DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:13 | SAYI:53 | MAYIS, HAZİRAN, TEMMUZ 2010 | ISSN: 1303-7242



OSMANLILAR III

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

OSMANLILAR III

53

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242 Sayı: 53
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, Cansu Özge Özmen, 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.

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
Ağustos 2010
Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: "Sultan II. Ahmet at üzerinde", Ahmet Nakşî'ye atfedilir. British Library
Arka Kapak Resmi: Levnî'nin bir minyatürü. Gül İrepoğlu, *Levnî, Nakış, Şiir, Renk.*

İÇİNDEKİLER

ASKERÎ ZİHNİYETİN KÖKENLERİ
Halil İnalcik 11
Osman Tarihinde Devlet ve Asker

BİR "RÜYA" GELENEĞİ
Aslı Niyazioğlu 21
Halveti Sünbüli Şeyhlerinin Rüyaları ve Osmanlı Biyografi Yazıcılığı

"DEVLET-İ ALİYYE"
Yusuf Oğuzoğlu 39
Osmanlı'da Devlet Felsefesi: Yönetilenler'e Yaklaşım ve Bu Siyasetin Kaynakları

"MERKEZ-ÇEVRE" İLİŞKİLERİ
Yasemin Beyazit 75
Osmanlı'da Kaza Sınırlarını Belirleyen Temel Etkenler

EĞİTİM
Benjamin C. Fortna 101
Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonunda Eğitim ve Biyografi

Mustafa Gündüz 127
Son Dönem Osmanlı Eğitiminde Disiplin ve Cezalandırma

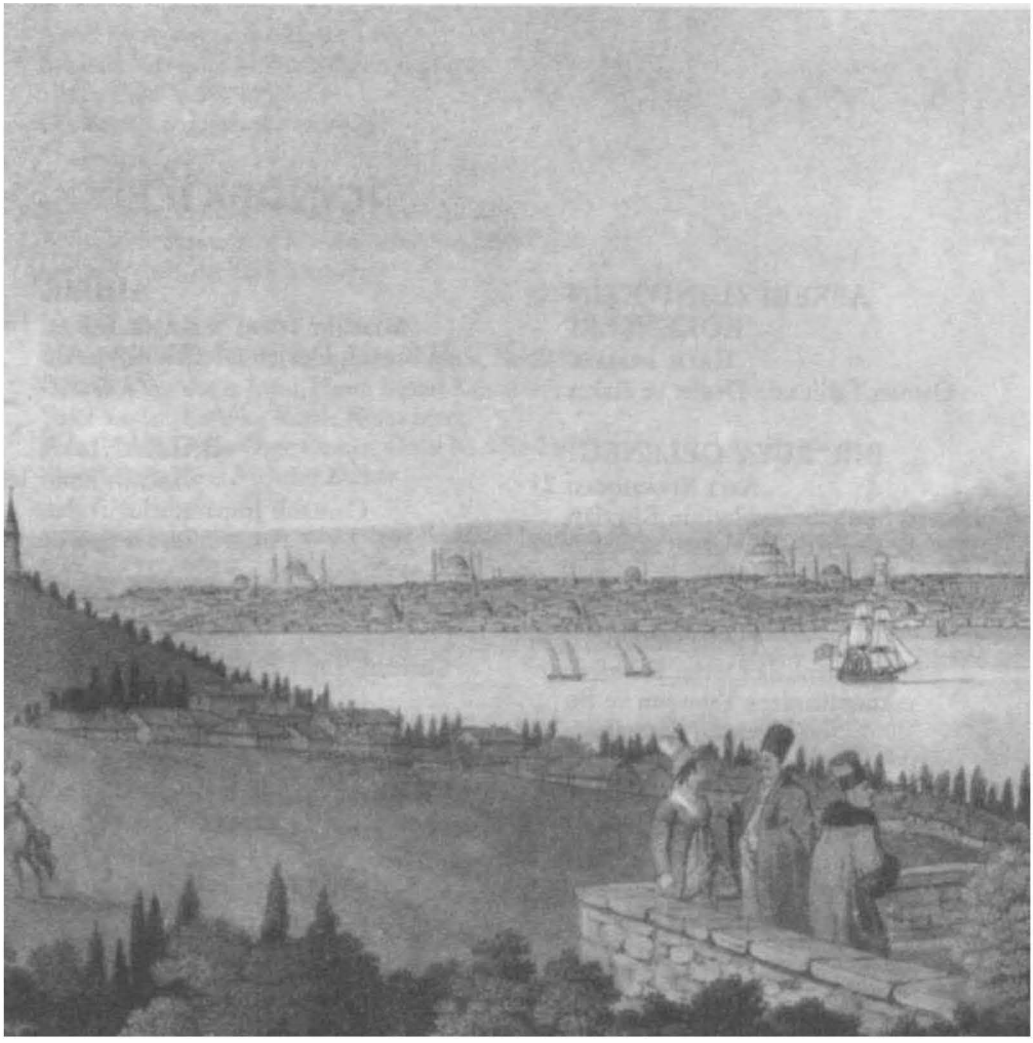
AHÎLİK
Mehmet Topal & Kamil Çolak 161
Osmanlı Devleti'nde Ahîlik ve Ahî Zâviyeleri

BALKANLAR
Dritan Egro 181
Osmanlı İmparatorluğu'ndan Arnavutluk Devleti'ne

İKTİSAT & TİCARET
Sinan Marufoğlu 195
Osmanlı Taşra Eyaletlerinde Para ve Finansman Sorunları

Necmettin Aygün 215
XVIII. Yüzyılda Trabzon Merkezli Karadeniz Ticaretinde Balkanlar ile İlişkiler

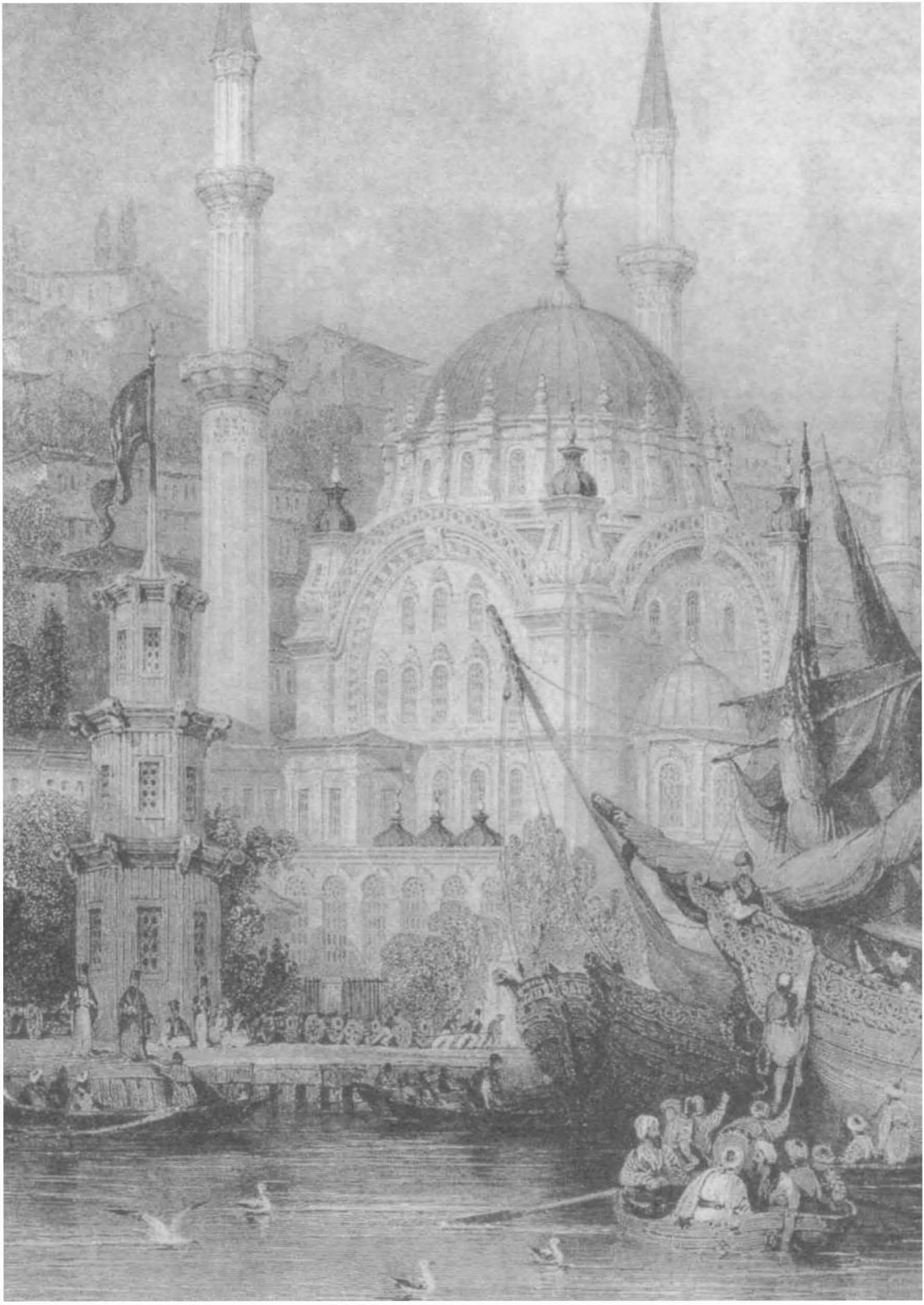
TARTIŞMA
M. Akif Kireçci 237
Gerçekle Hayâl Arasında: Batı Medeniyeti Tarihinde Osmanlı İmparatorluğu



"Pera'dan İstanbul'un Görünüşü"

Luigi Mayer. İstanbul Arkeoloji Müzesi. *(Osmanlı Başkenti İstanbul.* Mustafa Cezar)





ASKERÎ ZİHNİYETİN KÖKENLERİ



"Sansovino'nun Sultan II. Selim Portreli Osmanlı soyağacı"

Niccolö Nelli. "Venetiano". 1567, Gravür, Herzog August Bibliothek.

OSMANLI TARİHİNDE DEVLET VE ASKER

Halil İnalcık

Osmanlı-Türk Tarihini beş büyük dönem içinde incelemek zorunludur. Ordu ile sivil idare ve toplum sorunları bu beş dönemde ayrı gelişim ve karakterler gösterir.

I. DÖNEM (1300-1453):

Bu dönemde, İslâmi *gazâ* ideolojisi egemen olup Bizans ve yerel Balkan devletlerine karşı mücadele ve yayılma dönemidir. I. Osman (1288-1324) ve Orhan (1324-1362) dönemlerinde *gazâ* ideolojisi devlet siyasetine yön verir. İslâmiyeti, daha doğrusu İslâmî devlet egemenliğini yayma, devlet ve toplumu harekete geçiren bir çeşit ideolojidir. *Gazâ* savaşı iki aşamada gerçekleşir: Hıristiyan ülkelere karşı hiç kesilmeyen mücadele, sınırda *uc* (serhad) beyleri tarafından sürekli devam ettirilir. Ertuğrul ve Osman böyle *uc* beyleri idiler. *Uc* beyleri sınırdaki Türkmenler ve İslâm ülkelerinden gazâ için gelen her çeşit elemanı, "garib"leri *akıncı* olarak örgütler. Bunların sembolü *kızıl-börk,* kızıl bayraktır.

Merkezî devlet, ucların gerisinde hinterland'da, kendi İslâmî devlet düzenini uygular, ülke *dârülislâm* kurumları altında tipik İslâm memleketi haline gelir. *Uc*'lardan farklı olarak *dârülislâm*'da valiler, kadılar, sultanın mutlak otoritesini temsil ederler.

Uc beyleri, merkezî idareden oldukça bağımsız durumdadırlar, devlet hazinesinden değil, *gazâ* akınlarından elde ettikleri gelirle geçinirler;

gazâ-akıncı beyliği babadan oğula geçer. Onlar, sınırda devlet sorumluluğu dışında akınlar örgütlerler, hattâ komşu Hıristiyan devletler ile anlaşma yapabilirler, *tribute* (haraç) alabilirler. 1352'den sonra Balkan fetihlerinde *Uc* beyleri öndedirler, Anadolu'dan akıp gelen göçmen Yörüklerden akıncı alırlar, onları korurlar. Balkanlar'da Evrenos oğulları, Mihal oğulları, Malkoç oğulları, Paşa-Yiğit oğulları, Turahan oğulları bu *Uc* beylerinin başlıcaları idi. Kendi *uc* sancaklarında özerk sayılırlar.

I. Murad (1362-1389) Haçlı ordularının Balkanları istilasında *Uc* beylerine güvenemiyordu. Onların kendileri için Balkanlar'da ayrı beylikler kurması ihtimali yok değildi. Bu nedenle Edirne'de saray yaptırdı, ikinci bir Balkan devlet merkezi kurdu. Büyük seferler için kendine yakın kişileri başkomutan seçti. Örneğin Serez ve Selanik kuşatmaları için kendisi Edirne Sarayı'nda oturdu ve vezir âzamını, Rumeli, yani merkezî hükümet başkanını kuşatmalara başkomutan olarak gönderdi.

Uc Beyleri, Fetret Dönemi'nde (1402-1413) devletin başına Bayezid'in oğullarından kimin geleceğini belirlemede başlıca rol sahibi oldular. 1443'de Macar ordusu Balkanlar'a girdiğinde, *Uc*'ların önder Beyi, Turahan sultanın ordu komutanı ile iş birliği yapmadı.

II. DÖNEM (1389-1453):

Bu dönemde devlet merkezinde siyasî iktidar üzerinde belirleyici rolü olan askerî grup, *yeniçeri ocağı* idi.

Yeniçeri ocağı, kroniklerdeki geleneğe göre, şöyle kuruldu: Balkan akınlarında *Uc* Beylerinin aldıkları tutsakların beşte biri sultana aitti. Merkeze gönderilen sayıları gittikçe artan tutsak çocuklardan sultan için bir *hâssa ordusu* kurmak düşünüldü (1363). Çocuklar, Türkçe öğrenmek ve Türk âdetleri ile yetiştirilmek üzere bir süre Anadolu'da köylere gönderildi. Sonra Bursa ve Edirne'de *Acemi Kışlası*'na getirildi. Yetişkin çağa gelince, *Yeniçeri* adı altında Saraya yakın kışlalarda sultanın *hâssa* ordusu olarak örgütlendi. Ak keçeden özel bir başlıkla Türkmen ve *Uc* askerinden, sultanın imtiyazlı *hâssa* ordusu olarak ayrılıyordu. Hazineden para (2-3 akçe) alırlar, onunla geçinirlerdi. Yeniçeri, sultanın *hâssa* askeri, padişah kulu olarak imtiyazlı bir askerdi. Bu asker, doğrudan doğruya Sultanın emri altında bulunuyor, *Uc* kuvvetlerine ve eyaletlerdeki milis yaya askerine karşı bir denge oluşturuyordu. Ancak sultan sefere çıktığında onunla beraber hareket eder, karargâhta onun otağı etrafında yer alırlardı.

Sınır-ötesi bir Hıristiyan devlet büyük savaşa karar verdiği zaman *Uc* beyi merkezdeki sultanı uyarır, düzenli devlet ordusuyla iş birliği yapar,

dârülislâm bölgesi ilerledikçe *Uc* beyleri daha ileri uclara giderler. Evrenos ilk *Uc* merkezi, *Gömülcine* (Komotini) iken ikinci aşamada *Serez* (Serrai), üçüncü aşamada *Yenice-Vardar* olmuştur. Mihal oğullarının üssü, Kırklar-eli, Aydos ve nihâyet Tuna üzerinde Silistre oldu. Bosna *Uc*'unda İshak bey de Sara-Bosna'da yerleşmeden önce Üsküb'te idi.

İlk dönemde merkezî ordunun önemli bir bölümünü de *yayalar* ve *müsellimler* oluşturmaktaydı. Onlar, vilâyetlerde kendilerine tahsis edilen çiftlikler de çalışıp bununla geçinen ve seferlerde sultanın ordusuna *eşkinci* (savaşçı) gönderen birliklerden ibaretti ve yeniçerilerle rekabet halinde idiler. Yeniçeri, Sultanın asıl güvenilir ordusu oldu.

Yeniçeri ordusu Avrupa'da kurulan ilk dâimî ordu sayılmaktadır. Bu ordu, her an hükümdarın emrinde harekete hazır bir kuvvetti. (Avrupa'da ilk dâimî ordu Fransa'da VII. Charles tarafından 1445'de kurulmuştur.) Kışlalarında çadırda 10 kişilik *orta*'lar halinde bekâr yaşayan talimli yeniçeriler, Osmanlılara Avrupa ordularına karşı üstünlük sağlayan bir dâimî ordu oluşturuyordu. İstanbul kuşatmasında son saldırıda surları aşan Yeniçeriler olmuştur. Yeniçeri ordusu, Yıldırım Bayezid'in (1389-1402) Rumeli-Anadolu'da merkezî bir imparatorluk idaresi kurmasında başlıca yardımcı olmuştur. Tarihçiler, yeniçerileri kadim Yunan ve Roma'nın ağır piyadesi *phalanx* (phalange)'larına kıyas ederler. İlk dönemde sayıları 5000-7000'e yükseliyordu. Kargaşa dönemlerinde onların desteklediği şehzade, saltanat namzedi tahta geçerdi. İdare başında bulunan, devlet hazinesini kontrol eden veziriâzâmlar, yeniçerileri kendi iç siyasetlerinde kullanmışlardır. Çandarlı Halil Paşa, yeniçerileri kullanarak II. Murad'ı ve İstanbul fethinden önce II. Mehmed'i kontrolü altında tutmayı becermiştir. İleride, XVII. yüzyılda saray, valide sultanların, yeniçerileri kullanarak, devlet içinde üstün iktidar sahibi olduklarını göreceğiz. Fâtih Sultan Mehmed tahta çıkınca (1451) bir dizi önlemle yeniçeri ordusunu kontrolü altına almış, Çandarlı'ya bağımlı yeniçeri ağasını azletmiş, saray sekbanlarını Ocağa katmış, *yeniçeri ağası* yanında *sekban-başı* ikinci komutan olarak Ocak'ta ağaya karşı bir denge unsuru olmuştur. Fâtih, *Yeniçeri Ocağı*'nı 10.000 kişiye çıkarmış, Tuna ile Fırat arasında merkeziyetçi imparatorluğunun kurulmasında *Ocak* başlıca dayanağı olmuştur.

III. DÖNEM (1451-1566): FATİH SULTAN MEHMED'DEN (1451-1481) SONRA YENİÇERİ OCAĞI VE SİYASET

İstanbul'un fethiyle (1453) beraber Çandarlı'nın ve Yeniçeri Ocağı'nın devlet içinde üstünlüğü son buldu. Fâtih, mutlak iktidar sahibi oldu. İmparatorluğun klasik çağında, (1481-1566), Yeniçeri Ocağı Avrupa'nın en güçlü ordularından biri durumuna gelmiş. Osmanlı Devleti Avrupa

Devletler Sisteminin güçlü bir üyesi ve Avrupa'da denge politikasının belli başlı bir dayanağı haline gelmiştir. Bu dönemde, *Ocak* mevcudu 12 bin kişiye yükselmişti. *Tophane,* Avrupalı ustaların da çalıştığı ileri bir topçuluk teknolojisinin merkezi durumundaydı, donanma Akdeniz'de karşı konulmaz bir *sea-power* haline gelmişti (1533-1572).

Avrupa'da bu üstünlük, Malta (1565) ve Lepanto (1572) yenilgisi ile Avrupa lehine değişmiş, yeniçeri ordusu Avusturya'ya (Alman İmparatoru'na) karşı uzun savaşta (1593-1606), Batı savaş teknolojisi karşısında üstünlüğünün kaybolduğunu görmüştür.

IV. DÖNEM: SALTANAT VERÂSET KANUNU OLMADIĞINDAN SİYASÎ BUNALIMLAR

Osmanlı tahtında Mehmed II, İstanbul Fâtihi olarak mutlak, hattâ despotik diyebileceğimiz otorite sahibi sultan tipini yaratmıştır. O ulemadan Çandarlı Halil'i idam etmek cesaretini göstermiş, eski lalaları Zaganos ve Şahabeddin'i yanından uzaklaştırmış, bir Sırp olan kulu Mahmud'u vezir-âzâmlığa getirmiş, Rumeli'de kendi başına buyruk *Uc* beylerini hizaya sokmuş ve saltanatının sonlarına doğru imparatorluk ölçüsünde büyük bir toprak reformu gerçekleştirmiştir. Bu reform, binlerce vakıf ve mülkün, şahısların özellikle din adamlarının eline vermiş toprakları tekrar devlet kontrolüne almak ve ordu mensuplarına göreve bağlı olarak dağıtmaktan ibaretti. Bu reform, özellikle tekke, zaviye mensupları arasında yıllar süren derin bir hoşnutsuzluk doğurmuş, halefi II. Bayezid tahta çıkınca vakıf ve mülkleri geri vermiştir.

Hanedanlarla idare olunan monarşilerde en önemli problem daima verâset sorunudur. Batı'da hanedanın en yaşlı üyesinin vâris olması (senioritus) kuralına uygulayarak bir derece, taht mücadelelerinin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Türk-Moğol devletlerinde, hakanlıkta verâseti düzenlemek Tanrı iradesine karşı gelme sayılmış, hakanın oğullarının taht üzerinde aynı derecede hak sahibi oldukları kuralına sâdık kalınmıştır. Fiilen hakanlık kutsal merkezini, *taht-ili*ni ele geçiren oğul, meşrû han/hakan kabul edilmiştir. Osmanlı hanedanı 1618'e kadar bu kurala titizlikle bağlı kalmış, bu yüzden, kardeşler arasında taht için mücadele daima bir kargaşa dönemini getirmiştir.

Şeriata bağlı olarak tanınan II. Bayezid, rakibi Cem'e karşı tahtı elinde tutma imkânına sahip olmuştur. Osmanlı siyasî yaşamını, tahtın güvenliğini sık sık derin sarsıntılara uğratan durum, ölen sultanın yerine kimin geçmesi gerektiğini belirleyen bir saltanat verâset kanunu olmamasıdır.

Her saltanat değişiminde devlet ve halk bir *fetret*, tehlikeli bir ara-rejim dönemi geçirmiştir. Her biri tahta geçme ümidi besleyen şehzadeler arasında mücadele, ihtiyarlayan sultan babaları zamanında baş göstermiştir. 1402-1422 döneminde tahta geçmek için Yıldırım Bayezid oğulları arasında mücadele, *Fetret*, iç savaşlar dönemi açmıştır. Bayezid oğulları arasında *Fetret* döneminde Bizans ve *Uc* beğleri durumdan faydalanmışlardır. Yıldırım Bayezid'in oğlu Süleyman Çelebi oğlu Orhan Bizans'a sığınmış, II. Murad'a karşı Rumeli'de isyan çıkartmıştır. Fâtih Sultan Mehmed (1451-1481) tahta çıktığında, Orhan İstanbul surlarında ona karşı savaşmıştır. Böylece Bizans kendi güvenliği için, daima Osmanlı Devleti'nde saltanat müddeileri bulmuş ve desteklemiştir.

Fâtih saltanatının son yıllarında düzenlenen devlet düzenine ait *Kanunnâme*sinde şu maddeyi koydurmuştur: "Her kimesneye evlâdından saltanat müyesser ola, karındaşların nizâm-ı 'âlem içün katletmek münasibdir, ekser 'ulemâ dahi tecvîz itmiştir, anınla âmil olalar." Bu *Kanunnâme* maddesi incelenirken her şeyden önce tarihî durumlar göz önünde tutulmalıdır. Fâtih kendisi taht üzerinde hak iddia eden Süleyman Çelebi oğlu Orhan tarafından tehdit edilmiş ve İstanbul kuşatmasında ona karşı savaşmak durumunda kalmıştır. Maddeyi analiz edersek:

1-Şehzâdeden kime "saltanat müyesser ola" sözüyle Fâtih eski Türk geleneğine bağlı kalmışır. Saltanata geçmede bir kural koymamış, bunu Tanrı'nın iradesine bırakmıştır.

2- Saltanat için, hanedan üyesi (evladından) olmak şarttır.

3- Karındaşlarını katletmek "nizâm-ı 'âlem" için mümkündür. Hayatta kalan kardeş taht üzerinde daima hak iddia edebilir: bu hakkıdır. Bu da Osmanlı tarihinde *1362-1422* döneminde devleti yıkım kenarına getiren iç kavgalara yol açmıştır. Bu nedenle "Nizâm-ı 'âlem için katl münâsibdir"

4- Suçsuz bir kimseyi davasız katletmek İslâm kanunu, Şeriat'ca yasaktır, burada "Nizâm-ı 'âlem" için katl câiz görülüyor. Şeri'atte "cevaz" bir müsaade ifade eder, kesin bir emir değildir.

Saltanat tahtında oturan, duruma göre katli yerine getirmekte serbesttir. Böylece, son karar sultanındır. Osmanlı Devleti'nde dinî Şerîat kanunu yanında 'örfî kanun sistemi uygulanır. Fâtih'in Şeriat dışında kanun hükümleri, "Kanunnâme-i Sultanî ber Mûceb-i 'Örf-î Osmânî" adı altında bağımsız bir devlet kanunnâmesinde toplanmıştır[1]. Fâtih'in devlet kanunları *'örf-î kanun* veya *yasaknâme* terimiyle anılır. Katil hususunda sultan,

1 Bu kanunnâme üzerinde bkz. R. Anhegger ve Halil İnalcık. "Kanunnâme-i sultani Ber Muceb-i 'örf-i Osmânî". Ankara. 1966; *'Örf* üzerinde bkz. İslâm Ansiklopedisi. "Örf" maddesi.

'örf-î kanunu yani "nizâm-ı 'âlem" için devlet kanununu yeğleyebilirdi.[2] Osmanlı idare hukukunda *'örf ve kanun* sultanın bağımsız kanun alanını ifade etmektedir. Tarihte Türk İslâm devletleri kurulunca, başından beri devlet idaresinde hakanın geleneksel Türk devlet kanunlarını *töre* ve *yasa*yı tercih ettiklerini biliyoruz. Böylece, Türk İslâm devletleri, İslâm tarihinde yeni bir dönem açmış bulunmaktadırlar. Moğol devletlerinde *han* Müslüman olsa dahi, devlet işlerinde Cengiz Han'ın *"yasa"*sı uygulanmıştır. Osmanlı Devleti, Türk-Moğol geleneğini izlemiştir[3]

V. DÖNEM: HAREM VE YENİÇERİLER

Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566)'ın ihtiyarlık döneminde oğulları, arasında tahta kimin geçeceği sorunu, mücadelelere ve trajik olaylara neden olmuştur. 1553'te Kanuni Sultan Süleyman'ın 4 oğlundan, Mustafa (34 yaşında), Selim (30 yaşında), Bayezid (28 yaşında), Cihangir (23 yaşında) (son üçü sultanın gözde eşi Hurrem Sultan'dan) hayatta idi. Mustafa'nın annesi Gülbahar Hatun idi. Kanuni derin bir sevgi ile bağlandığı nikâhlısı Hurrem'i, Eski Saray'dan (Bayezid meydanında) Topkapı Sarayı'na getirtti (1537). Hurrem'in Topkapı sarayına nakli, saray kadınlarının politikada etkinleşmesine yol açmıştır. Bu haremin devlet siyasetinde belirleyici bir rol almasının başlangıcıdır. Hurrem oğullarına tahtı sağlamak için entrikalarıyla, başarılı veziriâzâm İbrahim Paşa'nın (1536) ve nihâyet Süleyman'ın Gülbahar Hatun'dan oğlu Mustafa'nın (1553) idamlarını sağladı. Kızı Mihrümâh'ın kocası Rüstem'i veziriâzâmlığa getirtti (1545 ve 1555). Özetle, harem, Kanuni'nin ihtiyarlık döneminde yüksek siyasetin odağı haline geldi. Hurrem'in ölümünden sonra (1558) oğulları arasında rekabet patlak verdi. Bayezid ve Selim arasındaki savaşın sonunda Bayezid İran'a kaçtı (1559).

Kayda değer ki, Hurrem, ancak Kanuni'nin validesi Hafsa Hatun'un ölümünden (1534) sonra sarayda tam egemenliğini kurabilmiştir. Osmanlı tarihinin başından beri haremde yüksek otorite, daima Sultan'ın annesi Valide Sultan'a aittir. Eski Türk devletlerinde Hatun Ana siyasî iktidarı Han ile paylaşırdı. Harem halkı, Valide Sultan ile beraber bir zenci hadımın, *Dârüssaâde Ağası*'nın idaresi altındadır. 16. yüzyıl sonlarında bu hadım ağaları, Valide Sultan'ın vekili olarak siyasî kararlarda söz sahibi

---

2 I. Selim, bazı iç oğlanlarını hırsızlıkları dolayısıyla toptan idama göndermek istediği zaman Şeriat'ı temsil eden Şeyhülislâm Cemâli'nin itirazına karşı *'örfî* kanun yetkisini ileri sürmüştür.
3 13-14. yüzyıl Anadolu Türkmen devletleri Orduda ve devlet idaresinde İlhanlı Moğol efendilerinin, kanunlarını izlemişlerdir. İlk Osmanlı ordusunda birçok terimler Moğolcadır. (Timarlarda, Keçim, *Tenktür* vb.)

olmuşlardır. Özellikle, şehzadelerin taşraya, sancak beyliğine gönderilmesi âdetti. Kalktığı tarihten (1595) sonra tahta çıkacak yeni sultanın sarayda kontrol altına tutulması *Kafes* usûlü yerleşmiş, Harem, Valide Sultanlar, devlet işlerinde karar sahibi olmuşlardır. Böylece Kadınlar Saltanatı diye bilinen yeni bir dönem başlamıştır. Hemen kaydedelim ki, bu dönemde Valide Sultanlar Yeniçeri Ocağı komutanlarına dayanmak zorunda kalmışlar. böylece Saray-Ocak ittifakı devlete hâkim olmuştur. Valide Sultan bu rejimin başlıca temsilcisi olmuş, Yeniçeri ittifaklarıyla 1651'de katledilinceye kadar otuz yıl iktidarı elinde tutmuştur. Aslında 1622'de Sultan II. Osman'ı katleden Yeniçeri ağaları, Valide Sultan ile beraber devlete sahip çıkmışlardır. Harem-Ocak diktasına 1656'da diktatör yetkileri alan Köprülü Mehmed son vermiştir. Köprülüler döneminde (1656-1691) mutlak devlet iktidarı tekrar veziriâzâm elinde toplanmıştır. 1699 Karlofça Antlaşması, Osmanlı devletinin Avrupa'da saldırgan bir güç durumunu tamamıyla bertaraf etmiş, devlet varlığını birinci, derecede diplomasiye bağlamıştır. XVIII. yüzyıl sonuna kadar yeni dönemde devlet içinde yüksek otoriteyi sultanla beraber bürokratlar (*kût-tâb*) temsil etmeye başlamıştır. Veziriâzâmların büyük çoğunluğu bürokratlardan seçilmiş, ordu ikinci plana çekilmiştir. 1590'lardan itibaren Avusturya savaşında (1593-1606), yeniçeri askeri, 40-50 bine varmış, onlara ulûfe (maaş) ve bahşiş sağlamak devlet maliyesinin başlıca kaygısı olmuş, veziriâzâmların iktidarda kalmasını bu malî sıkıntı tayin etmiştir. Yeniçeri ocağının büyümesini gerektiren bir nedenle de, Anadolu'da Celâlî saldırılarına karşı şehirlerin korunması için yeniçeri garnizonları yerleştirilmiştir. Şimdi, pâyitahtta *Kapıkulu* (yeniçeri ve sipahi) isyanları birbirini kovalıyor, hükümet başındakiler sık sık değişiyordu. Saltanat verâsetinde değişiklik, Yeniçeri ocağının baskısı, nihâyet bir sultanın yeniçeriler tarafından katliyle sonuçlandı. Islâhat yanlısı genç Sultan II. Osman tahttan indirildi ve katledildi (1622). Anadolu buna karşı ayaklandı. Devlet Yeniçeri ve sarayı temsil eden Kösem Sultan, ittifak ile kendi kontrolü altına geldi. Bu rejim 30 yıl sürecektir.

Sultanların tahta geçişinde yeniçerilere *cülus bahşişi* verilmesi eski bir âdet olup çok kez malî bunalıma yol açardı. Sultanın tahta çıktığında, yeniçerinin her birine elli altın verildiği hesaplanmıştır. Hazinede yeterince stok olmadığı zamanlarda yeniçerinin hoşnutsuzluğu ciddî siyasî bunalıma yol açardı.

