta ve Türkiye tarihçiliğinin devlet ideolojisiyle etkileşimi sonucu değişen metodlarını ve teorik yaklaşımlarını görmemize yardımcı olmaktadır. Bu makalede Tanzimat hakkında yapılan tarih çalışmalarını eleştirel bir bakışla inceleyecek ve Tanzimat'ın 100. yıldönümü sebebiyle 1940 tarihinde basılan ve döneminin önemli tarihçilerinin makalelerini içeren *Tanzimat I, Yüzüncü Yıl Münasebetiyle* başlıklı kitabı, 1994'de basılan ve yine döneminin önemli tarihçilerinin makalelerini içeren *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu* adlı kitapla

* Doç. Dr. Yonca Köksal, Koç Üniversitesi, Tarih Bölümü

[1] Tanzimat'ın bitiş tarihine dair farklı yorumlar vardır. Âli Paşa'nın 1871'de ölümü, 1876'da Abdülhamid'in tahta çıkması ve I. Meşrutiyet'in ilânı gibi farklı tarihler önerilmiştir. Hattâ Tanzimat'ın Osmanlı devletinin sonuna kadar devam ettiği ileri sürülmüştür. Bu çalışmada II. Abdülhamid'in Meclis-i Mebusan'ı kapatıp, iktidarını kuvvetlendirdiği 1878 tarihini Tanzimat'ın bitiş tarihi olarak kabul ediyorum.

karşılaştıracağım.[2] Her iki kitap da Tanzimat'ın idari, iktisadi, siyasi ve sosyal yapıda yol açtığı değişimleri ayrıntılarıyla incelemeleri ve farklı bakış açılarından yazılmış çalışmaları biraraya getirmeleri sebebiyle Osmanlı tarihi için önemli bir kaynak teşkil etmektedirler.

Tanzimat'ın 100. ve 150. yılları için hazırlanan derleme kitaplar, tarih yazımındaki devlet-toplum ayrımını vurgulamakta, yazıldıkları devrin görüşlerini yansıtmakta, devlet ve tarih yazımı arasındaki ilişkileri gözönüne sermektedirler. 1940 tarihli Tanzimat kitabı dönemin devlet merkezci, laik ve [iktisadi] korumacı modelinden etkilenmiş ve Tanzimat dönemi reformlarının başarı veya başarısızlığını bu perspektiften açıklamaya çalışmıştır. 1994 tarihli Tanzimat kitabı ise 1980 sonrası gelişen liberal politikalar ve laiklik kavramının tartışmaya açıldığı bir dönemde, Tanzimat dönemine daha farklı bir bakış açısı getirmiştir. 1940'lardan 90'lara kadar tarih ve sosyal bilimler literatüründeki değişmeler ve modernleşme teorisinin sorgulanması, 1994 tarihli Tanzimat kitabında görülmektedir. Ayrıca 1940'lı yıllardan günümüze kadar Osmanlı arşivindeki tasnif çalışmalarının ve kullanıma açılan belge sayısının artması da 1994 tarihli Tanzimat kitabında daha çeşitli tarihsel bilgiler sağlanmasını kolaylaştırmıştır. Örneğin 1940 tarihli Tanzimat kitabındaki yazarların çoğu belge eksikliğinden şikâyet edip, sadece kanunlardaki değişimleri incelerken, 1994 tarihli Tanzimat kitabı idari uygulamaları sorgulayabilmekte, yeni kullanıma açılan arşiv malzemelerini kullanarak vilayet sistemindeki değişimleri ve Tanzimat'ın yerel uygulamalarını çalışabilmektedir.

Cumhuriyet dönemi boyunca Tanzimat üzerine yapılan çalışmalar farklı yorumlar içermekle birlikte, reformların toplumla bütünleşememesi ve sivil insiyatifin yokluğu gibi Batı modelinden sapmalar üzerinde durmuşlardır. Son dönemlerde sosyal bilimler çalışmaları devlet ve sivil toplum ayrımını sorgulamakta, devlet ve toplum gruplarının karşılıklı ilişkisini ve devletin geliştirdiği farklı sosyal kontrol mekanizmalarını incelemektedirler.[3] Ayrıca modernleşme kavramı da sorgulanmış, modernleşmenin Batı modelini takip etme zorunluluğu olmadığı ve Batılı olmayan

---

[2] *Tanzimat: Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle* (1940) İstanbul: Maarif Matbaası, ve *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu* (1994) Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

[3] Migdal, J., Kohli, A., Shue, V (ed.) (1994) *State Power and the Social Forces: Domination and Transformation in the Third World*, Cambridge: Cambridge University Press. Tilly, C. (1999) "Top Down and Bottom Up," *Journal of Political Philosophy*, 7: 330-352. DiMaggio, P, Powell, W (ed.) (1991) *The New Institutionalization in Organizational Analysis*. Chicago: Chicago University Press, ve Dobbin, F. (1994) "Cultural Models of Organization: the social construction of rational organizing principles," *The Sociology of Culture: Emerging Theoretical Perspectives*, (ed.) D. Crane, Basil Blackwell Ltd., s. 117-143.

ülkelerdeki modernleşme ve iktidarın merkezileştirilmesi çabalarının her ülkenin farklı şartlarına bağlı olarak farklı sonuçlar vereceği vurgulanmıştır. Karşılaştırmalı sosyal bilimler araştırmalarının Osmanlı devletine uyarlanması Tanzimat dönemiyle ilgili tarih yazımını da farklı boyuta taşıyacaktır.[4] Aşağıdaki bölümde Tanzimat'ın Türkiye tarihçiliğinde nasıl ele alındığını literatür taramasıyla kısaca gözden geçirecek, yeni yaklaşımlardan bahsedecek ve sonra da her iki Tanzimat kitabındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerinde duracağım.

TANZİMAT: YETERSİZ MODERNLEŞME, GÜÇSÜZ DEVLET YA DA TEPEDEN İNMECİ İDARE

Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyılda önemli bir yeniden yapılanma hareketine girişti. Savaşlar, düşen vergi gelirleri, Avrupa'nın idari reform konusundaki baskıları ve merkezî otoritenin giderek yerel güçlere dağılması sonucunda, Osmanlı devleti merkezi idareyi eyaletlerde güçlendirecek, vergi yoluyla devlet gelirlerini arttıracak, orduyu yenileyecek ve bütün tebayı kapsayan bir Osmanlı vatandaşlığı kavramını yerleştirecek olan Tanzimat düzenlemelerini uygulamaya başladı. 1839 tarihli Gülhane Hatt-ı Hümayunu vatandaşların mal, can ve namus güvenliğini garantiliyor, Müslüman ve gayri Müslimler arasındaki vergi ve askerlik konusundaki eşitsizlikleri kaldırıyor ve padişahı da bu teminatları gözetmeye ikna ederek olası bir meşruti idarenin ilk temellerini atıyordu. Tanzimat dönemi boyunca devlet idaresinde önemli değişiklikler yapıldı. Yeni bir idari teşkilat hem merkezde hem de eyaletlerde kurulmaya başlandı. Meclis-i Vâlâ ve Şuray-ı Devlet gibi meclisler ileri gelen devlet adamlarını bir araya getirdi ve onlara devlet yönetiminde ve yasaların hazırlanmasında önemli yetkiler tanıyarak padişahın gücünü kısıtladı.

Eyaletlerde ise 1864 yılında vilayet sistemine geçilerek, merkezden atanan memurların çalıştığı, görev ve yetkilerin ayrıştığı, emir-komuta zincirine tâbi bir burokrasi kuruldu. Devletin vergi gelirleri Tanzimat dönemi boyunca devamlı yükseliş gösterdi. Eski iltizam usulu ilk yıllarda

[4] Karşılaştırmalı tartışmalarda kullanılabilecek örnekler için Mamdani, M. (1996) *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton: Princeton University Press, Wong, R.B. (1997) *China Transformed: Historical Change and Limits of European Experience*, Ithaca: Cornell University Press, Barkey, K. ve Von Hagen, M. (1997) *After Empire, Multiethnic Societies And Nation-building: The Soviet Union And The Russian, Ottoman, And Habsburg Empires*, Boulder: Westview Press, Ikegami, E. (1995) *The Taming of Samurai: Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*, Cambridge: Harvard University Press, Silberman, E.S. (1993) *Cages of Reason: The Rise of the National State in France, Japan, The United States, and Great Britain*, The University of Chicago Press, ve Sullivan J. (1992) *Local Government and Community in Java: An Urban Case-study*, New York: Oxford University Press bakınız.

kaldırılmaya çalışıldıysa da, merkezden atanan muhassıllar vergi toplamada çok başarılı olamadılar ve muhassıllık usulu kısa sürede ilga edilerek, eski iltizam usulüne dönüldü. Ancak aşarın 1/10'da sabitlenmesi ve karmaşık vergilerin tek bir başlık altında toplanması sonucu 1839-71 yılları arasında vergi gelirleri iki katına çıktı.[5] Tanzimat etkisini aynı zamanda vilayetlerdeki kalkınma planlarıyla da gösterdi. Osmanlı devleti demiryolu ve telgrafla bu dönemde tanıştı. Ayrıca yeni yollar yapıldı, camiler, köprüler, okullar tamir edildi. Eğitim alanında da Tanzimat Batılı anlamda eğitim veren kurumların açılmasıyla kendini gösterdi. Anadolu ve Arap vilâyetlerinde çeşitli aşiretler iskân edilerek, merkezî idarenın kontrolü arttırıldı. Bu dönemdeki yeni kanuni düzenlemeler 1876'de yapılan ilk Osmanlı anayasası (Kanun-u Esasi) için önemli bir temel oluşturdu. Vilayetlerde kurulan yerel meclisler, yerel yönetimlerin ayrılmaz bir parçası haline geldiler. İmar ve vergi işlerinde halkı örgütleme ve para toplama konusunda başarılıydılar. Yine bu meclislerdeki ahali temsilcileri 1877'de toplanan Meclis-i Mebusan'da yer aldılar.

Bütün bu değişimlere bakıldığında Tanzimat'ın merkezîleşme ve idareyi yenileme konusunda önemli aşamalar kaydettiği söylenebilir. Ancak bu dönemde merkezîleşme açısından yapılamayan pek çok şey de vardı. Vergiler arttığı halde iltizam usulünün kaldırılamaması, güçlü mültezimlerin ve eski âyânın yerel idarelerde etkilerini sürdürmesine katkıda bulundu. Bu âyân ve mültezimler hem yeni kurulan bürokratik kadrolarda hem de yerel meclislerde yer edinerek, idare üzerindeki etkilerini sürdürmeye devam ettiler. Merkezden atanan memurlar çoğunlukla bu yerel güçlerle işbirliği içinde olmaya zorlanıyordu. Yolsuzluk ve kötü idareyle ilgili şikâyetler gün geçtikçe arttı. Müslüman ve gayrimüslimler arasındaki vergi farklarının kaldırılması da hiç kimseyi memnun etmedi. Vergilerin azalacağı umut edilmişken, devlet gelirlerini arttırmayı amaçlayan politikalar sebebiyle ahali daha fazla vergi ödemek zorunda bırakıldı. Bu da çeşitli isyan ve karışıklıklara neden oldu. Kanunlaştırma hareketleri de sultanın otoritesini tam anlamıyla kısıtlayıp, yerine çoğulcu bir idareyi yerleştirecek düzeye ulaşmadı. Her ne kadar kimi vilayetlerde, özellikle Balkanların bazı bölgelerinde önemli oranda ekonomik kalkınma gerçekleştiyse de, tarımda ve toprak rejimindeki reform çabaları, kaynak yetersizliği ve hatalı planlamalar nedeniyle yarım kaldı. Öte yandan dış ticaret açığı ve borçlanma, malî kaynak eksikliği gibi sebeplerle iktisadi zorluklar devam etti. Eski toprak rejiminin egemen olduğu, mültezim-sarraf-vali

[5] Şener, A. (1990) *Tanzimat Dönemi Vergi Sistemi*, İstanbul: İşaret.

üçlüsünün elindeki bir tarım ekonomisi aslında imparatorluktaki güç dengelerini fazla değiştirmemişti.

Bir yanda merkezileşen ve 'modernleşen' bir idari yapı, artan vergi gelirleri ve kalkınma hareketleri diğer yanda ise hâlâ varlığını sürdüren yerel nüfuz sahipleri, rüşvet ve kişisel ayrıcalıklara dayalı patronaj ilişkileri ve de zayıflayan malî yapı, tarih çalışmalarında bir ikilem olarak algılanmış ve Tanzimat'ın başarı mı başarısızlık mı olduğunun sorgulanmasına yol açmıştır. Bu soruya verilen cevaplar ise Cumhuriyet'in ilk yıllarından bu yana devlet politikalarıyla olan etkileşime ve farklı bakış açılarına göre değişiklikler göstermiştir. İlginç olan bu ikilemin Osmanlı devletine özel olmamasıdır. Farklı ülkelerde de siyasî rejim değişimi dönemlerinde –özellikle imparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinde– eski ve yeni uygulamalar birlikte varolmaya devam eder. Malî, sosyal ve idarî yapıdaki değişimler yeni problemleri beraberinde getirir. Merkezileşen ve modernleşen bir siyasî yapı eski yönetim gelenekleri ve yerel güçlerle birarada varolabilir. Bu sadece Osmanlı'nın bir problemi değil, aynı zamanda değişim sürecine giren diğer devletlerin de sorunudur. Yerel güçlerin yok edildiği, merkezî devletin tam anlamıyla topluma egemen olduğu bir yönetim biçimi değişim dönemlerinde pek de gerçekçi bir ideal değildir.[6] Örneğin, Türk tarih yazımında devletin farklı dinî ve etnik grupları bir vatandaşlık kimliğinde erittiği, homojen bir toplum yaratmayı başardığı örnek modernleşme olarak gösterilen Fransız ihtilali ve sonrasındaki Fransız yönetim geleneği dahi, yerel güçlerle anlaşma ve uzlaşma yoluna gitmiştir. Napoleon döneminde yerel nüfuz sahipleri yeni kurulan bürokratik kadrolara atanmış, devlet kontrolünü bu nüfuz sahiplerini sisteme dâhil ederek ve onlara yerel yönetimde söz vererek arttırmıştır.[7] Osmanlı tarihi yazımında sıklıkla rastlanan devletin yerel güçlerle karşı karşıya geldiği, onlarla uzlaştığı ya da onları yokettiği, ama kesin bir devlet ve toplum ayrımı modeline dayanan yönetim biçimleri aslında birer ideal tip olmaktan öteye gitmezler. Özellikle devletin merkezî kontrolünü arttırma çabaları her durumda devlet ve sosyal gruplar arasındaki sınırları

[6] Joel Migdal bu değişim dönemlerinde özellikle devlet, yerel nüfuz sahibi aracılar ve yerel memurlar arasındaki ilişkilere bağlı olarak yerel idarede farklılıklar görüldüğünü ve bu üçlünün özellikle geçiş dönemlerinde birlikte varolduklarını belirtir. Bkz. Migdal, J. (1988) *Strong States and Weak Societies: State Society Relations and State Capabilities in the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

[7] Lucas, C. (1973) *The Structure of the Terror: The Example of Javoquest and the Loine*, Oxford: Oxford University Press, Margadant, T. (1992) *Urban Rivalries in the French Revolution*, Princeton: Princeton University Press, Tilly, C. (1976) *The Vendee*, Boston: Harvard University Press ve Woloch, I. (1994) *The New Regime: Transformation of the French Civic Order 1789-1820s*, New York: WW Norton Company.

problematize eder.[8] Değişim dönemlerinde devlet ve yerel güçlerin birbirine belli oranda otonomi vermesi ve yanyana bulunmaya devam etmesi yaygındır ve bu devletin güçsüz olduğu anlamına gelmeyebilir.

Ancak Tanzimat dönemi üzerine olan literatüre baktığımızda kimi istisnalar haricinde karşılaştırmalı çalışmalardan ve devlet- toplum ayrımının sosyal bilimler ve siyaset bilimindeki sorunsallaştırılmasından çok uzakta bir yaklaşım görmekteyiz. Tanzimat ister başarı isterse başarısızlık olarak görülsün, Tanzimat dönemi üzerine yazılan eserlerin çoğunda yerel ve merkezî güçlerin birlikte varolması, modernleşmenin patronaj ilişkileriyle ve gelir artışının malî zayıflıkla birarada gitmesi önemli bir ikilem olarak görülmüştür. Bu ikilem algısı Türkiye tarihçileri arasında on yirmi yıl öncesine kadar Tanzimat yönetiminin başarısızlık olarak görülmesine yol açmıştır. Tanzimat başarısızlık ya da "yetersiz modernleşme" olarak ilân edilmiş, bu dönemde olan değişimleri anlamak yerine başarısızlığın nedenleri açıklanmaya çalışılmış, yapılan önemli değişimler ve bunların Cumhuriyet dönemi üzerindeki etkileri ihmal edilmiştir. Tanzimat dönemi reformları devletin tepeden indirdiği, toplumun şartlarını gözönüne almayan, tamamen Batı taklidi olan yaptırımlar olarak kurgulanmış ve reformlar toplum tarafından kabul görmediği için gerekli dönüşümlerin sağlanamadığı iddia edilmiştir. Bu bakış açısına göre reformlar yerel düzeye inememiş, toplumdan kopuk, merkezden gönderilen bir takım uygulanamayan düzenlemelerden ibaret kalmıştır.[9] Görüldüğü üzere, esas zorluk devlet ve toplum arasındaki kayıp bağlantıyı bulamamaktan kaynaklanmaktadır. Tanzimat reformlarının Batı'dan esinlendiği, Fransa, İngiltere ve Avusturya'daki değişimleri örnek aldığı doğrudur, ancak bu değişimler sadece taklitten ibaret görülemez.

Tanzimat dönemi üzerine yapılan çalışmaları[10] devlet (top-down) ve toplum (bottom-up) odaklı olmak üzere iki grupta incelemek mümkündür. Tanzimat üzerine yapılan çalışmaların çoğu devlet odaklı bir perspektif yansıtmaktadırlar: Bakış açıları ya merkezdeki kanunlaştırma hareketleriyle ve hükümetteki iç çekişmelerle sınırlıdır, ya da reformların toplumdaki uygulanmaları üzerinde durduklarında genelde merkezin açısın-

---

[8] Migdal, J. (1994) "Introduction: Developing a state in society perspective," (ed.) Migdal, J. Kohli, A. ve Shue, V., *State Power and Social Forces: Domination and Transformation*, New York: Cambridge University Press, s. 1-7

[9] Devletin toplumdan kesin bir çizgiyle ayrıldığı bu bakış açısı için, bkz. Mardin, Ş. (1973) "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics," *Dedalus*, 102 (1): 169-191.

[10] Tanzimat üzerine yapılan çalışmaların dökümü için Çakır, Ç. (2004) "Türk Aydınının Tanzimat'la İmtihanı: Tanzimat ve Tanzimat Dönemi Siyasî Tarihi Üzerine Yapılan Çalışmalar," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2(1): 9-69.

dan bakarlar.[11] Reformlar İstanbul'da planlanmış, vilayetlerde uygulanmaya zorlanmış, ama yerel şartlara uygun olmadıkları ve toplumla bütünleşemedikleri için başarılı olamamışlardır. Yine bu bakış açısının içinde Tanzimat reformlarını göreceli de olsa başarılı bulan bir yaklaşım vardır. Reformlar tam anlamıyla olmasa bile merkezî idarenin kontrolünü arttırmıştır. Ayrıca eğitim ve yerel idare pratiğine yapılan katkılardan bahsedilmiştir. Başarılı ya da başarısız, bu tepeden inmeci bakışı benimseyen yazarlar, yerel idarede nüfuz sahiplerinin yok edilememesini ve patronaj ilişkilerinin varlığını bir problem olarak görürler. Tercihleri ya bu probleme hiç değinmemek, ya da konu geldiğinde bu yerel nüfuz sahiplerinin varlığını korumasını bir başarısızlık olarak görmek yönündedir.

Yakın zamana kadar arşiv malzemesine kolay ulaşamama bu devlet merkezli çalışmaların bir sebebi olduğu gibi, devlet odaklı çalışmaların çokluğu teorik bir yaklaşımı da gözönüne sermektedir: Tanzimat merkezde planlanmış ve geniş halk kitlelerinden kopuk bir olgu olarak kurgulanmaktadır. Ayrıca reformların yerel idarede ve toplumsal dinamiklerde yapacağı değişiklikler tanımı itibarıyla kısıtlıdır. Osmanlı devletinin halk kitlelerinden kopukluğu vurgusu aslında imparatorluk rejimlerine ve özellikle patrimonyal sisteme yapılan vurgudur. Kökeni Max Weber'in kuramına dayanan patrimonyal sistemlere sıkı bir merkeziyetçilik atfedilmiştir. Güçlü bir sultan ve sultana tâbi bürokrasinin kontrolündeki devlette, toplumla ilişkiler güç kullanımı ve asgari meşruiyetin sağlanmasıyla yürütülmektedir. Burada amaç geliri vergi yoluyla sağlamak ve toplum gruplarıyla ilişkiye mümkün olduğunca az girerek, yerel dinamiklere müdahale etmemektir. Dinî semboller, kul sistemi, güç kullanımı ve gerektiğinde yerel otonomi verilmesi gibi faktörler bu meşruiyeti sağlamakta kullanılmaktadır.[12] Yine aynı şekilde imparatorluklar üzerine olan çalışmalar yöneten ve yönetilen ilişkisinin birey ve devlet arasında birebir

---

[11] Devlet odaklı çalışmaların önemli örnekleri arasında Davison, R. (1963) *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876.* Princeton: Princeton University Press. Heper, Metin (1976) "Political Modernization as Reflected in Bureaucratic Change: The Turkish Bureaucracy and a "Historical Bureaucratic Empire" Tradition." *International Journal of Middle Eastern Studies,* 7: 507-521. Keyder, Ç. (1987) *State and Class in Turkey,* NY Verso. Mardin, Ş. (1989) "Religion, Ideology and Consciousness in the Ottoman Empire at the end of the 19th Century." *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said-i Nursi,* Binghamton: SUNY Press. s. 103-146, ve Trimberger, E.R. (1978) *Revolution from above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt, and Peru,* New Brunswick, N.J. Transaction Books eserlerini sayabiliriz. Osmanlı devletinde yaşayan Avrupalıların Tanzimat'la ilgili değerlendirmeleri de bu kategoriye girer. Örnek olarak, Engelhardt (1999) *Tanzimat ve Türkiye,* çev. Ali Reşad, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

[12] Weber, M. (1978) *Economy and Society,* (ed.) G. Roth & C. Wittich, Berkeley: University of California Press.

bağlantıyla değil, birbirinden ayrık toplum grupları ve devlet arasında, yerel nüfuz sahibi aracılarla yürütüldüğünü tanımlamıştır.[13] Osmanlı millet sistemi de farklı cemaatlerin arasındaki ilişkilerin çok az olduğu ve gerektiğinde devletin cemaat liderleri vasıtasıyla gücünü sağladığı bir örnek olarak verilmiştir. Weberyan kuramların Tanzimat dönemine uygulanması merkezde bürokrasinin sultanın gücünü kırma çabası, eyaletlerde ise güçlü merkezin reformları topluma dikta ettirmesi şeklinde kurgulanmıştır.