Osmanlı siyasî hayatında başlıca durumları özetlersek:

1- Kardeşler arasında mücadele sonunda dârüssaltana ve hazineyi ele geçiren şehzâdeye sultanlığı, ilkin saray halkı, ulema İslâmî bî'atla tanırlar. Sonra, yeni sultan Eyüp Sultan'ı ziyarette orada devrin büyük şey-

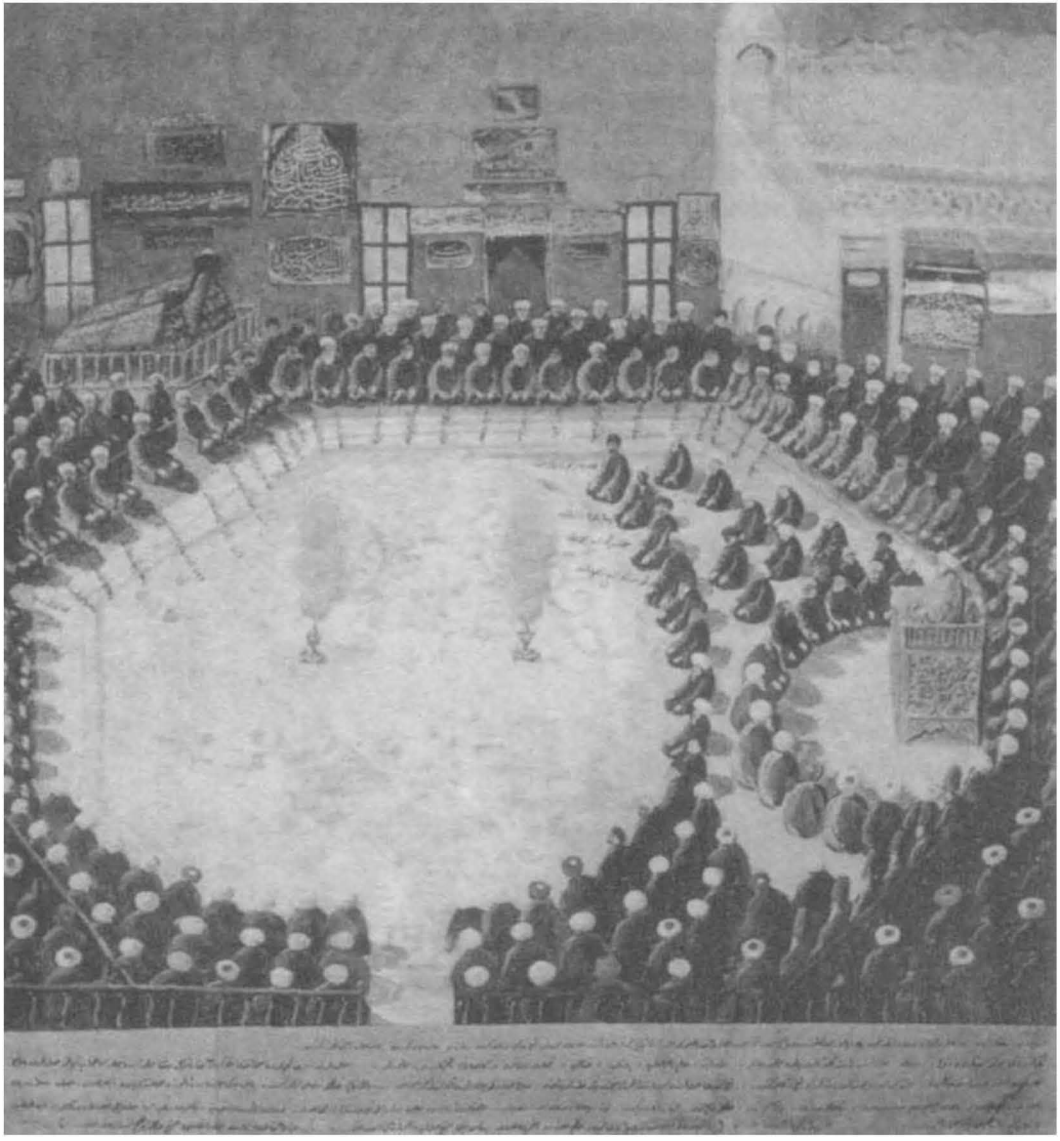
hince kendisine gazâ kılıcı kuşatılır, dönüşte halkın alkışları arasında saraya döner. Yeni sultan adına gümüş sikke basılır ve tüm ülke camilerinde hatib tarafından hutbede adı, yeni sultan olarak anılır. Sultan eyaletlerdeki valilere ve komşu devletlere culûsunu bildirir. Sultan mutlak otorite sahibidir. Kanunlar üzerinde ve dışında, hüküm verme hakkı yalnız ona aittir.

2- Saltanat tahtında değişme ve yeni sultanın yakın adamlarının iktidara gelişi, eskilerin bertarafı için mücadele başlar.

3- Haremde yeni sultanın annesi Valide Sultan otoritesi yerleşir. Sultanın çocuk doğuran cariyesi *haseki* adıyla öteki kadınlardan ayrılır. Sarayda mücadele valide Sultan ile hasekiler arasındadır. Onlar dışarıda yeniçeri ocağı ile iş birliği ararlar.

4- Kapı-kuluna, yeniçeriler ve saraydaki kulllara *culûs bahşişi*'nin geciktirilmeden dağıtılması hayatî önemdedir. Yeni sultanın otoritesinin fiilen tanınması için bu bir zorunluluktur.

Bir "Rüya" Geleneği



On Altıncı Yüzyıl İstanbul'unda Halveti Sünbüli Şeyhlerinin Rüyaları ve Osmanlı Biyografi Yazıcılığı[1]

Aslı Niyazioğlu*

On altıncı yüzyıl İstanbul'unu düşündüğümüzde genellikle büyüyen bir İmparatorluğun imâr edilmekte olan bir şehri ve onu inşa edenler hayalimizde canlanır. Özellikle son yıllarda yoğun olarak yürütülen sosyal ve kültürel tarihçilik sayesinde, camileri, medreseleri, tekkeleri, bahçeleri, çarşıları, limanlarıyla İstanbul'u ve bunları yaptıran saray mensupları, taş ustaları, kölelerle bu yapıları kullanan zengini ve fakiri, erkek, kadın ve çocuğuyla İstanbullular üzerine, ayrıntılı olarak düşünmeye başladık. Peki ama ya on altıncı yüzyıl İstanbulluların rüyaları? Günümüzde, genel olarak rüyaları toplumsal hayatın bir parçası olarak görmememizin de etkisiyle İstanbul tarihi rüyalarıyla birlikte çok nadir düşünülüyor.[2]

Aslı Niyazioğlu, Koç Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

[1] Bu yazı, Ralph Elger ver Yavuz Köse tarafından yayına hazırlanan *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern (Oriental) Ego-Documents in Arabic, Persian and Turkish: 14th-20th Century* adlı basılacak olan derlemede yer alan "Dreams, Ottoman Biography Writing and Halveti-Sünbüli Sheikhs of the Sixteenth Century" adlı makalemin Doğu Batı dergisinin Osmanlılar sayısı için yapılan değişikliklerle hazırlanmış halidir. İlk defa burada yayımlanmaktadır.

[2] Osmanlı rüyalar tarihi yazılmayı beklemektedir. Bu konudaki ilk önemli adımlar için bkz. Cornell H. Fleischer, "Secretaries' Dreams: Augury and Angst in Ottoman Scribal Service," *Armağan, Festschrift für Andreas Tietze*, Ingeborg Baldoruf, Suraiya Faroqhi (ed.), Prag: Enigma Corporation, 1994, s. 77-88; Gottfried Hagen, "Träume als Sinnstiftung Überlegungen

Oysa on altıncı yüzyıl İstanbulluların birçoğu için rüyalar toplumsal hayatlarının dışında tutulabilecek ve hayat hikâyelerinde gözardı edilebilecek şeyler değiller. Özellikle yüzyıl sonlarında, yazılı kaynaklarla sesleri günümüze ulaşan yönetici kesim için rüyalar çok değerliydi. Hattâ bu dönemin biyografi yazımı rüyalara olan özel bir ilgiye işaret ediyor denilebilir. On altıncı yüzyıl sonundaki Osmanlıların kendilerinden bir önceki veya bir sonraki nesillerden daha çok rüyalarına önem verdiklerini iddia etmek mümkün olmamakla birlikte çeşitli biyografi eserlerini karşılaştırdığımızda bu dönemin yazarlarının hayatın önemli aşamalarında alınan kararları özellikle rüyalar üzerinden anlatmayı tercih ettiklerini görüyoruz. Mesela, Mimar Sinan'ın (ö. 1566) biyografisini yazan Sadi Çelebi, Sinan'ın mimarlığı seçimini eserin uzun versiyonlarında cami yaparak dünyevi ve uhrevi muradına erme isteğine bağlarken, ondan sonra baş mimarlık yapan Mehmed Ağa'nın (ö. 1598) biyografisini yazan Cafer Çelebi bir Halveti şeyhi tarafından tabir edilen rüyayı kariyer seçiminin ana nedeni olarak göstermekte. Hattâ Sadi Çelebi, Sinan'ın kararını bir iki paragrafta anlatırken, Cafer Ağa muhtemelen örnek olarak kullandığı bu eserden farklılaşarak rüya anlatısı için ayrıntılı ve uzun bir bölüm bile ekliyor.[3]

Burada rüya ile birlikte tabirin ve tarikat şeyhlerinin tabirdeki rolünün etkisi karşımıza çıkmakta. Salikin tasavvuf yolundaki aşamalarını gösterdiğini düşündükleri rüyalara önem atfeden Halvetiler, on altıncı yüzyıl İstanbulluların hem rüyalara olan ilgisine yanıt vermiş, hem de bu ilgiyi

---

zu Traum und historischem Denken bei den Osmanen (zu Gotha, Ms. orient. T 17/1)" Hans Stein (ed.), *Wilhem Pertsch, Orientalist und Bibliothekar*, Gotha: Forschungs- und Landesbibliothek, 1999, s. 109-135; Mustafa Tatçı and Halil Çeltik, *Türk Edebiyatında Tasavvufi Rü'ya Tabirnâmeleri*, Ankara: Akçağ, 1995. Cemal Kafadar, "Müstereddit Bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri 1641-1643," *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s.123-191. Kafadar'ın çalışmasının Oğlak Yayınlarından 1994'de *Rüya Mektupları, Asiye Hatun* olarak yayınlanmasının ardından yapılan farklı yorumlar ve çalışmalar da çok önemlidir, bkz. Saffet Murat Tura, *Şeyh ve Arzu*, İstanbul: Metis, 2002; İstanbul ve Melek Paşalı, "Tasavvufta Rüya Dili ve Asiye Hatun'un Rüya Mektupları," *Keşgül Dergisi*'nin 11. sayısında yayımlanmıştır; www.tasavvuf.org/eskiler/yedinci_savi/Tasavvufta.htm

[3] *Sinan's Autobiographies: Five Sixteenth Century Texts*, Howards Crane ve Esra Akın (ed.), Gülru Necipoğlu'nun önsözü ile, Leiden; Boston: Brill, 2006; cami yapma muradı için bkz. *Tezkiretü'l-Ebniye* s. 102 ve *Tezkiretü'l-Bünyan*, s.144; eserin kısa versiyonlarında bu karar hiç açıklanmıyor bkz. *Adsız Risale*, s. 56; *Risaletü'l-Mimariyye*, s.61; *Tuhfetü'l-Mi'marin* 77; Mehmed Agha için bkz *Risale-i Mi'mariyye: An Early Seventeenth-Century Ottoman Treatise on Architecture*. Howard Crane (ed.), Leiden, New York: Brill, 1987, s. 25-28. Kariyer seçiminde rüyanın önemi hakkında diğer örnekler için bkz. Aslı Niyazioğlu "Ottoman Sufi Sheikhs Between this World and the Hereafter: A Study of Nevizade 'Atai's (1583-1635) Biographical Dictionary" Yayınlanmamış doktora tezi, Harvard Üniversitesi, Cambridge, 2003, s. 174-205.

oluşturmuş olmalılar.[4] Bu ilginin ne kadar yaygın olduğunun belki de en iyi örneği rüyalarını yazıya geçirip tabir için bir Halveti şeyhine sunan Sultan Üçüncü Murad'ın rüya defteri.[5] Elimizdeki bu zengin kayıtlar, bizlere rüyalarla paylaşılmak istenen ne tür beklenti ve kaygıları sunuyor? Ve neden özellikle rüyalar bunları ifade etmek için seçilmişler? Bu soruları tartışmak için, bu makalede dönemin rüyalar âleminde kilit rol oynayan Halvetilerin eserleri arasından Kocamustafapaşa dergâhı şeyhlerinden Halveti Sünbüli Yusuf Sinaneddin Efendi'nin (ö. 1581) bir *"risale"* olarak tanıttığı *Tezkiretü'l Halvetiyye* veya *Meşayihü'l- Halvetiyye* adlarıyla bilinen menakıbnamesi üzerinde yoğunlaşılacaktır.[6] Böylece artık yazılmasını geciktirmememiz gereken Osmanlı rüyalar tarihini yazmaya bu tarihin önemli bir eserini tanıtarak katkıda bulunmak niyetindeyiz.

Yusuf Sinaneddin Efendi, Kocamustafapaşa dergâhının kendinden önceki ilk dört şeyhi olan Halvetiliğin Sünbüli kolundan Çelebi Halife (ö. 1493/94), Sünbül Sinan (ö. 1529), Merkez Efendi (ö. 1551/52) ve babası Yakub Efendi'nin (ö.1571) menkıbelerini içeren eserini Sultan Üçüncü Murad'a, padişahın Merkez Efendi tekkesini ziyaretini takiben sunuyor.[7] Ziyaretten kısa bir süre sonra yaklaşık otuz varak olarak hazırladığı *Risale*'nin giriş yazısında eserini Üçüncü Murad'a olan bağlılığını göstermek, Kocamustafapaşa şeyhlerinin menkıbelerini okurlarına ve özellikle dergâhın ziyaretçilerine aktarmak için kaleme aldığını belirtiyor. Eserini hazırlarken Üçüncü Murad ve çevresinin Halveti şeyhlerine olan yakınlıklarını dikkate almış olmalı. Üçüncü Murad'ın Şeyh Şüca'ya olan yakınlığının yanında, annesi Nurbanu Sultan (ö. 1583)'la çevresinden bey-

[4] On altıncı yüzyılda Halveti tarikatı hakkında titiz ve tasavvuf tarihi araştırmacılarına örnek oluşturan bir çalışma için bkz Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*. Istanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 27-117 ve Nathalie Clayer, *Mystiques, état et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, Leiden, New York: E.J. Brill, 1994.

[5] Sultan Üçüncü Murad'ın rüya defterinin yazması Nuruosmaniye kütüphanesinde 2173 numarada kayıtlıdır bkz Orhan Şaik Gökyay, "Rüyalar Üzerine" in *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1982, s. 192-93.

[6] Bu çalışma boyunca, diğer araştırmacılar tarafından saptanan Süleymaniye Ktp., MS. Esad Efendi 1372 nüshası kullanıldı. Ama bu makalenin bulguları ancak seçilen yazmalardaki anlatıların karşılaştırılmasından sonra kesinlik kazanabilecektir. Bu edisyon yorumunun üzerinde çalışmayı planlamaktayım.

[7] Kocamustafapaşa külliyesi hakkında bu tür çalışmalar için örnek teşkil eden son derece ayrıntılı bir çalışma için Nazif Velikahyaoğlu, *Sümbüliyye Tarikatı ve Kocamustafapaşa Külliyesi*, Istanbul: Çağrı Yayınları, 2000. Yusuf Sinaneddin Efendi'nin eseri üzerinde yapılan ve Osmanlı menakıbnamelerinde yeni okuyuşlar getiren bir diğer örnek çalışma için bkz John J. Cury, "The Growth of Turkish Hagiographical Literature with in the Halveti Order in the 16th and 17th Centuries" Hasan Celal Güzel, Cem Oğuz and Osman Karatay (ed.), *The Turks*, Ankara: Yeni Türkiye, 2002, cilt 3., s. 912-915.

lerbeyi Şemsi Ahmed Paşa (ö. 1580) ve harem ağası Mehmed Ağa'nın (ö. 1598) da Halveti şeyhlerine olan ilgileri biliniyor.[8] Yaptırdıkları veya maddi destek sağladıkları tekkeler yanında yine Nurbanu Sultan'ın yakınlarından padişahın hocası Sadeddin Efendi'nin (ö. 1599) Kuşeyri'nin *Risale* (ö.1074) çevirisinden gördüğümüz gibi mutasavvıfların yaşam öykülerine de meraklıdırlar.[9] Bu ilgilerden büyük ihtimalle haberdar olan Yusuf Sinaneddin Efendi, Sünbüli şeyhlerini de padişah ve çevresine bir ziyaret vesilesi ile tanıtmak, tekkesi ile yönetici kesim arasındaki ilişkileri geliştirmek istemiş olmalıdır. Eğer padişah, valide sultan veya harem ağası kendilerine sunulan bu kitapla ilgilendilerse, sayfalara eğildiklerinde ya da onlara okunan bölümleri dinlediklerinde Sünbüli şeyhlerinin hayatları hakkında neler öğrendiler? Bu soruya rüya anlatıları üzerinde odaklaşarak cevap aradığımızda karşımıza nasıl bir şeyh portresi çıkıyor?

On altıncı yüzyıl Kocamustafapaşa dergâhını rüyaların özenle paylaşıldığı bir yer olarak gözümüzün önüne getirebiliriz. Tarikatnamelerinden ve rüya tabiri kitaplarından bildiğimiz kadarıyla bu dönemde Halvetiler rüyalarına çok önem vermektedirler. Tüm rüyalar güvenilir ve hakiki işaretler olarak görülmez ancak doğru olarak kabul edilenlere ilahî haberler olarak büyük bir değer atfedilir. Bunların rüyayı görene gelecekteki olaylarla ilgili iyi haberler getireceğine, manevi hallerle ilgili işaret olabileceğine, ya da günahlara karşı tenbih ve uyarıda bulunduklarına inanılır. Tarikatnamelerin müridin rüyalarını sadece mürşidine anlatması gerektiğini belirtmelerine rağmen bu rüyaların kimisinin başkalarıyla da paylaşıldığını ve çeşitli dinleyiciler arasında dolaşımda olduğunu görebilmekteyiz.[10]

1570'lerde Şeyh Yusuf Sinaneddin Efendi'yi de bu rüyaları, özellikle tekkenin önceki şeyhleriyle ilgili rüyaları, dinleyen ve anlatanların arasında bulabilirdik herhalde. Ortaçağ Avrupası aziz menakıbnâmeleri üze-

---

[8] Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986, s. 72, 74-75; Zeynep Yürekli, "A Building between the Public and Private Realms of the Ottoman Elite: The Sufi Convent of Sokollu Mehmed Pasha in Istanbul" *Muqarnas* 20 (2003), p. 172; Gülru Necipoğlu, *The Age of Sinan. Architectural Culture in the Ottoman Empire*, Princeton: Princeton University Press, 2005, s. 283, 286, 494-95, 500.

[9] Tahsin Yazıcı, *Tasavvuf'un İlkeleri: Risale-i Kuşeyrî*, İstanbul: Tercüman, 1966, s. xv. Yusuf Sinaneddin Efendi, Kuşeyri'nin eserini okumuş muydu, eğer okuduysa nasıl etkilenmişti? Yusuf Sinaneddin Efendi'nin da eserine "*risale*" demesi olası bir ilişkiye işaret etse de, bu soruyu cevaplamak için kapsamlı araştırmalara ihtiyacımız var. Hem Yusuf Sinaneddin Efendi'nin, hem de diğer Osmanlı biyografi yazarlarının İslam biyografi kaynakları ile olan ilişkileri ayrıntılı olarak çalışılması gereken konulardan.

[10] On altıncı yüzyıl Halveti rüyalarının nasıl anlamlandırıldığı ve paylaşıldığı konusu için bkz. Kafadar "Müterreddit Bir Mutasavvıf," Paşalı "Tasavvufta Rüya Dili," Tatçı ve Çeltik, *Türk Edebiyatında Tasavvufi Rü'ya Tabirnameleri*.

rine olan çalışmalar, rüya anlatılarının menakıbnamelere gelişigüzel serpiştirilmediğini, tam tersine dönemin belli tartışma alanlarına cevap vermek üzere kaleme alındıklarını ortaya koyar.[11] *Risale* incelendiğinde büyük ihtimalle sıklıkla çeşitli rüyaları dinleyen ve Hazreti Muhammed'i rüyada görmek konusunda yine Üçüncü Murad'a adadığı kısa bir eser daha kaleme alacak kadar rüyalarla ilgilenen Yusuf Sinaneddin Efendi'nin de çok seçici davrandığı sadece bazı rüyaların şeyhlerin hayatlarında aldıkları yeri okurlarıyla paylaşmak istediği görülüyor.[12] *Risale,* mutasavvufların hayatlarını içerdiği için, bu seçimin daha çok şeyhlerin ruhani hayatlarıyla ilgili olacağı düşünülebilinir. Araştırmamın başında, *Risale*'deki rüyaları dönemin şeyhlerinin seyr ü sülûkta aldıkları merhaleleri nasıl anlattıklarını öğrenmek için okumaya başladım. Ancak kısa sürede, bir biyografi yazarı olarak Yusuf Sinaneddin Efendi'nin rüyaları anlatma nedeninin çok farklı olduğu ortaya çıkmaktadır: Yusuf Sinaneddin Efendi'nin anlattığı rüyaların hemen hepsi şeyhlerin inabetlerini takiben Sünbüli kolu içinde aldıkları görev ve makamla ilgili olan rüyalardı.

YAKUB EFENDİ'NIN RÜYALARI

Yusuf Sinaneddin Efendi'nin babası Yakub Efendi'nin dört rüyasını örnek olarak inceleyelim.[13]

> Nice müddet ilm-i zahire hidmet ve mevali-yi azam ile sohbet idüp yanlarında tamam-ı ragbet üzere iyş ü işrete meşgul iken bir gice vakı'asında kıyamet kopmuş görüp kendüye envai ukubet iderler. Bin türlü tazarru ve itizar ve tövbe ve istigfar ile habdan bidar olup...[14]

Bu birkaç cümlede Yusuf Sinaneddin Efendi babasının hayatını değiştiren bir rüyayı anlatıyor. Yakub Efendi'nin gençliğinde ulemanın önde gelenleriyle katıldığı içki âlemleri yüzünden rüyasında kendisini nasıl kıyamet gününde bin türlü azap içinde gördüğünü ve bin türlü özür dileyerek tövbe ederken uyandığını öğreniyoruz. Burada, on altıncı yüzyıl sonunda yazılmış Osmanlı şeyh biyografilerinin rüya anlatılarında sıkça

---

[11] Isabel Moreira, *Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Ithaca: Cornell University Press, 2000.

[12] Yusuf bin Yakub el-Halveti, *Tenbîhü'l-Gabi fi Rüyeti'n-Nebi*, Ali Eren ve İsmail Güleç (ed.), İstanbul: Bedir Yayınevi, tarih gösterilmemiş.

[13] Bu eserdeki diğer rüya anlatıları için bkz. Yusuf Sinaneddin Efendi, 8b, 11a, 17b, 20a, 25a, and 38b. Bu makalede uzunluk kaygısı yüzünden örnek olarak Yakub Efendi'nin rüyaları üzerinde durmaya karar verdim.

Yakub Efendi için bkz. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 72-75 ve Velikahyaoğlu, *Sümbüliyye Tarikatı*, s. 201-203.

[14] Yusuf Sinaneddin Efendi, 30b.

karşımıza çıkan bir tema olarak ulema ile şeyhler arasındaki gerilimi de görüyoruz. Yusuf Sinan, dönemin diğer biyografi yazarları tarafından anlatılan medrese eğitimi aldıktan sonra kadı veya müderrislik hayatlarını tamamen geride bırakan ulema rüyalarında olduğu gibi, Yakub Efendi'nin işret alemlerinde olan ulema ile olan arkadaşlığına nasıl son verdiği özellikle belirtiliyor ve böylece ulemanın bir kısmı ile şeyhler arasındaki farkı vurguluyor.[15] Ayrıca bu rüyayla Yusuf Sinan, kendini ve yaptıklarını kınamaya başlayan Yakub Efendi'nin nefs-i emmareden bir üst mertebe olan nefs-i levvameye geçerek tasavvufi hayatına nasıl bir başlangıç yaptığını da vurgulamış oluyor. İnabetini sıkı bir riyazet dönemi izliyor. Önce Şeyh Sünbül Sinan, onun vefatından sonra Şeyh Merkez Efendi'nin irşadıyla sülûkunu tamamlıyor.

İkinci rüyanın arifesinde onun nerede şeyhlik yapacağını gösteren bir işaret beklerken buluyoruz. İstihareye başvuruyor.[16]

> Bir canibe irşada müteveccih olduk. Bu niyet üzere istihare idicek Rumili'nde Yanya nam bir köşeden nida gelüp 'bu canibde teşne-dil talibler ve seyr u süluka ragıblar vardur, emr-i Bari-i Taala böyle caizdür ki varup ihya-yı tarık ve icra-yı sünnet idesün' diyü işaret vaki oldu.[17]

Bu işareti takiben bir süre sonra, tekkelerini ziyaret eden bir tımar sahibi Yanya'daki camisi için bir imam istediğinde Yakub Efendi gönüllü olur. Elimizdeki vakfiyesinden bu cami üzerine ayrıntılı bilgi de bulabileceğimiz Yanya'daki bu vazifesi ona büyük başarı getirir.[18] İçlerinde Sultan Süleyman'ın kız kardeşi Şah Sultan'ın da olduğu (ö. 1575 veya 1577) geniş bir mürid ve muhib grubu toplar.[19] Şah Sultan, eşi Lütfi Paşa (ö. 1562)'nın vezir olarak atanması yüzünden İstanbul'a dönmesi gerektiğinde Yakub Efendi'yi de İstanbul'a çağırır ve onun için Davutpaşa'daki

---

[15] Niyazioğlu, "Ottoman Sufi Sheikhs," s. 174-205.

[16] İstihare için, bkz. Salim Öğüt, "İstihare" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XXIII, İstanbul, s. 333-334.

[17] Yusuf Sinaneddin Efendi, 31b-32a.

[18] Bu caminin ve daha sonra eklenen tekkenin vakfiyesi için bkz. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, 633/150-153. Arşivin müdürü ve kütüphanecilerine koleksiyonlarındaki kısa araştırmam sırasındaki yakın ilgi ve yardımları için özellikle teşekkür etmek isterim. Ayrıca bkz. Nazif Velikahyaoğlu, "Kocamustafapaşa Külliyesi" *Vakıflar Dergisi* XXVIII, 2004, s. 9-77. Osmanlı şehri olarak Yanya için bkz Nazif Hoca, "Yanya " *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XIII, İstanbul, s. 358-60.

[19] Sünbüli şeyhlerinin bu dönemde Osmanlı hanedanlığının kadın üyeleri arasında kurulan yakın ilişkiler Şah Sultan'la sınırlı değil, Sultan Süleyman'ın ailesinde Merkez Efendi için annesi Hafsa Sultan'ın Manisa'da, eşi Hürrem Sultan'ın İstanbul'da yaptırdığı tekkelerle de görülüyor, bkz. Velikâhyaoğlu, *Sümbüliyye Tarikatı*, s. 181-182 ve Necipoğlu, *Age of Sinan*, s. 271.

sarayının yanında bir tekke yaptırır.[20] 1535'de İstanbul'a gelen Yakub Efendi, saltanat ailesinin bir üyesi ve eşi vezirin himayesinde bu tekkede on yedi yıl şeyhlik yapar. Oğlu Yusuf Sinaneddin de bu muhitte büyür.

Yakub Efendi'nin biyografisindeki son rüya Davutpaşa'daki bu tekkeden Kocamustafapaşa şeyhliği için nasıl ayrıldığına dairdir. Ayrılış, Yakub Efendi için zor alınmış bir karara benzer. Yusuf Sinaneddin Efendi'ye göre, Merkez Efendi'nin ölümünden sonra oğlu Ahmed Efendi babasının yerine şeyh olmak istemeyince Yakub Efendi'ye bu makamı kabul etmesi için ısrar edilir. İlginç olan şu ki, diğer kaynaklara göre bu doğru değil; Ahmed Efendi iki yıl şeyhlik yaptıktan sonra memleketi Denizli'ye döner. Büyük ihtimalle Merkez Efendi'den sonra tekkede şeyh tayini ile ilgili yaşanan gerilimler yüzünden Yusuf Sinaneddin Efendi İstanbul'un tüm şeyhleri ısrar etse de babasının bu görevi almakta çekimser kaldığını ancak bir rüyadan sonra bunu kabul ettiğini öne sürer.[21]

> Merkez Efendi vefat idüp oglı Ahmed Çelebi İstanbul'a gelmek ihtiyar itmeyecek cemi İstanbul'un meşayihi seccadeyi merhuma teklif idüp ibram itdiler. Valid-i merhum Şah Sultan'ın hatırını terk idemeyüp tereddüd idicek Sünbül Efendi 'alem-i vakıada gelüp "Benümle bir döşekte yatmakdan ar mı idesün, gel yohsa sen bilürsün" diye gazab ider.[22]

Bu rüya sadece Yakub Efendi'nin Kocamustafapaşa'da nasıl şeyh olduğunu değil aynı zamanda türbesinin de burada nasıl yer aldığını açıklıyor. Sünbül Sinan'ın Yakub Efendi'nin türbesinin başka bir yerde olmasından duyduğu kızgınlık, Merkez Efendi'nin türbesinin Kocamustafapaşa'da değil de, daha önce şeyhlik yaptığı kendi adıyla anılan tekkesinde olmasıyla açıklanabilir. Kocamustafapaşa'yı bir ziyaret merkezi yapmak isteyen Sünbüliler türbelerin çeşitli tekkelere dağılmış olmasından kaygı duymuş olabilirler. Kitabının başında kendisini Kocamustafapaşa'nın türbedarı olarak tanıtan ve eseriyle bu türbelerde yatanlarla ilgili okuyucu bilgilendirmek istediğini belirten Yusuf Sinaneddin Efendi de muhtemelen bu kaygıyı paylaşıyordu. Rüya böyle bir sorunun oluşmamasını Yakub Efendi'nin başka bir yerde gömülmesini önleyerek sağlıyor. Aynı rüyada bildirildiği gibi vefatından sonra Yakub Efendi'nin türbesi Sünbül

---

[20] Şah Sultan'ın hamilik yaptığı Sünbüli tekkeleri için bkz. Necipoğlu, *The Age of Sinan*., s. 293-296; Baha Tanman, "Merkez Efendi Külliyesi" *İstanbul Ansiklopedisi* V, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, s. 396-400 ve "Şah Sultan Cami ve Tekkesi" *İstanbul Ansiklopedisi* VII, s. 125-127.

[21] Ahmed Efendi için bkz. Velikâhyaoğlu, *Sümbüliyye Tarikatı*, s. 190-191.

[22] Yusuf Sinaneddin Efendi, 7b-8a.

Sinan'ınkinin hemen yanında yapılıyor ve yanyana bu iki türbe ziyaretçilerini Kocamustafapaşa'da bekliyor.[23]

Burada inceleyeceğimiz Yakub Efendi'nin son rüyası da tartışmalı bir başka hilafetle ilgili. Merkez Efendi'nin Sünbül Sinan'ın yerine şeyh oluşu tüm dervişler tarafından olumlu karşılanmamışa benziyor. Bu konuda da Yusuf Sinaneddin Efendi, Merkez Efendi'nin biyografisi bölümünde babasına ait bir rüyaya yer veriyor.[24]

> Ol gice istihare kılup gördüm ki bir ala makamda kürsi vaz olunub has ve am bir kimesnenün kelamına muntazırlardır. Merkez Efendi yeşil imame ile gelüp kürsiye uruc itdi ve imamesi siyah oldı. Bir kimesne nida eyledi ki yeşil şeriat suretidür. Ve siyah tarikat suretidür. Bu kimesnenün şeriatı ve tarikatı mamurdur."[25]

Rüya bir Cuma vaazını anımsatan bir toplantıda geçiyor. Kürsüdeki, on altıncı yüzyıl ortasından itibaren İstanbul camilerinde sıkça rastlayabileceğimiz biri, bir şeyh. Rüyada Merkez Efendi'nin makamı topluluğun arasından gelip yukarıya kürsüye çıkmasıyla iyice vurgulanıyor. Bu tür cemiyetlerde sıkça olabileceği gibi, dinleyiciler kürsüdeki şahsın meziyetleri ve eksikleri konusunda düşünmüş olmalılar ki, şeyhin imamesinin değişen renkleri ve bu renkler konusundaki görüş rüyayı gören Yakub Efendi'yi ve onu dinleyen dervişleri Merkez Efendi'nin hem şeriat hem de tarikat konusunda güvenilir olduğuna ikna ediyor. Şeyhlik makamına geçen yolun şeriata bağlılıktan geçtiğini gösteren bu rüya, şeriata uygunluğa çok önem veren ve Merkez Efendi'nin bu konudaki tutumu ko-

---

[23] Yusuf Sinaneddin Efendi, 7b-8a. Halvetilerde tekke yapımı ve menakıbnâme yazımı arasındaki yakın ilişki John J. Curry tarafından ortaya konmuş ve ilerki çalışmalar için bir başlangıç olmuştur. Bkz "Defending the Cult of Saints in Seventeenth-Century Kastamonu: Ömer El-Fu'adi's Contribution to Religious Debate in Ottoman Society" *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province, and the West*, Colin Imber and Keiko Kiyotaki (ed.), London, New York: I.B. Taurus, 2005. s. 139-148 ve "Home is Where the Shaykh is: The Concept of Exile in the Hagiography of İbrahim-i Gülşeni" *al-Masaq* 17 (2005): 47-60.