Bu tepeden inmeci bakış açısının tersine, Tanzimat öncesindeki dönemlerde dahi Osmanlı'nın yerel gruplarla etkileşime girdiğini görmekteyiz. Bu ilişkiler sadece güç kullanımıyla sınırlı kalmamış, yerel aracılar kullanılarak toplumsal ilişkileri düzenleme ve devletin meşruiyetini artırma yoluna gidilmiştir.[14] Buna rağmen Tanzimat üzerine yapılan çalışmalar patrimonyal ve imparatorluk sistemleri teorilerinden yola çıkarak devletin halktan kopukluğunu vurgulamış, devlet ve toplum grupları arasında dikey bir güç ilişkisi tanımlamışlardır. Merkez ve taşra arasında önerilen bu çekişme hipotezinin aksine, her ne kadar yerel aracılar, âyân ve nüfuzlu ailelerin belli ölçüde otonomisi olsa da, bu gruplar iltizam ve benzeri yollarla yerel idareyle bütünleşmiş ve Tanzimat öncesinde ve sonrasında yerel idareye dâhil olmuşlardı.

Toplum odaklı çalışmalar Osmanlı tarihçiliğinin son on, yirmi yılında çok önemli yer tutmaktadır. Özellikle şeriye sicillerinin geniş oranda kullanıma açılması vilayetlerle ilgili çok detaylı çalışmaların yapılmasına olanak sağlamış ve devlet ve toplum ilişkilerini anlama konusunda yenilikler getirmiştir. Ancak şer'iyye sicillerini kullanarak yapılan çalışmalar 19. yüzyılın ilk yarısından öteye geçememektedir, çünkü şer'i mahkemelerin yargı alanı Tanzimat'la birlikte şer'i hükümler ve ceza hukukuyla sınırlanmıştır. Kadıların yönetici görevlerinin azalması, Tanzimat döneminde yerel idarelerin şer'iyye sicillerinden takibini güçleştirmektedir. Ancak Osmanlı arşivleri şer'iyye sicillerinin yanısıra yerel idarelerle ilgili çok sayıda belgeyle doludur ve araştırmacıların yararlanabileceği Ayniyat Defterleri, İradeler ve Amedi Mektubi-i Umumi gibi çeşitli kataloglar bulunmaktadır. Daha 1942'de tamamladığı doktora tezinde Halil İnalcık, Tanzimat düzenlemelerinin, özellikle vergi sistemindeki değişikliklerin

[13] Doyle, M.W. (1986) *Empires*. Ithaca: Cornell University Press, ve Eisenstadt, S.N. (1969) *The Political Systems of Empires*. New York: Free Press.

[14] Klasik dönemle ilgili bu alternatif yaklaşımlar için Barkey, K. (1994) *Bandits and Bureaucrats: the Ottoman Route to State Centralization*. Ithaca: Cornell University Press, ve Salzmann, A. (1993) "An Ancien Regime Revisited," *Politics and Society*, 21(4): 52-80 bakınız.

Bulgaristan'daki etkilerini çalışmış ve arşiv belgelerinin detaylı analizini yaparak toplumsal değişimleri, Niş ve Vidin'de çıkan ayaklanmaların nedenlerini açıklamıştır.[15] Son yıllarda Osmanlı arşivindeki tasnifleme işlerinin ilerlemesi sayesinde vilayetlerle olan yazışmaların çokluğu Osmanlı tarihçilerine yeni araştırma olanakları sunmuş ve yerel düzeyde Tanzimat uygulamalarının çalışılması, devlet ve toplum arasındaki ilişkilerin daha iyi anlaşılması olanağı sağlamıştır.[16] Ancak mikro düzeydeki bu çalışmaların da başarısızlık paranoyasından tam anlamıyla kurtulduğu söylenemez. Örnegin, Tanzimat üzerine en geniş çalışmalardan birini yapan İlber Ortaylı bile yerel meclislerin yönetimde sözlerinin bulunmadığını, vali tarafından kontrol edilen işlevsiz mekanizmalar olduğunu iddia etmektedir.[17] Oysa ki son dönemdeki çalışmalar yerel meclislerin yerel yönetimde söz hakkına sahip olduklarını, imar ve ıslah işlerine katkıda bulunduklarını ve devlet toplum ilişkilerini düzenleyen mekanizmalar olduklarını göstermektedir.[18]

Devlet ve sosyal grupların ayrımını vurgulayan bakış açısının etkisinde yapılan Tanzimat dönemiyle ilgili toplum odaklı çalışmalarda şu ana tema ortaya çıkmıştır: Zayıf devlet (hem dış baskılar hem de kaynak yetersizliğinden ötürü) düzenli reform politikaları yapmaktan uzak kalmış ve yapılan projeleri de uygulama gücü bulamamıştır. Devletin iyi niyetli politikaları bile yerel nüfuz sahiplerinin kendi çıkarlarını arttırma çabaları ve patronaj ilişkilerinin bir türlü modern bürokrasiyle yer değiştirememesinden dolayı ortaya çıkan kötü idare nedeniyle başarılı olamamıştır. Ayrıca gayrimüslim cemaatlerin, tanınan yeni haklar ve Avrupa devletleriyle gelişen ticari ilişkiler sonucu güçlenmeleri de bu cemaatlerin kendi içlerinde daha iyi örgütlenmelerine, uzun vadede milliyetçilik akımlarından etkilenmelerine ve merkezî devletin çözülmesine yol açmıştır.[19] Tanzi-

---

[15] İnalcık, H. (1992) *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, İstanbul: Eren Yayınları.

[16] Sahara, T. (1998) "*Significance and Peculiarity of the Municipal Reform of the Tanzimat Era in Comparison with Meiji Japan*," Boğaziçi Üniversitesi'nde sunulan tebliğ, İstanbul, Çadırcı, M. (1991) *Tanzimat döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi ve Ortaylı, İ. (1984) *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Hil Yayınları.

[17] Ortaylı, İ. (2000) *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri, 1840-1880*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

[18] Sahara, T. (1998) ve Petrov, M. V (2005) "Everyday Forms of Compliance: Subaltern Commentaries on Ottoman reform, 1864-1868," *Comparative Studies in Society and History*, 46(4): 730-759.

[19] Il nolu dipnotta belirtilen çalışmalara ek olarak Hourani, A. (1986) *Political Society in Lebanon: A Historical Introduction*, London: Centre for Lebanese Studies, ve Baer, G. (1968) "Urbanization in Egypt, 1820-1907," *Beginnings of Modernization in the Middle East 19th Century*, (Ed). W.R. Polk& R.L. Chambers, The University of Chicago Press, s. 155-169 örnek verilebilir.

mat'ın bu yorumunda, yerel aktörler kendi çıkarları için çalışan ve bu çıkarları daima devletle çelişen rasyonel aktörlerden başka birşey değillerdir. Zayıf merkezi devlet ve kendi çıkarını devlet çıkarının zararına arttıran sosyal grupların Tanzimat'ın uzun vadede başarısızlığına yol açtığı kabul edilmiştir.

Ne yazık ki devlet ve toplum odaklı perspektifler başarı ve başarısızlığı ölçmekle meşgul olduklarından Tanzimat'ın idarede getirdiği değişimleri tam anlamıyla açıklayamamışlardır. Devlet odaklı yaklaşım dikkatimizi kanunlaştırma hareketlerine çeker. Toplum odaklı çalışmalar ise bu kanunlaştırmanın uygulamadaki etkilerine bakmaktadır. Ancak devlet ve toplum birbirinden kopuk ve zıt düşünüldüğü için Tanzimat projesinin devlet ve toplum ilişkisindeki dönüştürücü etkileri ihmal edilmiştir. Son dönemde yapılan çalışmalar bu dönüştürücü etkiler üzerinde durmaya çalışmışlardır. Ortaylı ve Çadırcı'nın çalışmaları Tanzimat döneminde yapılan kanunlaştırma çabalarının uygulama düzeyindeki sonuçlarını da çalışmakta ve yerel idarelerde yapılan değişimlerin daha sonraki dönemler üzerindeki etkilerini de sorgulamaktadır. Ancak bu çalışmalarda da vurgu devletin toplumdan kopukluğunda kalmakta ve reform çabalarının başarısızlığı yerel insiyatifinin yeterince gelişmemesiyle açıklanmaktadır. Neden sivil insiyatifin gelişemediği sorusunun cevabıysa zayıf devlet politikaları ve yetersiz kaynaklardan öteye gitmemektedir.

1990'larda yapılan çalışmalar merkeze yakın olan Anadolu ve kimi Balkan vilayetlerini toplum odaklı perspektiften çalışmış, 2000'lerde ise toplum odaklı çalışmalar merkez-çevre ilişkisinin farklı boyutlarını Arap vilayetleri, Arnavutluk gibi merkezden uzak bölgelere taşımışlardır.[20] Merkeze çevreden bakmayı amaçlayan bu bakış açısıyla son yıllarda post kolonyal ve post modern yaklaşımları Osmanlı'ya uygulama çabaları ön plana çıkmıştır. Sömürgeciliğin Hindistan ve Afrika'daki etkilerinden yola çıkarak Batı'nın ve modernitenin sorgulandığı bu bakış açısı özellikle gelişmekte olan ülkeler tarihçiliğinde önemli bir rol oynamaktadır. Osmanlı İmparatorluğu Batı'nın doğrudan sömürgesi olmadığı halde emperyal merkez ve onun sömürdüğü taşra arasındaki güç ilişkilerinin çalışılmasıyla Osmanlı'nın eyaletlerde adeta sömürgeci bir idareye sahip olduğu iddia edilmektedir. Bunun temeli olarak da 19. yüzyılda modernleşen Osmanlı'nın Batı tipi yönetim tarzlarını ve düşünce sistemlerini

[20] Bu yeni çalışmalar için bkz. Blumi, I. (2003) "Beyond the Margins of the Empire: Searching the Limitations of Ottoman Rule in Yemen and Albania." *MIT-Electronic Journal of Middle Eastern Studies* Vol. 3: 10-18 ve Hanssen, J., Philipp, T. ve Weber, S. (ed.) (2002) *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*, Würzburg: Ergon in Kommission.

kendi topraklarında uygulama çabası görülmektedir. Nasıl Batı, Doğu medeniyetlerini "öteki" olarak kurguluyor ve kendinde olmayan negatif özellikleri Doğu'ya yüklediği bu kurgusu Doğu ile kurduğu ilişkileri tanımlıyorsa, post-kolonyal bakış açısından Osmanlı'ya yaklaşan araştırmacılar da Osmanlı'nın kendi "Doğu"sunu Arap vilayetlerinde yarattığını iddia etmişlerdir. Buna göre, 19. yüzyıl reformları Arap vilayetlerini merkeze yakınlaştırmakla kalmamış, ayrıca Osmanlı yönetici elitinin göçebe ve şehirli kültürünü almamış topraklara medeniyet getirme projesi olarak da görülmüştür. Ussama Makdisi ve Selim Deringil'in yazıları Oryantalist yaklaşımların eleştirilerini ve post-kolonyal çalışmaları Osmanlı Devleti'ne uygulama çabasını başlatmıştır.[21]

Post kolonyal çalışmalarda Tanzimat dönemi Osmanlı Devleti'nde bir kırılma noktası olarak görülmektedir. Her ne kadar Makdisi Osmanlı'nın son birkaç on yılında sömürgeci fikirlerin yaygın olduğunu söylese de, Tanzimat'ı bir kırılma noktası olarak tanımlar. Tanzimat, eski idarî geleneklerin terki ve aynı zamanda Batılılaşmanın ve merkezin Arap vilayetlerinde ötekini yaratma çabasının başlangıcıdır.[22] Bu dönemin Osmanlı aydını da Deringil'in Osman Nuri Paşa, Osman Hamdi Bey ve Ahmed Cevdet Paşa örneklerinde gösterdiği gibi her ne kadar dinî kimliğiyle Avrupa'dan ayrılsa da yüzünü Avrupa'ya dönmüş, ilkel toplumlara medeniyet getirme projesine ayak uydurmuştur.[23]

Post kolonyal çalışmalar merkez ve taşra arasındaki ilişkileri öne çıkarmışlar, İstanbul'daki yönetici sınıfla taşra arasındaki hiyerarşiye ve güç ilişkilerine dikkat çekerek dönemin yeni bir okumasını yapmışlardır. Bu önemli çabaya rağmen post kolonyal çalışmaların sömürgecilik geleneği olmayan ülkelere uyarlanmasında kimi sorunlar vardır. Öncelikle, bu çalışmalar vilayetleri çalışmayı ve buralardaki güç ilişkilerini göstererek etkinsizleştirilmiş ve yok sayılmış madunlara görünürlük kazandırmayı amaçlasa da devlet odaklı bir bakış açısından kendilerini kurtaramamışlardır. İstanbul'daki yöneticilerin Arap vilayetlerine dair planları ve onların öteki olarak kurguladıkları grupları nasıl algıladıkları çalışılmıştır. Vilayetlerdeki reformlarla ilgili nizamnameler ve İstanbul'daki idari planlamalar ön plana çıkarılmıştır. Merkezde yapılan planların vilayetlerde nasıl uygulandığına ve bu uygulamalardaki Oryantalist yansımalara dair

[21] Makdisi, U. (2002) "Ottoman Orientalism," *The American Historical Review*, 107:768–796 ve Deringil, S. (2003) "'They Live in a State of Nomadism and Savagery': The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate." *Comparative Studies in Society and History*, 45, no. 2: 311-42.

[22] Makdisi, *Ottoman Orientalism*, s. 770.

[23] Deringil, *They Live in a State of Nomadism*, s. 329-335.

bir çalışma yoktur. Örneğin, Deringil Libya ile ilgili vilayet nizamnamesinde medenileştirme ve ötekileştirme kavramlarının nasıl ifade edildiğini gösterir.[24] Ancak bu düzenlemelerin uygulanıp uygulanmadığı ve uygulamada ne gibi tepkilerle karşılaştığının araştırılması yerel grup ve aktörlere görünürlük kazandırmanın en önemli yoludur. Ne yazık ki bu bakış açısı ötekinin güç odakları tarafından nasıl kurgulandığına yoğunlaştığı için öteki haline gelen grupların aktivitelerini ve etkinliğini tanıyamamaktadır.

Bu yaklaşımdaki diğer bir sorun da önerilen tezleri desteklemek için kullanılan tarihsel kaynaklarla ilgilidir. Osmanlı Devleti'nin sömürgeci bir bakış açısına sahip olduğunu gösterebilmek için, uygulamaları hakkında bilgi edinilemeyen birkaç nizamnameye ve devlet adamlarının hatıratlarına bakmak yeterli olmayacaktır. Kimi devlet adamlarının Arapları medenileştirilecek ilkel kabileler şeklinde ve kendilerini Batı medeniyetinin temsilcileri olarak algıladıklarını hatıratlarında belirtmeleri bunun bir devlet politikası olduğunu kanıtlamaya yetmez. Ötekileştirmenin ve Oryantalist bir politikanın olduğunu anlamak için o bölgelerdeki devlet politikalarına ve bunların uygulanmasına bakmak gerekir ki bu da merkez ve vilayetler arasındaki yazışmaların ve ötekileştirilenlerin geride bıraktıkları mektup, hatırat, vb. eserlerin detaylı incelenmesini gerektirmektedir. Bürokratlar ne kadar üst rütbeli olurlarsa olsunlar kafalarındaki planları devlete empoze etmek konusunda zorlukla karşılaşırlar. Devlet içerisinde birbirinden çok farklı ve çelişen gruplar, klikler olabilir. Bunlar arasındaki pazarlıklar, çekişmeler ve anlaşmalar devlet politikalarını belirler. Osmanlı devletinin son döneminde ittihad-ı anâsır, ittihad-ı İslâm ve Türk milliyetçiliği gibi çok farklı fikirler ortaya çıkmış ve siyaseti etkilemiştir. Bu fikirlerin bir kısmı Avrupa'dan alınan modernleşmeye eleştirel yaklaşmış, bir kısmı da İslâmi fikirler ekseninde Arap dünyasıyla yakınlaşmayı ve o coğrafyayı öğrenmeyi savunmuştur. Post kolonyal bakış açısının iddia ettiği gibi bu eğilimleri yok saymak ya da bu eğilimlerin hepsinde ortak bir ötekileştirme ve sömürgecilik gayesi görmek devletin içindeki farklılıkları ve karmaşık ilişkileri basite indirgemektir.

Daha da önemlisi Tanzimat'la birlikte geçmişten keskin bir kopma olarak gören post-kolonyal çalışmalar, Tanzimat reformlarının toplumla etkileşim halinde, deneme ve yanılmalarla öğrenilen, biçimlenen ve değişen bir süreç olduğunu unutmaktadırlar. Makdisi'nin makalesinde Tanzimat, II. Abdülhamid ve Jön Türkler dönemi ötekileştirme ve güç ilişkileri kurma bakımından birbirinin uzantısı olarak kullanılmıştır. Oysa Os-

[24] Deringil, *They Live in a State of Nomadism*, s. 318-322.

manlı'nın bu farklı dönemlerde farklı kaygılarla tebasına yaklaştığını ve iddia edilen sömürgeci mantığın benzerinin ancak Makdisi'nin de kabul ettiği gibi Abdülhamid ve özellikle İttihad ve Terakki döneminde ortaya çıktığını görmekteyiz. Tanzimat'la birlikte gelen bu keskin kopuş iddiasının çok iyi kanıtlarla desteklenmeye ihtiyacı vardır. Sömürgeci yaklaşımın uzantısı olarak öngörülen kimi pratiklerin daha önceki dönemlerden farkı nedir? Örneğin göçebe Arap kabilelerine medeniyeti getirme fikri Batı modernleşmesiyle mi yoksa yüzyıllardır Osmanlı yönetici elitlerinde var olan şehir kültürünü göçebe kültürden üstün tutmayla mı ilgilidir?[25] Tanzimat'la başlayan modernleşmenin neleri farklılaştırdığını ve bunun bir kopuş mu yoksa yavaş ilerleyen bir dönüşüm mü olduğunu anlayabilmek için, Tanzimat öncesi devlet geleneklerinin iyi bilinmesi gerekmektedir. Geçmişten kopuş üzerine dayanan varsayımlarla uzun ve karmaşık süreçlerin basite indirgenmesi ve devlet odaklı bakış açısının sürmesi aslında yeni bir yaklaşım sunmamakta, varolanı yeniden üretmektedir.

Yine son dönemde Batı merkezli modernleşme kavramının eleştirisi ve Batı dışındaki toplumlar çalışılırken yeni kavramlar geliştirme ihtiyacı duyulmaktadır. "Çoğul modernler" kavramı bu soruna cevap olarak düşünülmüş, Batı haricindeki toplumların da kendi eş zamanlı modernleşmelerini yaratacağı iddia edilmiştir.[26] Bu tek yönlü, Batı modeline doğru ilerleyen modernleşme teorisinin bir eleştirisidir. Ancak çoğul modernler kavramında da eğer her toplumun kendine has dinamikleriyle modernleşmesi ve farklı sonuçlara varması mümkünse, modern olmayan bir dönüşüm var mıdır sorusu karşımıza çıkmaktadır. Son dönemde ortaya çıkan Batı'nın terminolojisini ve düşünce kategorilerini bırakıp kendinden yeni bir kurgu ile tarihsel terminoloji geliştirme çabaları değerli olduğu halde, daha henüz başlangıç noktasındadır.[27] Ayrıca düşünce kategorileri herkes için anlaşılabilir olmalıdır ki, bu bilimsel diyalogu sağlayan ve akademisyenlikle popüler yazımı ayıran ince bir çizgidir. Batı'nın fikirleri ve terminolojisiyle de pekâlâ Batı eleştirisi yapılabildiği gibi Batılı olmayan toplumların eleştirel bakış açısıyla ama bilimin evrenselleşmiş kategorileriyle çalışılması mümkündür.

---

[25] İskân politikaları sadece Arap vilâyetlerinde değil, Tanzimat döneminde ve öncesinde Batı ve Orta Anadolu'da da uygulanmıştır. Burada göçebelere medeniyet getirme fikrinden çok, asayişi sağlama, vergi ve asker toplama gibi temel ihtiyaçlar ön plandadır. Bkz. Köksal, Y. (2006) "Coercion and Mediation: Centralization and Sedentarization of Tribes in the Ottoman Empire," *Middle Eastern Studies*, 42(3): 469-491.

[26] Eisenstadt, S.N. (2000) "Multiple Modernities," *Daedalus*, 129, 1:1-29.

[27] Özbek, N. (2004) "Modernite, Tarih ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi Tarihçiliği Üzerine Bir Değerlendirme." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2(1): 71-90.

Özetlersek, Tanzimat üzerine tarih yazımı uzun süre dönemin başarı veya başarısızlığı üzerine odaklanmış, devlet ve toplum arasındaki kopukluktan yola çıkmıştır. Bu temanın farklı çeşitleri olmakla beraber genel açıklama devletin toplumla bütünleşememesi, zayıf devlet ve yetersiz modernleşme üzerine kurulmuştur. Yerel idarelerle ilgili arşiv malzemelerinin kullanımının son zamanlarda artması, tarih biliminin karşılaştırmalı bir perspektife açılması, sosyoloji, siyaset bilimi ve antropoloji gibi sosyal bilimlerden yeni teorilerin alınmasıyla Osmanlı çalışmalarında son dönemde artan bir zenginlik oluşmuştur. Tanzimat hakkında 100. ve 150. yıldönümlerinde yazılan iki kitaba baktığımızda da bahsettiğimiz konu ve sorunları görmekteyiz. Arşiv malzemesinin ulaşabilirliği ve devlet ideolojisi ve tarih tezleri arasında değişen ilişkiler iki kitap arasında oldukça önemli farklar ortaya koymaktadır.

Üniter ve Laik Devletten Batılılaşmanın Kritiğine

Tanzimat'ın 100. yıldönümü nedeniyle hazırlanan Tanzimat kitabı cumhuriyet rejiminin kendi ideolojisini inşa ettiği bir dönemde basılmıştır. 1923'te kurulan Cumhuriyet 1940'lara gelindiğinde reformların çoğunu tamamlamış, muhalefeti bastırmış ve toplum üzerindeki otoritesini sağlamlaştırmış bir rejim olma yolundaydı. Tek parti rejiminde CHP iktidarı modernleşme, Batılılaşma, laikleşme ve üniter devlet ilkeleriyle devleti yönetmekteydi. Böyle bir ortamda İstanbul Üniversitesi'nde Tanzimat'ın 100. yılı nedeniyle toplanan konferans Türk tarihçiliği ve onun devlet ideolojisiyle etkileşimini göstermesi açısından önemli bir kaynaktır.

1940 tarihli Tanzimat kitabı "Milli Şef ve Reis-i Cumhur İsmet İnönü'ye Tanzimat'ın yüzüncü yıldönümünde Türk ilminin ve maarifinin armağanıdır" ibaresiyle başlar. Kitaptaki çok çeşitli makalelere bakıldığında ortak nokta olarak (bir iki istisna hariç) Osmanlı'nın 17 yüzyıldan itibaren bir gerileme ve çöküş içerisine girdiği ve durumun duzeltilmesi için reform yapılması gerekliliği üzerinde durulur. Bu çöküş senaryosu Mısır ve Mehmed Ali Paşa hadisesi ve de 1838 Balta Limanı Antlaşmasının imzalanmasıyla doruğa ulaşır. Hem içte hem de dışta yaşanan sorunlar ve baskılar Osmanlı devletini reform yapmaya sevketmiştir. Tanzimat kitabı yazarları reformların yapılması kararını tek başına Avrupa baskısıyla açıklamazlar. Avrupalı devletlerin baskısı özellikle Mısır meselesinden dolayı önemlidir, ancak Osmanlı bürokratları da durumun veha-

metini görmekte ve ülkeyi düzenleyip eski gücüne kavuşturacak reformları yapmak istemektedirler.[28]

Tanzimat reformları daha önce III. Selim ve II. Mahmud zamanında yapılan reformlara, Avrupa'dan alınan yenilikleri benimsemeleri açısından benzerlik gösterirler. Ancak bu daha önceki reformlardan çok daha geniş, idarî, malî, askerî alanlara yayılan bir yenileşme hareketidir. Tanzimat reformları iyi niyetle hazırlanmış olmalarına rağmen başarılı olamamışlardır, çünkü Osmanlı devletinde varolan idarî yapıyı tamamen değiştirme amacı gütmemişlerdir. H. Veldet'e göre, Fransa ve diğer Avrupa devletlerinin aksine, Osmanlı'da sultanın mutlak hâkimiyeti vardır, devlet din temeline dayanır ve reformlar halktan değil, devletten gelmiştir. İşte Avrupa ile olan bu temel farklar Tanzimat kitabı yazarlarınca önemle vurgulanmış ve reformların tabiyeti itibarıyla başarısız ve eksik olacağı söylenmiştir.[29]

Kitapta reformları hazırlayan ve uygulayan Mustafa Reşid, Âli ve Fuat Paşalar gibi devlet adamları takdirle anılmış, ancak sultanın yine de karar veren son merci olduğu ve bunun da reformların uygulanmasında önemli engeller çıkarttığı iddia edilmiştir. Örneğin, 1838 Baltalimanı Antlaşmasının imzalanmasında Mustafa Reşid Paşa'nın arabulucu olduğu ve Mısır meselesinin aslında imparatorluğun bekasını tehdit ettiği bilinirken, Yusuf Kemal Tengirşenk Baltalimanı Antlaşmasının kötü etkilerinden bahsederken Mustafa Reşid Paşa'nın bu anlaşmadaki rolünü görmezden gelir ve anlaşmanın kabulünü sadece II. Mahmud'un Mısır'ı kaybetmeme arzusuna bağlar.[30] Sultan Abdülmecid reformların uygulanmasında geri planda kaldığı halde, sultanın gücünün meşruti bir otoriteye (milli meclise) tâbi kılınmamış olması Tanzimat reformlarının sistemi yeterince değiştirememesine sebep olarak görülür.

Reformların başarısızlığında ikinci bir etken ise Avrupa'da laik bir sisteme geçiş çok daha önce tamamlanmışken, Tanzimat'ın dinî otoritenin ve ulema sınıfının hâlâ kuvvetli olduğu bir ortamda Batılılaşmayı sağlamaya çalışması olarak görülür. Ulema sınıfının reformlara karşı çıkması başarısızlığın ana nedeni olarak yorumlanır.[31] Görüldüğü üzere Tanzimat kitabının katılımcıları tam anlamıyla bir batılılaşma hareketini savunmaktaydılar. Batılılaşmanın en önemli unsurları halkın katıldığı, sultanın gü-

[28] Ongunsu, A.H. "Tanzimat ve Amillerine Umumi Bir Bakış," *Tanzimat*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, s. 1-12.
[29] Veldet, H. "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat," *Tanzimat*, s. 139-209.
[30] Tengirşenk, Y.K. "Tanzimat Devrinde Osmanlı Devletinin Harici Siyaseti." *Tanzimat*, s. 289-320.
[31] Arsal, S.M. "Teokratik Devlet ve Laik Devlet," *Tanzimat*, s. 59-95 ve Abadan, Y. "Tanzimat Fermanının Tahlili," *Tanzimat*, s. 31-58.

cünün kısıtlandığı bir meşrutiyet hattâ cumhuriyet idaresine geçiş ve de laik devlet yapısının yerleşmesi, Tanzimat'ın başarılı olabilmesi için gerekli koşullardı. Bunların varolmadığı bir ortamda yapılan ve bu değişimleri amaçlamayan reformların başarısız olması normal sayılmıştır.

Tanzimat kitabının katılımcıları genelde Tanzimat reformlarının gerekliliğini onaylıyorlar ama yetersiz ve eksik buluyorlardı. Tanzimat reformları can, mal ve namus güvenliğini garanti ederek başlamış, ancak ferdi hürriyetler bununla sınırlı kalmıştı. Gülhane Hatt-ı Hümayun'unda belirtilen bu garantilerin uygulanması sınırlıydı ve Tanzimat kitabı yazarlarına göre Tanzimat Fermanı bu ferdi hürriyetleri Padişahın korumasına bırakarak kendi içinde çelişkiye düşmüş oluyordu. Aynı şekilde Tanzimat Osmanlı malî sistemi ve ekonomisi için de bir felâket olarak görülmekteydi. Baltalimanı Anlaşmasıyla İngiltere'yle başlayan ve diğer Avrupa ülkelerine verilen ayrıcalıklarla genişleyen serbest ticaret ortamı sonucu gümrük gelirlerinin düşmesi ve Osmanlı mallarının yabancı mallarla rekabet edememesi nedeniyle ekonominin zarara uğraması, devleti dış borç almaya ve nihayetinde Duyûn-ı Umûmiyye'nin kurulmasına götüren bir etken olarak görülmüştür. Tanzimat reformları malî sistemi serbest ticarete ağırlık vererek çökertmiştir.[32] Bu açıklamada 1940'lı yılların ekonomide korumacı politikalarının izlerini görmekteyiz. Serbest ticaret ve gümrük oranlarının aşağıya çekilmesi ekonomi için zararlı görülmüştür. Bunun bir dereceye kadar doğru olduğu gerçektir. Ancak son zamanlarda Tanzimat ekonomisi ve sanayisi üzerine yapılan araştırmalar "serbest ticaret eşittir ekonomik çöküş" denkleminden farklı sonuçlar göstermektedir. Tanzimat boyunca 1840-1860 arası sanayinin oluşumu için korumacı politikaların uygulandığı (bu dönemde 160 yeni fabrika açılmıştır), ancak bunun da uzun vadede ekonomik durgunluğa yol açtığı anlaşılmıştır. 150. yıl kitabında Osman Okyar Tanzimat döneminde Osmanlı sanayinin geliştiğini ve serbest ticaret politikasının Anadolu'daki ekonomik aktiviteyi çökerttiği tezinin aksine, denizden iç bölgelere (hinterland) gidildikçe serbest ticaret politikalarının fazla etkisinin olmadığını göstermektedir.[33]

Ayrıca serbest ticaret ilkelerinin 19. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'da da önem kazanan ve tartışılan iktisat teorilerinden olduğunu unutmamak gerekir. Osmanlı siyasî eliti bu dönemde Avrupalı meslektaşlarıyla diya-

---

[32] Suvla, R.S. "Tanzimat Devrinde İstikrazlar," *Tanzimat*, s. 263-288, Tengirşenk, Y.K. "Tanzimat Devrinde Osmanlı Devletinin Harici Siyaseti," *Tanzimat*, s. 289-320, ve Sarc, O.C. "Tanzimat ve Sanayimiz," *Tanzimat*, s. 423-440.

[33] Okyar, O. "Tanzimat Ekonomisi," *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, s. 243-254 ve Önsoy, R. "Tanzimat Dönemi İktisat Politikası," *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, s. 255-262.

log içinde bu yeni teorileri öğrenmekte ve uygulamaya çalışmaktaydı. 1940'ların korumacı iktisat anlayışından yola çıkarak Tanzimat dönemi malî koşullarını ve politikalarını yargılanması çok da başarılı olmamıştır.

Tanzimat kitabındaki makalelerin çoğu eksik modernleşme, sekülerleşmenin tamamlanamaması ve sultanın gücünün azaltılamaması tezleri üzerinde durmakta ve Batı modernizmine doğrudan bir geçişi tavsiye etmektedir. Ancak bu geçişin, Osmanlı devletinin Avrupa'dan farklı iç şartlarından dolayı tam olamayacağı da ortadadır. Modernleşme tam anlamıyla Avrupalı sisteme geçiştir ve bunun Saltanatlık rejiminde gerçekleşmesi mümkün değildir. Cumhuriyete geçilir ve de laik düzen kurulursa Avrupa seviyesinde bir modernliteye ulaşmak mümkün olacaktır. Bunu başaran da genç Türkiye Cumhuriyeti olmuştur. Tabii bu noktaya gelinmesinde eksik de olsa Tanzimat ile başlayan değişimlerin önemi Tanzimat kitabı yazarlarınca vurgulanır. Ancak modernleşme olgusu tam anlamıyla sorgulanmaz, Osmanlı'nın iç dinamiklerinin reformların uygulanmasına etkisi ayrıntılarıyla tartışılmaz ve Tanzimat reformlarının getirdiği kendine özgü yasalar ve düzenlemelerin uygulamada toplumdaki etkileri üzerinde durulmaz.

Bu bakış açısının bir istisnası Ömer Lütfi Barkan'ın 1858 (1274) Arazi Kanunnamesiyle ilgili Tanzimat kitabında yeralan makalesidir.[34] Barkan Arazi Kanunnamesi'nin Osmanlı'nın kendi toprak rejimine ve idari geleneklerine uygun olarak aldığı şekil üzerinde durur. Arazi Kanunnamesi'nin Batı'dan taklit edilmediği, aksine Osmanlı'nın yüzyıllardır süren mîrî ve mülk topraklar arasındaki ayrıma dayalı toprak rejimi üzerine kurulduğunu belirtir. Mîrî topraklar devlete ait olduğu ve köylü bu topraklar üzerinde daimi kiracı olarak bulunduğu için Osmanlı devleti toprağın el değiştirmesini önlemek amacıyla şer'î miras kanunlarını mîrî topraklara uygulamamış, miri toprağın miras bırakılmasını babadan oğula geçişle sınırlamıştır. Ancak erkek evladın olmadığı durumlarda toprak diğer mirasçılara verilir. Eğer varis kalmamışsa o köydeki ahaliden ihtiyacı olanlara satılır. Köy topraklarının dışarıya satışını yasaklayarak, mirası babadan oğula geçişle sınırlandırarak ve toprağın satışında ihtiyaca öncelik vererek Osmanlı devleti aslında toprakları tek elde toplayacak büyük toprak sahiplerinin oluşumunu engellemek istiyordu. Tanzimat'la birlikte artan ferdi haklar özel mülkiyeti teşvik etmiş, mîrî toprakların devlete aidiyetini tam olarak kaldırılmamışsa da mülk arazilerdeki gibi mîrî arazide de mirasa daha fazla mirascıyı dâhil ederek toprağın aile

[34] Barkan, Ö.L. "Turk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi," *Tanzimat*, s. 321-421.

içinde kalması kolaylaştırılmıştı. Ancak bu değişimler uzun vadede Osmanlı'nın toprak rejimine tam uymamış, mirasçı sayısının artması toprağın daha fazla ele dağılmasına ve nihayetinde dışarıya satılmasına sebep olmuştur. Mîrî araziyi mülke çevirmenin kolaylaşmasıyla büyük arazi sahiplerinin ortaya çıkışı ve köylünün ezilmesi sonucu doğuyordu.

Barkan, 1858 tarihli Arazi Kanunnamesinin bir yandan Tanzimat'ın sağladığı yeni haklarla söz verilen özel mülkiyeti genişletmeye çalışırken bir yandan da eski mîrî toprak düzeninin toprak eşitliği rejimini sağlamaya çalıştığını söylemektedir. Barkan'a göre, Osmanlı toprak rejiminde mîrî ve mülk ayrımı örfî ve şer'î kanunlar arasındaki gerilimi de yansıtmaktaydı. Şer'î kanunların çok sayıda mirasçıya izin vermesi Osmanlı toprak sistemine uymuyordu ve bu nedenle klasik dönemde mîrî topraklar ayrı kanunlara tâbiydi. Ancak ferdi hürriyetler ve aynı zamanda şeriata bağlılık sözüyle yola çıkan Tanzimat dönemi arazi kanunları özel mülkiyetin ve mirasçı kategorisinin genişletilmesiyle şer'i kanunlara yaklaşmış, ancak bu da Osmanlı devletinin toprak düzenini bozmuştu. 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi özel mülkiyet ve devlet toprakları arasında bir denge yaratmaya çalışmışken, onu takip eden kanunlar bu dengeyi özel mülkiyet lehine bozmuşlar ve köylüyü zor durumda bırakmışlardır. Avrupa'dan esinlenerek yapılan özel mülkiyeti yerleştirme çabaları Osmanlı toprak rejimine uymayan sonuçlar vermiştir. Her ne kadar Barkan tartışmasını laik kanunlar ve şer'î usuller ikilemi üzerine kurmuşsa da, Batılılaşmanın Osmanlı'da yol açtığı sorunları ve modernleşmeyi sorgulamaktadır. Ancak yetersiz politikalar üreten devlet fikri varlığını burada da sürdürmektedir. Bu bakış açısında, 1858 Kanunuyla Batılılaşma ve Osmanlı'nın idarî geleneklerini dengelemeye çalışan devlet, zamanla Avrupa'daki özel mülkiyet fikrine teslim olmuş ve Osmanlı toprak rejimi köylünün ve de devletin aleyhine bozulmuştur. Ne yazık ki Osmanlı devlet adamları bu değişimlerin getireceği sonuçları görememişler, özel mülkiyetin genişletilmesinde ısrar etmişlerdir.

Tanzimat dönemi Osmanlı devleti açısından önemli bir öğrenme sürecidir ve yapılan yasalar eyaletlerdeki uygulamalarla devamlı gözden geçirilmiştir. Toprak rejimindeki düzenlemeler sadece özel mülkiyetin genişletilmesi ve sonucunda büyük toprak sahipliğinin artması olarak görülmemelidir. Arazi kanunnameleri devletin topraklar üzerindeki kontrolünü arttırmayı hedeflediği gibi, aynı zamanda kimi sosyal grupların güçlerini azaltmayı da hedeflemiş ve yöresel farklılıklar göstermiştir. Örneğin, Kuzeybatı Bulgaristan'daki toprak rejimi uygulamaları Müslüman toprak sahiplerinin gücünü azaltmak amacıyla mîrî toprağın mülke çevrilmesine ve bu sayede kocabaşı, çorbacı gibi gayrimüslim elitlerin ve kimi köylü-

lerin toprak sahibi olmasını hedeflemiştir.[35] Kanunlarla uygulama her zaman örtüşmemektedir ve sırf kanunları çalışarak uygulamayı anlamanın imkânı yoktur.

1940 tarihli Tanzimat kitabındaki makaleler istisnalar hariç devlete odaklanmışlar, merkezde olan değişmelere ve kanunlaştırma hareketlerine bakmışlar, ama uygulamalarla ilgilenmemişlerdir. Bu tepeden inmeci devlet anlayışıyla ilgili olduğu gibi, kullanıma açık arşiv malzemesinin kısıtlı olması ve vilayetlerde reformların uygulanmasına dair belgelerin tasnifinin tamamlanmamış olmasıyla da ilgilidir. Dolayısıyla kitaptaki referanslara baktığımızda Osmanlı kanunnamelerinin yanısıra genelde Avrupalı gözlemcilerin dönemle ilgili kitaplarına, Cevdet Paşa ve Lütfi Paşa gibi Osmanlı tarihçilerine ve Namık Kemal gibi devrin gazeteci ve fikir adamlarının yazılarına yer verilmektedir. Reformların uygulamalarına dair eyalet yönetiminden veya yerel gruplardan gelen veriye rastlanmamaktadır.

Yine bu kitapta Tanzimat reformlarının başarı ve başarısızlığının karşılaştırıldığı tek referans Batı Avrupa olarak kalmaktadır. Diğer ülkelerle, hattâ Rusya gibi aynı dönemde reform çalışmaları yapmış çok etnisiteli imparatorluklara dahi referans verilmemektedir. Diğer Balkan ülkelerindeki değişimlerden ve bunların Osmanlı üzerindeki etkisinden bahsedilmemektedir. Sosyalist ve liberal teorilerden bahsedilmekle birlikte, karşılaştırma noktası devletçi, korumacı ve laik Fransız modelinde yoğunlaşmıştır.

Tanzimat'ın 150. yılı için Türk Tarih Kurumu tarafından 1994'te basılan iki ciltlik makale derlemeleri kitabı, 1940 tarihli Tanzimat kitabıyla karşılaştırıldığında eğitim, sanayi, iktisat, edebiyat, gayrimüslimler ve eyalet yönetimi gibi çok daha çeşitli konuların ayrıntılı incelemelerinin yapıldığı görülmektedir. Arşiv malzemelerinin artan ölçüde kullanılması ve geliştirilen eleştirel bakış açıları sayesinde ayrıntılı çalışmalar yapılabilmiştir. Bu da varolan kimi önyargıların yıkılmasına yardımcı olmaktadır. Örneğin 1940 tarihli kitapta sıklıkla bahsedilen ulema sınıfının reformlara karşı olması iddiasının aksine ulemanın, yerel ve merkezî bürokraside açılan yeni kadrolara atanma şansını kullanarak sisteme dâhil olduğunu ve böylece reformların getirdiği değişikliklerden yararlandığı

[35] Şentürk, H. (1992) *Osmanlı Devletinde Bulgar Meselesi*, 1850-1875, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, ve Köksal, Y. (2008) "19. Yüzyılda Kuzeybatı Bulgaristan: Sessiz Toprak Reformu," *Toplumsal Tarih*, 2008, 170: 24-30.

David Kushner tarafından 150. yıl kitabında gösterilmektedir.[36] Yine Baltalimanı Anlaşmasının getirdiği serbest ticaret politikalarının malî çöküşe sebep olduğu tezine karşılık 150. yıl kitabında özellikle 1860'lardan sonra alınan korumacı tedbirler vurgulanmaktadır Önsoy'a göre, serbest ticaret antlaşması çöküşün sebebi değildir ama hızlandırıcısı olmuştur.[37] Tanzimat devrinde ekonomide alınan korumacı tedbirleri de ihmal etmemek gerekir. Aynı şekilde Osmanlı sanayinde olan gelişmeler de gözardı edilmemelidir. Ayrıca vergi gelirindeki artışlar, eğitimdeki gelişmeler de bu kitapta vurgulanmıştır.[38] Görüldüğü üzere 150. yıl kitabında başarı ve başarısızlık üzerine olan vurgudan, değişik alanlarda olan dönüşümlerin açıklanmasına doğru bir kayış görülmektedir.

Burada modernizasyon teorilerinin sorgulanması da önemlidir. 150. yılında Tanzimat kitabı Osmanlı'nın iç dinamiklerini vurgulamakta, devletin sadece plansızlık ve kaynak yetersizliğinden değil uygulamadaki yetersizliklerden dolayı başarısızlığa uğradığı belirtilmektedir. Her ne kadar bu kitaptaki genel tema Tanzimat'ın yarım kaldığı olsa da çeşitli alanlarda olan değişimler ve başarılara yapılan vurgu 1940 tarihli Tanzimat kitabına göre farklı bir bakış açısı getirmektedir.