[24] Bu rüyanın diğerlerinden farkı birincil tekil şahıstan anlatılması ve Yusuf Sinaneddin Efendi'nin doğrudan Yakub Efendi'yi kaynak olarak göstermesi. Bu eserdeki rüyalarda Yusuf Sinaneddin Efendi'nin hangi durumlarda birincil tekil şahısı, hangi durumlarda üçüncü tekil şahısı kullanmayı tercih ettiği konusunda bir genelleme yapmak, Osmanlı biyografi yazarlarının anlatılarını aktarırken anlatıcılarını seçimleri ve hangi durumlarda kaynak gösterdikleri konusunda kapsamlı bir araştırmasını yapmadan mümkün değil. Ancak Yakub Efendi'nin kendi biyografisi içinde yer almadığı için özellikle kaynak gösterdiğini ve birincil tekil şahıs sesini bir gözlemcinin bakışını Merkez Efendi'nin hayatına eklemek açısından koyduğu iddia edilebilinir.

[25] Yusuf Sinaneddin Efendi. 29a-30b.

nusunda muhtemelen şüpheleri olan Sünbülilerin onu şeyhleri olarak kabul etmelerini sağlıyor.[26]

Bu dört rüya anlatısının çok çeşitli okumaları yapılabilir, ancak hepsinde ortak olan önemli bir nokta bunların hepsinin "kariyer" rüyaları olması. Dördü de bir şeyhin aldığı görevlerin önemli adımlarını vurguluyorlar: inabet, hilafet ve türbenin yerinin belirlenmesi. Bu konularda rüya anlatılarına İslâm tarihi boyunca tasavvuf kültüründe sıkça rastlasak da, Yusuf Sinaneddin Efendi'nin yaptığı vurgu önemli. Mesela, Yakub Efendi'nin rüyasında belirip Kocamustafapaşa şeyhliğini kabul etmesini isteyen merhum Sünbül Sinan Efendi, tabii ki İslâm tarihi boyunca yaşayanlarla iletişim kurmak istemiş olduğu düşünülen tek merhum değil; ölümden sonraki hayatla rüyalarda beliren ölüler üzerinden kurulan ilişki çok sık rastladığımız bir tema.[27] Ancak, bu hikâyelerde, ölüler genellikle durumlarıyla ilgili bilgi vermek ve hangi amellerinin onları cennete ulaştırdığını iletmek için yaşayanların karşılarına çıkıyorlar. Sünbül Sinan Efendi, melekût âleminden bu tür bir mesaj vermek için dönmüyor. Onun için önemli olan Kocamustafapaşa silsilesinin münasip gördüğü bir düzende devam etmesi.

Bu rüyaları dönemdaş diğer Halveti rüyalarıyla karşılaştırınca Yusuf Sinaneddin Efendi'nin şeyhlik kariyeri üzerine olan vurgusunu görebiliriz. Örneğin, günümüze ulaşmış nadir kaynaklardan, on yedinci yüzyılda yaşamış mutasavvıf Asiye Hatun'un rüya defterinde karşımıza daha belirli bir şekilde çıkan tema nefs mücadelesi. Rüyalarından birinde kendisini "dünya" olarak tanıtan ve yüreğine sıkıntı veren kör bir kadınla karşılaşan Asiye Hatun ona karşı büyük bir gazap duyuyor ve dünyevi tüm bağlantılarından kopmuş olduğunu söyleyerek kendisinden uzak durmasını istiyor. Oysa Dünya, "Eğer bana muhabbetin olmasa kırmızı atlas hatıruna hoş gelmezdi" diye karşılık veriyor. Dünya haklı mıydı? Asiye Hatun'un pahalı ve güzel kumaşlara olan ilgisi nefs mücadelesinde baş etmesi gereken bir engel miydi? Büyük gazapla uyanan Asiye Hatun, rüyasını yazarak, büyük bir ihtimalle içinde bulunduğu hal konusundaki sıkıntılarını paylaşmak üzere şeyhine gönderiyor.[28] Onun gibi müridler, on altıncı ve on yedinci yüzyıl Halveti şeyhlerinden Kürd Mehmed Efendi, Yiğitbaşı Ahmed ve Niyazi Mısri tarafından düşünülmüş olmalılar ki, bu

[26] Şeriatın bu dönemdeki Halvetiler tarafından takibinin önemi için hakkında bkz. Nathalie Clayer, *Mystiques, état et société*.

[27] Bkz Jane I. Smith, "Concourse Between the Living and the Dead in Islamic Eschatological Literature" *History of Religion* 19, 3 (1980): 224-237 ve Leah Kinberg, *Morality in the Guise of Dreams. A Critical Edition of Kitāb al-Manām*. Leiden, New York: E.J. Brill, 1994.

[28] Kafadar, "Mütereddit Bir Mutasavvıf" s. 170-171 ve Paşalı, "Tasavvufta Rüya Dili."

şeyhler rüya tabiri kitapları hazırlamışlardır. Eserlerinde, kırmızı kaftana rastlamasak da, çeşitli hayvan, mekân ve kişilerden hangi rüya imgesinin seyr ü sülûkta hangi aşamayı gösterdiğini belirtiyorlar. Bu tabirnamelerde ve Asiye Hatun'un rüya defterinde özellikle karşımıza çıkan salike nefs mücadelesinde işaret sunan rüyalardır.[29]

Dönemin Halveti rüyaları arasında gördüğümüz bir diğer önemli rüya türü ise yönetici kesim ve padişahla ilişkileri içeren siyasî rüyalardır. Yusuf Sinaneddin Efendi *Risale*'yi kaleme alırken, Yakub Efendi'nin döneminin tanınmış şeyhlerinden Nureddinzade'nin (ö. 1574) Sultan Süleyman'ın Zigetvar seferine çıkmaya teşvik ettiği söylenen rüyasından büyük ihtimalle haberdardı. Bu rüyada Hazreti Muhammed, Nureddinzade'ye görünür ve Sultan Süleyman'ın gazayı ihmal ettiğini söyler. Gece yarısı uyanır uyanmaz, saraya koşan Nureddinzade, Sultan Süleyman'a rüyasını anlatınca onu göz yaşlarıyla dinleyen sultan sefere çıkmaya karar verir. Bu rüya, o kadar etkili bir rüyadır ki, yaşlı sultanı son seferi olacak bir sefere ikna eder. Ordu şeyhi olarak sefere katılan Nureddinzade, Zigetvar'dan İstanbul'a sultanın cenazesi ile döner.[30] Bu siyasî rüyayı 1560'lardaki sefer taraftarı ve sefer karşıtı grupların mücadelesi bağlamında görebiliriz. Nureddinzade, güçlü bir muhalefete karşı sefer taraftarı olan veziriazam Sokollu Mehmed Paşa'ya yakın ve yönetici sınıf tarafından saygı duyulan bir şeyh.[31] Dolayısıyla, Hazreti Muhamed'in dönemin önemli şeyhlerinden biri tarafından iletilen mesajı savaş karşıtı ve savaş tarafları arasındaki tartışmada önemli bir rol oynamış olabilir. Nureddinzade gibi, Yakub Efendi'nin de dönemin siyasî ve askerî hayatı ile ilgilenmiş olduğunu Yusuf Sinaneddin Efendi bizlere Sultan Süleyman'ın davetiyle katıldığı kuraklığa karşı yapılan bir duadan ve Preveze savaşı ile ilgili bir kerâmetinden bahsederek duyuruyor, ancak bu konularda rüya anlatısına yer vermiyor.

Şeyh Sünbül Sinan, Tarikatnamesi'nde müridin rüyasında ne görürse şeyhine anlatması gerektiğini özellikle belirtir.[32] Müridlerinden Yakup Efendi de, buna uymuş ve hem kendi rüyalarını şeyhine anlatmış, hem de şeyh olduğunda rüyaların anlatılmasını teşvik etmiş olmalı. Yusuf Sinaneddin Efendi de babasının toplantılarına katıldığında, ya da başbaşa olan konuşmalarda muhtemelen ondan birçok rüya dinlemişti. Bunların ara-

[29] Mustafa Tatçı ve Halil Çeltik. *Türk Edebiyatında Tasavvufî Rü'ya Tabirnameleri*. s. 6-7.

[30] Nureddinzâde için bkz. Öngören. *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s.10. Bu rüya anlatısı için bkz. Nev'izâde Atâî, *Hadâikü'l-Hakaik fî Tekmiletü'ş-Şakaik*. Abdülkadir Özcan (ed.). İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, s. 212-214.

[31] Yürekli. "A Building."

[32] Velikahyaoğlu, *Sünbüliyye Tarikatı*, s. 84.

sında Yakub Efendi'nin dervişliği sırasında seyr ü sülûk aşamaları hakkında olanlarla şeyhliği sırasındaki yönetici kesimle kurduğu siyasî ilişkilerle ilgili olanlar da yer almış olabilir. Ama ilginç bir şekilde, Yusuf Sinaneddin Efendi, Yakub Efendi'nin hayatını yazarken Halveti hayatının önemli bir parçası olan bu tür rüyaları eserine katmaz. Rüyaların hatırlanması ve anlatılmasının değer verildiği bir ortamda, ancak belli bir temadaki rüyaları eserine ekler. Rüya anlatılarını tek bir konuda toplayan Yusuf Sinaneddin Efendi, belki de bu sayede eserinde belli bir odak noktası yaratır; şeyhlerin siyasî iktidarla olan ilişkileri veya nefs mücadeleleri yerine bir şeyhin tarikata girişinden türbesinin yerine kadar olan tasavvufi doğumu ile ölümü arasındaki belirli dönüm noktaları ve özellikle şeyhlik atamaları üzerine okurlarının dikkatini çeker.

Halveti Rüya Âlemindeki Belirginlik

Bu noktada üzerinde durduğumuz rüyalar gerçekten Yakub Efendi'nin rüyaları mıydı, yoksa Yusuf Sinaneddin Efendi tarafından kurgulanan hikâyeler miydi, diye sorgulunabilir. Bu çalışmada rüyaların "gerçek" veya "kurgu" olup olmadıkları tartışmasına özellikle girmek istemiyorum, çünkü böyle bir tartışma için on altıncı yüzyıl biyografi yazıcılığında gerçek kavramı ve bunun nasıl iletildiği ile ilgili kapsamlı araştırmalara ihtiyacımız var. Yusuf Sinaneddin Efendi ve okurlarının bir metnin gerçekliği konusundaki düşüncelerini ayrıntılı olarak anlamadan girilecek bir tartışma, günümüzün gerçek/kurgu ayrımını anokronistik bir ikileme olarak karşımıza çıkarabilir.[33] Tabii ki, bu ne Yusuf Sinaneddin Efendi'nin, ne de okurlarının tüm rüyaları ilahî mesajlar olarak kabul edip hepsine inandıkları anlamına gelmiyor. Tarihteki birçok kadın ve erkek gibi, Sünbüliler ve onların hayatlarını okuyanlar da, ilahî mesajları içeren "gerçek" rüyaları bedeni durumların, örneğin çok yemenin, sebebi olduğu için tabiri olmayan veya daha da önemlisi, şeytanın rüyayı göreni yanıltmak için gönderdiği rüyalardan ayırma konusunda endişeliydiler.[34] Hattâ Yusuf Sinaneddin Efendi peygamberi rüyada görmekle ilgili hazırladığı kitapta şeytandan gelen rüyalara karşı okurlarını özellikle uyarır.[35] Bu bağlamda menakıbnamesinde anlattığı bu rüyalarda karşımıza önemli bir nokta çıkmaktadır: Bu rüyaların hiçbirinin tabire ihtiyacı yoktur. Bunlar

[33] İslam tarihinde kurgu ve gerçek ayrımı hakkında aydınlatıcı bir çalışma için bkz. Michael Cooperson, "Probability, Plausibility, and 'Spiritual Communication' in Classical Arabic Biography" Philip F. Kennedy (ed.), *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2005, s. 69-81.

[34] On yedinci yüzyılda bir Osmanlı yazarının rüyaların çeşitleri üzerine olan düşünceleri için bkz. Vecdi, *Hakikat-i Rüya*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, M. Reşat, 1062, 24b-28b.

[35] Yusuf Sinaneddin, *Tenbihü'l-Gabi*, s. 18-19.

erken dönem İslâm tarihinde rüyaları çalışan Kinberg'in öne sürdüğü terminolojiyle "literal" rüyalardır.[36] Gerçek rüyaları diğerlerinden ayırmakta kullanılan önemli bir ölçüte uygun olarak mesajları açıktır. Hattâ bunları yazıya geçiren Yusuf Sinaneddin Efendi okura veya dinleyene tabir edilebileceği hiçbir açık alan bırakmamakta kararlıdır.

Burada bu belirginlik kaygısının ve okurun farklı yorumlarına fırsat verilmemesinin üzerinde özellikle durmak istiyorum. İlk rüyadan itibaren bu rüyaların büyük ihtimalle sembolik rüyalar olarak anlatılmadığını görüyoruz. Dönemin tabirnamelerindeki kıyamet günü veya cehennem ile ilgili maddelere baktığımızda görebileceğimiz gibi, kıyamet gününde geçen ilk rüya sembolik bir anlamdan çok doğrudan rüyayı görenin kendisini cehennemde bulma tehlikesine işaret eder.[37] Yakub Efendi'nin inabet rüyası da, ilahî cezaya çarptırılmadan duyulan korkuyu okurlara hatırlatıyor ve işret âlemlerine katılanları, bilhassa ulemayı, tövbeye yönlendiriyor. Bu ilk rüya gibi ikincisi de tabir gerektirmeyen bir rüya; mesajı Osmanlı şiirlerinde sıkça rastladığımız gaybdan gelen bir sesin ilettiği haberler gibi açıktır.[38] Büyük ihtimalle dönemin duyma üzerine odaklı vaaz, ders ve sesli okuma pratikleri içinde biçimlendiği için "görülen" değil de "duyulan" bu rüyada mesaj açık bir şekilde görülüyor. Üçüncü rüyada Sünbül Sinan'dan duyduğumuz emir gibi, burada hem Yakub Efendi'nin ne yapması gerektiği kesin bir şekilde belirtiliyor, hem de bu görevi kendi nefsi ve arzuları için değil de ilahî bir mesajla görevlendirilerek aldığı vurgulanıyor. İncelediğimiz son rüyada ise, rüyada duyulan seslerin anlatılara farklı tabirlerle yaklaşılmasına özellikle nasıl fırsat vermediklerini görüyoruz. Merkez Efendi'nin türbanı yeşil ve siyah arasında renk değiştirirken, rüyadaki bir kişi "yeşil şeriat suretidür. Ve siyah tarikat suretidür. Bu kimesnenün şeriatı ve tarikatı mamurdur" deyince ne rüyayı gören Yakub Efendi, ne de rüyayı okuyanlar bu renkleri kendi başlarına yorumlayabilirler. Bu dönemde, büyük ihtimalle yaygın bir şekilde bilinen siyahın Halveti tarikatı ile, yeşilin de şeriatla ilişkilendirilmesi özellikle belirtilir, tabire fırsat bırakılmaz.[39]

---

[36] Leah Kinberg, "Literal Dreams and Prophetic Hadiths" *Der Islam* 70 (1973): 179-300.

[37] Bu dönemde kopyalanmış bir tabirnâmeden örnek için bkz. İbrahim Tabak, "İbn Şirin'in Cevamiu't-Tabir fi'r Rüya adlı Eseri" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1999, s. 37.

[38] Hatifu'l gayb motifinin mesnevi telif sebebi bölümlerinden bir örnek için bkz. Mustafa Özkan, *Cinânî Cilaü'l-Kulûb*, İstanbul: İ.Ü. Basımevi, 1990, s. 61-68.

[39] Halveti Sünbüli kıyafetleri ve sarıklarının ifade ettiği renk sembolizmi için bkz. Nurhan Atasoy, *Derviş Çeyizi. Türkiye'de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2005, s. 73, 75-89, 262-263. Tasavvufi şiir şerhlerinde renkler için bkz. Ömür Ceylan, *Tasavvufi Şiir Şerhleri*, İstanbul: Kitabevi, 2000, s. 259-260.

Rüyaların mesajlarında vurgulanan bu kesinlik kayda değer. Mesela, Ortaçağ Avrupa şiirlerine baktığımızda rüyaların bu gibi doğru yola rehberlik eden kesin mesajlar olmalarının yanında, kafa karıştıran, çözülemeyen ve hattâ yanıltan özelliklerinin de işlendiğini görüyoruz. Şairler rüyanın bu çifte anlamını kullanıp, edebiyatın belirsizliğini, rüya mesajlarının belirsizliği üzerinden tartışmaya sunuyorlar. Onlar için rüya/şiir gerçeğe ulaştırabilecek belirgin haberler olabildikleri gibi, yanlışa yöneltebilecek belirsiz mesajlar da olabiliyorlar.[40] Yusuf Sinaneddin Efendi'nin Yakub Efendi'nin hayat hikâyesinde anlattığı rüyalar ise sadece açık işaretlerdir. Bunlar şeyhin tarikat içinde attığı adımların meşru olduğunu ve tarikat kadar şeriattaki konumuna da güvenilebilecek bu şeyhlerin meşruiyetlerinin tasdik edilmiş olduklarını gösteriyorlar. Yusuf Sinaneddin Efendi için rüyalar sadece ve özellikle güvenilebilir ilahi mesajlardır.

Hilafet Kaygıları

Rüyaların kesinliğine ve güvenilirliğine olan bu vurgunun kaynağı Sünbülilerin kaygılı dünyası olabilir. Bu rüyalar ulema ile katılınan içkili toplantıların yarattığı endişeler, hamilerin öfkesinden duyulan çekinceler, türbelerin yerinin saptanmasında yaşanan zorluklar gibi Sünbüliler için sorunlu alanları karşımıza çıkartıyor. Bunlar içinde özellikle vurgulanan, dönemin Sünbülileri için önemli bir sorun olduğu anlaşılan konu ise şeyh seçimi. Bu konuda özellikle kaygı duyulmasına belki de şaşılmamalı. Her şeyh seçimi tekkenin devamı için kritik bir eşik olabilir. Eğer yeni şeyh, eski şeyhin muhibleri, müridleri ve hamilerinin desteğini sağlayamazsa o kolun dağılması, bir çok vakfiyede tekke belli bir tarikata adanmadığı için başka bir tarikat mensubu ama bu desteği sağladığı için güçlü bir şeyhin onun yerini alması mümkün. Şeyhliğin babadan oğula geçmesinin doğrudan mümkün olmadığı Sünbüliler için başarılı olacak bir şeyhin seçimi büyük bir önem taşımış olmalı. Şeyhin vefatını takiben oğlu ile önde gelen dervişleri ve onların taraftarları arasında mücadeleler olduğunu Sünbül Sinan'ın ölümünden sonra yerine gösterdiği Merkez Efendi'nin kolay kabul görmediği ve Merkez Efendi'nin ölümünden sonra oğlu Ahmed Efendi ile Yakub Efendi arasında çatışmalar yaşandığını örneklerden biliyoruz.

Yusuf Sinaneddin Efendi'nin babasının yerine şeyh olarak geçmesi de, benzer bir rekabet ortamında olmuş olmalı. Halveti şeyhlerinin biyografilerini Yusuf Sinaneddin Efendi'den yaklaşık otuz yıl sonra yazan Sünbüli ve Gülşeni Şeyhi Hulvi'ye (ö. 1654) göre, Yusuf Sinaneddin

[40] Steven F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1992, s.135.

Efendi Kocamustafapaşa şeyhliğine ulemanın desteği ile gelirken, dervişler Yakub Efendi'nin müridlerinden Hasan Efendi'yi (ö. 1610) istemişler.[41] Hasan Efendi'nin müridlerinden Hulvi'nin bu yazdıkları, Yusuf Sinaneddin Efendi'nin hilafet ve şeyhlik konusundaki rüyalara neden özellikle önem verdiğini açıklayabilir. Merkez Efendi'nin dervişler tarafından önce kabul edilmediği ama sonra bir rüya ile ikna olduğunu dinleyen Yusuf Sinaneddin Efendi kendi dervişleri arasında yaşananlarla bir ilişki kurup bu tür rüyaları özellikle anlatmak ve bu sayede, değerine başlangıçta şüpheyle yaklaşılan bir şeyhin nasıl değerli bir şeyh olduğunu okurlarına göstermek istemiş olabilir.

İlginç olan başka bir nokta şu ki, güçlü ve tartışmasız bir hilafet silsilesini ortaya koymaya çalışan bu şeyh, eserini sultana sunduktan sonra şeyhülharemlik ile ödüllendirilince bu görevi kabul ediyor ve tekkedeki yerini bırakıp bu silsile ile ilişkisini koparmaya karar veriyor. Bu görevi kabul etmesinin sebebi bu görevin sosyal ve dinî prestiji olabileceği gibi Kocamustafapaşa'daki dervişleri Hasan Efendi yerine bu şeyhliği hak ettiği konusunda hiçbir zaman tam olarak ikna edememesi de olabilir çünkü Kocamustafapaşa'yı terk etmeden önce, o sırada Kahire'de bulunan Hasan Efendi'yi yerine çağırır. Hulvi'ye göre, Hasan Efendi önce tereddüd etse de merhum Yakub Efendi'nin belirdiği bir rüyadan sonra teklifi kabul eder. Rüyasında Yakub Efendi, tekkenin daha önceki şeyhlerine altın bir zincirle bağlıdır ve Hasan Efendi bu zincirin ucuna yapışmaya çalışır.[42] Bir daha İstanbul'a dönmeyen Yusuf Sinaneddin Efendi ise, *Risale*'yi yazmasından kısa bir süre sonra, 1581'de Medine'de vefat eder. *Risale*, Kocamustafapaşa tekkesi şeyhi olarak belki de son projesi; şeyhliği bırakmadan önce tekkeye olan hizmetini bir eser yazarak ortaya koyduğu ve tartışmalı konulardaki konumunu rüyalar üzerinden okurlarıyla paylaştığı bir proje.

Sonuç yerine

Risale'deki rüya hikâyelerine baktığımızda on altıncı yüzyıl İstanbul'unda Sünbüli şeyhlerinin hayatları hakkında neler görüyoruz? Bu hayat hikâyesi anlatılarını bir Osmanlı minyatürü gibi gözümüzün önünde canlandırınca karşımıza özellikle iki figür çıkmakta: şeyh ve halifesi. İkisi birbirine altın bir zincirle bağlılar, içinde bulundukları mekân bulanık, hayatlarındaki diğer kişiler, mesela vezirler, dervişler, ulema ve tarikattaki öteki şeyhler genellikle arka planda kalıyorlar. Bu sahnenin içerdiği konular

[41] Hulvi, *Lemazât-ı Hulviyye ez Lemazât-ı Ulviyye. Büyük Velilerin Tatlı Halleri*, İstanbul: 1993, Mehmet Serhan Tayşi (ed.) s. 484-485 ve s. 493-495.
[42] Hulvi, *Lemazat*, s. 493-95.

özenle seçilmiş: Odak nefs mücadelesinde, seyr ü sülûktaki aşamalarda veya imparatorluğun siyasî meselelerinde değildir. Odak şeyh ile müridi arasındaki hilafet ilişkisi üzerinde.[43]

Yusuf Sinaneddin Efendi'nin rüya anlatılarındaki odak noktası dikkat çekici, çünkü bu eserin onun için ne anlama geldiğini ve Sünbüli şeyhlerinin biyografilerini nasıl gördüğünü ortaya koymakta. Bu eser, bir silsilenamenin şeyhle halifesi arasındaki ilişkiyi betimleyen bölümüne benziyor. Nasıl bir silsilenamede bir tarikatın şeyhlerinin isimleri birbirine bağlayan kimi zaman altın renkli halkalarla arka arkaya sunuluyor ise, bu eser de şeyhleri rüya hikâyeleri üzerinden birbirlerine bağlamakta. Hulvi'nin, Hasan Efendi'nin rüyasında silsile imgesini karşımıza çıkartması ve onu tarikattaki şeyhlere altın halkalarla bağlı olduğunu yazması da bu yüzden tesadüf değil. Rüya hikâyeleri, on altıncı yüzyıl İstanbul'unda özellikle hilafet kaygıları yaşayan Sünbüli şeyhleri ve dervişlerin rüyalar üzerinden nasıl ilişkiler ağıyla birbirlerine bağlandıklarını göstermesi açısından ilgi çekici. Sünbüli rüyalarını toplumsal hayatın dışında görmek mümkün değil, çünkü bu topluluğu, kaygılarını ve beklentilerini seslendiren rüyalar oluşturmakta.

[43] Osmanlı minyatürleri ve anlatı metinlerinin arasında yapılacak karşılaştırmaların çok verimli sonuçlar doğuracağının bir örneği, minyatürlü tarih yazmaları konusundaki yapılan önemli bir çalışma Emine Fetvacı, "Viziers to Eunuchs: Transitions in Ottoman manuscript Patronage, 1566-1617" Yayınlanmamış Doktora tezi, Harvard Üniversitesi, Cambridge, 2005. On altıncı yüzyıl sonunda yazılmış ve on yedinci yüzyıl başlarında resimlendirilmiş bir ulema ve mutasavvıf biyografik eseri üzerine yapılan yeni bir çalışmanın ilginç sonuçları için bkz. Tülin Değirmenci, *Osmanlı Sarayının Geçmişe Özlemi: Tercüme-i Şaka'iku'n-nu'maniye*, Bilig, Yaz 2008, 46: 105-132.

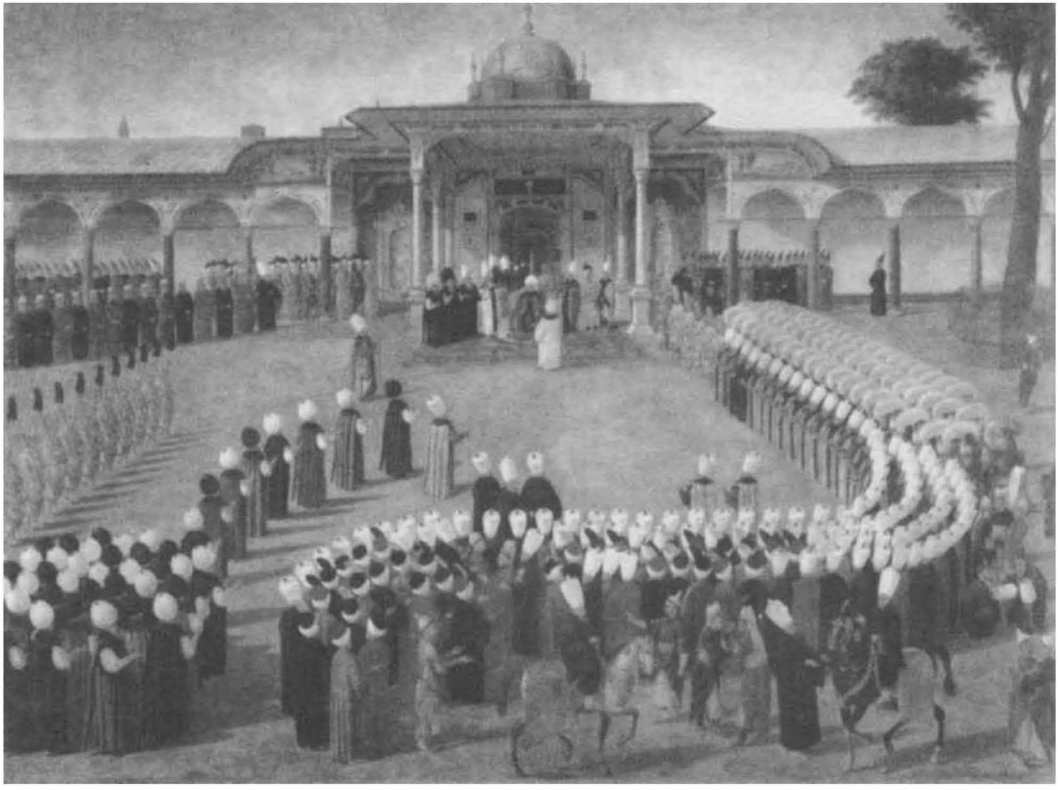


"Kanuni Sultan Süleyman"

Monogramcı "AA," 1526. Oymabaskı. Viyana Graphische Samınlung Albertina.

Padişahın Portresi, Tesavir-i Âli Osman, İş Bankası Yayınları.

"Devlet-i Aliyye"



"Sultan III. Selim'in Kabulü"

Bâbüs'saade önünde kurulan altın tahta oturmuş sultanın sağında nakibü'l-eşraf, şeyhülislâm, tahtın arkasında darüssaade ağası, silâhdar ağa, çuhadar, solunda öteki ağalar ve tüm sahneye yayılmış saray erkânı ve kapıkulları. Kapıdağlı Kostantin, 1798 civarı, yağlıboya, TSM 17/163.

OSMANLI'DA DEVLET FELSEFESİ:

YÖNETİLENLER'E YAKLAŞIM VE BU SİYASETİN KAYNAKLARI

Yusuf Oğuzoğlu*

GİRİŞ

Her siyasal rejim, bir sosyal topluluk içindeki yönetenlerin örgütlenmesi ve konumlarının açıklanması ile tanımlanır. Yönetenlerin işlevi ve yönetim kurumları, bu rejimin niteliğini ortaya koymaktadır.[1]

Daha ilk çağda Platon "yasal devlet" kuramını kurmadan önce, ortadan kaldırılması gereken bir başka engeli göstermişti. Devletin, sadece geleneğin gücüyle tüm uzlaşımsal ve geleneksel ölçütlerle yaşatılamayacağını düşünüyordu. Bu noktada, "kuvvet, haktır" savına dayanan düşünce, "en iyi devlete" karşı büyük bir tehlike idi. Platon bir tür ruhbilimsel bir yorum getirerek, "Her istek ve tutkunun doğası ve ereği nedir?" diye sorar. İnsan belli bir ereği amaçlar ve bu ereğe ulaşmaya çalışır. Ama güç isteği, herhangi bir ereğe erişme olanağını kabul etmez. Tüketilemez olmak, güç istencinin asıl yapısı ve özüdür. Platon'un ahlâksal ve siyasal felsefesinde "adalet" ve "güç istenci" karşıt kutuplardır. Adalet, ruhun

---

* Prof.Dr. Yusuf Oğuzoğlu, Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

1 Maurice Duverger, *Siyasal Rejimler*, çev. Teoman Tunçdoğan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1986, s. 11.

tüm öteki büyük ve soylu niteliklerini içine alan baş erdemdir. Güç tutkusu ise, tüm temel bozuklukları içerir.[2]

Bu noktada "adalet"i sağlamak üzere yola çıkan bir ortaçağ hükümdarının, önce çok iyi yetişmiş, bilgili, tutarlı bir birey olma gereği vardı. İkinci olarak onu, bu erdemi sürekli taşıyabilmek için yönlendiren danışmanları ve sivil toplum grupları gerekliydi.[3]

Halil İnalcık, Osmanlı devlet düzeni üzerindeki örtüyü kaldırarak, bu sistemin belirli bir esas üzerine oturtulmuş olduğunu belirtir:

> Her bireyin kendisine uygun bir sosyal mevkide tutulması bu anlayışın özünü teşkil etmektedir. "Askerî sınıfı" ile "reaya sınıfı" arasındaki dirlik düzene dayalı statünün korunması önemlidir. Köylünün tasarruf hakkını içeren "çift-hâne" sistemi ile ödemekle yükümlü olduğu vergi düzeni (raiyyet rüsûmu) Osmanlı düzeninin temelidir. Bu sistemin işlerliği, padişah beratı ile görev verilen askerîyi, reayadan ayrı tutmak, rollerini tanımlamakla mümkündür.[4]

Şerif Mardin, "Osmanlı patrimonyalizmi"ni çok etkili bir devlet örgütlenmesi biçimi olarak tanımlar:

> Hükümdar otoritesini, ülke düzeyine dağılmış, geleceklerin kendine bağlı bir patrimonyal bürokrat sınıf aracılığı ile sağlamaktadır. Bu sınıf, Osmanlı devletinde askerî güçlerden ve sivil memurlardan oluşmaktadır. Bunlara, devlet emrinde oldukları söylenebilecek din adamları da dâhildir. Padişahın hükümranlığının eksiksiz olduğu ve kimsenin bunu kendisi ile paylaşmadığı ilkesi bu rejimin esasını teşkil eder.[5]

Osmanlı Devleti'nin dinî ve kültürel bağlarla bir parçası olduğu Orta Doğu sahası aynı zamanda köklü bir devlet geleneği mirasına sahipti. Orta Doğu devlet anlayışının oluşumunda Bizans ve Sasanî İranı'nın önemli payı vardı. Birisi Roma'nın, öbürü ise eski Ahamanişlerin mirasçısı olan bu iki siyasal sistemde, malî idarî kontrol görevi ve hattâ bayındırlık ve ulaştırma gibi hizmetler bir merkez tarafından değil, önemli ölçüde küçük

---

2 Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 83, 84.
3 Cassirer, a.g.e., s. 84.
4 Halil Inalcık, "The Nature of Traditional Society: Turkey" (eds.) R.E. Ward, D. Rustow, *Political Modernization in Japan and Turkey*, Princeton University Press,'Princeton, 1968, s. 42-63. Bkz. Halil İnalcık, "Village, Peasant and Empire", *The Middle East and The Balkans under the Ottoman Empire Essays on Economy and Society*, Indiana University Press, Bloomington 1993, Halil İnalcık "Osmanlılar'da Raiyyet Rüsumu" *Belleten*, XXIII, 92, 1959, s. 575-608.
5 Şerif Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, 2. baskı, İstanbul, 1986, s. 26, ayrıca bkz. Metin Heper, "Osmanlı'da Devlet Geleneği", *Türkiye Günlüğü*, 13, 1990, s. 142.

birimler tarafından yerine getirilmekte idi[6]. Bu iki önemli kültür merkezinin eski doğu devlet anlayışının temeline dayandığını söylemek mümkündür.