Buradaki sorun Tanzimat'ın 150. yılı kitabındaki farklı alanlardaki detaylı çalışmaları teorik düzeye nasıl taşıyacağımız sorusudur. Örneğin eski ve yeni idarenin (patronaj ilişkileri ve modern bürokrasi) birarada olduğu gözlemlenmiş ama bu başarısızlık olarak görülmüştür.[39] İlginç bir şekilde bizim başarısızlık olarak gördüğümüz Tanzimat reformlarını Balkan ülkeleri hem iktisadi hem de idari açıdan başarı olarak görüyorlar, çünkü bu dönemde hem ekonomik gelişme sağlandı, hem de ileride oluşacak ulus devletlerin temelleri atıldı.[40] Yerel meclislerde kazanılan deneyimler meşrutiyetin temellerini attığı gibi, Tanzimat devrinde yetişen

---

[36] Kushner, D. (1994) "Career Patterns among Ulema in the Late 19th and Early 20th Century," *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 145-65.

[37] Önsoy, R. "Tanzimat Dönemi İktisat Politikası," *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, s. 255-262 ve Okyar, O. "Tanzimat Ekonomisi," *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, s. 243-254.

[38] Şener, A. "Osmanlı Malî Düşüncesinde Çağdaşlaşma," *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, s. 215-242 ve Doğan, İ. "Eğitimci Ali Suavi (1839-1878) ve Galatasaray Lisesindeki Uygulamaları," *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, s. 515-538. Tanzimat dönemindeki vergi uygulamaları konusunda Şener'in *Tanzimat Dönemi Vergi Sistemi* kitabı ayrıntılı bilgi vermektedir.

[39] Yetiş, K. "Tanzimat Karşısındaki Tavırların Tasnifi Konusunda bir Deneme," *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, s. 107-134.

[40] Savic, M.D. "Quelques Moment D'emancipation Des Slaves Du Sud Dans L'Empire Ottoman Entre 1839 et 1867," *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, s. 389-395.

kadrolar ulus devletlerin kuruluşunda önemli rol oynadılar. Demek ki başarı veya başarısızlığın çok da kesin ölçüleri yok. Tartışmayı başarı/başarısızlık düzleminden idarî, malî, sosyal ve kültürel alanlarda ne gibi değişiklikler olduğuna kaydırmak gerekiyor.

Tanzimat devlet yönetimindeki eski ve yeninin birarada bulunması ikilemini ortadan kaldıramadı, kaldırması da kısa vadede düşünülemezdi. Çünkü devlet kontrolünü arttırmayı amaçlayan reformlar yeni pratiklerin tepeden inmeci bir şekilde uygulanmasıyla yapılamaz. Her reform hareketi eski pratiklerle yüzleşmeye ve kimilerini sisteme dâhil etmeye mecburdur. Osmanlı devlet memurlarının otoritelerini yerel güçlerle paylaşmaları ve merkezîleşmiş bir idareye geçişte yerel faktörlerin bir süre daha varlığını sürdürmesi kaçınılmazdır. Bu diğer ülkelerde de böyle olmuştur, ancak karşılaştırmalı çalışmalar yeterince gelişmediği bir ortamda Tanzimat'ı diğer reform çabaları ve merkezîleşme deneyimleriyle karşılaştırma ihtimalimiz kısıtlıdır.

Sonuç

Tanzimat devri üzerine olan çalışmalar, Türk tarih yazımının devlet ideolojisiyle nasıl etkileştiğini gözler önüne sermektedir. 1940'ların merkeziyetçi cumhuriyet modeli Tanzimat dönemiyle ilgili yapılan çalışmaları etkilemiş ve laik, korumacı ve devlet merkezli modele uymayan reform politikalarının başarısızlık olarak nitelendirilmesine yol açmıştır. Başarısızlık üzerine olan vurgu ise devlet ve toplum grupları arasındaki ilişkilerdeki değişimlerin araştırılmamasına sebep olmuştur.

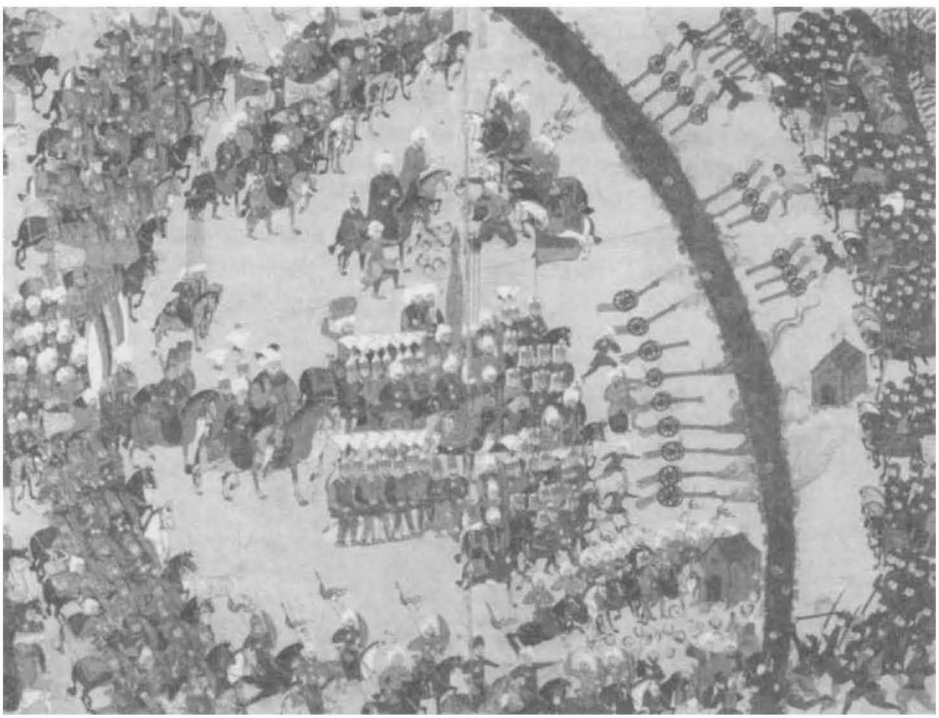
150. yılında Tanzimat kitabında görüldüğü gibi son zamanlardaki çalışmalar çeşitlilik göstermiş, Tanzimat'ın vilayetlerde uygulanması, devlet ve toplum grupları arasındaki ilişkiler ve toplum gruplarının kendi içindeki değişimlere de bakmışlardır. Ancak bu son dönem çalışmalarında da yeni ve eskinin birarada olması, yerel nüfuz sahiplerinin yok edilmemesi ve patronaj ilişkilerinin hâlâ varolması Tanzimat'ın başarısızlık olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Son dönem çalışmaları modernleşme sürecini sorgulamış, her ülkenin kendi dinamiklerinin Batı modernleşmesinden farklı sonuçlar doğuracağını vurgulamıştır. Bu çalışmaların bir adım daha öteye götürülmesi, Batı'da öngörülen kesin devlet toplum ayrımının sorgulanması ve sivil toplum, iktidar gibi kategorilerin yeniden tanımlanması gerekmektedir. Sadece devlet veya toplum odaklı bakmak yerine, merkezde planlanan ve vilayetlerde uygulanan politikalarla toplumun içindeki farklı sosyal gruplar ve devlet otoriteleri arasındaki ilişkilerinin kesiştiği noktaları bulmak Tanzimat dönemi dönüşümlerini anlamamıza yardımcı olacaktır. Güçlü bir devlet merkezden politikalar da-

yatma yoluyla dikey kontrolü sağlamanın yanında yatay kontrolü, yerel güç odaklarına belli oranda hareket serbestliği vererek, sisteme dâhil etmeyi başarabilen bir devlettir.[41] Osmanlı devletinin geliştirdiği çok farklı kontrol mekanizmalarından biri de yerel güç sahiplerini yönetime dâhil etmek aracılığıyla yatay kontrolü sağlamaktır.

Sonuç olarak, Türkiye tarihçiliğinin diğer sosyal bilimlerle diyaloğunu ve karşılaştırmalı çalışmaları geliştirmesi Tanzimat devri hakkında yapılan çalışmalara katkıda bulunacaktır. Benzer reform politikaları Çin, Japonya ve hattâ Fransa'da bile uygulanmış olduğu halde tarih yazımının siyaset ve sosyal bilim teorilerindeki yeni yaklaşımlardan kopukluğu ve de karşılaştırmalı çalışmalara yeterince yer vermemesi Tanzimat dönemini geniş bir teorik yelpazeye yerleştirmemize engel olmaktadır. Her ne kadar son dönemdeki çalışmalar gelecek vaat etmekteyse de, Tanzimat üzerine yazılacak daha çok şey vardır. Sosyal bilim teorilerinden yararlanılması ve karşılaştırmalı çalışmaların yapılması Türkiye tarihçiliğine ilginç açılımlar getirecektir.

[41] Köksal, Y. (2007). "Sosyal Kontrol Sistemleri: 19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda Devlet- Toplum İlişkileri." *Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler, Sorunsallar ve Paradigmalar*, (ed.) F. Ergut & A. Uysal, Ankara: Dipnot Yayınları, s. 111-142.

Askerî Yenilik



Sultan Mehmet III Haçova'da, *Eğri Fetihnamesi,* (Mezökeresztes) TSM A 1609, 50 v -51 r

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA ATEŞLİ SİLAHLARIN YÜKSELİŞİ

Burak Çınar*

GİRİŞ

Barutun icadıyla birlikte savaşların şekli değişmiş ve bu icat beş altı asır içinde kaydettiği aşamayla Askerî Devrim'in öncüsü olmuştur. İcadından üç asır sonra Ortadoğu'ya ve Avrupa'ya yayılan barut, 14. yüzyıldan itibaren geliştirilen tüfek ve topun ana unsuru olmuştur. Kısa bir süre içinde Avrupa'nın her yanında bu iki silahın kullanıldıkları görülmektedir.

Türkler de ateşli silahları erken kullanan milletlerdendir. Osmanlı Ordusu ateşli silahları geniş sayılarda kullanan ilk devletlerden biri olurken, topları daha 14. yüzyıl sonlarından itibaren etkin olmaya başlamıştır. 15. yüzyıl ortalarından başlayarak topçuluk Türk tarihinin önemli bir parçası haline gelmiştir. Tüfekler ve toplar üzerine taktik bilinci de geliştiren Osmanlı, ateşli silahlara da geniş ölçüde yer verdiği muharebelerdeki üstünlüklerini, 17. Yüzyılın sonunda Avrupa'ya kaptırmıştır. Bu bağlam-

* Dr. Burak Çınar, Hacettepe Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

da Türklerin Askerî Devrim öncesinde ateşli silahları kullanımlarına, Askerî Devrim'i nasıl takip ettiklerine ve Askerî Devrim sonrasında doğan askerî ıslah ihtiyacına bakarak analiz yapmakta fayda vardır.

Dolayısıyla, bu çalışmada Osmanlı İmparatorluğu'nun askerî sisteminin ateşli silahlarla birlikte gelişmesi örnekler verilerek ve Avrupa ile karşılaştırarak ele alınacaktır. Burada özellikle ele alınan dönem 14, 15 ve 16. yüzyıllar olup, bu zaman zarfı yazı için Osmanlıların ateşli silahlarının geliştiği ve yükseldiği dönem olarak kabul edilmiştir. Bunun için önce Askerî Devrim öncesinde Türklerde ateşli silahların kullanımı ele alınacak, Türklerin askerî devrimi işlenecektir.

ATEŞLİ SİLAHLARIN ORTAYA ÇIKIŞI

Ateşli silahların bulunması ve geliştirilmesi, Askerî Devrim'in başlamasına[1] kadar yaklaşık altı asır sürmüştür. Barutu Çinliler 1000 yılına doğru icat etmişti. 969 yılında Sung imparatorlarından biri "ateş oku" icat eden bir subayını ödüllendirmişti. Bunun barut başlıklı bir ok olduğu düşünülmektedir. Ancak Sung'un savunma ağırlıklı geleneği onları bu buluşu birlikte kullanabileceği bir silah yapmaktan alıkoydu.[2] Çin'den başlayan bu yeni teknoloji, Moğolların yayılmacılığıyla birlikte Avrupa'ya ulaşmıştı. Barutu dünyanın birçok bölgesine taşıyan Moğollar, Japonya'ya yönelttikleri istila girişiminde seramik bombalar kullanmış, Polonya ve Macaristan'ı işgalleri sırasında barutu Avrupa'ya sokmuşlardır.[3] 14. yüzyılda ise Avrupa'da tanınmaya başlanan barut, 15. yüzyıldaki kuşatma savaşlarında etkisini göstermeye başlamıştır.[4] İlk topa Flanders'te 1314, İngiltere'de 1321 ve Fransa'da ise 1326 yılında rastlanmaktadır. Ancak 1453'teki Castillon Savaşı'na kadar topun muharebelerde önemli bir rol oynadığı söylenemez.[5] 15. yüzyılın ilk yarısında *bombard*ların[6] üretimine başlandı. Burgonya-Fransa çekişmesinin yol açtığı silahlanma yarışı topların hızla gelişimini sağladı ve top modelleri gittikçe küçülerek ve hafif-

---

Askerî Devrim'in süresi Askerî Tarihçilere göre farklılaşmaktadır. Genellikle 1550 civarı başlangıç olarak kabul edilir. Ancak bitişi 1560 civarı veya 1700 civarı olabilmekte, hattâ bazılarına göre 19. yüzyılı da kapsamaktadır. Bu yazıda Askerî Devrim'in süresi, *modern savunma sistemi*nin geliştirilerek Avrupa'da şekillendiği 1550-1650 arası olarak alınmıştır.

[2] Konuyla ilgili olarak bkz: William McNeil, "The Gunpowder Revolution", *Experience of War*, Robert Cowley (ed.,) New York, W W Norton & Company, 1992, s.86.

[3] McNeil, s. 86.

[4] McNeil, s. 85.

[5] John Childs, "Military Revolution I: The Transition to Modern Warfare." *The Oxford Illustrated History of Modern War*, Charles Townshend (ed.,) Oxford, Oxford University Press, 1997, s.22.

[6] İlkel bir top. Bkz: McNeil, s. 87.

leyerek daha taşınabilir hale geldi. Bununla birlikte geliştirilen küçük demir gülleler de üretilmeye başlandı.[7]

Sahra topunun geliştirilmesi şüphesiz muharebe alanlarının çehresini değiştirmiştir. Bu buluşun muharebenin sonucuna ilk kez etki etmesi ise Fransızların İspanyolları yendikleri Ravenna Savaşı'nda (1512) olmuştur.[8] Zamanında Kel Charles Avrupa'da en çok topa sahip liderdi.[9] Ancak aldığı sürekli yenilgiler topa bağlı taktik ve düzen ihtiyacını işaret etmekteydi. Bu silahları kullanabilmek için Rönesans ordularının geleneksel tutumlarını değiştirmeleri gerekiyordu. Çünkü saldırının manevrasına göre savunanın da pozisyon değiştirmesi ihtiyacı doğmuştu.[10] Topların piyade ve süvari bölüklerini destekler nitelikte doğrudan kullanıldığı taktikler ilk kez İsveç Kralı Gustav Adolf tarafından Otuz Yıl Savaşları'nda (1618-1648) uygulanmıştır.[11] Gustav Adolf süvari hücumunu da yeniden canlandırmıştır. Otuz Yıl Savaşları içinde, 1635 sonrası görülen yıpratma savaşlarında baskına uygunluğundan dolayı süvari önem kazandı ve neredeyse piyade sayısına eşitlendi. Yine de bu durum sistemi modern savunmadan tekrar saldırıya dönüştürebilecek etkiden uzaktı.[12]

Sabit hedeflere karşı etkili olan toplar, piyade arasına yöneltilince etkisi azalıyordu. Bu da muharebe alanında daha fazla topun kullanılmasını gerektiriyordu. 18. yüzyılın ikinci yarısında top sayısı yüzyılın başına göre % 400'lük bir artış göstermiştir. Bunun doğurduğu lojistik ihtiyacı ise Prusyalıların geliştirdiği hızlı konuşlanma yeteneğine sahip olan atlı-topçular karşılamıştır.[13]

Ateşli el silahlarının ise kullanımına 1365'ten sonra başlanmıştı. İlkel arkebüz modellerinin uzun yaydan[14] biraz daha iyi olduğu gözlenmekte-

---

[7] McNeil, s. 88.

[8] J. R. Hale, *War and Society in Renaissance Europe 1450-1620*, London, Fontana Press, 1985, s.48.

[9] Hale, s.48.

[10] John Keegan, *Savaş Sanatı Tarihi*, s. 252-253.

[11] Ronald G. Asch, "1598-1648 Otuz Yıl Savaşları Dönemi", *Top, Tüfek ve Süngü*, Jeremy Black (ed.) İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003, s.60.

[12] Olasılıkla ilk yaylım ateşinden sonra atlılar dörtnala kılıçla hücuma geçiyordu. Bununla birlikte daha önce geliştirilen *caracole* taktiği ile atlılar tırıs koşuyla saldırıp tabancalarını ateşliyorlardı. Bazen ilk saftakiler tabanca diğerleri ise kılıç kullanıyorlardı. Bkz: Asch, "1598-1648 Otuz Yıl Savaşları Dönemi," s. 60, 64.

[13] Peter Wilson, "1648-1789 Eski Rejimde Savaşlar" *Top, Tüfek ve Süngü*, Jeremy Black (ed.) İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003, s.101.

[14] Buradaki uzun yay, I. Richard'ın 1298'deki Falkirk Muharebesi'nde William Wallace'ın komutasındaki İskoç birliklerine üstün gelmesinde önemli rol oynayan silahtır. Uzun yayın 255 metre menzili vardır. Bu silah o zamana kadar Avrupa'daki en uzun mesafelisi ve güçlü olanıdır. Ancak kısa olan Türk Yayı'nın muharebelerdeki menzilinin 400 metreyi geçtiği bilinmektedir ki, bunun dışındaki kısa yayların menzili uzun yayın menzilinin altındadır.

di. Savaşın sosyal temelini değiştiren bu icat ilk başlarda "şeytanın icadı" diye nitelendiğinden bazı arkebüz kullanan İtalyan paralı askerler olan *condottiero*ların elini kesmişler ya da gözünü oymuşlardır.[15]

14. yüzyıldan itibaren topların dökülmeye başladığı Avrupa'da, bunların kuşatma silahları olarak kullanılmaları ve arkebüz denilen fitilli tüfeklerin geliştirilmeleri, yeni bir çağın da habercisi olmuştur. Ancak bu ateşli silah teknolojisinin gelişmesi, süvarinin ana unsuru olduğu *klasik saldırı sistemi*nin sona ermesi için henüz yeterli olmamıştı. 16. yüzyılın ortalarından başlayan ve bir asır kadar süren teknolojinin bilgiyle düzenlenmesi süreci, ateşli silahların yeni taktiklerin geliştirildiği Avrupa içinde uluslararası bir gelenekselleşmeyle *modern savunma sistemi*nin kurulduğu görülmektedir.[16] Savaş alanına yönelik bu teknoloji ve bilgi ilerlemesi, Batı'daki orduların üstünlüğünü getirmiş, 19. yüzyıldaki yurttaş ordu sistemine geçilerek savaş alanlarının kitleselleşmesinin yolunun açılması ve sanayi devrimi sonrası silah teknolojisinin gelişme hızının artarak, modern ve kaliteli silah üretiminin kitleselleştirilmesi, Batı'nın Doğu'ya üstünlük sağlamasının önde gelen bir nedeni olmuştur. Askerî Devrim sayesinde başlayan ve keşiflerin de yardımıyla dünyaya yayılan modern savaş dönemi, Batı'nın kolonilerde tutunmasını sağlayarak sömürgeciliği getirmiştir. Başka bir deyişle, İlk ve Orta çağlarda dünyanın doğudan batıya doğru seyreden yönü, Askerî Devrim ile birlikte batıdan doğuya doğru bir istikamet alırken, ateşli silahlar bunda en büyük paya sahip olmuştur.

Askerî Devrim Öncesi Türkler'de Ateşli Silahların Kullanımı

Türkler ateşli silahların öncülerinden olmuş, özellikle 1453 Konstantinopolis Kuşatması'nda[17] döktükleri toplar sayesinde tarihte izler bırakmışlardı. Konstantinopolis'in Fethi, Türklerin ateşli silah kullanımının etkisini askerî tarihte bir kilometre taşıdır. Kuşatma için Sultan II. Mehmet tarafından Macar mühendis Urban'a o zamankilerden daha büyük bir

[15] Childs, s.22.

[16] *Klasik savunma sistemi*nin sonu ve *klasik saldırı sistemi*nin başı, 378 yılındaki Hadrianopolis Muharebesi olarak kabul edilmektedir. Bunu izleyen *modern savunma sistemi*yse, 1550-1650 arasında yaşandığını kabul edebileceğimiz Askerî Devrim'den *modern saldırı sistemi*nin başladığı İkinci Dünya Savaşı'na kadar sürmektedir. Konuyla ilgili olarak bkz: Burak Çınar, "Savaş Tarihinde Saldırı-Savunma İlişkisi", *Stradigma* (Sayı: 9. Ekim 2003). http://www.stradigma.com/turkce/ekim2003/makale_07.html

[17] Şehir isimlerinde o devirde kullanılan isimlere özen gösterilmiş, kaynak olarak Bilge Umar'ın "Türkiye'deki Tarihsel Adlar" kitabı alınmıştır. Bkz: Bilge Umar, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, İstanbul, İnkılap Yayınevi, 1993.

kuşatma topu sipariş edilmişti. Böylece Edirne'de kurulan top dökümhanelerinde yapılan çalışmalarla bronzdan, beş metre uzunluğunda ve 17 ton ağırlığında, 1,6 km uzağa 1200 poundluk gülle atabilen dev bir top yapılmıştı.[18] Dev toplardan güllelerin surlarda yarattığı etkisi ise " Bu taş gülle, suru müthiş bir surette yerinden oynatıyor, kârgır inşaatı delik deşik ederek etrafa binlerce parçalar saçıyor ve düştüğü yerin yakınında bulunanları yere sererek mahvediyordu," [19] şeklinde aktarılmıştır.

İstanbul'un kuşatılmasında önemli rol oynayan ağır toplar ise büyük bir değişimin sembolü oldular. Bir asırdan fazla bir süre geçmesine rağmen 1571'deki Magosa kuşatmasında topların bir şehri nasıl zorlayabileceği tekrar görüldü.[20] Bu tür gelişmeler İtalyan mühendislerin kale ve tahkimat yapılarını gözden geçirmesine ve kaleleri geliştirmelerine neden oldu.[21]

Bütün bunların yanında Türklerin ateşli silahlarla tanışıklığı bundan daha öncelerine dayandığını belirtmek gerekir. On dördüncü yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlılar'da topların ve tüfeklerin birlikte devreye girdikleri görülmektedir.[22] 15. yüzyılın ilk yarısında da toplarla birlikte tüfeklerin de Balkanlar'da yeni fethedilen kalelerde depolandıkları görülmektedir.[23] Osmanlıların ateşli silahlara verdiği önem, Yeniçeri Ocağı'nın kurulmasının ardından Kapıkulu Ocakları'nın piyadeleri olan yayalara bağlı olarak Topçu Ocağı'nın kurulmasıyla devam etmiştir. Topların dökümü ve bunların muharebelerde kullanılması şeklinde iki ihtiyaç üze-

---

[18] Carman. *A History of the Firearms*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 2004, s.27. Yabancı kaynaklarda "Dardanelles" diye geçen bu topu, Sultan Abdülaziz 1867'de İngiltere Kraliçesi Victoria'ya hediye etmişti. Önceleri Woolwich'te sergilenen top 1929'da Londra Kulesi'ne taşınmıştır Bkz: Carman, s.27 Nejat Eralp'in kitabında ise Nicolo Barbaro'nun ağzından kuşatmada kullanılan 1200 poundluk toptan bahsedilmekte ama Carman'ın bahsettiği topun 1464'te Münir Ali adlı bir usta tarafından yapıldığı, 63.5 cm çapında ve 17 ton ağırlığında olduğu ve 254 kg'lık gülleler attığı yazmaktadır. T Nejat Eralp, *Tarih Boyunca Türk Toplumunda Silah Kavramı ve Osmanlı İmparatorluğunda Kullanılan Silahlar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993, s.114. Danışman'ın verdiği bilgiye göre Edirne'de dökülen ve tunçtan yapılmış olan dev topun adı Şahi olup, namlusu 16 karıştı ve 1200 kiloluk gülle atabiliyordu. Bkz: Zuhuri Danışman, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi, cilt IV*, İstanbul, Yeni Matbaa, 1964, s. 25.

[19] Danışman, *cilt IV*, s.53.

[20] Hale, s.48.

[21] McNeil, s.89-90.

[22] Osmanlılar'dan öncede tüfeklerin Türkler tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır. Aydınoğulları'ndan Umur Bey'in Sakız Adası'na yaptığı seferde ve Haçlıların 1344'te İzmir'e yaptığı baskında tüfekten bahsedilmektedir. Bkz: *Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi III üncü Cilt I nci Kısım (1299-1451)*, s.258..

[23] Gabor Agoston, *Barut, Top ve Tüfek*, Mehmet Tanju Akad (çev), İstanbul, Kitap Yayınevi, 2006, s.41-42.

rine, işlevsel olarak ocak iki kısım olarak yapılandırılmıştı.[24] Topların cepheye taşınmasını kolaylaştırmak amacıyla da, Fâtih zamanında Top Arabacıları Ocağı teşkil edilmişti. Bundan önce hafif toplar deve ve at sırtında cepheye taşınırken, büyük kuşatma toplarının gelişmesiyle böyle bir teşkilata ihtiyaç duyulmuştu. Osmanlı Ordusu 1473'teki Otlukbeli Muharebesi'ne giderken, topların arabalarla götürüldükleri bilinmektedir.[25] Aslında Uzun Hasan bu sefere çıkmadan önce Osmanlılarla baş edebilmek için Venedikliler'den top, tüfek ve topçu istemiş, gene de tabur cengi düzeniyle yerleştirilen Osmanlı top ve tüfeklerine karşı koyamamıştır. Bu durum Akkoyunluları kendi topçu teşkilatı kurmaya itmiştir.[26] Osmanlılar, Wagenburg ya da arabakale olarak bilinen bu muharebe düzeninin ateşli silahlarla donatılmış halini 16. yüzyılın ikinci yarısında Macaristan'daki mücadelelerde de başarıyla kullandılar.[27]

Osmanlıların top kullanımı 1361'de Lala Şahin Paşa kuvvetleri Edirne Kalesi'ne girdiğinde fetih için yaptırdığı top atışına kadar uzanır. 1363, 1378, 1381, 1382 yıllarındaki bazı çarpışmalarda az sayıda olmakla birlikte ateşli silahlar Osmanlılar tarafından kullanılmıştır.[28] Osmanlıların 1386'da Karamanoğulları ile giriştikleri Konya Ovası Muharebesi'nde ilk kez tüfekleri[29] ve bunların yanında bir tane de top kullandıkları bilinmektedir.[30] 1389'daki Kosova Muharebesi gibi oldukça erken sayılabilecek bir dönemde topları sahra topçusu olarak kullanmıştı. Bu toplar doğrudan padişahın emrindeki merkez kesiminde bulunan yeniçerilerin arasına yerleştirilmişlerdi.[31] Aynı şekilde Yıldırım Bayezıd'ın 1391 ve 1395 yıllarındaki Konstantinopolis kuşatmalarında ve ardından 1396'da Niğbolu Muharebesi'nde de topçulara rastlanmaktadır.[32] İkinci Kosova Muharebe-

---

[24] *Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi III üncü Cilt 1nci Kısım (1299-1451)*. Ankara, Gnkur. Basımevi, 1964. s. 237-238.

[25] *Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi III üncü Cilt 2 nci Kısım (1451-1566)*. Ankara, Gnkur Basımevi, 1964, s.192. Her hafif topta üç topçu eriyle birlikte iki de arabacı görevlendirilmişti. Bkz: *Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi III üncü Cilt 2 nci Kısım (1451-1566)*, s. 192. Bu durum 150 yıl kadar sonra aynı konuda önemli bir atılım yapan İsveç Gustav Adolf ile onun topçu birliklerini geliştiren mareşali Torstenson'un düzenlemeleri ile karşılaştırılabilir.

[26] Kenneth Chase (çev. Füsun Tayanç ve Tunç Tayanç), *Ateşli Silahlar Tarihi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s. 144.

[27] Agoston, s. 41.

[28] *Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi III üncü Cilt 1 nci Kısım (1299-1451)*, s. 258.

[29] Ancak bazı tarihçiler ilk kez tüfek kullanımını 1402'deki Ankara Muharebesi olarak göstermişlerdir Bkz: *Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi III üncü Cilt 1 nci Kısım (1299-1451)*, Ankara, Gnkur. Basımevi, 1964, s. 237

[30] Bu tek topun 1364'te Bursa'da döküldüğü bilinmektedir Bkz: *Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi III üncü Cilt 1 nci Kısım (1299-1451)*, s. 217.

[31] Danışman, *cilt II*, s. 212.

[32] *Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi III üncü Cilt 1 nci Kısım (1299-1451)*, s. 238.

si'nde de Osmanlıların ve Macarların karşılıklı toplar kullandıklarını ve Osmanlı toplarının daha etkili olduğunu bilmekteyiz. Burada toplar merkeze konurken onların arkasındaki yeniçeriler de tüfeklerle donanmışlardı.[33] Bununla birlikte 1421'deki Düzmece Mustafa olayında tüfek kullanıldığı bilinmektedir.[34] Konstantinopolis (1422), Antalya (1423-24), Selanik (1430), Germehisarı (1438), Semendire (1440), Belgrad (1440) ve İşkodra (1478) kuşatmaları ile Hexamillion Muharebesi'nde de (Gerine, 1446) Osmanlıların top kullandıkları görülmüştür.[35] Fâtih, 1480'deki başarısız olan Rodos kuşatması öncesinde 16 büyük topun dökümünü emretmişti.[36] 1522'deki Rodos'un fethi de topların büyük payı vardı. Ancak topların gücü Malta'nın fethi için yeterli olmayacak, günde 400'ü aşkın güllenin atıldığı[37] Kandiye Kuşatması'nda ise (1667-1669) başarıda payı olmasına rağmen topların zorlandığı görülecekti.

Konstantinopolis'in Fethi'ni izleyen yüzyıl boyunca Osmanlıların hâkim olduğu muharebe ateşgücüne hiçbir Avrupa gücü sahip değildi. Sahra topçu kuvveti, kuşatma toplarına göre daha hafif toplara sahipti. Bu da Osmanlı muharip kuvvetlerini manevra açısından Avrupa'dakilere oranla çok daha hareketli kılıyordu.[38] Çaldıran (1514) gibi, Askerî Devrim'den yarım yüzyıl önce bile muharebelerde topları ve tüfekleri yoğun olarak kullanan Osmanlı Ordusu, ateşli silahların ağırlıklı oynadığı rolle bu muharebelerden galip ayrılıyordu. Kuşatmalarda topların ateşinin surların bir noktasında ya da doğrudan kale kapısında toplandığı görülmektedir. Konstantinopolis ve İşkodra kuşatmalarında bu kuşatma taktiğinin uygulandığı bilinmektedir. Bundan sonra ise piyade hücumlarına geçilmektedir. Ancak muharebelerde topçular piyadeler olduğu kadar süvarilerle de işbirliği içinde olmuştur. Bununla birlikte zincirlerle birbirlerine bağlanan toplar da savunma hattı olarak kullanılabiliyorlardı. Topların yerine göre tek bir fitile bağlanarak yaylım ateş yaptıkları da görülüyordu.[39]

Osmanlıların bu devirde kendi iç mücadelelerinden başlayarak top kullandıkları görülmektedir. Bunlardan Şehzade Selim'in (Yavuz Sultan Selim) İkinci Bayezıd'a yenildiği Uğraşderesi Muharebesi'nde, Bayezıd'ın ordusunda topların bulunduğu bilinmektedir.[40] Belki de bu yenilgi

---

[33] Danışman, *cilt III*, s. 316.
[34] Bkz: Eralp, s.125.
[35] *Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi III üncü Cilt 1 nci Kısım (1299-1451)*, s. 238, 260.
[36] Carlo M. Cipolla. *Yelken ve Top*, Aslı Kayabal (çev), İstanbul. Kitap Yayınevi, 2003, s.105, dipnot 18.
[37] Zuhuri Danışman, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi cilt X*. İstanbul. Yeni Matbaa. 1965. s. 33.
[38] Andrew Wheatcroft. *The Ottomans: Dissolving Images*. London. Penguin Books. 1995. s. 48.
[39] *Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi III üncü Cilt 2 nci Kısım (1451-1566)*, s. 254.
[40] Danışman, *cilt V*, s.114.

Yavuz'un sonradan topları önemli muharebelerde sistemli bir şekilde kullanmasına yol açan bir tecrübe olmuştur. Gerçekten de Yavuz'un zamanında topların savaş alanlarında muharebelerin sonuçlarını değiştirebilecek derecede etkin olarak kullanılmaları son derece dikkat çekicidir. Bu durum Çaldıran (1514), Koçhisar (1516), Mercidabık (1516), Gazze (1517) ve Ridaniye (1517) muharebeleri için geçerli olmuştur.[41] Bunlardan sadece Ridaniye'de Memlukların iki yüz kadar topla Osmanlıları karşılamaya çalışmalarına rağmen, toplarının Osmanlıların elindekiler kadar sahra topu özelliğine sahip olmamalarından, onların bu silahı verimsiz ve etkisiz kullandıkları anlaşılmaktadır.[42] Bu zaman içindeki büyük çaplı muharebelerde, savaş alanlarındaki Osmanlı topçusu hem kalite hem de sayı bakımından üstün geliyorlardı. Öyle ki, topların sayıları üç yüzü aşıyordu.

Çaldıran Muharebesi'ne gelindiğinde Osmanlıların topları kullanma sistemleri çok daha farklılaşmıştı ve kuvvetlenmişti. Yeniçeriler her zaman olduğu gibi tüfeklerle merkezde bulunurlarken, toplar iki kanatta azapların arkasında ve süvarilerin önünde bulundurulması yeni bir savaş tarzının sistemleştiğini müjdeliyordu. Bu sistemle Osmanlı Ordusu saldırı önceliğini Safevî Ordusu'na bırakırken, büyük çoğunluğu süvarilerden oluşan ve topçu gücüne sahip olmayan Safevîlerin kanat akınlarından güneydeki güçsüz kanat Osmanlı topçusunun şiddetli ateşiyle dağıtılmıştı. Ardından bu kanattan taarruz eden Osmanlı güney kanadı Safevî Ordusu'nun merkezini de önüne katarak güçlü olan sağ kanadına yüklenme fırsatı bulmuştu. Safevî sol kanadı ise kuvvetli bir kitlesel süvari gücüyle Osmanlı sol kanadını bozarak ordugâha sokulmak üzereyken yeniçerilerin kitlesel tüfek ateşi ve diğer Osmanlı birliklerinin de yetişmesiyle çevrelenmeye başlayarak dağılmıştı.[43]

Aslında Memluk ağır süvarisi tüfekli yeniçerilerle baş edemezken, atlı okçulardan oluşan Safevî hafif süvarisi daha dayanıklıydı.[44] Yine de Çaldıran, 16. yüzyıl içinde Safevî Ordusu'nun ateşli silahlara geçişini sağlamıştır. Safevîler de tıpkı Akkoyunluların Otlukbeli'nden sonra yaptığı gibi Çaldıran'daki yenilgiden sonra top ve tüfeğe önem vermişlerdir.[45] 1602'de Safevî Sultanı Abbas'ın 50.000 kişilik ordusunda 10.000 tüfekçiyle 300 top bulunuyordu. Bu ordu sayısal olarak Yavuz'un 1514'de

[41] Danışman, *cilt V*, s.179, 199, 216, 225, 228-229.
[42] Danışman, *cilt V*, s.228-229. Cipolla da eserinde Memlukların yenilgisini Osmanlı toplarının manevra kabiliyetine bağladığı görülüyor Bkz: Cipolla, s.105, dipnot 9.
[43] Danışman, *cilt V*, s.179-181.
[44] Chase, s.140.
[45] Chase, s.147.

Safevîleri yendiği Çaldıran'daki Osmanlı Ordusu ile son derece benzerlik göstermektedir. Şu durumda Safevîlerin 17. yüzyılın ilk yarısında Osmanlıları zorlamasını, Osmanlılar'dan nasıl kullanılacağını öğrendikleri ateşli silahları bir sisteme oturtmayı başarmalarına dayandırabiliriz.[46] Bunun bir örneği 1603'teki Tebriz Baskını'nda yaşanmıştır. Alelacele oluşturulan ve önceden Otlukbeli'nde işe yarayan ateşli silahlarla destekli tabur cengi bu sefer Osmanlıları yenilgiden kurtaramamıştır.[47]

Kanuni Sultan Süleyman zamanındaki hemen her seferde mutlaka toplar mevcuttu. 1521'de Belgrad'ın ve 1522'de Rodos'un zaptında toplara yine iş düşüyordu. Rodos'a götürülenlerden 70 adedi büyük toplardı ki, bunların da 12'si en büyükleri olan Şahi'ydi.[48]

Osmanlılar için tarihî bir dönüm noktası olan 1526 yılındaki Mohaç Muharebesi'ndeki Osmanlı Ordusu'nun muharebe düzeninin de Çaldıran'dakine benzer olduğu görülmektedir.[49] [50] Bununla birlikte 1529'daki Viyana Kuşatması'na katılan 300 kadar topun [51] Osmanlılara zafer getirmediği de açıktır. Macaristan düştükten sonra Türklerin doğrudan hedefi olan Habsburglar artan baskı üzerine, tüfekçilerin mızrakçılardan çok olan *Landsknecht*[52] taburlarını kiralamaya başladılar. Zaten 15. yüzyılda ve 16. yüzyılın başlarında Batı Avrupa ordularındaki topçular genellikle paralı askerlerden oluşurken, 1500'lü yıllarda Osmanlı topçusunun çoğunun Osmanlı olduğu görülmektedir.[53] Bu taburlarda tüfek kullananların sayıları, mızraklıların beş ile on katı kadardı.[54] Bunlar başarılı olabilmek için Osmanlı süvarileriyle yakından savaşmak zorunda kalıyorlardı. Bunun sebebi tarihteki en iyi yaya sahip olan Türk okçusunun menzilinin Avrupalı tüfekçilerden çok daha yüksek olmasıydı.[55]

Osmanlıların ateşli silahları kullanmalarının etkisi Rusya ve Güney Asya'ya da yayılmıştı. 16. yüzyılda Rusya'da IV. Ivan, düzenlediği askerî teşkilatta Osmanlı'dan esinlenmiş ve top ile tüfek kullanan birlikler oluşturmuştu.[56] Babür İmparatorluğu'nun kurulmasının altında da, Babür'ün

---

[46] Chase, s.156.
[47] Chase, s.151-152.
[48] Danışman, *cilt X*, s. 26.
[49] Bu düzen Topkapı Sarayı'nda bulunan ve birçok eserde de rastlanan bir minyatürde açıkça görülmektedir.
[50] Mohaç'ta Osmanlı Ordusu'nda 300 top mevcutken, Macar Ordusu'nun 100 topu vardı. Bkz: Zuhuri Danışman, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi cilt VI*. İstanbul, Yeni Matbaa, 1965, s.64.
[51] Chase, s.114.
[52] Bir çeşit paralı asker birliği.
[53] Chase, s.122-123.
[54] Chase, s.115.
[55] Türk yayı.
[56] Konuyla ilgili olarak bkz: Chase, s. 98-99.

Türk-Moğol kuvvetlerinin son Delhi Sultanı İbrahim Lodi'yi yendiği Panipat Muharebesi'nde yoğun topçu kullanması yatıyordu. Babür Şah'ın ordusunda Hindistan'a sefer düzenlediğinde elinde toplar ve tüfekler mevcuttu ve Osmanlı düzeninin etkisi açıkça belli oluyordu.[57] Bu son derece doğaldır. Çünkü Osmanlılar top ve tüfeği Habeşistan'daki mücadelelere kadar her yerde kullanmışlardı.[58] 15. ve 16. yüzyılları kapsayan bu devirde Avrupalıların hiçbir topu Osmanlılarınkilerden üstün değildi.[59]

TÜRKLERİN ASKERÎ DEVRİMİ TAKİBİ

Askerî Devrim'in temelinde ateşli silahların geliştirilerek hafifletilmeleri, bunların muharebelerde çok sayıda kullanılması ve bunlar üzerine savunma ağırlıklı muharebe düzeni ve taktik anlayışın getirdiği yeni bir savaş sistemi vardır. Türklerin gelişmekte olan savaş sistemini dikkatle takip ettikleri anlaşılmaktadır. Van Oranje'lerin 1594 yılında yaylım ateşi geliştirmelerinden on bir yıl sonra, Estergon Kalesi'ne yapılan sefer sırasında Osmanlılar da muharebelerde aynısını kullanıyorlardı.[60] Bu az zaman farkı Osmanlı'nın Batı'daki askerî gelişmeleri sürekli takip ettiğini göstermektedir.