MÖ 2850 yılına ait Mısır firavunu tasvirinde, tanrı-kralın otoriter gücü tanımlanmıştır. Aynı gücü simgeleyen örneklere MÖ 3500 Mezopotamya'sında da rastlanır[7]. Hindistan'da Budist inancını kabul eden Aşoka (MÖ 268-232) verdiği öğütlerle, devlet anlayışında yeni bir aşamayı ifade eder. Aşoka, yönetime hoşgörünün damgasını vurmaktadır:

> Kutsal ve merhametli majeste her mezhepten insanları, sofu veya aile reisi olsun, saygı ile karşılıyor hepsini kutsuyor ve armağanlar veriyor. İnsan, başkasının mezhebini mantıksızlıkla suçlayarak kendi mezhebini kutsamaya kalkmamalıdır. Uyum, öğülmeye değer bir şeydir. Kutsal majestenin arzusu her mezhepten insanların öğrenimini geliştirmesi ve akıllı öğretilerin peşinden gitmesidir.[8]

622 yılında Hz. Muhammed'in göç ettiği Medine'de kökleşen Müslümanlık, 630 yılında Mekke'de yayıldı. Halife Hz. Ömer zamanında Suriye-Filistin (638), Mısır (641) ve İran (642) Müslüman Arapların yönetimi altına girdi. Böylece Roma-Bizans ile Sasanî geleneğinden beslenen devlet anlayışı yeni devlet yapılaşması için kaynak oluşturdu.

Dünyevî düzenin tesis edilmesinde dogmatik esasların, yani dinin konumu ile gerçek yaşamın gereklerinin, yani aklın konumu hep sorgulanmıştır. Eski Yunan felsefesi belirli ilkeler oluşturmuştu. Örneğin Sokrates ve Platon gibi filozoflar, değerlerin ve yasaların nesnel olarak var olduklarını ortaya koymuşlardı. İnsanlar aklın ve bilginin onlara gösterdiklerini değil, maddenin ve bilgisizliğin egemenliği içinde davranıyorlardı. Oysa aynı dönemde yaşamış sofistler, değerlerin göreli ve değişken olduklarını savunmuşlardır. Çünkü onlara göre her şeyin ölçüsü insandır[9]

Damascuslu (Şamlı) İoannes (7. yüzyıl) Hint düşüncesi ile beslenen hükümdarlık anlayışında şu görüşü belirtir:

> Gökteki babanın merhametli olduğu gibi sen de merhametli ol... korkudan kaynak alan baş eğme, ona önem verenleri uydurma bir nur adıyla aldatan, yalnızca yalandan bir yaltaklanmadır. Kendi iradesine karşın uyrukluğa bağlı olan bir halk, fırsat bulunca hemen ayaklanır; ama egemenine iyiniyet bağları ile bağlı bulunan bir halk, ona baş

---

6 İlber Ortaylı, *Türk İdare Tarihine Giriş*, Turhan Kitabevi Yayınları, Ankara, 1996, s. 5, 6.
7 Joseph Campbell, *Doğu Mitolojisi*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 1993, s. 61, 62.
8 Capbell, a.g.e., s. 301-307.
9 A. Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Asa Kitabevi, Bursa, 1999, s. 298.

> eğmesine sağlam ve sâdık olur. Onun için, yoksun olanların sana yanaşmasına istekli ol ve yoksullar için gözlerini açık tut ki, tanrı da sana kulak versin. Çünkü biz kendi hizmetkârlarımıza karşı nasılsak, efendimizin de bize karşı öyle olduğunu görürüz.[10]

Orta Doğu-İslâm devlet anlayışının şekillenmesinde Sasanî düşüncesinin etkin bir rol oynadığını biliyoruz. Biz bu anlayışı daha çok devlet adamları için yazılmış kitaplardan takip edebiliyoruz. Örneğin Sasanî idaresinin son dönemlerinde devlet adamlarına etkin bir yönetimin nasıl olması gerektiğini göstermek amacıyla pek çok eser yazılmıştır. Bunlar *Andarznâme* ya da *Pendnâme* genel başlığı altında toplanmaktadır.[11] İslâm devlet anlayışının Sasanî etkisi altında oluşmasına geçmeden önce bu olgunun kısa bir özetini yapmanın ilerideki değerlendirmelerimize ışık tutacağına inanıyoruz. Sasanî anlayışına göre, kral Tanrı ile insanlar arasında bir yerdedir. Evrenin merkezidir ve yaratıcının yeryüzündeki temsilcisidir. Bu anlayıştaki adalet kavramı, günümüzde kullandığımız eşitliği sağlama anlamında değil, daha çok herkesin ait olduğu konumda tutulması anlamında kullanılmıştır. Bu durum Sasanîlerin sosyal düzen anlayışından kaynaklanmaktadır.[12] Burada yönetilenden beklenen sadece itaattir. Bu motifin hem fukaha hem devlet adamları tarafından kullanıldığını göreceğiz.

Sasanî anlayışının İslâm dünyasında tanınması, anılan bölgelerin Müslümanlar tarafından ele geçirilmeleri ve bunun sonucunda ortaya çıkan Farsçadan Arapçaya tercümelerle başlamıştır. Erken dönem örneklerden birisi 842/861 yılları arasında yazıldığı tahmin edilen anonim *Kitab el-Tac*'dır. Buradaki kral ilahî bir konumdadır. Sosyal düzen, insanların krala itaat etmesiyle ve her gruba ait olduğu yerin sağlaması ile gerçekleşebilir.[13]

Orta Doğu-İslâm geleneğinin göreceli olarak hakim olduğu bölgelerde, Sasanî örneğine benzer şekilde yöneticilere öğüt verme ve iyi bir devlet adamı ile iyi bir yönetim nasıl olması gerektiği konusunda geniş bir li-

---

10 Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay. İmge Yayınevi, 2. baskı, Ankara. 1995, s. 95-97.

11 İslâmiyet yayıldığında bu defa eski Sasanî etkisi altında, ancak "âdâb" genel başlığı altında eserlerin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu eserlerde ahlâki kurallar, hükümet idaresi, üst düzey yöneticilerin uyması gereken teşrifat kuralları, gündelik yaşam gibi konular işlenmekteydi. Geniş bilgi için bkz. Halil İnalcık, "Turkish and Iranian Political Theories and Traditions in *Kutadgu Bilig*". *The Middle East and The Balkans Under the Ottoman Empire*, Indiana University Press. Bloomington. 1993, s. 3.

12 Ann K.S. Lambton, "Islamic Mirrors for Princes", *La Persia nel Medioevo*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1971, s. 422.

13 Lambton, 1971, s. 422.

teratür ortaya çıkmıştır. Bunlar genellikle nasihat edebiyatı başlığı altında toplanabilir. Dikkat edilirse, bu konuda yazanlar Abbasi halifeliğinin son döneminde yaşamıştır. Bu süreçte halifeler, Buveyhîler ve Selçukluların elinde kukla durumundadır. Dünyevi otorite iktidarı fiili olarak ele geçirmiştir ve bu durumun meşru hale getirilmesi gerekmektedir. Bu dönemde ortaya çıkan eserlerin daha öncekilerden farkı, kendilerini kaynak açısından sınırlandırmamalarıdır. Bunun en önemli sonucu, Sasanî devlet anlayışının İslâm dünyasına girmesi olmuştur. Örneğin Keykavus'un yazdığı *Kâbusnâme*[14] buna iyi bir örnek olarak gösterilebilir.[15]

Mâverdi'nin (öl.1058) *Ahkâm el-Sultaniyye* isimli çalışması hem XI. yüzyıldaki gelişmeleri göstermesi, hem de daha sonraki döneme olan etkisi açısından önemlidir. Mâverdi'nin tanımladığı idari yapı, kendinden sonra da ideal olarak kabul edilmiştir. Ancak Mâverdi'nin yaşadığı sorunlardan etkilendiği açıkça görülmektedir. Örneğin yazar Abbasiler ile Fatimiler arasındaki tartışmadan etkilenmişe benzemektedir. Bu nedenle aynı anda iki imamın bulunması fikrini kabul etmez.[16]

Mâverdi, dünyevi işler için *siyasa* ya da *siyasetü'd-dünya* terimini kullanmaktadır. Bunların amacı devleti, insanları ve dini korumaktır. Kurallar dinî kurallardan ayrı ya da bunlara aykırı değildir. Zor kullanarak hükümeti ele geçirme, din ile ilgili işleri bozmadığı müddetçe mümkündür.[17] Mâverdi, Abbasiler döneminde ortaya çıkan siyasal durumu halife-

---

14 Bu çalışma özellikle 14. ve 15. yüzyılda Farsça'dan çeşitli defalar Türkçeye çevrilmiştir. Örneğin 741/1340-41 yılında Şeyhoğlu Mustafa'nın, Germiyanoğlu Süleymanşah Mehmed için, 835 yılında ise Mercümek Ahmet'in II. Murad için birer çeviri yaptıklarını biliyoruz. Daha fazla bilgi için bkz. Eleazar Birnbaum, *Mütercimi Meçhul İlk Türkçe Kabusnâme*. Harvard University Press, Cambridge, 1981, s. 4, 5.

15 Yazar, İslâm dünyasına tam da entegre olmamış bir bölgede, Hazar Denizi civarında yaşamaktadır. Eseri sadece sultanlara yönelik değil, genel bir nasihat niteliğindedir. Öğütlerinde hilâfeti tamamen göz ardı ederek halkı iki sınıfa böler. Bunlar asker ve reayadır ve idarecinin görevi askerlerin halka baskı yapmasını engellemektir. İdareci "bir güneş gibi" kendinde yararlananlara eşit davranmalıdır. Aksi halde düzen bozulur ve halk yerini terk eder. Ne halkı itaat altına alan askerin, ne de onlara yiyecek sağlayan halkın tarafını tutmamak gerekir. Askeri sınıfın niteliği üzerinde de duran yazar, karışık gruplardan oluşturulmadığı takdirde idareyi kontrol altına alacakları uyarısını yapar. Bkz. Lambton, 1971, s. 423.

16 Abu'l Hassan al-Mawardi, *Al-Ahkam as-Sultaniyyah*, trans. by. Asadullah Yate, London, 1996, s. 16. Abbasiler'de yargı sistemi kendisinden sonra gelenlerle karşılaştırıldığında çok da düzenli bir izlenim vermez. Halife sadece Bağdad kadısını atamakta, diğer eyaletlerin kadı atamalarına karışmamaktadır. Görevleri açısından kendisinden sonra gelenlere benzemektedir. Yani daha çok, atandığı bölgede bulunan vakıflarla ilgilenmek, beledi işler...vb. Abbasiler'de kaza kurumunun önemli özelliklerinden bir diğeri ise iltizam yöntemi ile verilmesidir. Daha fazla bilgi için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, 4. baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1988, s. 10, 11.

17 Fauzi M. Najjar, "Siyasa in Islamic Philopsophy", *Islamic Theology and Philopsophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. by Michael E. Marmura, State University of New York Press, Albany, 1984, s. 97.

nin işlevini dinî işlerle kayıtlı tutarak dünyevî düzene müdahale etmemek koşulu ile meşru hale getirmiştir.

Farabî de, Orta Doğu devlet felsefesine katkıda bulunup yeni bir yorum getiren şahsiyettir[18]. Farabî, İslâm'da din-devlet ilişkisini akıl kullanarak yorumladı. Felsefenin siyasal öğretinin içine girmesi olaya yeni bir yön vermişti. Çünkü felsefe esas olarak hakikate sahip olma değil, hakikati arama işi idi. Oysa siyasal teolojide, teologun araştırmasının sınırları ilahî yasa tarafından çizilmekte ve bu yasanın kendisi sorgulanamaz bir mutlaklık taşımaktaydı. Farabî bir bakıma filozofun toplumla diyaloğunu tesis etti:

> Yüce mutluluğun elde edilmesi insan varlığının amacı olunca; insan mutluluğun ne olduğunu bilmeye, onu amaç edinmeye ve göz önünde tutmaya ihtiyaç duyar. Ayrıca mutluluğu elde etmesi için yapması gereken şeyleri bilmesi ve onları yapması gerekir.[19]

Farabî'ye göre:

> İnsanlar ihtiyaçları gereği, bir tek kişinin idaresi altında toplanıp devleti kurarlar. Bu kişi, yani reis, kötü, cahil, ahlaksız ve hataya düşmüş bir kimse ise, devlet de kötü bir devlet (el-medinetü'l-câhile) olur. Ancak reis, iyi ve filozof ise devlet iyi bir devlet (medine-i fazıla)tir. Bu iyi reis, peygamber ile filozofun bütün iyi niteliklerini nefsinde toplamalıdır.

Farabî bu noktada vahiy ile felsefeyi de uzlaştırmaya çalışır.[20]

Devlet/siyaset konusunda yazanlar arasında en önemlilerden birisi, yaptığı etki açısından Gazalî[21] ve onun çalışması olan *Nasihatü'l-*

---

18 874-950 yılları arasında yaşamıştır. Mâveraünnehr'de Farab'da doğmuştur. İlk tahsilini ana yurdunda gördü. Daha sonra Bağdat'a gelerek temel bilgilerini tahsil etti. Şam'da iken Aristo'nun eserlerini okuyarak felsefi bilgilerini ilerletti. Daha sonra Bağdad'ta uzun süre kaldı. 70-72 yaşlarında Bağdat'tan ayrıldı. Şam'dan geçip Mısır'a gitti. Farabi Haleb'te iken Hamedani hükümdarı Seyfü'd-devle'ye (945-956) intisap etti. Farabi'nin 27 eseri vardır. Bunların büyük çoğunluğu felsefeye, mantığa, uygulamalı bilimlere (Astronomi, müzik), ilahî bilimlere, medenî bilimlere (ahlâk, siyaset) aittir.

19 Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 94-96.

20 Farabi, *İhsâü'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, M.E.B. Yayını, İstanbul, 1989, s. 43-44.

21 Gazalî 450/1058-59 yılında Horasan yakınlarında Tus kentinde doğmuştur. Başlangıçta doğum yeri olan bölgede eğitim aldı. Daha sonra 1080 yılı civarında Nişapur'a gelerek Nişapurdaki Nizamiye medresesine başladı. Burada yaklaşık 5 yıl kadar Cuveyni'den ders aldı. Bağdat'taki Nizamiye'ye hoca olarak atandı. Gazali'nin çalışmalarının, içinde bulunduğu dönemdeki olaylardan çok açık bir şekilde etkilendiği görülmektedir. Bkz. F. R. C. Bagley, *Ghazali's Book of Counsel for Kings*, Oxford University Press, London, 1964, s. XXXV-XXXVIII.

Mülûk'dur. Bu kitap Selçuklu Sultanı Melik Şah (1108-1118) için yazılmıştır. Selçukluların yönetim anlayışı bağlamında İslâm dünyasına en önemli etkilerinden birisi imâmet teorileri üzerine yaptıklarıdır.[22]

Gazalî, Sasanî anlayışı ile İslâm düşüncesini birleştirmeye çalışır. O da sultanın tanrı tarafından seçildiğini düşünür. Sultan, tanrının yeryüzünde temsilcisidir. Dönemin koşulları gereği Gazalî, imâmet fikrini çok da ön plana almaz. Çünkü artık Selçuklu sultanları halifeden izin almayı daha çok rakiplerine karşı durumlarını güçlendirme amacıyla yapıyorlardı.

Orta Doğu devlet anlayışının teorik oluşumunda, İbn Teymiyye bir başka önemli kişidir. Daha geç bir dönemde yazan İbn Teymiyye değişimi açıkça gösterir: Ona göre halifelik önemini kaybetmiştir. Bu nedenle artık halifeye işaret etmez. İslâm âleminin birliği tek halife altında olmasını gerektirmez. Birlik manevidir. İnsanlar farklı bölgelerde yaşayarak farklı yöneticiler altında olabilir. İbn Teymiyye de politik otoritenin gerekliliğine işaret eder. Çünkü bu olmadan diğerleri olmaz. Yöneticiye itaat etmek farzdır. Artık siyasî gücü elinde tutan ile Halife arasında fark vardır.[23] Yine de siyasetten sorumlu kimselerin ulemâya danışması beklenmektedir.

Tüm bu tartışmalardan sonra ortaya çıkan sonuç şudur: Orta Doğu devlet anlayışında, dünyevî otorite bir gerçektir ve buna itaat edilmesi gerekir. Bu tutumun doğal bir sonucu olarak yöneticilerin koyduğu kurallar bir ölçüde dinî bir kimlik kazanmıştır. İmâmet'in kalkması, dinî konuların siyaset sahnesinden çekildiği anlamına gelmez. Çünkü, sadece Doğu dünyasında değil fakat aynı zamanda Batı dünyasında da dinin siyasî işlere müdahalesinin azalması için yüzlerce yılın geçmesi gerekecektir.

Süleyman Uludağ, "İslâm Devleti" kavramının yanlış olduğunu belirtir. Çünkü Kur'an'da böyle bir devletin yapısı ve teşkilatı belirtilmemiştir. Kur'an, devletin nasıl olması gerektiği üzerinde değil, ne yapması gerektiği üzerinde durmuştur. Her devlet nizamdan ve asayişten yanadır. Başsızlığa ve kargaşaya karşıdır. Âdil ve merhametli olmalıdır. Keyfî ve haksız icraatta bulunmamalıdır. İslâm'da devlet ve hükümet şeklinin fazla önemli olmamasının bir kanıtı da Hz. Peygamberin ölümünden sonra devleti yönetecek olan şahsın kimliği, nitelikleri ve nasıl işbaşına getirileceği konusunda hiçbir şey söylememiş olmasıdır.[24]

---

22 Ann K. S. Lambton, "The Theory of Kingship in the Nasihat ul-Muluk of Ghazali" *The Islamic Quarterly*, 1, I, 1954, s. 48, 49.
23 Najjar, 1984. s. 100.
24 Süleyman Uludağ, *İslam-Siyaset İlişkileri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s. 41-42.

Osmanlı Devleti, Alaeddin Keykubat'ın Marmara uç bölgesine yerleştirdiği Türkmenler tarafından kuruldu. Doğal olarak Selçuklu Devleti'nin yönetimsel birikimi ve anlayışı Osmanlı'ya yansıdı.[25] Yönetici kimliği içinde devlet/siyaset olgusunu yorumlayan düşünürlerin başında, hem Selçuklu Sultanı Alparslan hem de Sultan Melik Şah için uzun yıllar vezirlik yapmış Nizamü'l-Mülk gelir.[26] Nizamü'l-Mülk imâmet teorilerine itibar etmeden güçlü bir merkezî idarenin nasıl olması gerektiğinin üzerinde durur. İmâmet sorunu dışında Nizamü'l-Mülk'ün kaygıları da aynıdır. Buna göre Sultan suçluları cezalandırmalı, herkesi hak ettiği konumda tutmalıdır.[27]

Osmanlı düzeninde Kadılık temel yönetim birimi idi. Narh veren (fiyatları düzenleyen) mülkiyet hakkında işlerlik getiren (satış hüccetleri), miras hakkını uygulayan (terekeler) kadı, yönetilenler için vazgeçilmez hizmetler veriyordu. Osmanlı dönemine gelinceye kadar Selçuklular'da, Moğollarda ve Memlûkler'de yargının iki temele oturtulduğunu görmekteyiz. Bunun ilk ayağı Kadı'dır. Kadılık kurumunun kökenleri, İslâmiyet'in erken dönemlerine kadar gider. Bu süreçte halife inananların başıdır ve tüm yetkileri elinde tutar. Ancak aynı zamanda birden fazla yerde olması, ya da aynı anda birden fazla işle ilgilenmesi olanaksızdır. Bu sebeple yargı yetkisini devretmesi gerekmiştir. Bu kişi de kadıdır. İlk kadının atanması Emeviler dönemindedir. Abbasiler ise Bağdat'ta *Kadı el Kudat* makamını oluşturmuştur. Bu kişi, eyaletlerdeki kadıların başıdır. Her ikisi de halife tarafından atanmaktadır. Her iki dönemde de kadıya dayalı yargı yetkisi tek değildir. Memlûkler ve Selçuklar tarafından daha da geliştirilen Mezâlim sistemi de vardır.

Mâverdi mezâlim meclisinin kurulmasını yöntem sorununa bağlar. Buna göre mezâlim ile sorumlu olan kimse, kadıların kullandığı delillerin çok azı ile yetinebilir. Bu kurum, Selçuklular, Harezmşahlar, Fatımîler, Eyyubîler ve Memlûkler döneminde gelişmeye devam etmiştir.[28] Bu meclisin kökeninde yatan, aslında bir ölçüde İslâm öncesi dönemde oluşmuş olan, Sasanî devlet anlayışıdır. Bu bağlamda idarecilere düşen görevler-

25 Halil İnalcık, "Osman I", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDVİA).

26 Nizam-ül Mülk 1018-1092 yılları arasında yaşamıştır. Asıl adı Hasan bin Ali Tusî'dir. Erken dönem hayatı hakkındaki bilgilerimiz sınırlıdır. Vezirlik yaptığı dönemde Selçuklular en parlak dönemlerini yaşamışlar ve O'nun bir suikasta kurban gitmesi sonucu ölümünden sonra gerileyerek çökmüşlerdir. Nizam-ül Mülk Osmanlılar döneminde zirveye ulaşan merkezileşme çabalarının öncüsüdür denilebilir. O'nun fikirlerini Melikşah'a sunduğu *Siyasetnâme* isimli kitabından takip edebiliyoruz.

27 Halil İnalcık, "Derwish and Sultan An Analysis of the Otman Baba Vilâyetnâmesi" *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, Essays on Economy and Society, Indiana University Turkish Studies, Bloomington, 1993, s. 6.

28 Nielsen J. S., "Mazalim", *EI2*.

den en önemlilerinden biri, belirli günlerde halkın şikâyetlerini dinlemekti. Örneğin, Sasanî geleneğinden geldiğini bildiğimiz Nizamü'l-Mülk, Sultan'ın haftanın iki günü halkın şikâyetlerini hiçbir aracı olmadan dinlemesi gerektiğini belirtir. Burada beklenti, halka zulmedenlerin Sultan'ın bizzat şikâyetleri dinlediğini duyarak zulümden vazgeçmeleridir.[29]

Memlûkler, Osmanlı kurumlarına etkileri olan başka bir gelenekti. Bu kaynağın kendine göre bazı önemli özellikleri vardır. Bunlardan ilki, kurdukları sistem sayesinde Hıristiyan saldırılarına karşı koyabilmiş olabilmeleridir. Bu nedenle İslâm dünyasında geniş bir nüfuzları (en azından manevî) vardır.[30] Dört mezhepten kadı atamak Baybars'ın yeniliğidir. Daha önceki dönemde, baş kadı sadece şafilerden atanırken, Baybars dört mezhepten de baş kadılar atamıştır. Şam, Halep, Trablus ve Hama'da da baş kadılar vardır.[31] İbn-i Haldun'a göre kadılar ağırlıklı olarak tazir ve had cezalarını gerektiren suçlarla ilgilenmektedir. Bunun dışında kalan ve siyasal içerikli konularda cezalandırma hakkı sultana ve onun görevlilerine aittir.[32]

Medrese sistemini devlet kontrolüne almaya çalışmak bir Selçuklu yeniliğidir. Bu davranışı Selçukluların kendi istekleri doğrultusunda eğitimli kişiler yetiştirmek istedikleri şeklinde algılayabiliriz.[33]

YÖNETİM ÖRGÜTLENMESİ VE YÖNETİLENLERE YÖNELİK UYGULAMALAR

Bu araştırmamızda Osmanlı Devlet Felsefesi konusuna Osmanlı devlet erkinin başı olan sultanların kendilerine bağlı topraklarda yaşayan insanlara davranış siyaseti ekseninden yaklaşıldı. Bu noktada, devlet-halk ilişkileri analiz edilerek nasıl bir devlet felsefesinin mevcut olduğu ortaya konulmaya çalışıldı. Müslüman, gayrimüslim farkı gözetmeden herkesi bir tutan, ödenebilir vergilerle gelişmiş bir mülkiyet sistemi ihdas eden Osmanlı sultanları, halkın üstünde egemenlik zırhına bürünmüş bir askerî ve bürokratik sınıfın oluşmasını da engellemişlerdi.

---

29 Hubert Darke trans. *The Book of Government or Rules for Kings*, Routledge and Kegan Paul. London, Henley and Boston. second edition, 1978, s. 13.

30 David Ayalon. *Studies on the Mamlûks of Egypt (1250-1517)*, Studies in al-Jabarti: I., Notes on the Transformation of Mamluk Society in Egypt Under the Ottomans. Variorum Reprints, London, 1977, s. 149.

31 Joseph E. Escovitz. *The Office of Qadi al-Qudat in Cairo Under the Bahri Mamluks*. Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1980, s. 2.

32 Uriel Heyd. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. by V.L.Menagé, Clerandon Press, Oxford, 1973, s. 208.

33 Carla L. Klausner. *The Seljuk Vezirate, A Study of Civil Administration 1055-1194*. Harvard University Press, Cambridge, 1973, s. 22-25.

İncelediğimiz konu teorik bir siyaset bilimi örgüsü yerine, Osmanlı toplumunun canlı dinamiklerinden yola çıkılarak ele alındı.[34]

Osman Gazi öldüğü zaman (1326) geniş bir bölge egemenlik altına alınmıştı. Şehirleri, ordusu ve bürokrasisi olan bir devletten söz edilebilir. 1324 tarihli Mekece Vakfı'na ait kayıt bu tarihte Osmanlı Devleti'nin oluştuğunu gösteren ipuçları taşımaktadır. Bu belge Farsça bürokratik kurallara göre yazılmıştı. Osman Gazi'nin bu çeşit belgeleri çıkaran bir bürokrasiye sahip olduğunu kanıtlamaktadır.

Daha Osman Gazi döneminde, halkın güvenliğini ve adaletini sağlamaya yönelik teşkilat oluşturulmuştu. Her kale ve yerleşme merkezine tayinler yapıldı. Kadı, subaşı ve dizdar atamaları ilk sırayı alıyordu. Bu görevler Oğuz ve Selçuk geleneğine göre aşiretin ileri gelenlerine tevdi edildi. İnönü, Eskişehir, Karaca Hisar ve Yenişehir gibi yerleşme merkezlerine teşkilat kuruldu. Orhan Gazi döneminde bu düzen Bursa, İzmit ve İznik gibi merkezlere yayıldı.[35] Osman Gazi, Karaca Hisar'ı aldığı zaman Sultan III. Alaeddin'e, kardeşinin oğlu Aktemür ile hediyeler göndermişti. Anadolu Selçuklu sultanı da Aktemür'le Osman Gazi'ye sancak gönderdi. Eskişehir ve çevresinde sancaklar oluşması bu olaydan sonradır.[36]

İlk yönetim örgütlenmesi sırasında sanayi ve ticarete ilişkin düzenlemeler de yapıldı. Karaca Hisar örneğinde Pazar-bacı vergisinin ihdas edildiğini biliyoruz. Bu topraklarda yeni nüfusla birlikte, tarımsal üretimin arttığını, göçebelerin ürettiği yün ve deri gibi işlenmeye hazır ürünlerin birdenbire çoğaldığını düşünebiliriz. İşte bunlar, ilgili şehir/kasaba pazarlarına gelip, üretilmek üzere satılmaktaydılar. Kendisi de bir debbağ ustası olan Ahi Evren'in ahileri, tüm bu topraklarda aynı zamanda birer "sanayici, sanat erbabı" olarak iktisadî hayatı canlandırmış olmalıdırlar. Böylece kasabalarda görev yapan kumandanlar, ilgili yörenin çarşı-pazarlarından aldıkları baç vergisiyle ve tarımsal alanlardan elde ettikleri öşürle kazanımlar elde ediyorlardı. Ayrıca bunların hemen hepsinin "Alp" sanını taşımaları, uçlardaki "Alperenler"in varlığını somutlaştırmaktadır. Bu arada Osman Gazi'nin "Kayın atası Edebali'ye Bilecik'in

---

34 Bu araştırmamız ve onu tamamlayan ayrıntılar için bkz. Yusuf Oğuzoğlu, "Change in the Ottoman State Order (1299-1918)", *According to Archival Sources Fluctuations in the Ottoman Social Order*, ed. Yusuf Oğuzoğlu, Harvard University 2006, ss. 1-57; Yusuf Oğuzoğlu, "Osmanlı Kuruluş Dönemi Müesseselerindeki Sivil Karakter ve Devletin Gelişmesi Üzerindeki Etkisi (1299-1402), *Osmanlı*, c. 7, ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, ss. 17-27.

35 Mücteba İlgürel, "Subaşılık Müessesesi", *Journal of Turkish Studies*, 7, 1983, s. 252.

36 Nejat Göyünç, "Osmanlı Devletinde Taşra Teşkilâtı (Tanzimat'a Kadar)", *Osmanlı*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, s. 82.

hâsılını" tahsis etmesi toprak-mülkiyet düzeninin kurulduğuna işaret etmektedir.[37]

Osman Gazi'nin vefatı üzerine devletin başına kimin geçeceğine ilişkin olarak oğulları arasında bir toplantı yapıldı. Orhan Gazi kardeşi Alaeddin Bey ile Bursa Hisarı'ndaki Ahî Hasan tekyesinde bir araya geldiler. Âşıkpaşazâde aynı toplantıya "Ol zamanda olan azizler"in de katıldığını belirtir. Bu kişiler toplantının yapıldığı Ahî tekyesine doğal olarak katılan diğer Ahî ileri gelenleri olmalıdır. Alaeddin Paşa'nın kardeşine "Atamuzun duası ve himmeti senün iledür. Anun içün kim kendü zamanında askerî sana koşmuş idi. İmdi çobanlık dahi senündür." dediği rivâyet edilir. "Bu vilâyete çobanlık itmeye padişah gerekdür kim tüm halkı ve sipahiyi görüb gözede" şeklindeki görüş, tam bir geleneksel anlayışı ifade etmektedir. Sultan'ın temel görevinin halkı korumak olduğu bu örnekte de vurgulanmıştır.[38]

Bu dönemde belki de devletin halka karşı en temel işlevi olması gereken mülkiyet düzeni de oluşturuldu. Devlete ilişkin ilk bilgiler arasında vakfiyelerin, mülknâmelerin, tımar-has kayıtlarının bulunması, topraktan elde edilen gelirin belli bir düzenlemeye bağlandığını gösterir. Bu bağlamda sultanlar Orta Çağ krallarının geniş mülkiyet ayrıcalıkları yerine, kendilerine has olarak ayrılan alanların vergi gelirleri ile yetindiler.

Osmanlı sultanları fetihler sırasında kendiliğinden teslim olan beldelere "istimâlet" vermekte, yöre halkının can ve mal güvenliğini sağlamaktaydılar. Bu tavır, verilen sözün yerine getirilmesi, söze sâdık kalma gibi geleneksel bir yaklaşımı ifade eder.[39]

Orhan Bey de Osman Gazi dönemindeki dirlik sistemini uygulayarak, yeni oluşturulan Akçakoca Eyaletini oğlu Süleyman Bey'e ikta olarak vermişti. Konur Alp'in ölümünden sonra, Konurpa eyaletinin iktasını o sırada Sultan-önü Eyaletine de mutasarrıf olan oğlu Murad'a bırakmıştı.[40] Belirli bir hizmet karşılığı vergi muafiyeti getirme uygulamasının Orhan

---

37 Müneccimbaşı, Ahmed b. Lütfullah. *Câm'üd-Düvel, Osmanlı Tarihi (1299-1481)*. Haz. Ahmet Ağırakça. İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 78; Oruç Beğ, Oruç Beğ Tarihi. İstanbul,1973 s.12; Kemal Paşazâde, *Tevarih-i Âl-i Osman*, 1. Defter. nşr. Ş. Turan, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1970, s. 139.

38 Aşık Paşazâde, *Tevarih-i Âl-i Osman*, Haz. Çiftçioğlu Nihal Adsız. 1947. s. 115; Neşrî, Mehmet, *Kitâb-ı Cihân-nümâ I*, Mehmet Altay Köymen-Faik Reşit Unat neşri, Ankara,1948, s. 147-149.

39 Orhan Gazi Bursa'nın fethinden sonra İznik'in düşürülmesine ağırlık vermiş ve bu arada İznikmid (İzmit) kuşatılmıştı. Şehirden gelen "Ahıt edelüm bize ziyanınuz dokunmaya, hisarı dahi virelüm" teklifini kabul eden Orhan Gazi'nin "Sakınun kim kafirlerün bir çöpi gitmesin kim ahdumuzda hâyın olmayavuz" dediği belirtilir. Aşık Paşazâde 1947, s. 116-117; Neşrî, 1948, s. 149-153.

40 Müneccimbaşı, 1995, s. 91.

Gazi döneminde başlatıldığı anlaşılıyor. Sakarya Köprüsünün başına bir köy kurdurarak halkını bu köprünün onarım gibi hizmetleri karşılığında vergiden muaf tutuldu.[41] Bu siyaset Osmanlı devlet anlayışında halka angarya yüklememeyi, her yükümlülüğün belirli bir karşılığı olduğunu göstermektedir.

Orhan Gazi döneminde devlet işlerinde fikir alma ve danışma uygulamasının yaygın olduğu anlaşılıyor. Gelibolu'ya geçme olayının tartışıldığı sıralarda. Karesi Eyaletinin başında bulunan Süleyman Paşa Bursa'ya çağırılarak fikirlerinden istifade edilmiştir. Süleyman Bey, daha sonra "komutanları ve ümerasıyla" keşif için av bahanesiyle Aydıncık'a (Edincik) gitmiş, durumu istişare etmişti.[42]

Osmanlı beyliğinin ilk devlet teşkilatında Anadolu Selçukluları ile İlhanlıları örnek alan bir yapılanma söz konusudur. Bu teşkilatta beylik merkezindeki "Divan" önemli bir yer tutar. Bu divana sultan başkanlık ettiği gibi gerektiğinde vezir de riyaset ederdi. Asporça Hatun'un 1323 tarihli vakfiyesinde vezir Alaeddin Paşa'nın kaydı geçmektedir. Alaeddin Paşa ulemâ sınıfındandı. 14. yüzyılın sonlarına kadar vezaret genellikle ilmiye sınıfına verilmiştir.[43]

Klasik Osmanlı düzeninin hem ordu hem de köylüler açısından en önemli kurumu tımar sistemidir. Tımar esas olarak vergi geliridir. Sadece arazi vergileri değil, şahsî vergiler, göçebelerin vergileri ve cezai vergiler de Tımar'a katılabilir. Bu gelirlerin miktarı, toplanma şekli tanımlanarak sınırları belirli alanın tımarı, bir şahsa havale edilmiştir. Bu havale özelliği önemlidir. O zamanki para ekonomisinin değerli madene dayalı olması ve piyasada dolaşan para miktarının fazla olmaması böyle bir yöntemi beraberinde getirmiştir. Ayrıca pratikte de bütün gelirlerin bir merkezde toplanması ve oradan dağıtılması, masraflı ve zor bir işti. Böylece devlet, belirli vergilerin toplanması yükünü dirlik sahibine bırakmaktaydı. Bu işlem doğrudan doğruya sultanın beratı ile gerçekleşiyordu. Bu yüzden, tımar rejimi, Avrupa Orta Çağı'nda olduğu gibi, yerel güçlerin oluşumuna, yani feodalizme dönüşmemiştir. Dirlik sahibinin görevini yapmaması halinde tımarının elinden alınması, yüksek gelire sahip birimlerin tek şahsa verilmeyip hisselere bölünmesi, feodalizmi önleyen ve köylü üzerinde baskı kurulmasını engelleyen hususlardı. Ayrıca, tımar tevcihinin bir devlet hizmeti gören askeri nitelikli kimselere yapılabilmesi, bu bağlamda bir feodal sınıf oluşumunu engellemiştir. Sipahinin ve reayanın

41 Müneccimbaşı, 1995, s. 91.

42 Müneccimbaşı, 1995, s. 96.

43 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi, I*, 6. baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1995, s. 126.

toprak üzerindeki hakları, ancak kanunun saydığı şartlar yerine getirilmediği takdirde Kadı tarafından karara bağlanır. Toprağı fiilen tasarruf eden, işleyen reaya, faydalanma hakkına sahiptir. Bu kullanım, babadan oğula, veya yakın akrabaya geçebilir. Sipahi toprağı bizzat işlemek, istifade etmek ve istediği gibi başkasına vermek hakkına sahip değildir.[44]

Sancaklardan valilik biçiminde daha büyük yönetimsel birim anlamına gelen ilk Beylerbeylik'in oluşturulması Sultan I. Murad zamanındadır. Sultan Murad'ın şehzadeliğinde lalası olan Şahin Paşa "Emirü'l-ümerâ" olarak atanmıştı (1361). Onun vefatından sonra Osman Gazi'nin silah arkadaşlarından Aykut Alp'ın soyundan Kara Timurtaş Paşa, Rumeli Beylerbeyi oldu. Bu Beylerbeyliğin ilk merkezi Edirne idi. Daha sonra Sofya oldu. Sultan I. Bayezid zamanında merkezi Kütahya olmak üzere Anadolu Beylerbeyliği kuruldu. Anadolu'daki bütün sancaklar buraya bağlandı. Osmanlı yönetim düzeninde önemli bir yeri olan Beylerbeyi şu görevleri yapardı: 1) Merkezden gelen emir/hükümlerin uygulanması, 2) Adaleti kendine rehber edinerek, kuvvetli ile zayıfa, seçkin ile hor görülene eşit davranmak, taraf tutmamak, 3) İli mamur etmek, zulmü engellemek, 4) İl içerisinde hırsız veya haydut ve fesat çıkarsa onları engellemek, 5) Emrindeki askeri daima harekete hazırlıklı bulundurmak.[45]

MERKEZÎ DEVLETİN EHL-İ ÖRF'Ü DENETLEMESİ

Osmanlı devlet felsefesinde "Vedayi'-i hâlikü'l-berâya" (yaratıcı olan Allah'ın emâneti) olan yönetilenlerin (reayanın) korunması her şeyin üstünde tutulmuştur. 17. yüzyıl başlarında taşrada sayıları doksan bine ulaşan kapıkullarını (halk bunlara ehl-i örf diyordu) devlet denetlemek için devlet özel bir çaba içine girmişti. Yönetici kimliği görünüşünde taşrada beratla görev yapan ehl-i örf zümresini padişahın mutlak yetkilere ve dokunulmazlığa sahip "adamları" olarak kabul etmek mümkün değildir. Fermanların "....nâm kimesneler südde-i sa'âdetime arz-ı hal sunup...", "...nâm kimesneler südde-i sa'âdetime gelüp...", " Kadısı mektup gönderüp...", "..Kasaba-i ahâlîsi dergâh-ı muallâma arz-ı hâl edüp" şeklinde giriş cümlelerinden sonra reâyânın ehl-i örfden şikâyetçi olduğu hususlara yer verilir.[46] Osmanlı Şikâyet Defterleri yönetilenlerin merkezî

---

44 Ancak 17. yüzyıldan sonra Osmanlılar'da toprak, devletin kontrolünden çıkarak hukuken değil fiilen beylerin ve âyanın malikaneleri durumuna gelmiştir. İşte o zaman reaya ile devlet arasındaki bir tabaka, toprağın gerçek sahibi durumuna yükselmiştir.

45 Göyünç, 1999, s. 77-79.

46 "...Hilâf-ı şer' ve kânûn dahl olunmaz icab eylemez iken mîr-i mîrân âdemleri meccânen senede bunlardan bî-gayr-i hak yirmişer otuzar yük odun ve yük başına ikişer akça almalarıyla..." 17 Safer 1099/23 Aralık 1687. Bkz. Konya Şer'iyye Sicilleri 34/170. "... Karaman Mütesellimleri ve ehl-i örf tâ'ifesi hilâf-ı şer' ve kânûn ve mugâyir-i emr-i hümâyûn zulm ve

devlete ulaşabildiklerini, arz ettikleri hususların dikkate alındığını, ilgili birimlerce fermanlar çıkarıldığını (mühimme kayıtları) gösteriyor. Kadı sicilleri de son noktada uygulamaları yansıtmaktadır.

Padişah otoritesi kendisini taşrada temsil eden "Mîr-i mîrân ve Mîr-liva (Beylerbeyi ve Sancakbeyi) ve subaşı vesair ehl-i örf tâ'ifesi"nin reâyâya zulüm ve baskı uygulaması karşısında ne yapmaktaydı?

1. Halka kötü davranan, yolsuzluk yapan yöneticilere ismen ferman gönderilerek kendileri uyarılmakta veya cezalandırılmaktaydı[47]

2. Merkezî Devlet'in zaman zaman taşraya eşkiya-asker teftişi için gönderdiği "paşa'lar, "ehl-i örf"ü de denetlemekteydi[48]

3. Merkezî Devlet, şikâyet edilen yöneticilerin ilgili kazanın mahkemesinde yargılanmasını sağlamakta, hattâ bazen "emr-i şerîf ile birlikte gönderilen bir çavuşun "müzaheretiyle" takibe almaktaydı.[49]

4. Yöneticilerin yetkilerini aşan uygulamalarına doğrudan kadı tarafından da müdahale ediliyordu.[50]

---

te'addîlerinin nihâyeti olmamağla perâkende ve perîşân oldukların bildirüb... Evâil-i Safer 1085/Mayıs 1674. Bkz. Konya Şer'iyye Sicilleri 20/317. Muharrem 1026/Ocak 1617 tarihli Mühimme kaydına göre ise Kırşehir Sancak Beyi İskender Bey'in halkın akçelerini alıp. kendilerine eziyet etmesi üzerine "kazâ-yı mezbûr" ahâlisi Kırşehir Kadısı'na gelmiş, kadı tarafından padişah'a mektub gönderilerek durum arzedilmişti. Bkz. Başbakanlık Arşivi. *Mühimme Defterleri*, 92/5.

47 "... kıdvetü'l-emâsil ve'l-akrân Karaman Mütesellimi memâlik-i mahrûsamda kaftan bahâ kalkub... ref' olunmuş iken sen ki mütesellimsin varduğun gibi almışsın. İmdi ben mülkümden vazgeçmem. Bundan sonra alduğun virmeyüb ve alur isen müstakil emr-i şerif gönderilüb inşallah başın gelür..." Evasıt-ı Ramazan 1070/Mayıs 1660. Bkz. Konya Şer'iyye Sicilleri. 18/278. R.ahir 1085/Temmuz 1674 tarihinde. zorbalık ile fakirleri tâciz ettiği tesbit edilen Konya Mütesellimi, padişah çadırı önünde katledilmişti. Bkz. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâiyât*, yay. A. Özcan, İstanbul, 1977, s. 81. Şaban 1087/Kasım 1676 tarihinde ise Karaman Mütesellimi Ali Ağa'nın mallarına el konularak kendisi Konya Kalesi'ne hapsedilmişti. Bkz. Konya Şer'iyye Sicilleri, 13/276. Bkz. Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, 2. baskı, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985.

48 1651-1659 yılları arasında Abaza Hasan Paşa isyanı çıktığı zaman, İsküdar'dan Arabistan'a kadar bölgeye geniş yetki ile gönderilen İsmail Paşa isyan ile ilgileri olan ümerâyı ve yeniçeri-sipahi gibi askerleri de denetlemişti. Bkz. Mücteba İlgürel, *Abaza Hasan Paşa İsyanı*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi. Doçentlik Tezi, İstanbul, 1976, s. 123. Bu sırada Karaman Eyaleti'nde yapılan teftiş için bkz. Konya Şer'iyye Sicilleri, 18/29-45, 381-398. Evail-i Ramazan 1098/Temmuz sonları 1687 tarihli fermanla müfettişlik kaldırılmıştır. "...fesâd ve şekâvetlerin ibâdullah üzerinden def' ve ref'e müfettişler ta'yin olunmuş idi. Anlar dahi bu bahâne ile tam'-ı hâma düşüb eşkıyâ teftişi nâmıyla ahâli-yi memlekete ve re'âyâ fukarasına hilâf-ı şer'-i şerîf hadden ziyâde zulm ve te'addî ve tecâvüz üzre oldukların şem'-i hümâyûnuma ilkâ olunmağla bâde'l-yevm Memâlik-i Anadolu'dan müfettişler ref' olunub..." Bkz. Konya Şer'iyye Sicilleri, 28/1-4.

49 " mahallinde şer' ile görülüb hilâf-ı fermân-ı âlî devr nâmıyla aldığı var ise bâde's-subût ashâbına istirdâd olunub..." Bkz. Konya Şer'iyye Sicilleri, 13/210. Ayrıca bkz. 15/96, 134, 10/281. 20 Zilhicce 1084/28 Mart 1674 tarihli kayda göre, Gazi Hüdavendigâr Evkafı subaşısı Abdi Bey'in reâyâ ile olan sorununu Bursa Kadısı çözemeyince Abdi Ağa için "Âsitâne-i Sa'âdete ihzar olunarak... ahvâlleri Divân-ı hümâyunumda şer'le görülüb ihkâk-ı hakk oluna..." şeklinde ferman çıkmıştı. Bkz. Bursa Şer'iyye Sicilleri, B 83/77.

Çoğu bizzat padişahın el yazısı ile (hatt-ı hümâyûn) ile gönderilen fermanlar Osmanlı Devlet anlayışında yönetilenlerin (reaya) özel bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Sultan I. Süleyman dönemine ait 18-28 Mayıs 1540 tarihli yasaknâme (adaletnâme), şu hususları içermektedir:

> ... Reaya taifesi koruyuculuğum altında olup, kendi hallerinde yaşayıp kanuna aykırı bir uygulamalayla karşılaşmasınlar. Siz ki kadılarsınız bu hükmümün suretini defterinize kaydettirip daima gereğini yapınız. Bir ferde buna aykırı hareket ettirmeyesiniz. Bir kadılıktan bir başka kadılığa gittiğinizde dahi yerinize gelen kadıya bu hükmün suretin geçtiği sicili gösterüp bu hususu tembih edesiniz. Sonra benüm bu hususdan haberim yok idi, benden sabık kadı zamanında olmuştur diye özür ve bahane eylemeye mecal olmaya.[51]

Sultan I Selim'in kanunnâmesiyle:

> şimdiden sonra despot kanunu demekle maruf olan âyîn-i bâtıl dahi ref' olunub her hususda sancak beyi ve vilâyet kadıları mukteza-yı şer'-i kavîm ve müsteda-yı kanun-ı kadîm üzre görüb... mugayir-i defter ve kanûn-ı mukarrer bir kimesneye zulüm ve hayf yapılmayacakdır. Yapıldığı takdirde, ilgili kadılar cezalandırılacaktır.[52]

Sultan I. Süleyman'ın Ali Paşa'ya vezaret verdiğinde gönderdiği hatt-ı hümâyûnda şu hususlar vurgulanmıştır: "Evvelden ve ezelden" uygulanan kurallar doğrultusunda hizmet ettin, bundan sonra yapacağın hizmetlerden "Hak Teala'nın kulları da hoşnut ola, Hak Teala huzuruna varsak gerekdir cevaba kâdir olavuz."[53]

Osmanlı padişahları kimi zaman belge kenarlarına (der-kenar) kendi el yazıları ile devlet anlayışının süreklilik içinde olduğunu yorumlayabileceğimiz notlar düşmüşlerdir. Sultan III. Mehmed tarafından Yeniçeriler Ağası "Hasan Ağa"ya şöyle denilmiştir: "Hidmet-i Osmanî can ve baş ile

---

50 " şehâdetleri makbûle olmagun ber-mûceb-i emr-i âlî ve fetvâ-yı şerîfe mezbur Ali Ağa mu'ârazadan men' " Receb 1065/Mayıs 1655. Bkz. Ankara Şer'iyye Sicilleri 40/74. Evâsıt-ı Şaban 1087/Ekim 1676 kaydına göre Trabzon mütesellimi *"kışlak men'i için ferman"* olunmasına rağmen kışlak resmi isteyince, Trabzon Mahkemesinde "men" edilmek üzere karar çıkmıştı. Bkz. Trabzon Şer'iyye Sicilleri, 1849/7.

51 Halil İnalcık, "Adaletnâmeler", *Belgeler*, Cilt II, Sayı 3-4, 1965, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1967, s. 110-116.

52 İnalcık, a.g.e., 95-99.

53 Cengiz Orhonlu, *Osmanlı Tarihine Ait Belgeler, Telhisler (1597-1607)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1970, s. 1.

çaba gösteresin, yapacağın işlerin rızama uygun olması gereklidür. Allah'ın emaneti olan reaya ve berayâyı daima koruyup gözetmelisin." [54]

Sultan III. Mehmed'e Vezir Yemişçi Hasan Paşa Kırım Hanı'nca talep edilen kadırgalar ve mühimmatla ilgili bir telhis gönderdi. Sultanın yazdığı kısa cevap şöyledir: "Babalarımuz ve cedlerimüz niçe eylediler ise biz de ana göre eylerüz. Kânûndan taşra bir iş olmasun."[55]

Aynı devlet anlayışının 18. yüzyıl sonunda da mevcut olduğunu görüyoruz. III. Selim kendi dönemine kadar olan bu bozuklukları kaldırma yoluna gitti:

> Benim vezirim,
> Bir müddetden berü, eshâb-ı mukataat ve mâlikâne uhdelerinde olan mukataatın bedel-i iltizâmlarını sene be sene artırub ve serbest tahsîl itmek içün, derebegleri ve sâ'ir erbâb-ı tağallübe virerek, senevi beşyüz guruş faizle aldıkları mukataayı beş ve belki on kise kadar çıkarub fukara-yı raiyyete envâ-i zulm itdiklerinden maada, esârın galasına (fiyat artışı) dahi bir nevi sebeb olmağla, hiçbirisi sene-i sabıkını tecavüz itmemek şartiyle ve bu tarafda kavî sarraf kefâletiyle kaffe-i iltizâmât dâhilinde olduğu eyâlet valilerine ve sancak mutasarrıflarına virülsün deyu mukaddem hatt-ı hümâyûnumla tenbih itmişdim. Bu tenbihden irâde-i mülûkânemle eshâb-ı mukataa ve zeamet ve timâra gadr içün olmayub bu vesîle ile kazalarda voyvodalar ve şubaşılar ve sâir zâbıtân çoğâlub fukara-yı raiyyet rencide olmakdan ve iltizâmât-ı cesîme mültezimleri mal-ı mukataayı tahsîl ideceğim diyerek vüzera ve mirmîrânların nüfûzlarına halel vermesin içün idi...[56]

Farklı Düşünce ve İnançların Birlikte Yaşatılması

Osmanlı klasik devlet düzeninin oluştuğu (1300-1450) sürecinde Abdalân-ı Rum (Rum Abdalları) olarak tanımlanın dervişlerin heterodoks İslâmı ile Sünnî İslâm yan yana yaşamaktaydı. Ancak Rum Abdalları 16. yüzyılda olduğu gibi militan bir Şiilikten uzaktılar. Osmanlı Beyleri'nin Sünnî İslâm siyaseti de 16. yüzyıldaki gibi katı ve hoşgörüsüz değildi. Osmanlı Beyliği'nin dinsel ideolojisi, henüz medreselerin dogmatik İslâm'ının egemen olmadığı, sade ve popüler bir İslâm anlayışına dayanı-

54 A.g.e., s. 8. 9.
55 A.g.e., s. 56, 57.
56 Yücel Özkaya, "III. Selim'in İmparatorluk Hakkındaki Bazı Hatt-ı Hümayunları" *OTAM*, 1990, s. 341. krş. Hatt-ı Hümâyûn. 51147.

yordu. Bu ideoloji, Profesör Melikoff'un araştırmalarının da gösterdiği gibi, Rum Abdalları'nın dinsel anlayışına uygun bir hoşgörü içeriyordu.

14. yüzyıl başlarında Hacı Bektaş Zâviyesi'nde yetişen Abdal Musa gelecek vadeden Osmanlı topraklarına gitti. Orada müritleri ile birlikte savaşlara katıldı. Abdal Musa ve çevresindekiler, Türkiye'nin din ve tasavvuf tarihinde yer alan önemli bir işlevde bulundular. Hacı Bektaş Kültü'nü yönetici kesimlere, Rum Abdallarına, halka ve gazilere tanıtarak yaydılar. Bu hareket içinde Geyikli Baba ve benzerlerinin temsil ettiği Baba İlyas Kültü giderek itibarını yitirdi.[57]

Hacı Bayram-ı Velî (öl.1429)'den sonra başlayan Bayramiyye Melamiliği'nin II. Veli'si (Kutbu) olan Emir Sıkkınî (Dede Ömer) Bursa'da etkinlik göstermiştir. Melamî Doktrininde hem dinî ve hem de dünyevî (siyasî) olmak üzere iki misyonu olduğu için Osmanlı iktidarına karşı çıkan bu akım, Hallac-ı Mansur, Nesimî, Şeyh Bedreddin ve Pir Sultan Abdal'ın din ve dünya görüşleri ile yakınlık içindeydi.[58]

Dönemin bir başka ulemâsı olan ve "Emir Sultan" olarak anılan Emir Buharî'ye (öl. 1429) Sultan I. Bayezid kızını vermişti. Sultan II. Murad'a kılıç kuşatmış olan Emir Sultan büyük bir siyasal ve toplumsal etkinliğe sahipti.[59] Emir Sultan Külliyesi için de zengin vakıf kaynakları tahsis edilmişti. Bursa'daki Serme Köyü ve yörük cemaati'nin vergi gelirleri bu vakfa bırakılmıştı. Ayrıca At-Pazarı yakınındaki Eski Hamam ve Emir Sultan Mahallesi'ndeki Yeni Hamam ile Tahıl Pazarı'nın kira gelirleri de tahsis edilmişti Emir Sultan Vakfı'na ait kaynaklar arasında, Gökdere'de bir değirmen, Bursa'da 14 ev, 26 dükkân, 34 bağçe bulunuyordu. Balıkesir'deki Sabunhane Mukatası geliriyle birlikte vakfın bir yıllık toplam hâsılatı 112.870 akçe idi.[60]

Bursa'da, Sultan I. Bayezid tarafından İshakî Dervişleri için bir zâviye kurulmuştu. Bu dervişlerin bağlı bulunduğu öğretinin şeyhi olan Ebu İshak Kazerunî (öl. 1034) İran'ın Şiraz kentinden idi. Kendisinin tavsiyeleri arasında "İlme talip ol, ilimle amel et. Rızkını helal yollardan kazan. Kanaat sahibi ol. Dervişler ve sâlihlerle sohbet et. Beyler ve zâlimlerle

---

57 Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Beyliği Topraklarında Sufi Çevreler Ve Abdalân-ı Rum Sorunu", (1300-1389), çev. Ayşegül Aydıngün, *Osmangazi ve Dönemi*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, Bursa. 1996, s. 221, 222.

58 Ahmet Yaşar Ocak, Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevleviler" (XIII-XVIII. yüzyıllar) Meselesine Kısa Bir Bakış" *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, II, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 1996.

59 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi, I*, 6. baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara,1995, s. 532, 533.

60 Ömer Lütfi Barkan ve Enver Meriçli, *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defteri I*, TTK Yayını, Ankara, 1988, s. 42-44, 138.

oturma..." gibi hususlar dikkati çekmektedir. Bursa'daki Ebu İshak Kazerunî Zâviyesi zamanla, mescit, medrese, imâret ve 40'a varan odaları ile bir külliye haline gelmişti. Sultan'ın zâviyenin, yönetimini Buhara asıllı Emir Sultan'a vermiş olması da dikkate değerdir.[61]

Halkla İlişkiler

Osmanlı sultanlarının yönettikleri topluma karşı doğrudan davranışları onların yönetim felsefesini aydınlatan hususlar içerir. İlk Osmanlı sultanları, yönettikleri toplumu oluşturan tüm çevrelerle yakın ilişki içinde idiler. Osman Gazi, aynı zamanda bir Ahî şeyhi olan Edebali'nin zâviyesine sık sık giderdi. Müneccimbaşı, oradaki mürit ve dervişlerle günlerce beraber olduğunu kaydeder. Osman Gazi'nin çevresinde hem Abdal/Ahî grupları yer almakta, hem de ulemâdan kimseler bulunmaktaydı. Karaca Hisar'ın fethinden sonra Dursun Fakı kadı olarak görevlendirilmiş ve onun tarafından Osman Gazi adına hutbe okunmuştu. Dönemin kayıtları "Kumral Abdal" adlı sâlih bir kimsenin Yenişehir civarında oturduğunu, müritleriyle gazâ faaliyetlerine katıldığını belirtirler[62].

Karaca Hisar fethinden sonra dile getirilen bir hikâyede yerli halka karşı izlenen yaklaşım sergilenir: Karaca Hisar'ı feth edip Eskişehir'e sahip olan Osman Gazi, kardeşi Gündüz Alp'e bundan sonra izleyecekleri politikaya ilişkin fikrini sorar. Ancak onun, çevredeki yakın vilayetlere saldırma önerisine karşı çıkmıştır: "Zirâ Karaca Hisar, çevre vilâyetiyle ma'murdur. Şimdi ilini urıcak, şehir harâb olur. Şehrün şenliği iliyle olur. Kendü elimüzle kendü şehrimizi yıkmak revâ değildir.".

Osman Gazi'nin yerli halka karşı gösterdiği hoşgörülü anlayış, daha sonraki Osmanlı sultanları tarafından da sürdürülmüştür. Sultan II. Mehmed'in İstanbul'un fethinden sonra Galatalıların (Latin Venedik ve Cenevizliler) statüsünü düzenleyen fermanı, bu bağlamda aşağıdaki hükümleri içermektedir:

> kendülerinin malları ve rızıkları ve mekânları ve mahzenleri ve bağları ve değirmenleri ve gemileri ve sandalları ve bi'l-cümle metaları ve avretleri ve oğlancıkları ve kulları ve cariyeleri kendülerin ellerinde mukarrer olub muteaarrız olmıyam ve üşendirmiyem.[63]

---

61 Mustafa Kara. *Tasavvuf ve Tarikatler*, İletişim Yay., İstanbul. 1996.

62 Ahmed b. Lütfullah Müneccimbaşı, *Câmi'üd-Düvel, Osmanlı Tarihi (1299-1481)*, haz. Ahmet Ağırakça, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 56.

63 Mahmut Şakiroğlu, "Fatih Sultan Mehmed'in Galatalılara Verdiği Fermanın Türkçe Metinleri", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 25, Ankara 1982, s. 218.

İlk Osmanlı menâkıbnâmelerine göre Orhan Gazi her gün sofra hazırlatarak arkadaşlarını davet eder, fakirlere ve yolculara ikram ederdi.[64] Bu anlayış ahî dayanışmasının tipik bir örneğini teşkil etmektedir.

Sultan I. Murad'ın da "atası gibi" hayır sahibi, âdil ve "fakir-dost" olduğu belirtilmiştir. Neşrî onun için "hiçbir kimse kapusına gelüb, mahrum gitmezdi." demektedir. "Muhabbet itdügi dervişlere" zâviyeler yaptırmış, "şehirlerde cum'a namazından sonra fukaraya akçe üleşdürme"yi âdet haline getirmiştir.[65]

Bu dönemde yönetilen tüm toplum kesimlerine ilgi gösteriliyor, onlara hizmet veriliyordu. Çelebi Sultan Mehmed, 1418 yılında Bursa'nın yüksek bir sahasında, daha sonra Yeşil Külliye olarak anılan yerde büyük bir câmi, yanı başında büyük bir imaret ve bir medrese inşaatını başlattı. Vakfiyesine koyduğu maddelerden birinde, medreseye yeni bir müderris tayin edildiğinde âlimlerine ziyafet verilmesi şart koşulmuştu.[66]

Sultan II. Murad 1439 Balkan seferine çıkarken Bursa'daki Muradiye Külliyesi'ne ve bu külliye etrafındaki semtin doğmasına sebep olacak vakıf tesislerin inşaatını başlatmıştır.

OSMANLI DEVLET FELSEFESİ'NİN KAYNAKLARI: SİYASET GELENEĞİ

Orta Doğu devletlerinde hükümdarlara devlet yönetiminde göz önüne almaları gereken temel esasları sıralayan eserler sunulmuştur. Bu eserlerde hükümdarın halka karşı davranışı, ordunun gerekliliği, devlet memurlarını seçerken nelere dikkat edeceği ve onları nasıl denetleyeceği, zulüm ve rüşveti nasıl önleyeceği gibi hususlar yer almaktadır. Siyasetnâme yazarlarının bu söylemleri bir gelenek halinde, ana temalar değişmeden yenilenmiştir.

> "Hükümdarın yönetim usullerini ve toplum ve devlet düzeninin muhafazasını" öngören görüşler, doğuda nasihatnâme denilen geleneksel metinlerle ortaya konulmuştur. Bizans'ın sınır vilâyetlerindeki feodal beylerin ve savaşçılar menkıbelerini nakleden Digenis Akritas isimli anonim eserde hükümdarın nitelikleri şöyle belirtilir: "Tebaasını sevmek, onlara karşı cömert-hoşgörülü davranmak, adaletli olup yolsuzlukları önlemek, kanunsuz vergi almamak, dinden sapmaları önlemek."[67]

---

64 Müneccimbaşı, 1995, s. 72, 73, 78.
65 Neşrî, 1948, s. 307-309.
66 Müneccimbaşı, 1995, s. 179.
67 İlber Ortaylı, *Türk İdare Tarihine Giriş*, Turhan Kitabevi Yayınları, Ankara, 1996, s. 26.

Nasihatnâmelerde, geleneksel davranış biçimleri ve yönetim anlayışı dile getiriliyordu. Bu eserlerin içerdiği öğretinin, Anadolu'da egemen olan Selçuklu, Türk Beylikleri ve Osmanlı devlet adamlarına ulaştığını söylemek mümkündür. Örneğin 1082-1083 yılında İran sahasında kaleme alınan *Kâbusnâme*, Anadolu Selçuklu sultanları tarafından kullanılıyordu. Bu eser, 1386-1387 yıllarında Türkçeye çevrilerek Germiyan oğlu Süleyman Şah'a sunuldu. Sultan II. Murad 1432 yılında aynı eserin daha anlaşılır bir Türkçe ile çevirisini sağladı. Yaklaşık 350 yıllık bir siyaset geleneğini taşıyan *Kâbusnâme*'de devlet-toplum düzenine ilişkin öğütler yer almaktadır. Bu bağlamda, konuk olmak, konuk almak, doğruluk ve emanet gibi sosyal konular işlendiği gibi, talib-i ilm'lik ve fakih'lik, tıb ilmi ve diğer ilimler gibi kültürel yaşama ilişkin olgular da dile getirilmiştir. Eserde, siyaset bilimi bağlamında, padişahlara kulluk etmek, beyler katında yapılması gereken davranışlar, yazıcılık ve münşilik, padişahlara, vezirlere ilişkin gelir kaynakları ve devletin başka gelir kaynakları ele alınmıştır.[68]

Bilim ve fikir adamlarınca yazılan ahlâk kitapları, 15. yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı sultanları için Farsça ve Arapçadan çevrilmeye başlanmıştır. Ayrıca bu türden eserler örnek alınarak yeni edebî eserler ortaya konuldu.[69] Bursalı Mehmed Tahir Bey, İstanbul kütüphanelerinde mevcut olan siyasete yönelik 172 eserin listesini çıkarmıştır.[70] Osmanlı sultanlarının yönetim anlayışına kaynak olan siyaset geleneğinin temsilcilerinin görüşleri benzerlik gösterir. Siyasetnâmelerde yer alan öğütler derin bir yaşam felsefesini de içerecek niteliktedir:

Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig* adlı manzum siyasetnâmesi (1068) siyaset geleneğini besleyen önemli bir kaynaktır. Türkçe yazılan *Kutadgu Bilig* siyasal yol göstericilik yanında ahlâkî, tıbbî, felsefî konular da içerir. Eser aynı zamanda bir bilim ansiklopedisi niteliğindedir.