17. yüzyıl Osmanlı muharebe düzeni için de bir değişik dönemi olmuştur. Yüzyılın henüz başında piyade sınıflarında tüfek taşıyanların sayıları artırılmasına başlanılmıştı.[61] Artık ok ve yay yerini yavaş yavaş tüfeklere bırakmaktaydı ve 1663-1664 seferine çıkılırken 10.982 tüfeğin yanında sadece 861 yay askerler dağıtılmıştı.[62] Bunun yanında 17. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı toplarının teknolojik açıdan Avrupa toplarının gerisinde kaldıkları da yabancıların gözünden kaçmamıştır. Raimondo Montecuccoli, Osmanlı Ordusu'nun bozguna uğradığı 1664'teki St. Gottard Muharebesi'nden sonra, Türk toplarının etkili vuruş yapmalarına rağmen, atak olmadığını, yeniden yüklenmelerinin ve onarımlarının zaman aldığını, çok sayıda cephane tükettiğini, gürültü yaptıklarını, bulundukları alana zarar verdiklerini, dolayısıyla kendi toplarının Osmanlılarınkilerden daha üstün olduklarını söylemişti.[63]

Top teknolojisinin ilerlemesine paralel olarak Avrupa'daki kale mimarisi de daha karmaşık bir savunma sistemine bürünmüştü. Yeni kalelerin

---

[57] Chase, s.165-166.
[58] Chase, s.171.
[59] Wheatcroft, s. 48.
[60] Ziya Yılmazer (yay. haz.), *Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadri) Efendi Tarihi I*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2003, s. 437
[61] Agoston, *Barut, Top ve Tüfek*, s. 50.
[62] Agoston, *Barut, Top ve Tüfek*, s. 47.
[63] Cipolla, s. 52.

savunma sisteminde yıldız şeklinde ve alçak duvarlı yapılarak profilleri küçültülmüştü. Osmanlılar ise bu gelişmelerin yakından takipçisi olup, 16. ve 17. yüzyıllarda da kuşatmalardaki başarılarını sürdürmüşlerdir. Bununla birlikte kuşatmalar için daha fazla askere ihtiyaç olduğu tahmin edilebilir. Özellikle de paralel hendekler olan metrisleri kazarak topları buralardan kalelere yaklaştırmak için daha fazla adam sarf edildiği düşünülebilir. Ancak topçuların işleri her şekilde zorlaşmıştı. Bu şekilde günde 70 metre kadar ilerleme gerçekleştirerek surların 180-200 metre yakınına sokulduğunda yıldız kalelerin önündeki topçu tabyalarını vurmaları ve ardından da surlardaki topları ve tüfekli askerleri bertaraf etmeleri gerekiyordu. Vauban'a göre iki hendek kazmak için 1200 adam gerekiyordu. Bunun haricinde çok sayıda zanaatkâr da hendekleri güçlendirerek korumaya alıyordu. Bundan sonra da havanlarla şehirdeki binalara ve garnizona ateş açılıyor, en sonunda da surlar hedef alınıyordu. Bazen 1686'da Budin'de olduğu gibi surlar hedef alınmadan şehir pes edebiliyordu.[64] Gene de bu yeni savunma sistemi Osmanlıların yavaşlamasını getirmiştir ki, Girit'teki savaşın uzun sürmesinde bunun önemli bir payı vardır.[65] Her şeye rağmen Osmanlı topçusu hemen her kuşatmada önemli rol oynamaya devam etmiştir. 1683'teki Viyana Kuşatması'na düşmanın eline geçen ateşli silahlar, 10'u büyük olmak üzere toplam 170 top ile 8000 araba dolusu barut şeklindeydi.[66]

Osmanlıların kale savunmalarında da topun önemli bir yeri olmuştu. Öncelikle Boğazların kontrolü için kaleler inşa edilerek ve buralara toplar konularak, bir kıyı savunma sistemi oluşturulmuştu. Denizdeki hareketli hedeflere de atış yapabilen kale topçusu, 1444'de Çanakkale'de Osmanlı birliklerinin Anadolu'dan Avrupa'ya geçişini tehdit eden Burgundiya filosuna zorlu anlar yaşatmışlardı.[67] Zamanla İstanbul ve Çanakkale boğazları 15. yüzyıldan beri denizden gelecek tehdide karşı surlarına toplar yerleştirilmiş hisarlarla korunmaktaydı. Konstantinoupolis'in Fethi sırasında denizden Bizans'a gelen ikmal gemileri, hem Osmanlı kadırgalarının, hem de kıyı tahkimatının açtıkları ateşe maruz kalmışlardı. Bu durumda daha Osmanlılar'da 15. yüzyılın ortasında gemilerde ve kıyı savunmasında topun etkili olarak kullanıldığını görmekteyiz. Gene aynı dönemde Silistre ve Niğbolu gibi stratejik kontrol noktalarındaki kalelere

[64] Konu ile ilgili olarak bkz: Marl L. Stein (çev. Gül Çağalı Güven), *Osmanlı Kaleleri: Avrupa'da Hudut Boyları*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, s. 28-32.
[65] Stein, s. 34.
[66] Geza Perjes, *Mohaç Meydan Muharebesi*, Şerif Baştav (çev), Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992, s.10.
[67] Agoston, *Barut, Top ve Tüfek*, s. 39.

toplar yerleştirilmişti. Kalelerin savunmaları bundan iki asır sonra ateşli silahlarla daha da donatılmış olup, 1690'da Belgrad'da 102 top ve 28 humbaranın bulunduğu kaydedilmiştir.[68] 1697'deki Zenta bozgunu öncesinde, ordu yanında Belgrad'daki envanterden seçilen 109 parça top taşımaktaydı.[69] Tuna Nehri üzerindeki Adakale'de ise çeşitli tiplerde 169 parça topun yanısıra 3000 tüfeğin mevcut olması dikkat çekicidir.[70]

Osmanlılar denizde de topu erken ve yoğun kullanan milletlerdendi. Tahminen 15. yüzyılın ilk yarısında Venediklilerin iki ya da üç küçük top taşıyan *fusta* denilen küçük kadırgaların benzerlerini yaptıkları söylenebilir. Bu zaman dilimi Osmanlıların Ege'ye ve Tuna'ya hâkim olduğu, dolayısıyla donanmaya daha çok önem verdiği ve Gelibolu'da ilk tersaneyi de kurduğu dönemdir.[71] Ancak Osmanlı deniz topçuluğunun asıl gelişimi, kara topçuluğuna paralel olarak Fatih ile Kanuni arasındaki dönemdedir. Ancak İnebahtı Deniz Savaşı'nda İspanyol ve İtalyan askerleri hem ağır zırhları, hem de daha fazla ateşli silahları olduğu için Osmanlılara üstün gelmişlerdi. Bunun nedeni bir Osmanlı kadırgasının düşman kadırgasına hızla yaklaşması okçuların uzun menzillerine rağmen atış sayılarının sınırlı olmasında ve yaklaşan kadırgalardan açılan tüfek ateşi sayesinde düşmanların üstünlüğü ele geçirmesinde yatmaktadır. Çünkü kadırgaların hızları, karada savaşan piyadelerin ve onlardan daha hızlı olan süvarilerin Osmanlı hatlarına 400 metreden varış hızlarından çok daha fazlaydı. İnebahtı'da yaşanan bu tecrübeden sonra Osmanlılar da denizde ok yerine yoğun olarak tüfek kullanmaya başladılar.[72] Bu yüzden İnebahtı'nın Osmanlı Askerî Tarihi'nde farklı açıdan bir kilometre taşı olduğundan bahsedilebilir.

Bu arada 16. ve 17. yüzyıllardaki muharebelerde Avrupalı süvariler karabina ve piştol kullansalar bile, Osmanlılar'da hâlâ uzun menzilli Türk yayları mevcuttu. Avrupalı süvariler üstün gelebilmek için Osmanlı süvarileriyle yakın dövüşe girmek zorundaydı. Buna karşın kaçar gibi yapan Osmanlı süvarileri, bozkır kültüründen gelen bu sahte çekilişle Avrupalı süvarileri peşine takmaya çalışıyorlardı.[73] Aslında ilk başlarda sipahilerin ateşli silahlara uzak durdukları düşünülmektedir. Ancak bu durum Osmanlıların ateşli silahlar teknolojisini kullanmadaki yoğunluğunu engellemedi. Osmanlı süvarileri, süvariler için geliştirilen kısa namlulu tüfek

[68] Stein, s. 52.
[69] Rhoads Murphey, *Ottoman Warfare 1500-1700*, New Brunswick, Rutger University Press, 1999, s.72.
[70] Stein, s.51-52.
[71] Konuyla ilgili olarak bkz: Gabor Agoston, *Barut, Top Ve Tüfek*, s.39-40.
[72] Chase, s.119.
[73] Chase, s.117.

olan karabinaları belki geç kullanmış olabilir. Ancak 17. yüzyılda yay ve kılıcın yanında yakın dövüşler için piştol de kullanıyorlardı.[74]

Osmanlıların barut üretiminde de kendilerine yeter oldukları görülmektedir. 17. yüzyılda kendi ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri kadar barut imâlatı için yeterli malzeme ve sınaî donanıma sahip olmaları, önceki iki yüzyılda olduğu gibi bu yüzyılda da ateşli silahların artışta olduğu konusunda fikir vermektedir.[75] Bunun Avrupa'daki Askerî Devrim'e bağlı olarak geliştiğini de düşünebiliriz. Bununla birlikte Türklerin silah kalitesi 16. yüzyılda sadece topta değil, tüfekte de sürmekteydi. Öyle ki, 1644'te yayımlanmış bir Çin askeri el kitabında Osmanlı tüfeğinin menzili ve gücü, Avrupa'dakilerden daha fazla olarak nitelenmişti.[76] Bu devirde üretim sıralamasında önce Avrupa, ardından Osmanlı ve sonra da Japonya geliyordu.[77]

Askerî Devrim Sonrası Türkler'de Askerî Islah İhtiyacı

Askerî devrim, şövalyelerin saldırı üstünlüklerinin düşüşe başladığı geçiş döneminin hemen sonrasında gelişmiştir. Bunun ne kadar sürdüğü ise bir tartışma konusu olmuştur. 16. yüzyılda başladığı genel olarak kabul görürken 19. yüzyıla kadar devam edip etmediği tartışmaları da yaşanmıştır. 16. yüzyıldaki taktiklerin ve askerî teknolojinin sonraki yüzyıllar ile karşılaştırıldığında sürekli gelişme gösterdiği ortadadır. John Keegan'a göre, 17. yüzyılın çakmaklı tüfek kullanan Avrupalı askerleri hâlâ bireysel davranışlar gösterirken, 18. yüzyılda birlikteliği kavramışlardı. Artık piyadeler hedef aldıkları kişiyi kendileri seçmek yerine topluca tüm düşman hattını hedef almaya başladı ki, Otuz Yıl Savaşları sonrasında bu düşünce öncelikle Avusturya, Prusya ve İngiliz ordularında görülmektedir.[78] Bununla birlikte bütün bu taktik ve teknolojik gelişme savunma ağırlıklı düşünce doğrultusunda gelişmiştir. Rütbe esasına dayalı yeni model ordular, kurulan askerî akademiler ve profesyonelleşme gibi önemli unsurlar ise bu gelişimin sürekliliğini sağlayan etmenler olmuştur. 18. yüzyıla girerken tabur sistemi geliştirilmiş ve taktik birlikler (150 kişilik

[74] Chase, s. 121
[75] Stein, s. 51
[76] Kenneth Chase (çev. Füsun Tayanç ve Tunç Tayanç), *Ateşli Silahlar Tarihi*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, s. 2.
[77] Chase, s.2.
[78] Keegan, *Savaş Sanatı Tarihi*, s.261.

süvari ya da 500 kişilik piyade) tabur olarak sınırlanmıştı.[79] 18. yüzyılda ise tümenler kurulmaya başlandı.[80]

Türk süvarilerinin hilal biçiminde dizilip düşmanı çevirmeye yönelik taktiklerin üstünlüğü de artık yerini yavaş yavaş yeni Avrupa taktiklerine bırakmıştı. Avrupalıların topları piyadenin iki köşesine kurarak birlikte savunmaya yönelik kullanmaları, savaş alanında kendilerine önemli üstünlükler sağlıyordu. Piyadeler ise yine savunmaya yönelik silahlar olan çakmaklı tüfeklerle ve uzun mızraklarla donanmıştı. Osmanlıların buna rağmen sayı üstünlüğüne dayanarak bir süre daha muharebelerdeki üstünlüklerini sürdürmeleri şaşırtıcı değildir. Ancak karşılaştıkları Avrupa orduları da zamanla sayı dengesini sağladığında savaşlar daha çok Avrupa'nın lehine sonuçlanmaya başladı. 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupalılar Osmanlı Ordusu'na denk büyüklükte ve daha nitelikli ordular kurabiliyorlardı. Yayılma sona erdiğinde baş gösteren iktisadi ve toplumsal sorunlar Osmanlı ordusunun niteliğinin düşmesine yol açmıştır.[81] Savaşların daha uzun, yıpratıcı ve tüketici olmasının yanısıra maaşlı birliklerin artmasının getirdiği malî sorunlar 1592'den itibaren imparatorluk hazinesinin açık vermesine neden olmuştur.[82] Osmanlıların son anda üstün geldiği 1596'daki Haçova Muharebesi'nde yenilseler bile, Hıristiyanların ateş gücü üstünlüğü kesin olarak kanıtlanmıştı.[83] Otuz Yıl Savaşları sonrası gelen Avrupa ordularının modernizasyonu ise Osmanlılara üstünlük sağlamalarını sağladı.[84] Bütün bu gelişmeler Osmanlı'da sistemin savurganlaşmasını getirdi.[85] 19. yüzyılın başlarına kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal dokusunun tehlikeye girmemesi için yaygın yapısal reformlardan kaçınılması, ordusunun çağının gerisinde kalmasına yol açtı.[86] Gerileme dönemindeki Osmanlı ordusunun bu durumunu en iyi açıklayan belki de Fransız Mareşal Maurice de Saxe olmuştur: "Onlarda eksik olan cesaret, sayılar ya da servet değil, düzen, disiplin ve teknik-tir."[87]

---

[79] Wilson, "1648-1789 Eski Rejimde Savaşlar," s.92, 98.

[80] Jeremy Black, "Devrim ve Napolyon Savaşları," *Top, Tüfek ve Süngü*. Jeremy Black (ed.,) İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003, s.235.

[81] Gabor Agoston, "1453-1826 Avrupa'da Osmanlı Savaşları", *Top, Tüfek ve Süngü*, Jeremy Black (ed). İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003, s.141

[82] Agoston, "1453-1826 Avrupa'da Osmanlı Savaşları," s.142, 146. Maaşlı Osmanlı askerlerinin sayısı ve giderleri 1527'den 1660'a kadar yaklaşık dört kat artmıştır. Bkz: Murphy, s.16-17, Table 2.1, 2.2.

[83] Agoston, "1453-1826 Avrupa'da Osmanlı Savaşları," s.144.

[84] Agoston, "1453-1826 Avrupa'da Osmanlı Savaşları," s.146.

[85] Agoston, "1453-1826 Avrupa'da Osmanlı Savaşları," s.151.

[86] Konu için bkz: Agoston, "1453-1826 Avrupa'da Osmanlı Savaşları," s.146.

[87] Agoston, "1453-1826 Avrupa'da Osmanlı Savaşları," s.153.

Yeniçeri Ocağı'nın 1826'da kaldırılmasından[88] sonra 19. yüzyılda yoğunlaşan askerî modernleşme hareketleri doğrultusunda top ve piyade ikilisinin çağa uygun taktik ve doktrinle bütünleşerek Osmanlı Ordusu'nun gücünü artırdığı ve Birinci Dünya Savaşı'na hazırladığı düşünülebilir. Birinci Dünya Savaşı'na gelindiğinde topçuluk konusunda özellikle Alman yardımıyla Ordu'nun donanımının sağlandığı bilinmekte olup, Çanakkale'deki deniz ve kara muharebelerinde bunun etkisi açıkça ortadadır. Zaten Türk tarihinde topların her zaman önemini koruduğu görülmektedir. Bununla birlikte modern saldırı düşüncesinin doğuşu olarak düşünebileceğimiz Büyük Taarruz'da topların kitlesel olarak tek bir noktaya odaklanarak cepheyi yarmada önemli bir rol üstlendikleri görülmektedir.[89]

Analiz

Tek bir topun kullanıldığı Konya Ovası Muharebesi ile Birinci Kosova Muharebesi arasında geçen üç seneyi Osmanlı Ordusu'nda ateşli silah kullanımının başladığı dönem olarak alabiliriz. Buna göre bu dönemde barut arzının da sağlandığı düşünülmelidir. Dolayısıyla aynı dönem, Osmanlıların ateşli silahlar lojistiğinin de başladığı zaman olmaktadır.

1389 ile 1448 arasında geçen dönemde muharebelere topların sokulmadıkları gözükmektedir. Bunun birçok sebebi olabilir. Ancak hızlı bir ilerleme ihtiyacı olan yürüyüşleri yavaşlatmaması açısından, toplar gözardı edilmiş ya da kısıtlı sayılarda kullanılmış olabilirler. Fetret Devri'nin kargaşasının Osmanlı maliyesini de etkilemiş olması muhtemel olup, bu durumun top dökümünü aksatması da söz konusu olabilir. Ayrıca erken dönem toplar daha çok kuşatma için uygun olabiliyorlardı. Hantallıklarından dolayı muharebelerde verimli olmaları zordu. Buna rağmen Osmanlıların bu en erken dönemde dahi muharebelerde topa başvurmuş olması, üstünde durulması gereken bir konudur.

Osmanlılar'da top ve tüfeğin birlikte kullanılmaya başlaması belki de Osmanlı'da taktik bilince yönelik bir ipucu niteliği taşımaktadır. Daha ilk senelerden başlayarak her iki silahın muharebe alanında birlikte ve sistemli olarak kullanıldığını görmekteyiz ki, bu da Osmanlıların o dönemde ateşli silahlara bağlı taktik bilinç açısından diğer ülkelere karşı gerçek bir

[88] Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sırasında da topçuların kışlalara kapanan yeniçerileri ateş altına almasının önemli payı olduğu görülmektedir. Bkz: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Kapıkulu Ocakları I*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, s. 554.

[89] Bu savaş şekli İkinci Dünya Savaşı'ndaki taktiklerde önemli bir yer tutmuş, özellikle savaşın ikinci yarısında Sovyetlerin topları kitlesel olarak son derece etkili kullanımı üzerine büyük harekâtların başında düzenledikleri bombardımanlar sayesinde yaptıkları derin yarmalar dikkati çekmiştir

üstünlüğe sahip olduğunun bir göstergesidir. O devirde Avrupa'da çok az yerde toplar kullanılıyordu ve bunlar da büyük oranda kuşatma silahlarıydılar. Buradan yola çıkarak ve üstüne 15. yüzyılda Fâtih, II. Bayezıd ve Yavuz zamanındaki gelişmeleri de ekleyerek, Avrupa'da yeni silahlar üzerine gelişen genel arayışın Osmanlılara dayanabileceğini de düşünmek gerekir. 16. yüzyılın ikinci yarısında Fransa ve Hollanda gibi ülkelerde taktik düşünce üzerine yoğunlaşan bu gelişmeler, büyük ihtimalle Orta Avrupa'ya doğru yol almakta olan Osmanlı gücünün askerî niteliğinin İtalya ve Avusturya üzerinden Batı Avrupa'ya ulaşmasıyla birlikte, daha önceden İber Yarımadası'nda Osmanlılarınkinden bağımsız gelişen ateşli silahlar teknolojisinin bileşkesi üzerine kurulmuştur.

Topçu kuvvetine güvenen bir ordu, elbette savunma ağırlıklı savaş yapılanmasına başvurmalıydı. Osmanlılar'da ise kanatlardaki süvariler çoğunluğu oluştururken, merkezdeki yeniçeri gibi piyade unsurlarının savunma niteliği daha yüksekti. I. ve II. Kosova muharebelerinde toplar merkezin arkasına konurken, Çaldıran'da bunlar kanatlarda konuşlandırılmışlardı. Topların Çaldıran'da süvarilerin önünde, azapların hemen arkasında bulunması, merkezdeki tüfekli yeniçerilerle birlikte Osmanlıların hem saldırı, hem de savunma gücü yüksek farklı bir sistem geliştirdiklerini göstermektedir. Öyle ki, Şah İsmail'in büyük çoğunluğu süvarilerden oluşan ve saldırı gücü Osmanlı Ordusu'ndan çok daha yüksek olan Safevî Ordusu'nun nasıl perişan olduğu da bunun bir kanıtıdır.

Ateşli silahların ve bunlara yönelik yeni taktiklerin gelişmesiyle modern savaşın başlaması sayesinde büyük topların kuşatmalarda tek bir noktaya seri atış yapmaları yerine tabyaları, şehri ve surları vurması sıralamasıyla yeni bir kuşatma taktiğinin geliştirildiği görülmektedir. Burada topların karşı ateşe karşı hendeklerden geçirilerek bir noktaya atış yapabilmesinin zorlaştığını ve bunun oldukça riskli olduğunu düşünebiliriz. Bunun yanında kuşatmalarda havan kullanımının yoğunlaşmasıyla bir boşluğun doldurulmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Ancak topçusu sayesinde 17. yüzyıl boyunca kuşatmalardaki başarılarını devam ettiren Osmanlıların, her şeye rağmen Avrupa ortalarına ilerlemelerinin durdurulmasında kuşatmaları zorlaştıran bu kale sisteminin etkili olduğu sonucuna varabiliriz.

Osmanlı topçuluğunda üstünde durulması gereken bir nokta daha vardır. 17 yüzyılın ilk yarısındaki Otuz Yıl Savaşı boyunca geliştirilen sahra toplarının karşılıkları Osmanlı'da zaten mevcuttu. Ancak Gustav Adolf'un topları muharebe esnasında piyade ile birlikte Breitenfeld Muharebesi'nde (1631) kullandığı esnek taktik sistemdeki yerinin Osmanlı Ordusu'na da kısa sürede sıçradığını söylemek zordur. Belki de 18. yüz-

yıldaki Osmanlı Ordusu'nun teşkilat yapılanmasında gereken radikal değişikliğin yerine yapılan batı takipçiliğinin, orduda gerekli olan bu değişimi bir sonraki yüzyıla taşımasının sebebini açıklamaktadır.[90]

Ateşli silahlar üretiminde dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlarının genişliği, aynı bölgede kendisiyle mücadele edebilecek ikinci bir ülke olmadığı için ateşli silah ve barut üretimi daha sınırlı tutmaya elvermekteydi. Avrupa'da ise çok sayıda ülke birbirleriyle mücadele içinde olduğundan üretim sürekli ve yaygın olmak zorundaydı. Nitekim Fransa'daki savaşlar olsun, Hollanda Bağımsızlık Savaşı ve hemen ardından gelen Otuz Yıl Savaşı olsun, bunlar Avrupa'yı Askerî Devrim'in başlangıcını takip eden bir asır boyunca sürekli mücadele ortamına sokarak üretimin artarak devamını sağlamışlardır.

Ateşli silahların kullanım şeklinde de aynı husus geçerlidir. Mücadelenin yoğun olduğu Orta ve Batı Avrupa'da taktiklerin sürekli geliştirilmeleri doğaldır. Avrupa için Askerî Devrim'in yolunu açan da bu mücadelelerin aslında tesadüfî bir şekilde 1550-1650 yılları arasına denk gelmesiydi. Osmanlı ateşli silahlara yönelik üzerine taktik gelişim nasıl Bizans'ın, Sırpların, Memlukların, Safevîlerin ve Macarların ortasında bulunan bölgede mücadelenin yoğunlaştığı 15. yüzyılda geliştiyse, Avrupa'da da ateşli silahlara bağlı taktikler, izleyen dönemde benzer bir mücadele yoğun dönemde gelişmiştir. Avrupalıların dönemine tesadüf eden ise ateşli silah teknolojisinin belli bir olgunluğa ve üretim kapasitesinin muharebelerde etkinliği sağlayabilecek bir verimliliğe ulaşmış olmasıydı. Avrupa'da bu dönem yaşanırken, Osmanlı en büyük gücüne ve belki de potansiyel sınırlarına ulaşmıştı. Bu devirdeki önemli seferler ağırlıkla Habsburg'a yönelik kuşatmalardı ve bunlarda da muharebe taktiklerinin yenilenmeleri fazla gerekmiyordu. Dolayısıyla Avusturyalıların Gustav Adolf'un esnek muharebe düzenini alarak Osmanlılara karşı uygulamaya başlamalarına kadar Osmanlılar rahattılar. Osmanlıların 17 yüzyıl sonlarından itibaren askerî alandaki gerilemesini de buna dayandırarak açıklayabiliriz. Ne de olsa, Osmanlıların en çok savaş kaybettikleri dönem 18. yüzyıl olarak ortaya çıkmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Tımar sisteminden kaynaklanan süvari ağırlıklı savaş düzeni, Askerî Devrim'e ayak uydurabilecek gibi değildi.