Kutadgu Bilig'in örnekleri Arap ve İran edebiyatlarında mevcuttur. Nizamü'l-mülk'ün *Siyasetnâme*'si ile Attar'ın *Pendnâme*'si ve *Mantıku't-tayr*'ı aynı çağın ürünüdür. Eserde, Firdevsî'nin *Şehnâme*'sinin etkileri vardır.[71]

---

68 Eleazar Birnbaum, *Mütercimi Meçhul İlk Türkçe Kabusnâme*, Harvard University Press, Cambridge, 1981, s. 108.

69 Bkz. Bernad Lewis, "Ottoman Observers of Ottoman Decline", *Islamic Studies*, I-II, Karachi, 1962, s. 71-87, Levend Agah Sırrı, "Siyaset-Nâmeler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, Ankara, 1962, s. 167-194.

70 Gürbüz Deniz, "Bursalı Mehmed Tahir Bey ve Siyaset'e Müteallik Âsâr-ı İslâmiye Adlı Risalesi", *İslami Araştırmalar*, 12, sayı: 1, 1999, s. 58-64.

71 Alessio Bombaci, Kutatgu Bilig Hakkında Bazı Mülâhazalar, *Fuat Köprülü Armağanı*, İstanbul, 1953, s. 65-75.

Kutadgu Bilig'de yer alan devlet anlayışına ilişkin görüşlerden:

* Bak, bu üzerinde oturduğum tahtın üç ayağı vardır; ey gönlümü doyuran.
Üç ayak üzerinde olan hiç bir şey bir tarafa meyletmez;
her üçü düz durdukça, taht sallanmaz.
Eğer üç ayaktan biri yana yatarsa, diğer ikisi de kayar ve üzerinde oturan yuvarlanır.
Üç ayaklı olan her şey doğru ve düz durur, eğer dört ayaklı olursa, biri eğri olabilir.[72]
* Ben işleri bıçak gibi keser, atarım; hak arayan kimsenin işini uzatmam.
Benim bu sertliğim, kaşlarımın bu çatıklığı ve bu asık suratım bana gelen zâlimler içindir.
İster oğlum, ister yakınım veya hısmım olsun; ister yolcu, geçici, ister misâfir olsun;
Kanun karşısında benim için bunların hepsi birdir; hüküm verirken, hiçbiri beni farklı bulmaz.[73]
* Ey hükümdar, bu saltanatın uzun sürmesini istersen, şu bir kaç işi yap, şu bir kaç şeyi de bırak.
Adâletle iş gör, buna gayret et; hiçbir zaman zulüm etme; Tanrıya kulluk et ve O'nun kapısına yüz sür.
İkincisi – gâfil olma, dikkatli ol, uyanık dur; sana başkasının yüzünden, ansızın, bir suç isnat edilmesin.
Heves ve öfke ânında hiç bir iş yapma; her iki hâlde de dişini sık, sabret.
Memleket içinde halka zulüm edenleri yok et.
* Tebaanın senin üzerinde üç hakkı vardır; bu hakları öde ve onları zorluğa düşürme.
Bunlardan biri, memleketinde gümüş temiz kalsın; onun ayârını koru, ey bilgili insan.
İkincisi, halkı âdil kanunlar ile idâre et.; birinin diğerine tahakküme kalkışmasına meydan verme, onları koru.

---

72 Kutadgu Bilig'de üç ayaklı kürsü ile temsil edilen adalet kavramının aslında bir kutu temsil ettiği ve örneğinin Yunan kültüründe bulunduğu belirtilir. Yunan âleminde adalet kavramı Dike ve Themis ilaheleriyle temsil ediliyordu. Delfi'de Apollon'un kâhinesi olan Pitia'nın tasvirlerinde olduğu gibi, üç ayaklı bir iskemle semboldür. Bu kavramın Orta Asya'daki Helenistik sanat, Yusuf Has Hacib'in yararlandığı bir kaynak Nesturiler yoluyla Yunan kültürüne yabancı olmayan Uygur kültüründen ya da İslâmî Arap-İran edebiyatına giren Helenistik kayıtlardan kaynaklanmış olması muhtemeldir. Alessio Bombaci, s. 72, 73.

73 Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig, II*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 6. baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1994, s. 69, 70.

Üçüncüsü, bütün yolları emin tut; yol kesici ve haydutların hepsini ortadan kaldır.
Böylece tebaa hakkını ödedikten sonra, sen de onlardan kendi hakkını isteyebilirsin, ey cömert hükümdar.
Tebaa üzerinde senin üç hakkın vardır; bunu onlardan istemelisin. İyice dinle.
Biri, halk senin emirlerine hürmet etmeli ve bu emir ne olursa-olsun, onu derhal yerine getirmelidir.
İkincisi, hazine hakkını gözetmeli ve bunu vaktinde ödemelidirler, ey eli açık insan.
Üçüncüsü, senin dostuna dost ve düşmanına düşman olmalıdır.
Böylece sen onlara karşı vazifeni yapmış olursun, onlar da senin hakkını ödemiş olurlar.[74]

Nizamü'l Mülk bir başka siyaset yazarıdır. 1064 yılında Sultan Alparslan'ın baş veziri oldu. Bağdat'ta Selçuklu sultanlarının koruması altında bulunan Halife Kaim tarafından *"Nizamü'l-mülk"* unvanı ile onurlandırıldı. Sultan Alparslan ile Sultan Melik Şah'ın aralıksız 29 yıl başvezirliğini yaptı.[75] Devletin idari, mali ve askerî alanlarda örgütlenmesine katkıda bulundu. Bu yüzden Nizamü'l-mülk'ün eseri, teorik söylemlerden farklıdır. Bizzat uygulanan esasları içerir. Anadolu Selçuklu Devleti düzenini de oluşturan esasların kaynağını teşkil etmiş olması ayrıca belirtilmelidir.

Siyasetnâme'de sultanların devlet anlayışına ilişkin aşağıdaki görüşler yer alır:

*Allah her dönemde halkın içinden birini seçerek ona padişahlık görevi verir. Onu dünyanın işlerinden ve kulların huzurundan sorumlu kılar. Bu sayede fesat, karışıklık ve fitne ortadan kaldırılır. Sultanın görevleri şunlardır:
1. Sultan, çevresindeki akıllı ve bilgili fertlere görevler verir. İçlerinden hizmetkârları ve yeteneklileri seçer. Rütbe ve makam verdiği bu kişilere din ve dünya işlerini bırakır. Devlet görevlileri uygunsuz işler yapıp halka zulüm gösterirlerse, önce terbiye edilmeye çalışılır, uyanmadıkları anlaşılırsa hiç yerinde tutulmayıp ehil bir kişi tayin edilir.
2. Halk Sultan'a itaat etmek durumundadır. Kendi işlerini yapıp onun adâletinin gölgesinde günlerini rahat ve huzur içinde geçirirler.

74 Kutadgu Bilig, s. 397-399.
75 Nizamü'l-mülk, *Siyasetnâme*, çev. Nurettin Bayburtlugil, Dergâh Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 1995, s. 13-20.

3. Sultan bundan sonra isminin kalıcı olması için dünyanın imarına başlar. Su yolları, kanallar açar, köprüler yapar, toprağın verimini arttırma çareleri arar. Hisarlar, yeni şehirler, yüksek binalar, büyük yol ağızlarında ribatlar, ilim tahsil edecekler için medreseler yapılmasını emreder.

* Sultan, zamanındaki zulümleri ortadan kaldırmak, adaleti ve iyi niyeti hâkim kılmak durumundadır. Bunun için haftanın iki gününde adâlet divânı kurar. Zâlimlerden, mazlûmların hakkını alıp, suçlulara ceza verir. Halkın bu uygulamayı bizzat izlemesi ve anlaması yararlıdır. Bu, memlekete yayılınca zâlimler ve müstebitler korkarak ellerini millet malından ve zulümden çekerler.[76]

Ünlü mukaddime yazarı *İbn-i Haldun* da Osmanlı devlet felsefesinin oluşmasında pay sahibidir. Osmanlı Devleti'nin kurulduğu sıralarda, 1332 yılında Tunus'ta doğmuştur. 1406 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Hayatının ilk yirmi yılında yaşadığı Tunus'ta ilmî tahsil yapmıştır. Fas ve Endülüs'te idarî hizmetler ve siyasî faaliyetlerde bulunmuştur (1351-1374). Güçlü bir belleğe, işlek bir zihne, sağlam bir muhakeme gücüne sahip olan İbn Haldun, sadece 5 ay içinde ünlü *Mukaddime*'sini yazmıştır (1377). İbn-i Haldun 1383-1406 yılları arasında Mısır'da kadı ve müderrislik yapmıştır.

İbn-i Haldun'un *"Mukaddime"* adlı eserinde yer alan devlet yönetimine ilişkin görüşleri şunlardır:

** Her toplumun kendi düzenini sağlaması için bir reise ihtiyacı vardır*

Toplumların bir öndere ihtiyacı olması doğal bir gerektir. Ancak böyle bir önder hükmünü uygulamak, itaati elde etmek için toplumda güçlü bir kesime dayanmak zorundadır. Aksi takdirde başarılı olamaz. Bu hâkimiyet, ilkel bir kabilede reislik yapmaktan farklıdır. İlkel kabilenin ruhanî reisi sadece manevî güce sahiptir. Oysa toplumsal reis her şey üzerinde, yürütme gücüne ve yetkisine sahip olan kişidir.

Akıl üzerine kurulan hükümet tarzı iki şekilde uygulanır: Birincisinde önce umumun menfaati, sonra hâkimiyetini devam ettirmesi lâzım gelen hükümdarın menfaati dikkate alınır. Bir saltanatın kurulmasını ve gelişmesini temin eden sebepler, yine onun çöküşünü de hazırlar.[77]

* Mülk tasarruf etmek, güç sahibi olmak anlamına gelir. Mülk sahibine "mâlik" veya "melik" denir. "Mülk Allah'ındır, mâlikü'l-mülk

76 Nizamü'l-mülk, s. 28-31.

77 Hilmi Ziya Ülken-Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İbni Haldun*, İstanbul, Kanaat Kitabevi, 1940, s. 95, 96.

O'dur" dendiği zaman "her şeyin hâkimi, sahibi, mutasarrıfı ve idarecisi O'dur" anlamı anlaşılır. İbn-i Haldun mülk sözüyle devleti, melik kelimesiyle de hükümdarı kasteder. Saltanat, padişahlık ve mutlakiyet anlamına gelen mülk tarzı yönetimde, bütün halk hükümdarın mülkü sayılır. Sultan, çoban (raî), halk ise sürü (raiye)dür. Hükümdar, halk üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunur. İstediği şeyi emreder, istediği şeyi de yasaklar. İrade-i seniyye, irade-i şâhane ve sultanın fermanına kimsenin itiraz hakkı yoktur.

Hükümdar "Allah'ın gölgesi" (zıllullah) ve "Allah'ın vekili" (halifetullah) olduğundan hiçbir makama karşı sorumlu değildir. Mahkeme kararı olmadan idama varıncaya kadar dilediği gibi hüküm verebilir. Her türlü denetim ve kuraldan uzak olan bu yönetim biçimi, sorumsuz olduğundan keyfiliğe ve zulme açıktır. Hükümdarlık --ehil olsun veya olmasın– padişahın çocuğuna intikal eder. Mülk melikin oğluna miras kalır.[78]

* *Şan ve ihtişamdaki aşırılık devleti zayıflatır*

Mülkün tabiatı refahı ve lüksü gerektirir. Mülk sahiplerinin masraf gerektiren âdetleri, merasimleri çoğalır. İhsan ve hediye şeklindeki harcamaları artar. Hükümdarları gazâ ve harpler için harcama yapılmasını istediklerinde buna yanaşmazlar. Bu yüzden kendilerine ceza uygulanır. Onların elinde ve avucundaki mallar alınır. Bu durumda sultan, dertlerine deva olsun ve açıklarını kapatsın diye onlara ihsanını arttırma yoluna gider. İhsan sahiplerine ve lükse harcanmak üzere devletin gelirlerini artırmak için vergiler konulursa. lüks hayat daha da büyür. Asker ve ordu mevcudu azalır. Devleti koruyacak güç zaafa uğrar.

Mülk sahibi rahatı. huzuru ve sükûnu huy ve alışkanlık haline getirince, bu onların karakteri haline gelir. Onlardan sonra gelen nesillerin huyları değişir. Mülklerini esas teşkil eden dayanıklı, savaşçı niteliklerini unuturlar.[79]

* *Sultanın, mevcut düzenin bozulmaması için bir siyaseti olmalıdır*

Bu hususta halife Memun tarafından vali tayin edilen Abdullah bin Tahir'e babası Tahir bin Hüseyin'in yazmış olduğu mektup örnek teşkil etmektedir. Bu meşhur mektupta şu hususlar vurgulanmıştır:

* Fıkıh ve hukuk âlimleriyle istişarede bulun, kendini doğruluğa alıştır. Tecrübe sahiplerinden. akıl ve fikir ehli olan kişilerden ve erdemli

78 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1, Haz. Süleyman Uludağ. Dergâh Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1988, s. 137, 138.

79 *Mukaddime*, 1, s. 502-505.

olan zevattan faydalan. Müsrifleri, cimrileri danışma meclisine alma. Bunların sözlerini dinleme.

* Kazâ ve adalet işlerinden daha üstün olan hiçbir şey yoktur. İnsanların ahvâlini tartmaya esas olan Allah'ın terazisi kazâ ve adâlettir. Adâletin her yerde uygulanması sonucu, tebaanın hali düzelir. Mazlumun hakkı verilir. Geçim güzelleşir. tebaa itaat eder. Cezaların yerine getirilmesi sırasında, kimseyi kayırma. Kınayanların kınamasından çekinme.

* Şunu bil ki, vali tayin edilmekle, bekçi, koruyucu ve çoban olmuş durumdasın. İdare ettiğin insanlara raiye, sana raî isminin verilmesinin sebebi. sırf onların başlarında nezaretçi olduğundandır. Şu halde, onların ihtiyaçları dışında verdikleri şeyleri al. Durumlarını ve işlerini düzeltmek. ihtiyaçlarını karşılamak için harca. Siyasette fikir, öngörü ve deneyim sahiplerini, adalet ve ilimden haberdar olan şahısları memur tayin et. Bunların maaşlarını yüksek tut.

Yoksulları bunların yetim ve dul olanlarını soruştur. Bunlara hazineden maaş bağla. Körlere de hazineden bir pay ayır. Hasta olan müslümanlar için hastahâneler yap.

* Seninle görüşmek isteyenler için zaman ayır. yüzünü göster. Kapıdaki görevliler halkın yanına gelmesine mâni olmasın. Halka karşı mütevazı ol, kendilerine güler yüz göster. Konuşurken ve soru sorarken yumuşak davran.

* Gördüğün dünya işlerinden ibret al. Eski çağlarda yaşamış devlet adamlarından ve saltanat sahiplerinden ders al.[80]

Ahmedî, Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde yaşamış, Osmanlı sultanlarının yanında bulunmuş bir edebiyat ve fikir adamıdır. Şair, bilgin, öğretmen ve bürokrat olarak çok uzun bir süre özellikle Germiyan ve Osmanlı saraylarında etkili olmuştur.[81] 1386'ya kadar Germiyanoğullarının himâyesinde kalan Ahmedî, bu tarihten sonra Osmanlı sultanlarının yakınında yer aldı. Özellikle Çelebi Sultan Mehmed döneminde etkili olmuş, Şehzade II. Murad'ın hocalığını yapmıştır. Ünlü Arap tarihçisi İbn-i Arap Şah, Ahmedî'nin ömrünün sonlarına doğru Amasya'da bulunup 80 yaşında vefat ettiğini belirtir. İbn-i Arap-Şah da Çelebi Sultan Mehmed'in özel kâtipliğinde ve oğlu Sultan II. Murad'ın hocalığında bulunmuştur. Divanında Germiyan Beyi Süleyman Şah, Osmanlı şehzadesi Emir Süleyman Sultan I. Mehmed Şehzade Murad ve Subaşı Sücaeddin Süleyman için yazılmış şiirler vardır.

---

80 Mukaddime, s. 741-752.

81 Tunca Kortantamer. *Eski Türk Edebiyatı, Makaleler, I.* Akçağ Yayınları. Ankara,1993, s. 1.

Ahmedî, Osmanlı efendilerinden muhtemelen birine ithaf ettiği bir beyitinde yağma için gazâ yapmaktan şöyle yakınır: "Gâzi yağmalamayı düşünmeyen kişidir. Zenginlik için yapılan gazâ eşkıyalıktır". Buna ilâveten gâzilere dinî görevlerini şöyle hatırlatır: "Gazâ yaptığında ganimeti amaç edinme. İnsanlığın Yaratıcısı ibadetin ihlâslı olmasını ister." Bu yaklaşım tamamen şeriattan kaynaklanmaktadır. Ahmedî, Emir Süleyman'a ithaf ettiği uzun manzum eseri *İskendernâme*'sinde Osmanlı Hanedanını gâzi sultanlar olarak nitelendirir.[82]

Ahmedî'nin Osmanlı sultanlarını etkileyen devlet yönetimine ait görüşleri şu şekilde tasnif edilebilir:

* Devleti idare edenlere öğütleri:

1. Akıl terazisini elden bırakma. Çünkü âlemin erkânına ölçü odur.
2. Gönlünü zulme heveslendirme. Çünkü zâlimlerin hiçbir yardımcıları yoktur.
3. Adaletli ol ki, dünya ve âhirette devleti ve dîdârı adâlet sayesinde bulursun[83].

* Eğer yüce, talihli olmayı istiyorsan, padişah oldum diye kendini beğenip kibirlenme.

Kibirlenmeyi bırak, alçak gönüllü olmaya çalış, çâresizlikten devamlı sakın.

Danışılmadan yapılan işi iyi iş sanma. Kendi kafana göre işe başlama.

Danışarak iş yapmaktan kimse kötülük bulmadı. Danışarak iş yapan pişman olmadı.

Allah'tan, "iş hususunda fikirlerini al, meşveret et" emri geldiği, için artık her işte danışmak vâcibdir.

OSMANLI DEVLET ANLAYIŞINA ETKİ YAPAN KÜLTÜREL ÇEVRELER

Osmanlı devlet anlayışını oluşturan kültürel çevreler içinde ulemâ, şairler, nâsirler, sanat erbabı ve mutasavvıflar yer alır. Bu muhitlerde bulunan kişilerden kimileri zaman zaman pek çok çevrede kendini gösterir. Bir âlim, aynı zamanda iyi bir şair ve mutasavvıf olabilir. Şüphesiz, Osmanlı hayat tarzı içerisinde bu kavramlar birbirleriyle ilişkilidir. "Osmanlı Dev-

---

82 Geniş bilgi için bkz. Ahmedî, *İskendernâme*, haz. İsmail Ünver, İnceleme-tıpkıbasım, Ank. 1983; krş. Tunca Kortantamer, *Leben und Weltbild des alt-Osmanischen Dichters Ahmedî*, 1973, s. 236.

83 *Akl mîzânını koma elden / K'oldur erkân-ı âleme mi'yâr*
Zulme gönlüni itmegil mâyil / Leyse li'z-zâlimîne min ensâr
Adli iş it ki adl-ile bulasın / Dünya ukbâda devlet ü dîdâr
Yaşar Akdoğan, *İskendernâme 'den Seçmeler*, Ankara 1988, s. 16.

leti'nde medrese tahsilini tamamlayarak icazet alıp, hukuk, eğitim, başlıca dinî hizmetlerde ve zaman zaman da bürokraside sorumluluk üstlenen veya tamamıyla kendisini özel olarak toplumun hizmetine adayan ilim erbabına ortak bir terim olarak ulemâ denilmiştir. Ulemâ gelenek ve imtiyazlarını genellikle iyi koruyan temsil ettiği hukukî ve dinî formasyondan dolayı toplumun her kesiminde etkili olan bir zümre olmuştur."[84] Âlimlerin itibarı her dönemde diğer sınıflar ve çevreler arasında daha yüksek olmuştur. Ulemâ, (*Rütbetü'l-ilmi ale'r-rüteb*)[85] düşüncesiyle değerlendirilir.

Bilim adamlarına büyük değer verildiğinden dolayı, âlimlik âdetâ babadan oğula, hattâ torunlara geçen bir miras gibi değer bulmuş ve "ilmiye aileleri" oluşmuştur. Kuruluş dönemi Osmanlı devlet yapısı içerisinde bu ailelerin çok önemli etki ve rolleri vardı. Devletin kuruluşundan yıkılışına kadar geçen asırlarda dikkati çeken ilmiye ailelerinden bazıları şunlardır: Çandarlılar, Fenârî-zâdeler, Çivi-zâdeler, Ebu's-suud-zâdeler, Müeyyedzâdeler, Taşköprülü-zâdeler, Bostan-zâdeler, Hoca Sadeddin-zâdeler, Kınalı-zâdeler, Zekeriyya-zâdeler, Paşmakçı-zâdeler, Dürrî-zâdeler, Arabzâdeler, Feyzullah-zâdeler, Ebu İshak-zâdeler, İvazpaşa-zâdeler...[86]

Farklı İslâmî coğrafyalarda bulunan âlim, fazıl, mutasavvıf ve şairlerin de Osmanlı ilim dünyasına çok önemli hizmetleri olmuştur. Osmanlı devlet yapısının oluşmasında etkileri tartışılmayan bu kişiler Mâverâünnehr, İran, Mısır, Fergana, Horasan, Harezm bölgelerinden Bursa, Edirne ve daha sonra İstanbul'a gelmişlerdir.[87] Osman Gazi'nin kayınpederi Edebali Şam'da, Davud-ı Kayserî Kahire'de, Kara Hoca Alaeddin İran'da, Kadızâde-i Rumi Horasan ve Mâverâünnehr'de, Molla Fenarî Kahire'de, Alaeddin-i Rumi Semerkand'ta, Germiyanlı Ahmed Mısır'da ihtisas yapmışlardı. Bu sayede Orta Doğu devlet anlayışının ve devlet halk ilişkilerinin İslâmî ve geleneksel esasları Osmanlı sarayına taşınmıştı.

Sultan II. Mehmed İstanbul'daki kiliselerden sekizini medreseye dönüştürerek bunlardan birinin müderrisliğini Bursa'daki Muradiye Medresesi'nin müderrisi olan Mevlânâ Alâüddin Tusî'ye, diğer ikisinin müderrisliklerini Bursalı Hocazâde Mevlânâ Abdülkerim'e vermişti.[88]

---

84 Mehmet İpşirli: "Osmanlı Ulemâsı", *Osmanlı*, c. 8, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999, s. 71.

85 İlmin rütbeleri, bütün rütbelerin üstündedir.

86 Geniş bilgi için bkz., İpşirli, *a.g.m.*, s. 82.

87 M. Hulusi Lekesiz, "Osmanlılarda Sünnî-Hanefî Gelcneğin Oluşmasında Ulemânın Rolü" *Osmanlı*, Ankara, 1999, s. 80-84.

88 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1984, s. 6.

Hoca Sadeddin Efendi bu etkileşime ilişkin şöyle der:

> Osmanlı padişahlarının savunucu ve koruyucu gölgeleri altında, halk için güven ve huzur kaynağı olarak tanınan ve mutluluk otağında baş köşede oturmuş bulunan büyük bilginler ile, ermişlik yoluna baş koyan erenlerin her birinin adları zaman sayfaları arasında ün tutmuştur. Onların öğünülecek yapıtları ve beğenilen davranışları, tutumları ise gün ortasında parıldayan güneşe benzemektedir.[89]

Osmanlı sultanlarının devlet anlayışının oluşmasında bir başka kaynak da tasavvufî çevrelerdir. Medreseli olmayan, halk İslâm'ı denilen geleneksel İslâmî öğretiyi sistematize eden mutasavvıflar, hem bilge kişilikleri ile, hem de kitleleri çevrelerinde topladıkları için devrin sultanları tarafından desteklenmişlerdir. İlk 150 yılında Osmanlı devletini yöneten sultanlar da çeşitli mutasavvıfların etkisinde kalarak tasavvufi gelenekten beslendiler.

Orta Asyalı ünlü mutasavvıf Ahmed Yesevî'nin geleneğine bağlı mutasavvıflar Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde etkili oldular. Özellikle Şeyh Edebali ve Geyikli Baba hem sosyal hem de siyasal bakımdan geniş bir çevreyi etkilemişti. Hacı Bektaş-ı Velî'yi de aynı geleneğin çağdaş bir temsilcisi olarak görmekteyiz.

Elvan Çelebi tarafından yazılmış olan *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de bu serüven dile getirilir. "Elvan Çelebi'nin babası, XIV. yüzyıl Türk tasavvuf hayatının ünlü simalarından Âşık Ali Paşa, dedesi Karamanoğulları Beyliği'nin kuruluşuna adı karışan Muhlis Paşa veya Muhlis Baba, dip dedesi ise 1240'taki meşhur Babaî İsyanı'nın lideri Baba İlyas-ı Horasanî'dir."[90]

Bütün bu kültürel akımlara mensup olan şahsiyetlerin kaleme aldıkları kitaplar, ya da onların menkıbelerinin toplandığı eserler, Osmanlı çevresine ulaşmıştı. Osmanlı sultanları ve devlet adamları bu şahsiyetlerin bir bölümünü bizzat tanıdıkları gibi, eserlerini de biliyor ve okuyorlardı.[91]

---

89 Hoca Sadettin Efendi. *Tacü't-Tevarih V*, haz., İsmet Parmaksızoğlu, Ankara, 1992, s. 1.

90 Elvan Çelebi. *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*, haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, Ankara 1995, s. XXI.

91 Bkz. Mustafa Kara, "XIV ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *İslami Araştırmalar*, 12. sayı. 2, 1999, s. 130-147, Ahmet Yaşar Ocak, *Menakıbnameler*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1992.

OSMANLI DEVLET FELSEFESİNE ETKİ YAPAN FİKİR ADAMLARI

YUNUS EMRE:

1239-1321 yılları arasında 82 yıl yaşadığı kabul edilmektedir. Yunus Emre, Sakarya Havzası ile Karaman-Konya yöresinde yaşamıştır. Medrese eğitimini Konya'da tamamlamış olması muhtemeldir. Ama Yunus'un toprağa bağlı bir insan olduğu muhakkaktır. Kuvvetli bir ihtimâlle Yunus, gezgin derviş olarak Anadolu, Suriye, Azerbaycan ve Kafkas illerinde seyahâtler yapmıştır. Anadolu'da Eskişehir/Mihalıççık Sarıköy'de, Karaman'da ve Anadolu'nun başka sekiz yerinde Yunus'un olduğu farz edilen mezarlar vardır.[92]

Yunus Emre'nin *Divan* ve *Risaletü'n-Nushiyye* isimli iki eseri bilinmektedir. Asıl Yunus şiirleri *Divan*'dadır. *Risâletü'n-Nushiyye*, didaktik bir mesnevidir. Dinî, ahlâkî, tasavvufî öğüt ve açıklamaların yer aldığı bu eser, Yunus Emre'nin bilgi seviyesinin ve bir mürşid olarak da faaliyet gösterdiğinin delilidir.[93]

Yunus Emre'nin padişaha seslenişi:

Ey pâdişah ey padişah / Her dem işin düzedurur
Dünya onun bostânıdır / Sevdiğini üzedurur

Yavuzluk eyleme sakın / Ecel sana senden yakın
Nicelerin aslın kökün / Yurd eyleyip bozadurur

HACI BEKTAŞ-I VELİ:

Horasan'ın önemli bir kültür merkezi olan Nişabur'da 1210 tarihinde doğduğu kabul edilmektedir. Horasan ve çevresinde Yesevî ekolünde yetişen ünlü düşünür, Moğol istilâsı üzerine 40 yaşlarında Anadolu'ya gelmiştir. Horasan Erenleri'nden biri olarak kabul edilen Hacı Bektaş-ı Veli Yeseviliğin Anadolu'da yayılışında önemli rol oynamıştır. Âşıkpaşazâde onun önce Sivas'a geldiğini, sonra sırasıyla Amasya, Kırşehir ve Kayseri'de kaldığını nihâyet Kırşehir'de Suluca-karahöyük denilen yeri mesken edindiğini belirtir. Mezarı şimdi Hacıbektaş adını alan bu yerdedir.[94]

---

92 Ahmet Kabaklı, *Yunus Emre*, 7. baskı, Türk Edebiyatı Vakfı Yayını, İstanbul, 1991, s. 37-43.

93 Sevgi Gökdemir-Ayvaz Gökdemir, (haz.) *Yunus Emre, Güldeste*, 4. baskı, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1996, s. 26-27.

94 Aşık Paşazâde, 1949, s. 237, 238, Şeyh Baba Mehmed Süreyya, *Tarikat-ı Aliyye-i Bektaşiye*, sad., Ahmet Gürtaş, Türk Diyanet Vakfı Yayını, Ankara, 1995.

13. yüzyıl başlarında Türkistan'da Kara Hıtaylar'la Harezmşahlar arasındaki mücadelelerin yol açtığı, hemen peşinden de Moğol istilasının neden olduğu göçler, Anadolu'da Bektaşiliğin kök saldığı toplumsal ortamı oluşturmuştur. Göçmen Yesevî şeyh ve dervişleri bu yeni vatanlarında zâviyeler kurdular. Eski kam-ozanlara benzeyen bu insanlar, Orta Asya'dan getirdikleri geleneklerini, Kırşehir, Yozgat, Sivas, Amasya ve Tokad mıntıkalarında yeni müritlerine aktardılar. İşte Bektaşilik tarikatı, özellikle bir Yesevî şeyhi olan Hacı Bektaş-ı Velî tarafından bu geleneklerin tabanında yeni bir oluşum geçirerek doğdu.[95]

Hacı Bektaş-ı Velî'nin en önemli eseri *Makâlât*'tır.[96] Bunun dışında küçük hacimli dört risalesi olduğu bildirilmektedir. Ayrıca neşredilen *Vilâyetnâme*'si bulunmaktadır.[97]

İnsan-ı kâmil (Olgun insan) felsefesinin temsilcisi olan Hacı Bektaş-ı Velî. *Makâlât*'ta kişinin gönlünü bekleyen, onun kimliğini oluşturan muhafızları sıralar:

İlk muhafızın adı, ilimdir.
İkinci muhafızın adı, cömertliktir.
Üçüncü muhafızın adı, hayâdır.
Dördüncü muhafızın adı, sabırdır.
Beşinci muhafızın adı, perhizkârlık.
Altıncı muhafızın adı, korkudur.
Yedinci muhafızın adı, edebdir.

HACI BAYRAM-I VELÎ:

1340'lı yıllarda Ankara'nın Solfasıl köyünde doğdu. Asıl adı Numan'dır. Gençliğinde Ankara'da medrese eğitimi gördü. Tefsir, fıkıh, hadis, tasavvuf, matematik, astronomi, felsefe, Arapça, Farsça, edebiyat gibi çeşitli dersleri okuyarak icazet aldı. Ankara'da "Kara Medrese"de ve Bursa'da Çelebi Sultan Mehmed Medresesinde müderrislik yaptı. 1391 yılında Sultan Yıldırım Bayezid ile bir askerî harekata katılmak üzere Ankara'ya gelen Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos bir süre Hacı Bayram-ı Velî'nin evinde kaldı. Hacı Bayram-ı Velî daha sonra Kayseri'ye giderek tasavvuf yolunda Ebu Hamidü'd-din Aksarayi'ye intisap etti. Hacı Bay-

95 Ahmed Yaşar Ocak, "Anadolu Türk Halk Sufiliğinde Ahmed-i Yesevi Geleneğinin Teşekkülü" *Milletler Arası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, Feryal Matbaası, Ankara, 1997, s. 81-82.

96 Hacı Bektaş-ı Veli, *Makalat*, yay. Esad Coşan, sad. Hüseyin Özbay, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1996, s. 26.

97 Hacı Bektaş-ı Veli, *Vilâyetnâme*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, 1952.

ram-ı Velî şeyh olduktan sonra Eşrefoğlu Rumi, Akşemseddin-i Velî, Ahmed Bican, Yazıcıoğlu Muhammed gibi devrinin bilginleri çevresinde toplandılar.

Hacı Bayram-ı Velî 1395'li yıllarda şeyhi Ebu Hamidü'd-din Aksarayi ile birlikte Osmanlı Devleti'nin başkenti olan Bursa'ya göç eder. Ebu Hamidü'd-din Aksarayi ise Bursa'da Pınarbaşı'ndaki çilehanesi ve evinin yakınındaki fırınında ekmekçilik yapmaya başlar. Bu yüzden Bursalılar arasında Somuncu Baba diye anılır. Ebu Hamid ve Hacı Bayram Ankara Savaşı öncesi Hacca giderler. Şeyhinin ölümünden sonra Ankara'ya gelen Hacı Bayram-ı Velî, 1415 yılında Ankara Kalesi karşısında bir tekke oluşturur. 1421 yılından sonra Sultan II. Murad'ın daveti üzerine bir süre Edirne'de kalır. Hacı Bayram-ı Velî'nin ilk halifeleri arasında Akşemseddin Muhammed b. Hamza (öl. 1459), Yazıcıoğlu Muhammed (öl. 1453), Yazıcıoğlu Ahmed Bican, Germiyan oğlu Şeyhi (öl. 1439), Molla Zeyrek (öl. 1474), Akbıyık Meczub Sultan (öl. 1457), Eşrefoğlu Rumi (öl. 1469) gibi 15. yüzyıl Osmanlı sahasının ve Anadolu Türk beyliklerinin yetiştirdiği önemli şahsiyetler vardır.1430 yılında Ankara'da vefat etmiştir.

EMİR SULTAN:

1368 yılında Türkistan'ın Buhara şehrinde doğmuştur. Babası devrin mutasavvıflarından Seyyid Ali Efendi'dir. Emir Sultan'ın soyu Hz. Ali sülalesinden Hz Hüseyin'e dayanır. Soyunun bu şerafeti yüzünden "Emir" ve Buhara'da doğduğu için "Emir Buharî" denilmiştir. Sufilikte velilik manevi rütbesini kazanması ve aynı zamanda Sultan I. Bayezid'e damat olması sebebiyle "Emir Sultan" denilmektedir. Babasını 17-18 yaşlarında kaybeden Emir Sultan, önce Mekke'ye gitmiş, sonrada o dönemde Orta Doğu'nun en büyük kültürel merkezlerinden Bursa'ya gelmiştir. Bursa'da iken Hacı Bayram-ı Veli, Molla Fenari gibi ulemâ ile birlikte olmuştur. 1429 yılında Bursa'da vefat etmiştir[98].

MOLLA FENÂRİ:

Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhülislâmı kabul edilen Molla Fenarî de Bursa'da kendi adıyla anılan mahallede bir medrese inşa ettirmişti. Tasavvufu Şeyh Hamidüddin-i Aksarayî'den alan Molla Fenarî iki kez de Bursa kadısı olmuştu. Kendisinin 1441'de Bursa'da öldüğü zaman 100'den fazla eseri ve 10.000 ciltlik bir kütüphanesi bulunuyordu. Dönemin ümerasından olmayan Molla Fenarî'nin Kudüs'te bir medrese ve mescit, Bur-

98 Hüseyin Algül, *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultanları ve Emir Sultan*, İstanbul, 1982; Turyan Hasan, *Hz. Emir Sultan Ve Zeyniler Haziresi*, Prestij Matbaası, Bursa, 1995.

sa'da üç câmi, bir mektep ve medrese vakfetmiş olması ve bu vakıflar için Osmanlı Sultanı tarafından arazi, bağ, bahçe, değirmen gibi emlakin tahsisi dikkate değerdir.

EŞREFOĞLU RUMÎ:

Şiirlerinde Abdullah İznikî adını kullandığından İznik'te doğmuş olması muhtemeldir. 1353 yılında dünyaya geldiği kaydedilmekle birlikte onun Emir Sultan ve Hacı Bayram-ı Velî gibi önemli şahsiyetlerle münasebeti göz önünde tutulursa daha sonraki bir tarihte doğduğu düşünülebilir.

Eşrefoğlu Rumî, Bursa'da Çelebi Sultan Mehmed Medresesi'ne devam etmiştir. Baba Zakir'in, Seyyid Usül'ün, Abdullatif-i Kudsî'nin, Somuncu Baba'nın ve Emir Sultan'ın yaşadığı Bursa'da bu insanların dünyasına ilgi duymaya başladı. Emir Sultan'a başvurarak iç dünyasında olup bitenleri anlattı:

N'olayım bir derviş olsam
Hoş yürüsem dervişâne
Terk eylesem kibr ü kini
Yüz sürüsem irişene.[99]

Emir Sultan kendisine başvuran bu genç insanı Ankara'da Hacı Bayram-ı Velî'ye gönderdi. Hacı Bayram'ın dergâhında yıllarca süren gönül terbiyesinden sonra Eşrefoğlu, aynı zamanda mürşidinin damadı da oldu. "Bu defa şeyh olduğunu sembolize eden âlem ve seccade ile İznik'e medrese ilmi ve tekke irfanını birleştirmiş bir mürşit olarak döndü."[100]

Başlıca eserleri arasında *Divan*, *Müzekki'n-i Nüfus* ve *Tarikatnâme* olan Eşrefoğlu Rumî 1469 yılında vefat etmiştir.

Eşrefoğlu Rumi'den Kendi Çağına Eleştiri: Eşrefoğlu Rumi'nin yaşadığı dönem, Osmanlı Devleti'nin parlak bir süreci olarak gözükmesine rağmen yazar, bu düzendeki ilişkileri eleştirerek şöyle der:

> ...zira zaman azdı ve karındaşların dahi halleri döndü. Tuğyân ve münâfık çoğaldı ve meşayih kalmadı. Meşâyih ve meşayih sözüne itibar kalmadı. Beyler zâlim oldular ve kadılar rüşvethor oldular. İlme uymaz oldular ve ilmi kendi havalarına çeker oldular. Ve müderrisler fâsık oldular. Tefsir ve hadis medreselerde okunmaz oldu. Fâkihler ve din ilmin bilir kişiler az kaldı. Vâizler dünya için mescitlerde vaaz

99 Eşrefoğlu Rumi, *Müzekki'n-Nüfus*, haz. Abdullah Uçman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 16.

100 Mustafa Kara, *Eşrefoğlu Rumi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, Ankara 1995, s. 38.

edip akça cem ederler. İlimle beyler ve zâbitler ve avam kapısında rağbet bulamayan dânişmentler şeyhlik tarîkin tutup müdâra ile halkın dünyalıkların ellerinden suhûletle alır oldular. Ve meşâyihların hallerine münâsip meşâyih ağzından sözlerin ezberleyip kendilerini halka bir ehl-i hâl olarak bildirip halkı kendilerine mürid ve muhip ederler ve başlarına tâlip cem edenler ârifler libasın giyip zikir meclisinde hamuş olup riyâ ile baş salıp halkın levsin gözetirler. Dilerler kendileri halk arasında söylene. Diyeler "filan şeyh asrımızın bî-nazir ferdidir", ehl-i tasavvuf zannederler. Muradları celb-i dünya, etraktan libaslar ve nefâyis armağanlar gele.[101]

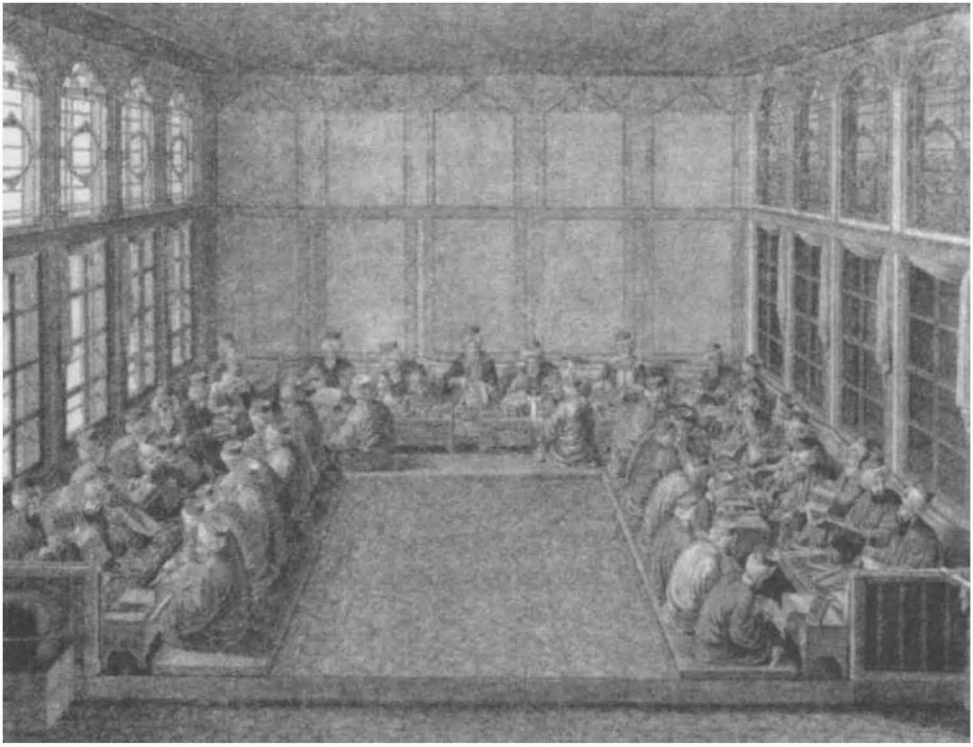
101 Kara, A.g.e., s. 72, 73.



"Ata binmiş ulemalar"

Varşova Üniversitesi, Kraliyet Koleksiyonu. T.171, env. no. 617.
(*Osmanlı Uygarlığı*, H. İnalcık & G. Renda s. 180)

"MERKEZ-ÇEVRE" İLİŞKİLERİ



"Kâtipler"

M. d'Ohsson'un Tableau General de L'Empire Ottoman adlı eserinden, c.3, lev. 178. (*Osmanlı Uygarlığı*, H. İnalcık & G. Renda s. 180).

XVI. YÜZYIL SONLARINDA OSMANLI'DA KAZA SINIRLARINI BELİRLEYEN TEMEL ETKENLER

Yasemin Beyazıt*

GİRİŞ

Osmanlı taşrasındaki idarî örgütlenme, Osmanlı çalışmaları içerisinde önemli ölçüde işlenmiştir. Bu bilgiye göre taşrada iki örgütlenme biçimi vardı. Birincisi askerî-idarî örgütlenmedir ki eyalet, sancak, tımar nahiyeleri ve dirlik olmak üzere büyükten küçüğe sıralanan birimlerden oluşurdu. Bu örgütlenmenin dışında taşrada bir de idarî ve adlî bir birim olarak kadılıklar mevcuttu.[1] İki organizasyon biçiminin kesişme noktasında ise sancak-eyalet merkezleriyle nahiyeler bulunmaktaydı. Eyalet ve sancak merkezleri en önemli yerleşim birimleri olmaları sebebiyle büyük bir ka-

---

* Dr. Yasemin Beyazıt, Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.
Çalışmam esnasında eleştirel okumasıyla makalenin hazırlanmasına katkıda bulunan Doç. Dr. Mehmet Yaşar Ertaş'a çok teşekkür ederim.

[1] Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, Çev. Ruşen Sezer, YKY yay., İstanbul, 2003, s. 121-122; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiyye Teşkilatı*, TTK, Ankara, 1988, s. 83-103; İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1994, s. 7-22.

za alanını oluştururlardı. Nahiyeler ise bir kaza bölgesi olabildikleri gibi bir kaç nahiye de kaza bölgesini meydana getirirdi. Örneğin Ankara sancağı, altı kaza bölgesinden ve dokuz nahiyeden,[2] Bursa Sancağı ise otuz bir nahiyeden ve yirmi beş kazadan oluşmuştu.[3] Taşrada kurulan adlî ve idarî organizasyon, yerleşim birimlerinin önemleri, nüfusları ve büyüklükleri gözetilerek belirlenmişti. Özellikle bu belirlemede yerleşimin nüfusu önemli etki sahibiydi. Nüfusla orantılı olarak kent ve kasaba merkezleri kadılık merkezleri olarak tespit edilmiş, bu kadılık merkezlerinin çevresinde bulunan yerleşim alanları da (nahiyeler, köyler, mezralar) bu merkezlere bağlanmıştı. Bu sistemin dışında ise merkezinde önemli bir kasabanın ya da kentin bulunmadığı tamamen kırsal alanlardan oluşan kadılıklar da mevcuttu.[4] Kazalar, doğal olarak nüfus ve büyüklük bakımından birbirine eşit değildi. Bu sebeple devlet, kadılıkları kendi içerisinde derecelendirmiş, görev yapacak ilmiyye mensuplarına da benzer bir rütbe sistemi uygulamıştı. Yapılan ilk derecelendirme önemli kent merkezleriyle diğer kaza bölgelerini birbirinden ayırmak olmuştu. Büyük kent merkezleri "mevleviyyet" olarak nitelendirilmiş ve bunlar Sahn, Süleymaniye gibi medreselerde müderrislik yapan ulemanın müderrislik sonrası kadılık kariyerini gerçekleştirdikleri görev alanlarını oluşturmuştu. Mekke, Medine, Bursa, Edirne ve İstanbul bunların en önde gelenleriydi. Devlet, XVI. yüzyıldan sonra mevleviyet kategorisine giren kazaların artışıyla birlikte mevleviyetlerde de *devriye*, *mahreç*, *bilâd-ı hamse* ve *harameyn* olmak üzere gruplandırma yapmıştı.[5] Mevleviyet statüsü altında kalan kazalar ise *kasaba kadılıkları* (kaza kadılıkları) olarak adlandırılmıştı. Kasaba kadılıkları isminden anlaşılacağı üzere önemli kent merkezlerinin dışında kalan yerleşim merkezleriydi.[6] Bu kadılıklar da nüfus ve büyüklük bakımından birbirine eşit olmadıkları için kendi aralarında ayrıca derecelendirilmişlerdi.[7] Büyüklüklerine göre kendi içerisinde dereceleri olan ka-

---

[2] Hülya Taş, *XVII. Yüzyılda Ankara*, TTK yay., Ankara, 2006, s.28-29.

[3] Özer Ergenç, *XVI. Yüzyılın Sonlarında Bursa*, TTK yay., Ankara 2006, s. 119.

[4] Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi 2 (1453-1559)*, Cem Yayınevi, s. 59; İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s. 116; Ankara sancağında yer alan dokuz kadılık bölgesinden Ankara, Çubuk, Ayaş ve Yabanabad'ın kasaba merkezleri bulunmaktaydı. Diğer beş kadılık, kasaba merkezi bulunmayan köyler, mezralar ve Yörük cemaati yerleşimleriyle çevrelenmiş idi. Bu kadılıklara yörük kadılığı da denilmekteydi. Hülya Taş, *XVII. Yüzyılda Ankara*, s. 34; Karaağaç-ı Gölhisar kazasının da merkezinde bir şehir yoktu ve kırsal alan üzerine kurulu bir kaza idi. Mehmet Yaşar Ertaş, *XV-XVI. Yüzyıllarda Karaağaç-ı Gölhisar (Acıpayam) Kazası*, Yeditepe yay., İstanbul, 2007, s. 29.

[5] Fahri Unan, "Mevleviyet", *DİA*, C. 29, 467.

[6] Tevkii Abdurrahman Paşa, "Osmanlı Kanunnameleri", *Milli Tetebbular Mecmûası*, C. I, S.3, İstanbul, 1331, s. 541.

[7] XVII. yüzyılda Rumeli kadılıkları on iki dereceye ayrılmıştı. M. Kemal Özergin, "Rumeli Kadılıklarında 1078 Düzenlemesi", *İ. Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, TTK, Ankara, 1988, s.

dılıklar, bir kadının görev alanı içerisinde kalan, idarî ve adlî işlemlerin yürütüldüğü bir yetki alanı olup Osmanlı belgelerinde bu alana *taht-ı kazâ* adı verilirdi. Her bir kadı da belirlenmiş bu kaza alanı içerisinde yetki sahibiydi ve kaza bölgesi dışında işlem yapamazdı.[8] Kadıların, diğer bir kaza alanına müdahaleleri ancak merkezden gönderilen bir emirle teftiş durumlarında gerçekleşebilse de[9] yetki alanlarının ihlâl edildiği de vakiydi.[10] Bu ihlâller genellikle kadıların kazançlarını artırma isteklerinden kaynaklanıyordu. Çünkü kadılar görev yerlerinde maaş usulüyle çalışmayıp yaptıkları hizmetlerden elde ettikleri *mahsûl-i kazâ* olarak adlandırılan harçlarla geçimlerini sağlıyorlardı.[11] Bu sebeple kaza sınırları genişlediğinde kadının geliri artar, tersi durumunda ise azalırdı.

Yukarıda zikredilen bilgiler Osmanlı'da mekân organizasyonu ve kaza teşkilatını önemli ölçüde tasvir etmesine rağmen taşrada adlî ve idarî birim olan kazaların sınırlarının nasıl belirlendiği, bu belirlemede hangi etkenlerin rol oynadığı, kaza sınırlarının hangi sebeplerle değişebildiği soruları hâlâ cevap beklemektedir. Mikro ölçekte kaza bazında yapılan çalışmalarda da kimi zaman sorularımıza cevap aranmış, yaşanan değişimlerin tespitine imkân verecek münferit belgelere, verilere ulaşılmışsa da,

---

253: XVIII. yüzyılın başlarında Anadolu kadılıkları da on iki rütbeden oluşmaktaydı. İsmail Erünsal, "Nuruosmaniye Kütüphanesinde Bulunan Bazı Kazasker Ruznâmçeleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, C.X-XI, 1981, s. 10; Tanzimat dönemi başlarında ise kasaba kadılıkları kendi içerisinde şu rütbelere ayrılırdı. Rumeli kaza kadılıkları: Sitte, Ülâ, Karîbe-i Ülâ, Sâniye, Sâlise, İnebahtı, Eğri. Çelebi ve Çanat olmak üzere dokuz rütbeden; Anadolu kaza kadılıkları Sitte, Mûsıla, Sâniye, Sâlise, Râbia, Hâmise, Sâdise, Sâbia, Sâmine ve Tâsia olmak üzere on rütbeden; Anadolu Kadıaskerliği'nin yetki alanı içerisindeki Mısır ise, Sitte, Mûsıla, Sâlise, Râbia, Hâmise ve Sâdise olmak üzere altı rütbeden oluşmaktaydı. Ilber Ortaylı, "Kadı", *DİA*, C. 24, s. 70.

[8] Halil İnalcık, "Mahkeme", İA. C.VII. İstanbul, 1957, s. 149.

[9] *Ankara'nın 1 Numaralı Şeriyye Sicili*, Haz. Halil Ongan, TTK, Ankara, 1958, s. 39

[10] 12 Ocak 1592 tarihli belgeye göre, Yanbolu kazasına bağlı Saray nahiyesinden Esirlü, Türkebolu, Yenice-i Balkan gibi köylerin içerisinde bulunduğu toplam on üç köye İslimye kadısı ve naibleri haksızca müdahale etmişlerdi. NOK, RKR, 5193/4, Vr. 23a; 14 Ekim 1581 tarihli bir diğer belgeye göre ise Çorlu ile Burgos kadıları arasında yetki karmaşası yaşanmıştı. Kadıaskerliğe gönderilen arzda, Çorlu kazasına bağlı Müsellemcik, Büyük Muradlu ve Doğancı'nın içerisinde bulunduğu on iki köyün fetihlerinden sonra Çorlu kadılarının tasarrufunda oldukları, daha önceki vilâyet kâtibi olan Mustafa tarafından bu köylerin Burgos kazasına ilhak edilmek istendiği, ilhak gerçekleşmediği halde köylerin Burgos kadıları tarafından tasarruf edildiği belirtilmiş, bunun üzerine köyler tekrar Çorlu'ya bağlanmıştı. NOK, RKR, 5193/2, Vr.17a; Yine Ankara'daki Çukurcak kazası kadısı Yahya Efendi başka kadılar tarafından yetki alanına müdahale edildiğinde *"mahsûl-i kazâma gadr iderler"* demişti. Bunun üzerine Ankara sancakbeği ve kadısı durumun araştırılması ve önlenmesi hususunda görevlendirilmişlerdi. Kırşehri kadısının yetki alanına müdahalede bulunulduğu için Konur kadısı da aynı şikâyette bulunmuştu. Özer Ergenç, *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara Enstitüsü Vakfı Yay., Ankara, 1995, s. 82-83.

[11] Özer Ergenç, *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı*, s. 83.

topyekûn bilgi veren arşiv kayıtları kullanılmamıştır. Oysa kadıasker kalemlerinde tutulup kadı ve müderrislerin atama kayıtlarının yer aldığı ruznâmçe defterleri sorduğumuz sorulara cevap verme noktasında önemli veri kaynağıdırlar. XVI. yüzyılın sonlarında yaşanan kaza sayısındaki artış politikası gereği defterlere bu türden pek çok kayıt yansımıştır. Bu sebeple biz ruznâmçe defterlerindeki ilgili kayıtları inceleyerek Osmanlı kaza sınırlarını belirleyen temel etkenleri ortaya koymaya çalışacağız. Çalışmamızda XVI. yüzyılın sonlarında yaşanan kaza sayısındaki artışı mekân ve zaman boyutunda incelemekten öte, devletin ve reayanın kaza bölgesi ya da yetki alanına dair hassasiyetlerini yakalamayı, kaza sınırlarının oluşumunda ve değişiminde rol oynayan etkenleri ortaya koymayı hedefliyoruz.

XVI. YÜZYILIN SON ÇEYREĞİNDE KAZA ORGANİZASYONUNDA DEĞİŞİM VE ETKENLERİ

XVI. yüzyılın ikinci yarısı Osmanlı Tarihi açısından değişim ve dönüşümlerin görülmeye başladığı bir dönemdir. Nüfus artışı, suhte ve celâli ayaklanmaları, uzun süren savaşlar, Amerikan gümüşünün Osmanlı piyasasına girişi, tımar sisteminin çözülmeye başlaması ve bu etkenler sonucu ortaya çıkan malî bunalım Osmanlı Devleti'ni derinden sarsmıştı.[12] Devlet içerisine düştüğü bunalımdan kurtulmak, taşrada otoritesini güçlendirmek ve tımar sistemindeki çözülmenin etkisini hafifletmek için bir dizi önlem aldı. Taşrada büyük kazaların küçültülerek yeni kadılık bölgelerinin oluşturulması süreci de bu önlemlerin bir parçasıydı. Yapılan araştırmalar bu uygulamanın temelinde siyasî otoritenin güçlendirilmesinin ötesinde daha etkin bir malî sistem kurma endişesinin var olduğunu göstermiştir.[13] Çünkü, yaşanan bunalım taşrada kazalar bazında toplanan avârız ve cizye gelirlerini merkezî hazine açısından daha önemli hale getirmiş ve bu süreç sonunda taşrada kadının rolü de artmıştı. Kadının rolü-

[12] Mehmet Öz, *Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları*, Dergah Yay., 1997, s. 30-47; Halil İnalcık, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, İş Bankası Yay., İstanbul, 2009, s. 191-197.

[13] Oktay Özel, *Changes in Settlement Patterns, Population and Society in Rural Anatolia: A Case Study of Amasya (1576-1642)*, Unpublished Ph.D Dissertation, University of Mancester, Department of Middle Eastern Studies, July 1993, s. 58-60; Ali Açıkel, "Tokat Örneğinde XVII.Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Sosyal Yapısındaki Buhran", *Türkler*, C. 10, s. 348-349; Turan Gökçe, "XVI. Yüzyıl Sonları ve XVII. Yüzyıl Başlarında Osmanlı İdari Taksimatında Görülen Kaza Sayısındaki Artışa Dair Bazı Tespitler", *Doğumunun 65.Yılında Prof. Dr. Tuncer Baykara'ya Armağan*, Derleyen Mehmet Akif Erdoğdu, IQ Kültür Sanat yay., s. 237-266; Suraiya Faroqhi, "Political Activity Among Ottoman Taxpayers and The Problem of Sultanic Legitimation (1570-1650)", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, V.XXXV, 1992, s. 23.

nün artışına paralel olarak merkezden uzak nahiyelerin kazaya dönüştürülmesiyle, merkezin gücü ve denetimi taşrada daha da kuvvetli hale getirilmişti.

Taşrada yaşanan bunalım ve devletin kaza bazında aldığı tedbirler gerçekten büyük oranda malî kaygılarla mı alınmıştı? Yoksa bu uygulamada başka faktörler de etkili miydi? Bu soruların cevaplarını kadıasker ruznâmçelerindeki ilgili kayıtları inceleyerek verebileceğimizi düşünmekteyiz. Çünkü, taşrada kaza sayısının artırılma sürecinde yaşananlar kadıasker ruznâmçe defterlerine doğrudan yansımıştır. XVI. yüzyılda kaza sınırlarının değişimine dair istekler arz ya da mahzar olarak ilgili kadıaskerliğe gelirdi. Devlet kurduğu örgütlenme içerisinde reayanın ihtiyaçlarını karşılamayı, onlara adalet götürmeyi, orada istihdam ettiği personelini memnun etmeyi ve taşradaki tüm örgütünü ahenkli işletme hedefini güttüğü için taşradan gelen bildirimler hususunda özenliydi. Böylece taşrada reayadan, âyandan ve askerîlerden gelen istekler önemle dikkate alınırdı. Bu istekler atamalara ilâveten kadıasker tarafından padişaha arz edilir, verilen karar taraflara bildirilir ve kararın sureti ruznâmçe defterlerine kaydedilirdi. Taşrada kaza organizasyonunda değişim döneminde taşradan merkeze gönderilen arzlarda yoğunluk tespit edilmektedir. Devletin yeni kadılıklar oluşturma politikası çerçevesinde reaya, âyan ve kadılar yapılan uygulamalardan bir takım rahatsızlık hissetmiş ve merkeze yoğun biçimde arz gönderiminde bulunmuşlardır. Merkez de bu arzları dikkate alarak değişiklikler yapmıştır. Ruznâmçe defterlerinde yer alan kayıtlar nitelik bakımından incelendiğinde tümünün kabul görüp karara bağlanan arzlar olduğu dikkati çeker. Taşradan gelip kabul görmeyen istekler ise yürürlüğe girmediği için defterlere kaydedilmemiştir. Bu sebeple ruznâmçe defterlerindeki kayıtlar bize kaza sınırlarının belirlenmesinde devletin hassasiyetlerini açıkça gözler önüne sererken, reddedilen istekleri ve bu isteklerin oluşumuna tesir eden faktörleri anlamamız yönünde ise yetersiz kalmaktadır. Bir diğer husus ise taşradan gelip kabul gören ve yürürlüğe giren kararların uygulanmasından sonra karşımıza çıkan tablodur. Verilen karardan rahatsız olup zarar gören kişiler de merkeze isteklerini bildirmişler, önceki arzlarda zikredilen durumdan rahatsızlıklarını ifade ederek durumun düzeltilmesini istemişlerdir. Bu istekler de arz edilmiş ve kabul görmüştür. Böylece aynı konuya ilişkin farklı kararları, birbirini izleyen süreçlerdeki kayıtlarda görmek mümkündür. Bu durum bize, taşrada yapılan uygulamalarda bölgeden gelen isteklerin belirleyici rolünün bulunduğunu ve devletin de büyük ölçüde bu istekler doğrultusunda hareket ettiğini göstermektedir.

Ruznâmçe defterlerinde, Anadolu ya da Rumeli olmak üzere tüm kazaların sınır değişikliklerine dair bilgiler toplu yer almaktadır ve defterlerde yer alan bu kayıtlar atama kararlarının içerisine dağılmış durumdadır. Ruznâmçe defterleri bazında XVI. yüzyıldan günümüze sadece Rumeli Kadıaskerliği defterleri kalabilmiştir. Bunlar içerisinde 1581-1592 tarihlerini içeren kullanılabilir beş defter bulunmaktadır ve defterler kaza sınırlarına dair çok sayıda kayıt barındırmaktadır. Günümüze ulaşamamaları nedeniyle erken tarihli ruznâmçelerin kaza sınırlarına dair aynı yoğunlukta veri içerip içermediğini inceleyemesek de aynı yoğunluğu taşımayacaklarını söylemek güç değildir. Defterlerde yer alan araştırma konumuzla ilgili kayıtların çokluğu taşrada yaşanan değişimle bire bir örtüşmektedir. Kaza sınırlarındaki değişim ruznâmçe defterlerinde "ifraz" ve "ilhak" kelimeleriyle tanımlanmıştır. Bir bütünden parça ayrılması anlamındaki ifrâz gerçekleştiğinde kazaya bağlı bir ya da bir kısım yerleşim birimi kazadan ayrılır, mevcut kaza alanı daralırdı. Ayrılan bölgeler ya başka bir kazaya bağlanır ya da yeni bir kaza bölgesi oluştururdu.[14] Belgelerin diliyle "müstakil kazâ" haline dönüşürlerdi. Katma, ilâve etme anlamındaki "ilhak" durumunda ise bir grup köy, bir ya da birkaç nahiye diğer bir kaza bölgesine dâhil edilirdi. Böylece dâhil olunan kaza hüküm bölgesi genişlerdi. Yeni oluşturulmuş müstakil bir kaza yakınında bulunulan bir diğer kazaya da bağlanabilirdi. Ruznâmçe defterlerindeki verileri iki gruba ayırmak mümkündür. Birincisi kaza sınırlarındaki değişikliklerdir. Bu belgelerde köy ya da nahiyelerin bağlı oldukları kazalar çeşitli nedenlerle değişmektedir. İkinci grup belgede ise yine bazı nedenlerle yeni kaza bölgeleri oluşturulmuştur.

Bunalım döneminde yaşanan değişim süreci, Osmanlı Devleti'nin taşradaki kaza organizayonuna dair önemli ipuçları vermektedir. Kaza sınırlarının belirlenmesinde ve yeni kazaların teşekkülünde devletin güttüğü politikalar, hedefler ve hassasiyetler ise ancak bu değişim döneminin irdelenmesiyle ortaya çıkabilir. Bu amaçla aşağıda, taşradan gelen isteklerde belirtilen nedenler çerçevesinde kaza sınırlarındaki değişim ve müstakil kaza oluşumunda etkili olan faktörleri inceleyeceğiz.

---

[14] 6 Eylül 1581 tarihli belgeye göre Ohri'den Resne nahiyesi, Görice'den Kurşunla Pirespe alınarak en küçük statüde bir kaza bölgesi oluşturulmuştu. NOK. RKR. 5193/2. Vr. 13b-14a: Trapoliçe ve Arhoz kazaları arasında kalan on iki köyün önce adı geçen kadılıklardan birine sonra da diğerine bağlandıkları, bu sebeple reayanın şer'i işlerinde sıkıntıya düştüğü belirtilmiş ve bu köylerin müstakil kadılık olması istenmişti (15 Mart 1592) NOK, RKR, 5193/4, Vr. 30b.

REAYANIN KADIYA ULAŞILABİLİRLİĞİ

Osmanlı Devleti, varlığını adalet dairesiyle özdeşleştirmiş, reayaya adalet götürmeyi ana prensip olarak benimsemişti. Bu amacından uzaklaştığı durumlarda devletin varlığı tehlikeye girerdi ve taşrada kurduğu adlî, idarî bir birim olan kaza da bu hedef doğrultusunda şekillendirilmeliydi. Ruznâmçe defterlerindeki ifraz ve ilhak kayıtları incelendiğinde, kaza oluşumunda ve sınır değişiklerinde etkili olan en önemli faktörün "reayanın kadıya ulaşılabilirliğini sağlamak olduğu" tespit edilmiştir. Reaya kadıya ulaşabildiği noktada merkezle irtibat sağlayabiliyor ve çevrenin merkeze eklemlenme süreci başlıyordu. Böylece kaza merkezleri, çevrelerinde bulunan yerleşim birimlerinin devletle olan irtibat noktası oluyordu. Kadının arz yetkisi ve gerektiğinde reayanın Divân-ı Hümâyun'a arz gönderebilme aracı olması da kaza merkezinin bu konumunu öne çıkarıyordu. Ayrıca, taşrada kadı şeriatın temsilcisi ve haklaştırma mercii idi. Kadıya ulaşımın engellendiği ya da zorlaştırıldığı bir durumda devlet "adalet" sağlama prensibini terk etmiş olurdu ve adalet dairesi ihlâl edilirdi.[15] Bu sebeple kaza merkezi reayanın kolaylıkla ulaşabilme mesafesinde olmalıydı[16] ve yeni kurulan yerleşim birimlerinin tâbi olacakları kazalar da uzaklık nispetine göre tespit edilmekteydi.[17] Mesafenin uzak olması halinde kadıya müracaatı kolaylaştırma açısından yeni kaza bölgeleri oluşturulurdu.[18] Mesafe unsuru nedeniyle yapılan değişimler kazalar-

---

[15] Halil İnalcık, "Şikâyet Hakkı: Arz-i Hal ve Arz-i Mahzarlar", *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, Eren Yay., İstanbul, 2000, s. 49.

[16] 23 Eylül 1581 tarihli belgeye göre, Kırkkiniseye tâbiyken Babaeski'ye bağlanan Ulufeciler köyüyle Havass-ı Mahmud Paşa'ya ilhak olunan Kopon köyünün halkı kadıaskerliğe gelerek *"karyelerimiz feth-i hakaniden berü Kırkkinise'ye tâbi' olduğundan mâ'adâ gayette karîb ve hâlâ mülhak olunan mahallere ba'îd olup Kırkkiniseye ilhâk olmaz ise ziyâde hayf olur deyu"* talepte bulunmuşlardı. NOK, RKR, 5193/2, Vr. 15a-b. Yine, Kotar kazasına bağlıyken Novasel kazasına ilhak olunan Maveraünnehr Kırka, Kotar kazasının yakınındaydı ve Novasel'e uzaklığı nedeniyle reaya kadılığa başvuruda sıkıntı çekmişlerdi (12 Kasım 1581) NOK, RKR, 5193/2, Vr. 20b.