---

[90] Osmanlıların, 16. yüzyılın ikinci yarısıyla İkinci Dünya Savaşı'nın başı arasındaki *modern savunma sistemi* çağı içinde Batı'dan geri kalmaya başladığı dönemi en erken Otuz Yıl Savaşı'nın ikinci yarısından itibaren alabiliriz. Ancak bundan emin olabilmek için 17 yüzyılın ikinci yarısıyla 18. yüzyılın Osmanlı muharebelerinin Savaş Tarihi açısından incelenerek, hem aynı dönemde Avrupa'daki, hem de erken dönemde ateşli silahlar üzerine kurulmuş olan Osmanlı taktikleriyle karşılaştırmalar yapmak gerekmektedir.

Gustav Adolf süvarilerin kullanımlarını biraz olsun canlandırdığında bile, süvariler modern savaşın savunma ağırlıklı bu ilk döneminde ikinci sınıf olmaya mahkûmdular. Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun iç dinamiklerinden ötürü bundan vazgeçerek Avrupalılar kadar piyade yoğun bir orduya sahip olamaması son derece normaldir. Çünkü bu vazgeçiş, iç isyanlara giden yolu açabilirdi.

Sonuç

Her şeyden önce, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme ve çöküş devrinin uzun sürmesinin gösterdiği dayanıklılığın nedenlerini bulabilmek için, Askerî Devrim'i tanımamalarının aksine, tanımış olmaları ve bu devrime ayak uydurmaya çalıştıkları düşüncesinden yola çıkmak gerekir. Osmanlılar 14. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ateşli silahları yoğun olarak kullanmışlardır. Bununla birlikte tarihte bu silahlar üzerine ilk muharebe düzenini geliştiren ülke olduğunu iddia edebiliriz. Bunu yaparken de kendi kültürüne bağlı olarak hem süvarileri hem de özel piyadeler olan yeniçerilerin kullanımını topçularla birlikte geliştirmiş, ancak Askerî Devrim'in başlamasından sonra önemini kaybeden yavaş yavaş süvarilerin kitlesel kullanımlarına da devam etmişti. On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde savaşları seri halde kaybeden bir imparatorluk haline gelen Osmanlı asıl ciddi ıslahatı yapmak suretiyle, yüzyılın ikinci yarısında *modern savunma sistemi*nin yerleştiği batılı bir orduya sahip olmuştur. Bu gelişme, Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'ndaki önemli başarılarının altında yatan sebepleri de oluşturmuştur.

Kaynakça

Agoston, Gabor, *Barut, Top ve Tüfek*, Mehmet Tanju Akad (çev), İstanbul, Kitap Yayınevi, 2006.

Agoston, Gabor, "1453-1826 Avrupa'da Osmanlı Savaşları", *Top, Tüfek ve Siyaset*, Jeremy Black (ed), İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003.

Black, Jeremy, "Devrim ve Napolyon Savaşları", *Top, Tüfek ve Siyaset*, Jeremy Black (ed), İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003.

Carman, *A History of the Firearms*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 2004.

Chase, Kenneth, *Ateşli Silahlar Tarihi*, Füsun Tayanç ve Tunç Tayanç (çev), İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

Çınar, Burak, "Savaş Tarihinde Saldırı-Savunma İlişkisi", *Stradigma* (Sayı: 9, Ekim 2003), http://www.stradigma.com/turkce_ekim2003/makale_07.html

Cipolla, Carlo M., *Yelken Ve Top*, Aslı Kayabal (çev), İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003.

Danışman, Zuhuri, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi cilt II*, İstanbul, Yeni Matbaa, 1964.

Danışman, Zuhuri, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi cilt III*, İstanbul, Yeni Matbaa, 1964.

Danışman, Zuhuri, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi cilt IV*, İstanbul, Yeni Matbaa, 1965.

Danışman, Zuhuri, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi cilt V*, İstanbul, Yeni Matbaa, 1965.

Danışman, Zuhuri, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi cilt VI*, İstanbul, Yeni Matbaa, 1965.

Danışman, Zuhuri, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi cilt X*, İstanbul, Yeni Matbaa, 1965.

Eralp, T. Nejat, *Tarih Boyunca Türk Toplumunda Silah Kavramı ve Osmanlı İmparatorluğunda Kullanılan Silahlar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993.

Keegan, John, *Savaş Sanatı Tarihi*, Füsun Doruker (çev), İstanbul, Sabah Kitapları, 1995.

Murphey, Rhoads, *Ottoman Warfare 1500-1700*, New Brunswick, Rutger University Press, 1999.

Perjes, Geza, *Mohaç Meydan Muharebesi*, Şerif Baştav (çev), Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.

Özdal, Ahmet, *Türklerin Savaş Sanatı. İstanbul*, Doruk Yayıncılık, 2008.

Stein, Marl L., *Osmanlı Kaleleri: Avrupa'da Hudut Boyları*, Gül Çağalı Güven (çev), İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.

Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi II üncü Cilt 1 nci Kısım (1299-1451), Ankara, Gnkur. Basımevi, 1964.

Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi III üncü Cilt 2 nci Kısım (1451-1566), Ankara, Gnkur. Basımevi, 1977.

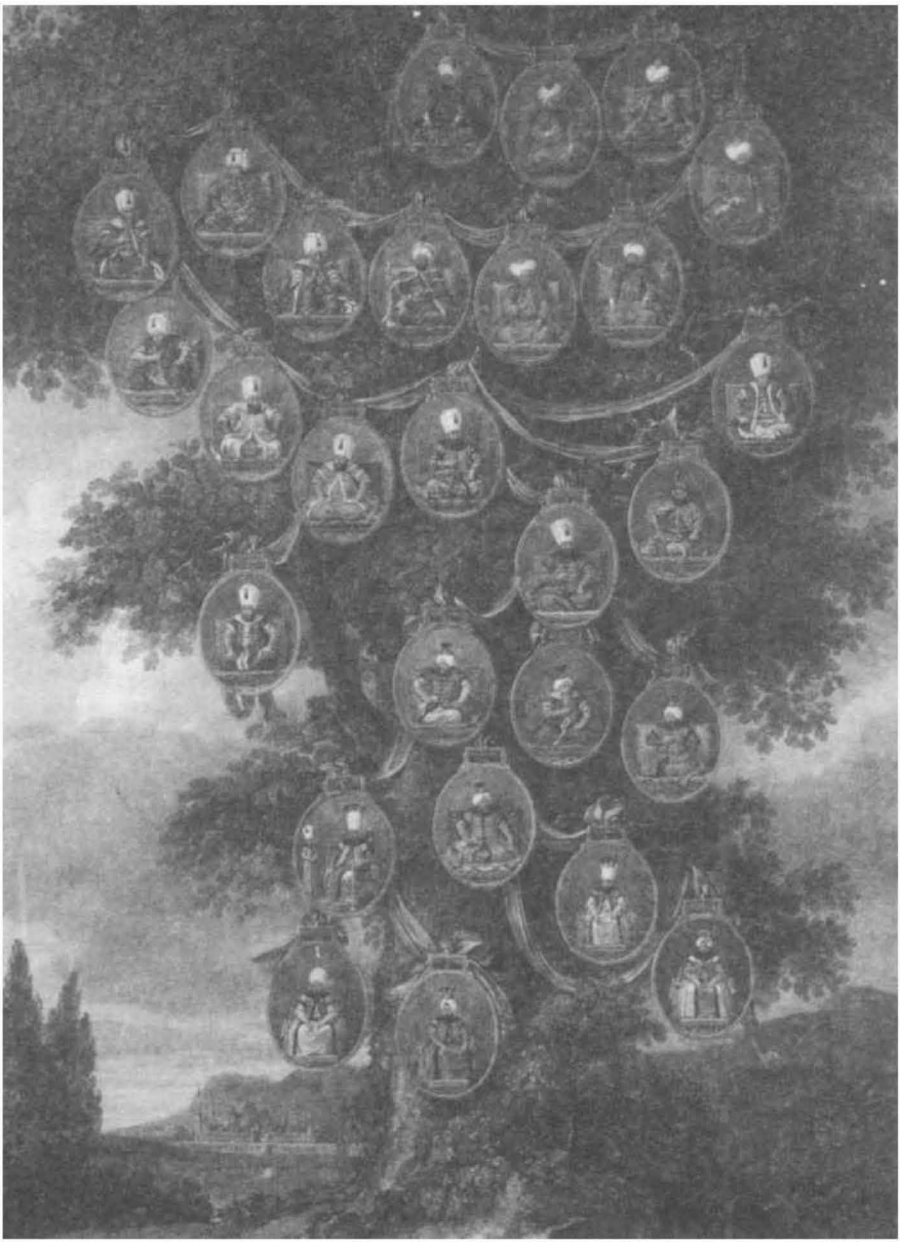
Umar, Bilge, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, İstanbul, İnkılap Yayınevi, 1993.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Kapıkulu Ocakları I*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Wheatcroft, Andrew, *The Ottomans: Dissolving Images*, London, Penguin Books, 1995.

Wilson, Peter, "1648-1789 Eski Rejimde Savaşlar", *Top, Tüfek ve Süngü*, Jeremy Black (ed), İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003.

Yılmazer, Ziya, (yay. haz.), *Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadri) Efendi Tarihi I*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2003.



"Osmanlı Sultanlarının Soyağacı",

Gripsholm Şatosu. İsveç

KENZ



Kâtip Çelebi

KÂTİB ÇELEBİ'NİN TOPLUM VE SİYASET DÜŞÜNCESİ

Hüseyin Gündoğdu*

GİRİŞ

Hacı Halife, Hacı Kalfa isimleriyle de bilinen ve asıl adı Mustafa bin Abdullah olan Kâtib Çelebi Şubat 1609'da İstanbul'da doğdu ve henüz 48 yaşındayken 6 Ekim 1657'de[1] geçirdiği bir kalp krizi[2] sonucu yine bu şehirde öldü. Yaşadığı yıllar; I. Ahmed (1603-1617), I. Mustafa (1617-1618), II. Osman (1618-1622), IV. Murad (1623-1640), Sultan İbrahim (1640-1648) ve IV Mehmed (1648-1687) dönemlerine rastlamaktadır. Yaşamıyla ilgili temel bilgi kaynağı kendi eserleri olan *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl* ve *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk*'dır.[3] Enderun'da yetişmiş bir babanın[4] oğlu olarak 14 yaşına kadar özel eğitim görüp 1623'te babasının aracılığıyla Anadolu Muhasebesi Kalemi'ne şagird (öğrenci) olarak girdi. IV Murad döneminde babasıyla birlikte (1624-1640) girişilen Doğu seferlerine kâtip olarak katıldı. 1635'te İstanbul'a dönerek kendisini tümüyle okuyup yazmaya verdi. Dönemin ünlü bilgin-

---

* Hüseyin Gündoğdu. Fatih Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

[1] Orhan Şaik Gökyay, *Kâtip Çelebi: Yaşamı, Kişiliği ve Yapıtlarından Seçmeler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1982, ss.1-6.

[2] "Topkapı Sarayı Müzesi'inde Revan 1624'te kayıtlı olan Cihannümâ yazmasına sonradan eklenen bir notla bu bilgi düşülmüştür.", Gottfried Hagen. *Kâtib Çelebi*, http://www.ottoman-historians.com, s.2 ve sonnot 10.

[3] Fikret Sarıcaoğlu, "Kâtib Çelebi'nin Otobiyografileri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 2002, s. 37, s. 297.

[4] "Enderun'da yetişmiş olması devşirme olabileceği olasılığını akla getiriyor olsa da kardeşinin de ordu mensubu olması bu durumu olanaksız kılmaktadır. Çünkü devşirme kanununa göre her aileden yalnızca bir erkek çocuk alınmaktadır.", Hagen, a.g.m., s.1

lerinin derslerine katılarak kendisinin de sonraları eleştirdiği medrese öğrenimindeki eksikliklerini giderdi. 1645'te sırası geldiği halde yükselemediği için kalemdeki görevinden ayrıldı. Ancak 1648'de *Takvîmü't-Tevârîh* adlı yapıtı dolayısıyla Şeyhülislam Abdurrahim Efendi aracılığıyla kalemde ikinci halifeliğe getirildi. Devam eden yıllarda öğrenme ve öğretme yolundaki çabalarını sürdüren Kâtib Çelebi birçok eserini bundan sonra yazdı. Telif ve çeviri olarak yirmiyi aşkın kitabı vardır. Ayrıca kendisine kalan yüklü bir mirası kitaba harcayarak belki de devrinin en zengin özel kütüphanesine sahip oldu.[5]

Daha çok bibliyografya, coğrafya ve tarih alanında yaptığı çalışmalarla tanınan Kâtib Çelebi düşünce ve bilim tarihimiz açısından çok önemli bir konumda bulunmaktadır. Kendisinin de İbn Haldun'un kavramıyla Osmanlı Devleti için "sinn-i vukûf (olgunluk dönemi)" olarak belirlediği XVII. yüzyıl devletin birçok konuda problem yaşadığı bir dönemdir. Merkezde devlet adamları, saray ağaları ve saray kadınlarından oluşan yönetici elit arasındaki mücadelelerden kaynaklanan ve bazı padişahlarda görülen yönetim zaaflarının da tetiklediği iktidar boşluğu yeniçerilerin de gereksiz isyanlarıyla içinden çıkılmaz bir durum almıştır. Ayrıca Amerikan gümüşünün XVI. yüzyıl sonlarından itibaren yol açtığı enflasyondan ve ticaret yollarının değişmesinden kaynaklanan ekonomik sorunlar, Habsburglar ve Safevîler'e karşı yapılan uzun ve yorucu savaşlar ve bunun sonucu ortaya çıkan sıkıntılar, taşrada hızlı nüfus artışının ortaya çıkardığı topraksız genç köylü kitleleri ve Celâlî isyanları devletin eski gücünü yitirmesine neden olmuştur. Bu duraklamadan kaynaklanan tedirginliğin de sonucu olarak XVII. yüzyıl, devletin çeşitli unsurlarında bir dönüşümün yaşanmaya başladığı dönem olarak kabul edilmektedir. Bahsedilen dönemde tarih kitaplarının, ıslahat risalelerinin ve devlet teşkilatı ile ilgili kaynakların artması bu anlayışın kanıtıdır.

Kâtib Çelebi, içinde yaşadığı toplumun ve sayesinde asude olduğunu belirttiği devletin önemini kavrayarak bu iki kavram üzerine ciddiyetle eğilmiştir. Dolayısıyla hakkında yazı yazdığı hemen her konu o günün bir gereksinimini karşılamaya yöneliktir. Bu yüzden Kâtib Çelebi sadece yaşadığı döneme şahitlik yapmış bir tarihçi değil dönemin sorunlarına bilimsel ve akılcı çözümler arayan bir bürokrat ve aydındır. Bu amacı eserlerindeki üslubundan da anlaşılmaktadır. Zira kendinden önceki yazarların olayları aktarırken kullandığı edebî sanatlardan ve şiirsellikten kaçınan yalın bir üslubu vardır.[6]

---

[5] Sarıcaoğlu, a.g.m., s.298., Hagen, a.g.m., s.2.
[6] Gökyay, a.g.e., s. 18.

KÂTİB ÇELEBİ'NİN ESERLERİNDE TOPLUM VE SİYASET (NİZAMÜ'L HAK)

Kâtib Çelebi'nin toplum ve siyaset düşüncesi eserlerinde serpiştirilmiş olarak bulunmakla birlikte biz bu çalışmamızda yazarın genel düşüncesini temsil açısından güçlü olan iki örneğe yer verdik. Bunlardan birincisi *Takvîmü't-Tevârih*'in sonuç kısmı diğeri ise *Düstûrü'l-Amel li-Islâhi'l-Halel* (Bozuklukların Düzeltilmesi İçin Uyulması Gereken Yöntem) başlıklı risalesidir.

SİYASETİ TARİHTEN OKUMAK: *TAKVÎMÜ'T-TEVÂRİH*

Kâtib Çelebi'nin Hz. Adem'den 1648'e kadar geçen tarihsel olayların bir kronolojisi olarak değerlendirilebilecek olan ünlü eseri *Takvîmü't-Tevârih*'in sonuç kısmı yazarın ifadesiyle fen tarihi ile ilgili faydalı birtakım bilgiler sunmaktadır. Kâtib Çelebi'ye göre âlemin düzeni ve insanoğlunun durumunun düzeltilmesi ancak Allah'ın dilemesiyle olur ve bunun sınırsız yararları vardır. Allah halifeleri ve sultanları tayin ederek yeryüzünü yaşanabilir bir hale getirmeyi ve asileri ve düşmanları 'siyaset'[7] etmeyi halkın işlerinin düzene konulabilmesi için vesile kılmıştır. Bir devletin oluşabilmesinin yegâne nedeni Allah'ın mülkü dilediğine vermesidir. İki günlük devletleri için dünyayı yakıp yıkan zalim hükümdarlar Allah'ın desteğinden mahrum kalmışlar ve saltanatlarını kısa sürede kaybetmişlerdir.

Ardından İbn Haldun'un toplum ve tarih felsefesinden etkilendiğini açıkça gösteren ifadelerle bir topluluğun yaşam evreleri ve bu evrelerin sürelerinin bir bireyin yaşamına benzer veya eşit olduğunu belirtir. Yine bir insanın doğal ömrü 120 yıl olduğu gibi her toplumun da yaklaşık o kadardır. Bünyenin gücü ve yapısından kaynaklanan kısalık veya uzunluklar ise hesaba katılmamalıdır.

Her insanın küçüklüğünde ana-baba terbiyesine muhtaç olması gibi her devletin ortaya çıkışı da insanların birbirine bir sebeple bağlanması ve yardımlaşması ile olur. Nasıl ki bir insan ürettiği düşünce ve görüşlerle kazanç sağlıyorsa bir devlet de âdil kanunlar sayesinde üretim yaparak hazinesini doldurur ve ayakta kalır. İnsanın çocukluğunda ve gençliğinde sürekli geliştiği halde olgunluk döneminde uzunca bir süre değişmeden kalması gibi devletler de ömürlerinin ortalarında belli bir dönem değişmeden kalırlar. Bu dönemde topluma Allah âdil bir hükümdar lütfederse o toplum her bakımdan gelişir.

[7] "Yazarın siyaset kavramını burada 'terbiye etme' veya 'yola getirme' anlamlarında kullandığı açıktır"

Yine insanın yaşlandıkça iyi beslenememesi yüzünden algı ve duyularının körelmesi gibi bir devletin gerileme döneminde o devletin algı ve duyuları yerine geçen devlet adamları kendi özel işleri ile uğraşıp devlet işleriyle ilgilenmezler ve sonuçta hazine boş kalınca da devletin gücü ve kuvveti yerine geçen asker ve reaya zayıflar. Yaşlılıkta bu nedenlerle bazı organların çalışamaz hale gelmesi gibi gerileme döneminde devletin bazı kurumlarında da bozukluklar baş gösterir. İnsanın yaşlandıkça saçı ve sakalının ağarması gibi devlet geriledikçe de toplum içinde süse ve gösterişe eğilim artar.

Kâtib Çelebi bu dönemi birçok aksaklığın başladığı dönem olarak görür. Ona göre bu dönemde süse, gösterişe ve rahatlığa olan ilgi; bürokratların devlet işlerinden çok kendi kazancını artırmaya çalışmakla uğraşmasına, sıradan halkın toplumun devamı için yapmaları gereken işleri bırakıp konut ve giyim-kuşamda sultanlara benzemeye başlamasına, askerin ise barış dönemlerinin rahatını savaş dönemlerinin sıkıntılarına tercih ederek savaştan ve savaş eğitiminden uzak durmasına neden olur.

Kâtib Çelebi her ne kadar her şeyin kaderde yazılı olduğuna inanıyor olsa da her devletin kesinlikle yıkılacağını varsayıp işleri oluruna bırakmayı da uygun görmemektedir. Allah dilediğini yok eder ve dilediğini de bırakır. Nasıl ki insan bunalım döneminde tedavisine çalışacağına zehir alıp intihar ettiğinde ecelinden önce ölürse, insanların toplumsal hali demek olan devlet de sıkıntı dönemlerinde âdil kanunları uygulamak yerine halkına zulmederse ömrünü daha da kısaltmış olur.

Yazara göre her devletin bekasının önkoşulu siyasettir. Bu siyaset iki yolla yapılabilir. Birincisi, hükümdarların deneyimleriyle oluşan ve 'pratik bilgi' ya da 'pratik felsefe' olarak açıklanabilecek olan ***hikmet-i ameliye***'nin dallarından biri olan rasyonel siyaset (siyaset-i akliyye)'dir. İkincisi ise Allah'ın kitabında ve elçisinin sünnetinde ortaya çıkan şer'î siyaset (siyaset-i şer'iyye)'dir. Şer'î siyaset dinimiz gereği aklî siyasetten üstündür ve geçmişte onunla hükmeden padişahlar her zaman başarılı olmuştur. Fakat aklî siyasetle de başarılı olunacağı kesindir. Müslüman olmadıkları halde geçmişteki bazı hükümdarların başarılı olmalarının nedeni aklî siyaseti uygulamalarıdır. Yazar burada adaleti imana önceleyen, Nizamülmülk'e ait Koçi Bey'in de tekrarladığı sloganı zikreder:

> ...her melik-i gaşûm ki mi'yâr-ı şer'a i'tibâr itmeyüb hevâ vü heves ve dâ'iye-i nefse uydı lâ-cerem gayret-i ilâhiyye zuhûr idüb hızy-i elîm ile cezâsın gördi ve her mülûk-i küffârın bekâ-i devletine medâr siyâset-i 'akliyeye i'tinâ ve i'tibârdır *Dünyâ küfr ile yıkılmaz zulm ile yıkılır* didikleri Türkî mesel bundan neş'et itmişdür.

Kâtib Çelebi bu aklî veya şer'î siyasetin gerektirdiği kanun dairesinden dışarı çıkan veya işlerini kadın eline veren her devletin kısa sürede yıkılacağını belirtir. Bu eserini yazdığı dönemde saray kadınlarının yönetimde çok etkili olduklarını burada hatırlatalım. Yazar kadınların yönetimde başarılı olamayacakları savını geçmişte zorunlu olarak 12 kadar devletin başına geçen kadın hükümdarların çok başarısız olduğunu belirterek desteklemeye çalışır.

Ardından devletlerin yıkılış nedenleriyle ilgili birkaç ilginç tespit yapar. Ona göre çekinmeden kan döken ve halkının rızkını kısıtlayan hükümdarlar ilahî adalet gereği uzun ömürlü olmamışlardır. Yine babasını öldürüp yerine geçen şehzadelerin ömrü bir seneye varmamış ve ayaklanıp yeni bir devlet kuranların devleti de kendisiyle birlikte sona ermiş, devam etmemiştir. Kendi çıkarları için mevcut hükümdarı devirerek yerine yeni bir hükümdar getiren devlet adamı veya komutanlar ise genellikle tahta çıkardıkları hükümdar tarafından öldürülmüştür. Daha ilginci ise hemen her devlette altıncı padişah tahttan indirilmiştir.

Askerlerle ilgili de ilginç bir tespit yaparak bitirir. Ona göre bir askerin hikmet kapısını aralayıp ardındaki sırları görebilmesi ancak kellesini kaybedip ruhunun diğer âleme geçmesiyle mümkün olabilir. Bu anlamda askerlerin sadece kendi işlerini yapıp başka işlerle uğraşmamaları gerektiğini imâ eder.

SOĞUK DEMİRİ DÖVMEK: *DÜSTÛRU'L-AMEL Lİ-ISLÂHİ'L-HALEL*

Kâtib Çelebi'nin *Takvîmü't-Tevârih*'ten üç yıl sonra yazdığı ıslahatname türündeki *Düstûrü'l-Amel li-Islâhi'l- Halel* adlı eseri ise toplum ve siyaset düşüncesini daha derli ve toplu olarak yansıtmaktadır. Risale; mukaddime, fasl-ı evvel, fasl-ı sânî, fasl-ı sâlis, netîce, netîcetü'n-netîce ve son olarak tenbîh ü tebşîr başlıklı kısa bölümlerden oluşmaktadır. Eserin kuramsal çerçevesinin "Toplumsal Değişme" sürecini açıklama bakımından İbn Halduncu, "Toplumsal Yapılanma" olgusunu kurgulayışı açısından ise Hipokratesçi-Galenosçu çizgiye oturduğu savunulabilir.[8]

Mukaddime'den önceki giriş kısmı bu tür risalelerde âdet olduğu üzere Allah'a "hamd ü sena" ile başlar ve ardından risalenin içeriği hakkında bir ipucu verircesine Hz. Muhammed'in yönetimle ilgili uygulamalarına dayanan, Kindî ve Fârâbî'nin Platon ve Aristo'nun fikirlerinden de yarar-

[8] Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica: Eski ile Yeni Felsefe Arasında, C. II*, Lotus Yayınları, Ankara 2005, s.25.

lanarak başlattıkları bir sentezden oluşan *siyâset-i şer'iyye*'nin[9] devlet yapısının ıslahı için yeterli olduğunu ifade eder. Ardından risalenin yazıldığı yılı da net olarak anladığımız ifadeleriyle hicrî 1063 (milâdî 1652) yılına gelindiğini ve ilâhi gelenek, uygarlığın ve sosyal yaşamın doğası gereği devletin durumunda bozukluk ve ahenksizlik görüldüğünü ve padişahın emriyle bu sıkıntının giderilmesi için bürokrasinin ileri gelenleri ve divan üyelerinin de katılımıyla bir toplantı yapılıp bu sıkıntıların çaresinin bulunmasının istendiğini belirtir. Burada dikkati çeken husus Kâtib Çelebi'nin kalemiyeye mensup görece düşük rütbeli bir bürokrat olması ve geleneksel ulema sınıfına dâhil olmamasına karşın böylesine önemli bir toplantıda yer almış olmasıdır. Dahası bu risale de toplantıda belirlenen gelir-gider dengesizliği, reayanın bunalımı ve askerin fazlalığı gibi sorunlara çözüm bulmak amacıyla kendisinin "bir iki yaprak karalamak" olarak nitelediği bir çalışmadır. Ardından devlet adamlarının bu çabayı "soğuk demiri dövmek" gibi algılayıp isteksiz davranmaları halinde en azından ahret günü mazeretin önünün kesilmiş olacağını söyleyebilecek kadar cesur bir başlangıç yapmaktadır. Dönemin bazı risalelerinde olduğu gibi padişah ve yöneticilerden abartılı övgü ve sitayişle bahsedilmemesi yazarın bu çalışmasıyla amacının idarecilerin dikkatini çekmek veya kendini kabul ettirmeye çalışmak olmadığını göstermektedir. Bunu bir sorumluluk bilinciyle yaptığı ortadadır. Bu hissiyatını şu ifadelerinden anlayabiliyoruz:

> Binâ'en 'alâ zâlik bu ekall-i halîka Hacı Halîfe dahi müddetü'l-'ömr divâna hidmet idüb seferlerde ve hazarlarda rûzgârın germ ü serdin ve nice derdin çeküb tevârih-i eslâf görmeğle diledi ki sâyesinde âsûde olduğı Devlet-i 'Aliyye'ye lillâh nusret ve şükr-i ni'met niyeti ile tevârihde görüb bil-fi'l tecrübe ile yakîn hâsıl itdüği mertebe bu umûra müte'allik bir iki varak tesvîd eyleye. Gerçi sûreten *darb-ı hadîd-i bârid* gibi görünmeğle ashâb-ı devlet kusûr-ı himmet sebebi ile tegâfül idüb müntefi' olmazlar ise bâri yevm-i ahretde kat'-ı ma'zeret olunmuş ola.

Yazarın, içeriğini "etvâr-ı devlet (devletin aşamaları)" olarak özetlediği Mukaddime bölümü, tarih ve toplum konularında İbn Halduncu geleneği benimsediğini göstermektedir. Kâtib Çelebi, Fârâbî ve İbn Haldun'un da kendi kavramlarıyla katkıda bulundukları, aslında eski çağlardan beri kullanılan ve antropomorfik (insan biçimci) analoji yöntemi olarak da kavramlaştırılan biyolojist (uzviyetçi) toplum felsefesini Os-

[9] Ahmet Yaşar Ocak, *Düşünce Hayatı (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, Ed: E. İhsanoğlu, IRCICA Yayınları, İstanbul 1999, C.II, s. 165

manlı devlet ve toplum yapısını anlama ve anlatmada kullanmıştır.[10] Yazarın olaylara bakışı ve sunduğu öneriler yalnızca "ampirik" bilgiden değil "teorik" bilgiden de yararlandığını açıkça ortaya koymaktadır.[11]

Mukaddimenin ilk cümlesinde devletin mülk ve saltanat anlamlarına geldiğini ve insanların bir araya gelmesiyle yeni bir düzen şeklinde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu bakımdan Kâtib Çelebi'nin 'mülk' kavramına sadece 'servet ve sermaye' ya da 'saltanat' kavramına 'yönetimin tek bir hanedan da olması' gibi dar anlamlar yüklemediği açıktır. Devleti toplumsal bir dönüşümün sonucu olarak görmesine bakarak 'mülk ve saltanat' kavramlarının kapsamına da halkın en azından ekonomik katılımıyla güçlenen siyasi bir egemenlik anlayışını dâhil ettiği savunulabilir.

Devamında insan yaşamında nasıl ki gelişme (*nümüvv*), olgunluk (*vukâf*) ve gerileme (*inhitât*) evreleri varsa insanın toplumsal hâlinden ibaret olan devletin de aynı evrelerden geçtiğini belirtir. İnsanda bu aşamaların süresinin vücudun gücü ve yapısına göre değişmesi gibi devletlerde de bu evreler devlet bünyesinin sağlam olup olmamasına bağlı olarak uzar veya kısalır. Örneğin Osmanlı gibi sağlam bünyeli devletlerin olgunluk dönemi uzun sürer. Bu evrelerin göstergelerini iyi gözlemleyip doğru zamanda doğru ilacı kullanmamak –örneğin yaşlılıkta kullanılan bir ilacı çocuğa vermek– tedbirsizlik olacaktır. Görüldüğü gibi İbn Haldun ve ondan etkilenen diğer bazı ıslahatnâme yazarları tarafından kaderci bir bakışla ele alınan bu dönüşümde Kâtib Çelebi insan faktörünü tamamen dışlamamıştır. Ona göre bu evrelerin süresi yerinde müdahalelerle uzatılabilir.

Reaya ile ilgili olan birinci fasla Osmanlı yönetim anlayışının değişmez ilkesi olan "*dâire-i adalet*"e değinerek geçer:

> Lâ mülke illâ bi'r-ricâl ve lâ ricâle illâ bi's-seyf ve lâ seyfe illâ bi'l-mâl ve lâ mâle illâ bir-ra'iyyet ve lâ ra'iyyete illâ bi'l-'adl.[12]

Daha sonra yine kalıplaşmış olan *ahlât-ı erba'a* (kan, balgam, safra ve sevda) metaforunu kullanarak *erkân-ı erba'a*'nın (ulema, asker, tüccar ve reaya) işlevini açıklar. İnsan ruhu (*nefs-i nâtıka*); kan, balgam, safra ve sevdanın ayakta tuttuğu bedeni duyu ve yetiler (havâs u kuvâ) aracılığıyla yönetir. Aynen öyle de padişah; ulema, asker, tüccar ve reayanın ayakta tuttuğu devleti bürokratlar ve memurlar aracılığıyla yönetir. Nasıl ki bu

---

[10] Hilmi Ziya Ülken, *Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız*, Kâtip Çelebi; Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991, s. 181; Mehmet Öz, "Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları", Dergâh yayınları, İstanbul 2005, 2. baskı, s. 99.

[11] Remzi Demir, a.g.e., s. 27.

[12] "Rical (devlet adamları) olmadan devlet olmaz, ordu olmadan devlet adamlarının itaati sağlanamaz, mal olmadan ordu olmaz, reaya olmadan mal olmaz, adalet olmadan da reaya olmaz"

dört sıvı içlerinden birisi azaldığında diğerinin artmasıyla vücut dengesini korurlar ise doğası gereği medeni olan[13] ulema, asker, tüccar, reaya dörtlüsü de birbirlerini dengede tutarak devletin bekasını sağlarlar. Kâtib Çelebi, dönemin en büyük sorunlarından biri olan rüşveti de bu yolla açıklar. İnsan ruhunun duyu ve yetileri serbest bırakmasının arzuları azdırması ve vücut dengesini bozması gibi bürokrat ve memurların da kollanıp gözetilmemesi rüşvetin ortaya çıkmasına ve hattâ bir süre sonra normal bir şey haline gelmesine neden olmuştur. Yazar bu noktada yöneticilerin Allah'ın kendilerine verdiği emaneti koruyamadığını imâ ederek bu ihmalin ilahî adaletin tecelli etmesine; hazineden bereketin kesilmesi ve geçmişteki durumun tersine artık Osmanlı askerinin düşman askerinden korkmaya başlamasına neden olduğunu belirtmektedir.

İkinci fasla balgama benzettiği askerin miktarının devlet üzerindeki etkisini balgamın miktarının bedendeki etkisi ile kıyaslayarak başlar. Dört sıvının bedende hiçbir zaman sabit oranlarla belli bir dengede olmadığını aynı durumun toplumun dört sınıfı için de geçerli olduğunu vurgular. Yani, Çelebi'ye göre ulema, asker, tüccar ve reayadan herhangi birinin sayısını artırmak veya azaltmaya çalışmak yerine bu sayının devlete zarar vermeyecek düzeyde tutulmasına çaba göstermek yeterlidir. Özellikle asker sayısının azaltılmaya çalışılmasını beyhude bir uğraş olarak görür ve geçmişte bu konudaki başarısız örnekleri sıralar. Ona göre asker sayısının fazla olması o kadar da sakıncalı değildir, yeter ki kendilerine yapılan ödemeler ölçülü olsun.

Hazineyi konu aldığı üçüncü faslın giriş cümlesinde antropomorfik yöntemine yeni eklemeler yapar. İnsan ruhu yerine koyduğu padişahın aklının vezir, algısının da müftü (şeyhülislam) olduğunu söyler. Hazine olarak imgeleştirdiği mideye gelen gıda yani mal, tat alma duyusu yerine geçen sarraf tarafından onaylanıp hazineye alınır. Ardından midenin diğer görevleriyle hazine görevlileri arasında benzerlikler kurarak hazine gelirlerinin dengeli dağıtılması gerektiğini özellikle vurgular. İnsan yaşlandıkça saç ve sakalının ağarması kendisinde hoş bir süs meydana getirdiği gibi devlet de çöküş dönemine girerken fertler arasında süse ve ziynete merak artar. Sıradan insanlar giyim ve kuşamda yönetenlerle yarışır hale gelir ve masraflar giderek artıp ekonomik ve sosyal denge bozulur. Osmanlı Devleti'nde de Kanuni döneminden sonra bu sürecin yaşandığını ve giderin gelirin çok önüne geçtiğini örneklerle açıklayıp bundan sonra

[13] "Burada Thomas Hobbes'un bu risaleden bir yıl önce 1651'de yayımlanan meşhur eseri *Leviathan*'da insanın doğası gereği bencil ve saldırgan bir karaktere sahip olduğunu belirttiğini hatırlatmak yararlı olabilir" Bakınız: Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge University Press, Cambridge 1991, ss.87-88.

durumun düzeltilmesi için gerekli olan tek şeyin otoriter ve gerektiğinde zor kullanan bir hükümdar olduğunu belirtir.

Kâtib Çelebi'nin çağdaşı olan Thomas Hobbes ise devlet bu duruma düşmeden onu kendi çıkarlarını korumak için kuran bireylerin daha başta böyle zorba bir yönetimi kabul etmelerinin zorunlu olduğunu söyler. Aksi takdirde bireylerin doğa durumlarına yani bencil ve saldırgan hallerine döneceklerini öngörür.[14] Tabii Kâtib Çelebi'nin salık verdiği zorbalık Hobbes'unki gibi bir "her türlü siyasi yetki devri" ile meşrulaşan değil sadece tüketim eğilimini kısıcı ve geçici olan bir zorbalıktır. Yoksa devletin meşruiyet kaynağını adaletli yönetime bağlayan ve bireylerin güvenliğini hükümdarda değil, sultanın emniyetini reayada gören *"daire-i adalet"* ilkesine sıkı sıkıya bağlı bir düşünürün, hükümdarın dilediği her şeyi yapma yetkisinin savunucusu olması beklenemez.

Netice kısmına tüm bu sorunların çözümü için birçok yol olduğunu, bunlardan bazılarının uygulanmasının mümkün bazılarının da mümkün olmadığını ifade ederek başlar. Çözümün ilk aşaması olarak bir kılıç sahibinin (otoriter bir hükümdarın) varlığını sunar. Ayrıca devlet adamları asıl padişahın Allah olduğunu ve hazine, reaya ve askerin gerçek sahibinin de O olduğunu bilmelidirler. Allah'ın halifesi olan padişahın sebepler dairesinde tasarrufta bulunduğunu ve bu padişah uyanık kaldıkça adaleti sağlama konusunda devlet adamlarının kendisine ülkü ve amaç birliği içinde yardım etmeleri hattâ karşısında olanları sindirmeleri gerektiğini vurgular. Bu amaç doğrultusunda ordunun da hain ve bozguncuların kökünü kazıma ve israfı önlemede silah gücü desteğinin alınmasını şart koşar. Fakat son söz olarak bunların gerçekleşmesi çok zor birer olasılık olduğunu çünkü insanların çoğunluğunun genellikle böyle bir otoriter düzenin karşısında yer alarak bireysel arzularının peşinde koştuğunu belirtir. Thomas Hobbes ise hükümdarın egemenliğinin kaynağını Kâtib Çelebi'nin sözünü bitirdiği yerden, yani halkın güvenliğinin ve iyiliğinin sağlanmasından başlatır. Hobbes, halkın böyle otoriter bir düzene kendi iyilikleri için katlanmaları gerektiğini söyler. Bu egemenliğin uygulanabilmesini sağlayan Çelebi'ye göre devlet adamlarının sadakati ve asker iken, Hobbes'a göre yasalar ve eğitimdir.[15]

Neticetü'n-Netice kısmında ise gelirlerin azlığı ve buna karşılık askerin ve masrafın çokluğu ve reayanın durumunun kötü olması sorunlarına bir çözüm önerisinde bulunur. Kâtib Çelebi'ye göre padişah bir yıllık geliri ne şekilde olursa olsun tedarik edip hazinenin borçlarını gelecek

[14] Hobbes, a.g.e., s. 121
[15] Hobbes, a.g.e., s. 220.

senelerin gelirlerinden yavaş yavaş ödeyecek güvenilir bir adam (vezir) bulmalıdır. Bu bir yıllık gelir miktarı birçok işin sermayesi olması açısından hazinede sürekli olarak tutulmalıdır. Ayrıca belli gelirlerin emanet edildiği belli başlı makamlarda haram yemekten korkan kişilerin bulundurulması gerekir. Reayanın vergileri azaltılıp bunları toplayan mansıpların satılması yasaklanmalı ve güvenilir adamlara çok uzun süreliğine verilmelidir. Bu tedbirlerin kısa sürede Devlet-i Aliyye'yi eski haline döndüreceğinden de emindir. Tenbih ü tebşîr kısmında da yapılmasını salık verdiği uygulamaların Allah'ın izniyle devleti tekrar düzlüğe çıkaracağını belirtip dua ederek bitirir.

Sonuç

Kâtib Çelebi, Osmanlı devlet ve toplumunun bozulmaya ve ıslahat düşüncesinin siyasetin temeline oturmaya başladığı 17 yüzyılda yaşamıştır. Osmanlı kalemiye sınıfında orta dereceli bir memur olmasına karşın kendi çabaları ile yaptığı çalışmalar sayesinde gerek bürokratlar ve gerekse ulema tarafından sayılan bir aydın olabilmeyi başarmıştır. İslam'ın her Müslüman için gerekli gördüğü *emr-i bi'l marûf ve nehy-i ani'l-münker* vecibesinin bir gereği olarak dönemindeki bozulmalara duyarsız kalmamış ve bu konudaki görüş ve eleştirilerini analitik bir söylemle cesurca ve samimi olarak yazmıştır.

İbn Haldun'un etkisi altında olduğu anlaşılan Kâtib Çelebi, onun kadar kaderci olmayıp insan faktörünü devlet ve toplumun devamı için gözardı etmemiştir. Gerek yaptığı çözümlemeler ve gerekse pratik ve kısa vadeli çözüm önerilerinde bu anlayışı açıkça görülmektedir. Kâtib Çelebi toplumların da insanlar gibi gelişip olgunluğa erdikten sonra bir çöküş dönemine geçeceklerine inanır. Siyaset düşüncesini ise bu evreleri uzatma olanakları etrafında örer. Eğer toplumu oluşturan sınıflar arasında fonksiyonel dayanışma sağlanıp iyi yönetilerek korunabilirse o devlet uzun yıllar ayakta kalabilecek ve bireylerini de mutlu edebilecektir.

Kâtib Çelebi, Osmanlı devlet anlayışının temelinde yer alan *devlet-i ebed müddet* (sonsuza kadar yaşayacak olan devlet) iddiası ile çelişen bu görüşlerini *daire-i adliye, erkân-ı erbaa* ve *sâhibü's-seyf* gibi kavramlarla desteklemektedir. Ona göre devletin ömrü adaleti tesis etmek, sınıflar arasındaki fonksiyonel dayanışmayı sağlamak ve bunları denetleyecek otoriter bir hükümdar ile uzatılabilir. Kendisiyle aynı dönemde yaşayan Thomas Hobbes da otoriter hükümdarın gerekliliğini savunsa da Kâtib Çelebi gibi bu hükümdara bir takım sınırlar getirmez. Kâtib Çelebi'nin otoriter hükümdarı, Hobbes'unkinden farklı olarak Allah korkusu ve adalet dairesinin faydacılığı ile kısıtlanmaktadır.



GİRİŞ

HALİL İNALCIK
Osmanlı Tarihinde Dönemler

TUNCER BAYKARA
Osmanlıların Selçuklu ve İlhanlı Kültür Kökenleri Üzerine

YÖNTEM

METİN KUNT
Osmanlı Tarihçiliğinin Çerçevesi: "Türk-İran Modeli"

TARTIŞMA

NECMETTİN ALKAN
Osmanlı Modernleşmesi ve Klasik Yeniçeri İsyanlarının Modern Siyasî Darbelere Dönüşmesi

OSMANLI ÜRETİM TARZI

SENCER DİVİTÇİOĞLU
Asya Üretim Tarzı Merceğinden Osmanlı Üretim Tarzı

İDARE

HALDUN EROĞLU
Osmanlı Şehzadeleri ve Devlet Yönetimi

DİN, TOPLUM VE KAMUSAL ALAN

SONNUR ÖZCAN
Osmanlı Atmeydanı *Kamusal Bir Meydan mıydı?*

ŞENER AKTÜRK
Osmanlı Toplumunda Dinî Çeşitlilik: Farklı Olan Neydi?

YAHYA ARAZ
XVI. yüzyılda Osmanlı Toplumunda Kişiler ve Cemaatler Arası İlişkilerin "Dil, Söylem ve Sembol"leri

BALKANLAR

AYDIN BABUNA
Osmanlı Döneminde Bosna ve Boşnaklar

TANZİMAT

YONCA KÖKSAL
Tanzimat ve Tarih Yazımı

ASKERÎ YENİLİK

BURAK ÇINAR
Osmanlı İmparatorluğu'nda Ateşli Silahların Yükselişi

KENZ

HÜSEYİN GÜNDOĞDU
Kâtip Çelebi'nin Toplum ve Siyaset Düşüncesi

ISSN 1303-72420-0
9 771303 724207