[17] 25 Ağustos 1581 tarihli belgeye göre, Sultan Selim Han'ın Ayasofya yakınlarındaki türbeleri vakfından Herazgradla Tırnova arasında Donuzpınarı adı verilen mevkide padişahın emriyle bir köy kurulmuştu. Çevresinde bulunan birkaç köyle birlikte bu bölgenin Tırnova'ya yakın olduğu, buraya bağlanmasının vakfa ve reayaya faydalı olacağı mütevelli Murad'ın arzında belirtilmişti. NOK, RKR, 5193/2, Vr. 13a.

[18] Rahoviçe kazasına bağlı Valpova nahiyesiyle ilgili *"mesâfe-i ba'îde olup mesâlih-i müslimîn mua'ttal kalıp kâdî-yı asîle müracaat etmek mümkün olmayup müstakil kâdılık olmak her vechle evlâ"* olduğuna dair bölgenin âyanından mahzar gelmiş ve Valpova müstakil kadılık yapılmıştı (27 Şubat 1582) MA. RKR, 179/2, s. 10; Yine, Karitene kazasına tâbi Fenar nahiyesi *"mesâfe-i ba'îde olup mesâlihi müslimîn muattal kalup kâdî-yı asîle müracaat itmek mümkün olmayup ve evvelden müstakil kadılık ola gelüp yine müstakil kadılık olmak her vechle evlâ olduğuna a'yân-ı vilâyetten mahzar"* gelmesi üzerine müstakil kaza haline getirilmişti (3 Nisan 1582) MA. RKR, 179/2, s. 16.

dan elde edilen gelire yansıdığı ve kazanın statüsünü etkilediği için yerleşimler kazalar arasında âdeta değiş tokuş da edilebilirlerdi.[19]

Yerleşim alanlarının kadılık merkezinin uzağında bulunması reayanın kadıya ulaşabilirliğini zayıflatırken, kadının da bölgedeki denetimini güçleştirmekteydi. 30 Haziran 1582 tarihli belgeye göre, Tuzla kazasına tâbiyken Tekfurgölü'ne bağlanan Mankalya nahiyesi âyanından mahzar gelmişti. Mahzarda âyan, Mankalya'nın Tuzla'ya yakın olduğunu, Tekfurgölü'ne bağlı iken kadıya başvuruda sıkıntı çektiklerini, işlemlerinin geciktiğini ve bölgedeki diğer bazı görevlilerin zulmüne uğradıklarını ifade etmişlerdi.[20] Burada zikredilen zulüm yapan görevlilerin ümera olma olasılığı varsa da, kadıların kendilerine yardımcı olarak görevlendirdikleri naiblerin olması da mümkündür. Çünkü belgede "kadı-yı asile" başvuramadıkları belirtilmiştir. Bu veri bize bölgede naibin bulunduğunu düşündürmektedir. Konuyla ilgili bir diğer belge 12 Kasım 1581 tarihlidir. Lofça kazasında padişah hassına dâhil on köy Pilevne kazasına yakın Lofça'ya uzak mesafedeydiler. Cizye ve ağnam vergisini tahsil eden görevliler gelip zulm ettiklerinde Lofça kadısına giderek şikâyetlerini bildirememişlerdi. Bu sebeple köyler, Pilevne kazasına bağlanmak istemişlerdi.[21]

XVI. yüzyıldaki ulaşım insan ve hayvan gücüne dayanıyor, adlî ve idarî birimler de bu unsurlar gözetilerek kuruluyordu. İfraz ve ilhak kayıtlarında mesafeyle ilgili kayıtların önemli ölçüde fazlalığı konunun önemini göstermektedir. Kazaya ulaşabilme mesafesiyle ilgili olarak şu belge bize fikir vermektedir. 28 Nisan 1581'de daha önce Ereğli kadısı olan Mevlâna Muslihiddin ile Sultan Süleyman İmareti Mütevellisi kadıaskerliğe arz göndererek, Çoksekbanlu köyünün Çorlu'dan alınıp Ereğli'ye bağlanmasını istemişlerdir. Arzda, köyün İstanbul'daki Sultan Süleyman Han imareti vakfından olduğu, Çorlu'ya bir günlük mesafede bulunduğu, kadılığa başvuruda sıkıntı çekildiği ve halkın da yakınlarında bulunan

---

[19] Sigetvar kazasında bulunan Şekeş ve Berzence palankaları, etrafında bulunan köylerle birlikte Sigetvar'a uzak bulunmaları, yollarının çoğu zaman ulaşıma elverişli olmaması, reayanın işlerinin gecikmesi sebebiyle Grozgal'e ilhak olmak istemişlerdi. Grozgal'e tâbi Martince nahiyesi ise palankalara bedel olarak Sigetvar'a bağlanmıştı (12 Temmuz 1581) NOK, RKR, 5193/2, Vr. 8b; İvraca'ya tâbi Sofular köyü Cibre kazasına, Cibre'ye tâbi Raykova köyü İvraca'ya yakın olması nedeniyle birbirine bedel olarak değiştirilmişlerdi (17 Eylül 1591) NOK, RKR, 5193/4, Vr. 14b.

[20] Âyan, *"...kazâ-yı tuzlaya akreb olup ve kazâ-yı tekfurgölü mesâfe-i ba'îde olup kâdî-yı asîle mürâcaat etmekde ziyâde elem ve ta'ab olmağın ekser mesâlihimiz mua'ttal olduğundan gayri zulm tâifesi bizi rencide itmekden hali olmayup lâkin nâhiye-i mezbûre gerü kazâ-yı tuzlaya"* ilhak olmak istemişlerdi. MA, RKR, 179/2, s. 48.

[21] NOK, RKR, 5193/2, Vr. 20a.

Ereğli'ye bağlanmak istedikleri belirtilmişti.[22] Bu belge bizlere önemli ipuçları sunmaktadır. Zikredilen bir günlük mesafe kaza bölgesine ulaşılabilirlik konusu hakkında önemlidir. Belgeye göre, Çoksekbanlu köyünden Çorlu'nun bir günlük mesafede olması kadıya ulaşılabilirlik açısından engeldir. Çorlu'ya ulaşımın sadece bir gün alması yapılacak işlemi ikinci güne sarkıtır. Organizasyonun amacı bir gün içerisinde kadıya ulaşımı ve işlemin gerçekleşmesini sağlamaktır. Ankara sancağı örneğinde de durum böyledir. Sancakta kazalar oluşturulurken günün aydınlık kısmında katedilebilecek mesafeler göz önünde bulundurulmuştu. At hızıyla, Ankara ile Ayaş arası dokuz, Ankara Çubuk arası ise altı saatti.[23] Çubuk, kaza halinde teşkilatlandırılmasaydı, Çubuk ahalisi Ankara kadısına başvurabilmek için altı saat gidecek işlemini gerçekleştirecek ve altı saatte de geri dönecekti. Bu süreç ise günün aydınlık kısmını aşacaktı. Bursa örneğinde ise Bursa kazasının etrafındaki çevre kazaları incelediğimizde Bursa ile uzaklıklarının beş, altı, sekiz saat oldukları dikkat çekmektedir. Bursa'ya beş saatlik mesafede bulunan Mudanya, altı saat mesafede bulunan Gemlik, sekiz saat mesafede bulunan İnegöl ve Yenişehir, dokuz saat olan Atronos ayrı kaza bölgesi oluşturmuşlardı.[24] Verilen saat örnekleri incelendiğinde söz konusu yerleşimler ayrı birer kadılık bölgesi olarak teşkilatlanmasaydı kazaya gidiş geliş süresi günün aydınlık bölümünü aşabilirdi. Ulaşımda hayvan gücüne başvurmayanlar için ise bu süre daha da uzayacaktı. Bu nedenle temel hedef günün aydınlık kısmında kadıya başvurunun gerçekleşmesini sağlamaktı.

Kadıya başvuruyu uzaklığın yanısıra coğrafi bir takım engeller de önleyebilirdi. 18 Mayıs 1582 tarihli belgeye göre, Çorlu kazasına tâbi olan İmtanlu köyü sakinleri Burgos'a bağlanmak istemişlerdi. Gerekçe olarak köylerinin Burgos'a yakınlığını ve Çorlu'yla aralarındaki nehrin büyüklüğünü göstermişlerdi.[25] Aynı durum Piremedi kazasına bağlı Karater köyü için de söz konusu idi. Köy sakinleri Piremedi'ye uzaklıklarının yanısıra, aralarında bulunan nehir nedeniyle kadıya başvurmakta zorluk çektiklerini, Tepedelen'e bağlanmak istediklerini belirtmişlerdi (15 Mart 1592).[26] Verilen örnekler coğrafî yapının kaza sınırlarına etkisini açıkça göstermektedir. Zikredilen belgelerdeki bu veriler taşrada kaza organizas-

[22] NOK. RKR. 5193/2. Vr. 2a.
[23] Hülya Taş, *XVII. Yüzyılda Ankara*, s. 30
[24] Özer Ergenç, *XVI. Yüzyıl Sonlarında Bursa*, s. 120, 336.
[25] MA. RKR. 179/2, s. 23.
[26] NOK. RKR. 5193/4. Vr. 30b: 5 Ağustos 1591 tarihli bir diğer belgeye göre de, Serfice kazasıyla Sarıgöl nahiyesi arasında büyük bir nehir bulunmakta, nehrin taşması halinde şer'i işler yürütülememekteydi. Bu sebeple Sarıgöl ifraz olunarak müstakil kadılık olmuştu. NOK. RKR. 5193/4. Vr. 7a.

yonunda gözetilen en önemli unsurun reayanın kadıya başvurusunu kolaylaştırma amacını taşıdığını göstermektedir. Bu amaç, devletin tüm reayaya adalet götürme prensibiyle de bire bir örtüşmektedir.

Sosyo-ekonomik nedenler

Taşrada kazanın adlî bir birim olmasının yanısıra iktisadi bir ünite özelliği de taşıması, kaza sınırlarının oluşumunda ve değişiminde ekonomik faktörlerin etkisini kaçınılmaz kılmaktaydı. Osmanlı iktisadî düşüncesinin temelinde provizyonizm olarak adlandırılan iaşeci politika vardı. İaşecilik, reayanın ihtiyaçlarını karşılayacak mal ve hizmet arzının mümkün olan en yüksek düzeyde sağlanmasını ve bu akışın sürdürülmesini hedef edinmişti. Bu politikanın düşünce temelinde ise hükümdarın reayayı "vedâyi'-i Hâlik-i kibriyâ" yani yaratıcının emaneti olarak görmesi bulunmaktaydı. Zikredilen düşünce aynı zamanda Osmanlı yönetim anlayışının da esasını oluşturmaktaydı. Bu esasa göre Osmanlı padişahı İslâm hukuku çerçevesinde yetkilerini Allah'tan alırdı ve reaya üzerindeki egemenliğini iyi bir yönetim gerçekleştirerek sürdürebilirdi.[27] Hükümdar reayayı koruyup gözetecek, ihtiyaçlarını karşılama noktasında da imkânlarını seferber edecekti.

Zikredilen iaşeci politikaya göre kaza merkezi, öncelikle çevresinde yer alan kırsal bölgenin ihtiyaçlarını karşılamalı, kazanın ihtiyaçları karşılanmadan üretim kaza dışına çıkarılmamalıydı. Kırsaldan ziraî ürünlerinin satın alınmasını, işlenip satılmasını kaza esnafı gerçekleştirmekteydi.[28] Bu nedenle kaza merkezi kaza kırsalındaki üretime, kaza merkezindeki esnaf da kırsalın tüketimine ihtiyaç duymaktaydı. Yürütülen bu politika kazaların sınırlarını doğal olarak etkilemekteydi. Konuyla ilgili olarak Güllü Kesriye kazasına dair 21 Şubat 1582 tarihli belge güzel bir örnek oluşturur. Güllü Kesriye'ye bağlı Kureşte nahiyesinin Pirespe kazası sınırlarına dâhil edilmesiyle, Güllü Kesriye kazası ihtiyaçlarını karşılama konusunda sıkıntıya düşmüştü. Güllü Kesriye, ada ve taşlık bir yer olduğu için, belgenin diliyle zengini ve fakiri Kureşte nahiyesinin zahiresine muhtaç idi. Ortaya çıkan zahire darlığını gidermek için Kureşte tekrar Güllü Kesriye'ye bağlanmıştı.[29] Yaşanan değişim sürecinde Kureşte nahiyesi Pirespe kazasına bağlanmış ancak bu uygulama Güllü Kesriye'nin iktisadi bütünlüğünü bozmuş ve iaşeci politikaya zarar vermişti.

---

[27] Özer Ergenç, "Osmanlı Arşiv Belgelerinin Toplum Tarihi İçin Kullanılabilirliği Üzerine", *Çok Uluslu Karşılaştırmalı Arşiv Araştırmaları Projesi 2006 Yılı Bülteni*, Tokyo, 2007, s. 123

[28] Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken yay., İstanbul, 2000, s. 61.

[29] MA, RKR, 179/2, s. 9.

Kaza bazında ihtiyaçlar giderildikten sonra provizyonist iktisadî düşüncenin ileri safhadaki amacı kazalardaki üretim fazlalarıyla büyük kentleri doyurmaktı. Bunların başında ise İstanbul gelmekte, İstanbul'un yanısıra Manisa gibi nüfusu fazla olan kentlerde de hububat ve et darlığına düşülebilmekteydi.[30] Bu problem diğer önlemlerin yanısıra kaza sınırlarında değişiklik yapılarak da çözümlenmeye çalışılırdı. İstanbul'un iaşesi çevrede bulunan diğer kazalardan sağlanırdı. Bu açıdan özellikle zahire ihtiyacı noktasında Rodoscuk önemliydi ve Rodoscuk kazasının sınırları ilhaklarla genişletilmeye çalışılmıştı. *Şehirköy* kazasından Urçak deresi, *Malkara* kazasından Tekye Köy ve Tatarlar, *İnecük'ten* Hamidi, *Hayrabolu'dan* Çerköy, Sıret ve Hızıroğlu köyleri Rodoscuk kazasına bağlanmışlardı (11 Şubat 1592).[31] Rodoscuk'un İstanbul iaşesinin temininde önemli bir merkez olması bu ilhak olayının sebebini oluşturmuş, Rodoscuk kazasının sınırlarının genişlemesiyle bu köylerdeki hububatın aktarımı Rodoscuk limanı vasıtasıyla sağlanmıştı. Çünkü Trakya ovalarının hububatı Rodoscuk limanı aracılığıyla İstanbul'a ulaştırılmaktaydı.[32]

Kentlerin iaşesiyle ilgili bir diğer husus ise İstanbul'un ihtiyaçlarının karşılanması noktasında önemli olan celepkeşlik sistemiyle ilgilidir.[33] Hayrabolu kadısı Mevlâna Abdülgani kazasına bağlıyken başka bir kazaya ilhak olan Mestanlar ve Praviçe köylerinin tekrar kazasına ilhakını istemiştir. İlhak isteğinin oluşumunda kazada yaşanan koyun tedarikindeki güçlük etkilidir. Mestanlar ve Praviçe köylerinde celebkeşlerin yaşıyor olması, köylerin Hayrabolu sınırları dışında kalmasıyla da celebkeşlerden istifade edilememesi kazanın iktisadî bütünlüğüne sarsıcı etki yapmış, koyun temininde sıkıntı yaşanmasına neden olmuştu (27 Nisan 1583).[34] Hayrabolu'nun iktisadî bütünlüğünü yeniden sağlamak için ise kaza sınırlarında değişiklik yapılmıştı.

İaşeci iktisadî politika açısından kaza merkezlerinde kurulan pazarlar da önemli birer araçtı ve şehir ve kasaba tanımında yer alan *"bazar durur, cum'a kılınur"* şeklindeki ifadeler bu iktisadî bütünlüğün önemli bir göstergesiydi.[35] Reaya geçimini temin etmek için ürününü pazara götürür,

---

[30] Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazası*, TTK. Ankara, 1989, s. 82-86.

[31] NOK. RKR. 5193/4, Vr. 16a.

[32] Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Sosyal ve Ekonomik Tarihi 1300-1600*, C.1, Eren yay., İstanbul, 2000, s. 228.

[33] Celebkeşlik sistemiyle ilgili bakınız. Antony Warren Greenwodd. *Istanbul's Meat Provisioning: A Study of the Celepkeşan System*, Unpublished Ph.D Dissertation, The University of Chicago, 1988, s. 62-67; Suraiya Faroqhi, Osmanlı'da Kent ve Kentliler, s. 271.

[34] MA. RKR. 179/2, s. 119.

[35] Özer Ergenç, "Osmanlı Klasik Düzeni ve Özellikleri Üzerine Bazı Açıklamalar", *Osmanlı*, C. 4. Yeni Türkiye Yay., Ankara, 1999, s. 32.

burada ürünü nakde çevirir ya da diğer ürünlerle değiş tokuş yapardı.[36] Reaya aynı zamanda vergi ödediği sipahisinin öşürünü de ambara ya da bir günlük yoldan uzak olmayan pazara taşımak zorundaydı.[37] Bazı köy pazarları vardıysa da genellikle kaza merkezlerindeki pazarlar sipahilerce tercih edilmekteydi. Bu noktada köy pazarlarının göz ardı edilmeye çalışıldığı dikkati çekmektedir. Pazarlardan geçimini sağlayan bazı görevliler de bu eğilimi güçlendirmekteydiler.[38] Ankara yakınlarındaki bir köyde bu yüzden tımar sahibiyle köylüler arasında anlaşmazlık olmuştu. Köylüler yakınlarındaki bir köy pazarına ürünü taşımak isterlerken sipahi payının kaza merkezine taşınması konusunda diretmişti. Ankara kadısı da esasen kaza merkezine gelen tahılla ilgilendiği için köylüler sipahi hakkında açtıkları davayı kaybetmişlerdi.[39] Yine, 1580 yılında Avlonya ve Tepedelen kazaları dâhilinde bulunan Veziriazam Sinan Paşa hasları reayası, mahsullerini Avlonya'ya taşımak istememişler bunun üzerine Veziriâzam da durumu Divân'a şikâyet etmişti. Divan da işin soruşturulmasını, eğer Avlonya en yakın kasaba ise reayanın bu hususta zorlanması kararına varmıştı.[40] Yukarıda belirtilen örnekler iaşeci politika için pazarların önemli birer araç olduğunu göstermektedir. Bu noktada pazar olgusu kaza sınırlarının belirlenmesi açısından da vazgeçilmez bir faktördü. Belgelerde "akreb pazar"ın (en yakın pazar) bulunduğu yere bağlanma isteği azımsanmayacak ölçüdedir. Reaya, bağlı bulundukları kazayla kendilerine en yakın pazarın uyuşmaması durumunda statülerinin değişmesi için merkeze arz göndermişlerdir. 25 Ağustos 1581 tarihli belge bu konu için güzel bir örnek oluşturmaktadır. *Burgos* kadılığına bağlı Müsellem, Sıret, Yarayusan, Doğancı, Gönderlü, Köpüklü, Çatma; *İnecük* kazasına bağlı Samedlü, Küçük Kılıçlı, Fukara Oğlu; *Hayrabolu*'ya bağlı Sarı İsmail; *Çorlu* kazasına bağlı on iki köy akreb pazarları Rodoscuk'ta bulunduğu için bu kazaya bağlanmak istemişlerdi.[41] İstekleri gerçekleşmiş ve zikre-

[36] Karen Barkey, *Eşkiyalar ve Devlet Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, Tarih Vakfı Yurt yay., İstanbul, 1999, s. 138-139.

[37] Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ(1300-1600)*, s. 116.

[38] Suraiya Faroqhi, "XVI.Yüzyılda Batı ve Güney Sancaklarında Belirli Aralıklarla Kurulan Pazarlar (İçel, Hamid, Karahisar-ı Sahib, Kütahya, Aydın ve Menteşe", Çev. Melek Eğilmez. *ODTÜ Gelişme Dergisi Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar*, 1978, s. 47.

[39] Suraiya Faroqhi, *Osmanlı'da Kent ve Kentliler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1994, s. 69-70, 235; Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998, s.62; Dina Rızk Khoury, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumu Musul 1540-1834*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1999, s. 31.

[40] Lütfi Güçer, *XVI-XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler*, Sermet Matbaası, İstanbul, 1964, s. 57.

[41] Bu hususta şu örnekler de verilebilir: Lofça kazasındaki Havass-ı Hümâyun köylerinden Paranova, Yerkaç, Zilkova, İslatina, Katonih, Tırminçe, Kalanik, Lepopoli, Pirişlan ve Puradim köyleri Pilevne kazasına yakın Lofça'ya uzak mesafede olmalarına rağmen Lofça kazası sınır-

dilen tüm köyler Rodoscuk'a bağlanmışlardı. Zikredilen bilgiler, kaza sınırlarının değişiminde ve oluşumunda iaşeci[42] politikanın etkisini açıkça gözler önüne serer. Kazanın aynı zamanda iktisadî bir ünite olması bu etkilenmeyi kaçınılmaz kılmıştır.

MALÎ NEDENLER

Taşra teşkilatında kaza, adlî ve iktisadî bir ünite olmasının yanısıra malî bir ünite özelliği de taşıyordu. Kadıların malî görevlerinin azımsanmayacak ölçüde olması,[43] XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren devletin içerisine girmiş olduğu buhran döneminde kadının malî organizasyonundaki rolünün artması,[44] kaza sınırlarını malî düzenlemelerden daha etkilenir bir hale getirdi. Bu süreçte müstakil kazaların oluşumunda malî kaygılar önemli bir etken oluşturmuştu.

Osmanlı Devleti'nin varlığını sürdürebilmesi için vergilerin zamanında ve miktarınca toplanabilmesi çok önemliydi ve bu hususta pek çok tedbir alınmaktaydı. Devleti gelir kaybına düşürebilecek uygulamalardan vazgeçilir, vergilerin daha kolay toplanması noktasında tüm imkânlar seferber edilirdi. Vergi tahsildarlarının (emîn) kadıyla işbirliği halinde görevini yürütebilmeleri, yapılan işlemlerin sicile işlenmesinin gerekmesi ve kadının malî konulardaki denetleyici rolü[45] malî uygulamaların kaza merkezli olması zorunluluğunu ortaya çıkarıyordu. Kırsalda yürütülen işlemler için ise kaza merkezi ve kırsalı arasında canlı bir iletişim ağı gerekiyordu. Kırsal, kaza merkezinden uzaklaştıkça merkezin denetim gücü kırsalda zayıflamış, vergi toplama görevi de zorluklarla yürütülebilmiştir. Bu nedenlerle eminlerin görevlerini hakkıyla yerine getirmesi

---

ları içerisinde bulunmaktaydılar. Doğal olarak bu köylerin pazarları Pilevne'deydi ve tüm ihtiyaçlarını buradan gidermekteydiler. Bu sebeple köyler Pilevne kazasına ilhak olunmak istemişlerdi. NOK, RKR, 5193/2, Vr. 20a.; Çorlu kazasına bağlı İmtanlu köyü Çorlu'yla aralarında nehrin bulunmasının dışında pazarlarını Burgos'da görmeleri ve tüm işlerini burada halletmeleri nedeniyle Burgos'a ilhak olunmuşlardı (18 Mayıs 1582) MA, RKR, 179/2, s. 23; İpsala kazasına tâbi Gebleke nahiyesi de diğer etkenlerin yanısıra Cuma pazarlarını İnöz'de görmeleri nedeniyle İnöz'e bağlanmak istemişlerdi (25 Ağustos 1581) NOK, RKR, 5193/2, Vr. 13a.

[42] Provizyonist iktisadi politika XVII. ve XVIII. yüzyıllarda esneyecektir. Hububat ticareti XVIII. yüzyıldan önce kaçak başlayacak sonra devletin tanımasıyla sancak ve kaza sınırları içerisinde akreb pazarda satılan bir ürün olmaktan çıkıp uzak mesafeli ticaretin konusu olacaktır. Özer Ergenç, "XVIII. Yüzyılda Osmanlı Anadolusu'nda Tarım Üretiminde Yeni Boyutlar: Muzâra'a ve Muraba'a Sözleşmeleri", *Kebikeç*, s. 23, 2007, s. 135.

[43] Kadıların malî görevleri için bkz. Tayyib Gökbilgin, "XVI. Asırda Mukataa ve İltizam İşlerinde Kadılık Müesesesinin Rolü", *IV. TTK Bildirileri*, 1952, s. 433-444; Feda Şamil Arık; "Osmanlılar'da Kadılık Müessesi", *OTAM*, S. 8, 1997, s. 44-45.

[44] Turan Gökçe, "XVI.Yüzyılın Sonları...", s. 261-263; Linda T.Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire 1560-1660*, Brill, 1996, s. 119-136.

[45] Gökbilgin, "XVI. Asırda Mukataa...", s. 436-440.

için merkeze uzak köyler daha yakın oldukları kaza bölgelerine dâhil edilmişlerdir.[46]

Tımar sistemi de malî uygulamaların bir parçasıydı. Kaza içerisindeki yerleşim alanlarının farklı sipahilerin tasarruf alanları, serbest tımar bölgeleri ya da vakıf köyleri olabilmesi ise kimi zaman organizasyonunun yürütülmesi noktasında sıkıntılara sebebiyet vermekte, kaza sınırları bağlamında da bazı sıkıntılar oluşturmaktaydı. Vergi geliri vakfa ait olan vakıf köyleri bu duruma örnek teşkil eder. 4 Mayıs 1581 tarihli bir belgeye göre, İstanbul Sultan Selim türbeleri vakfına dâhil ve Lofça kazası sınırlarında kalan Biveller, Usteriç ve Zelin isimli köylerin idarî durumunda değişiklik olmuştu. Biveller ve Usteriç Hotaliç'e, Zelin ise İzladi kazasına ilhak olmuştu. Evkaf zabitlerinin görevlerini yaparken yaşadıkları güçlük ve vakıf malının zarara uğraması nedeniyle köyler sonrasında tekrar Lofça'ya bağlanmışlardı.[47] Zikredilen belge, gelirleri bir vakfa tahsis edilip farklı kaza bölgelerinde kalan köylerde yaşanan sıkıntıları gözler önüne sermektedir. Pragmatik yaklaşımla birbirine yakın konumda bulunup vakfı bir olan köyler aynı kaza bölgelerine dâhil edilmişlerdir.

Devlet gelirlerinin zarara uğraması, bir mukataa alanının farklı kazalar içerisinde kalmasıyla da ilgilidir. Kaza yetki alanıyla mukataa yetki alanının uyuşması durumunda mukataalarda gelir artışından söz edilebilirdi. Ancak, bu uyumun mutlak anlamda gerçekleştirilmesi ise mümkün değildi. Çünkü mukataa alanları sancak sınırlarını bile aşabilirdi. Örneğin Ankara ve çevresindeki sof üretimi üzerine kurulu bulunan mukataa alanı

---

[46] Lofça kazasındaki padişah hassı köylerinden onu. Pilevne kazasına daha yakın olduklarını, uzaklık nedeniyle eminlerin miri malın tahsilinde zorluk çektiklerini ifade etmişlerdi ve Pilevne'ye ilhak olunmayı istemişlerdi. NOK. RKR. 5193/2. Vr. 20a: 19 Ocak 1582 tarihli bir belgeye göre de Nakşa kazasına bağlıyken Sakız'a ilhak olunan Endur, Bare ve Siru adaları aslında Sakız kazasına uzak mesafede idiler. Tekrar Nakşa'ya bağlanmaları gerektiğini Nakşa beği Süleyman bildirmiş ve Nakşa'ya bağlanmanın *"re'âyâ ve fukarâya enseb ve mâl-i mîrîye enfa'"* olacağı belirtilmişti. NOK. RKR. 5193/2. Vr. 26b; 29 Mart 1592 tarihli bir belgeye göre de daha önce Livandar kazasına bağlı olan Lonkanik köyü Mizistre kazasına ilhak olunmuştu. Ancak yine Livandar'a ilhak olunmasının *"mâl-i mîrî tahsîline"* faydalı olacağı belirtilmişti. NOK. RKR. 5193/4. Vr. 31b; Livadya kazasından iki köyün de Esedobası kazasına ilhak olunmasıyla mâl-i mîriye zarar gelmişti (11 Nisan 1592) NOK. RKR. 5193/4. Vr. 32b.

[47] NOK. RKR. 5193/2. Vr. 2b; Bu hususta ayrıca şu örnekler verilebilir: 27 Eylül 1583 tarihli belgeye göre, daha önce Pilevne'ye bağlı iken Niğbolu kazasına ilhak olunan İstavoriçe, Perükopaniç ve Süleyman Beğ Mezrası Sultan Selim'in türbe vakfındandılar. Vakıf görevlileri ve reayanın Niğbolu'ya başvuruda zorluk çekmeleri üzerine köyler vakıf mütevellisi Murad'ın isteğiyle Pilevne'ye ilhak edilmişlerdi MA. RKR. 179/2, s. 138; 22 Ocak 1582 tarihli belgeye göre, Derbent köyü ve Sultan Süleyman'ın İstanbul'daki imareti evkafından olan Kalofer köyü önceden Filibe kazasına bağlıyken Kızanlık kazasına dahil edilmişti. Halkının *"inad ve temerrüdlükleri ziyade"* olduğu için vakıf gelirleri tahsil edilememiş ve vakıf zarara uğramıştı. Vakıf mütevellisi Abdurrahman'ın isteğiyle *"...resmlerin ve mahsûl-ü vakf"*ın toplanması için köy tekrar Filibe kazasına ilhak olunmuştu. NOK. RKR. 5193/2. Vr. 27a.

Ankara sancağı sınırları dışına taşmaktaydı.[48] Mukataa yetki alanının mukataanın durumuna bağlı olarak genişleyip daralması, mukataa müfettişliği görevi için de aynı durumun söz konusu olmasına neden olmuştur. Mukataa müfettişlerinin yetki alanı birkaç kaza olabileceği gibi daha da geniş bir alana yayılabilirdi.[49] Zikredilen uyumdan mukataa müfettişliği ve kadılık görevinin birlikte yürütülmesi durumunda söz etmek mümkün görünmektedir. 4 Ocak 1584 tarihli belgeye göre mukataa müfettişi ve Siroz kadısı Mevlâna Seyyid Muhyiddin İstanbul'a arz göndererek Siroz' dan ayrılan birkaç köyün Siroz'a tekrar bağlanmasını istemiştir. Arzında, uzun zamandır nevruz ve ağustos irsaliyelerinin zamanında gönderilmediğini, kendisinin göreve gelişiyle nevruz irsaliyesinin gününden önce hazineye iletildiğini ve köylerin Pıravişte'ye ilhakıyla mukataanın zarara uğradığını ifade etmişti. Köylerin kendi kazasına ilhak edilmesiyle mukataadan daha fazla gelir elde edeceğini belirtmişti.[50] Görüldüğü üzere, Seyyid Muhyiddin'in arzındaki temel düşünce kadılık ve müfettişlik görevini birlikte yürütmesi dolayısıyla kendi kaza alanına dâhil olunan yerleşimler üzerinde daha etkin görev yapabilmektir. Bu sebeple de mukataa alanı içerisinde yer alan köyleri tekrar kazasına bağlanmak istemiştir.

Köylerin malî sistem gereği yüklenmiş oldukları bazı görevler ve muafiyetler de kaza sınırları için önemliydi. Devletin önemli gelir alanlarından biri olan madenlerin işletimi de mukataa sistemiyle yürütülmekteydi. Madenin işletilebilmesi için bazı köyler vergi muafiyeti karşılığında madene hizmet yükümlüsü olmaktaydılar. Kurulu düzenin ihlâl edilmesi ise elde edilecek gelirleri olumsuz etkilemekteydi. 31 Aralık 1582 tarihli belgeye göre, Samakov kazası dâhilindeki madene hizmet yükümlüsü olan Yukarı Dukan, Aşağı Dukan, Yukarı Durgan, Aşağı Durgan ve Dere köyleri Radomir kazasına bağlanmışlardı. Ancak köyler maden kömürcülerinden olmaları ve maden hizmetine lazım olmaları nedeniyle yeniden Samakov'a ilhak olunmuşlardı.[51] Daha sonra zikredilen köylere ilaveten bir kaç köyün daha *"kazâ-ı mezbûrda vâki' meâdine emr-i şerîf ile kömürcü ve arabacı ta'yîn olunmuş iken"* Radomire ilhak olundukları ve bu hususta zarara uğranıldığı belirtilmişti (29 Nisan 1591).[52] Hizmete karşılık vergi muafiyetine sahip olunan bir diğer hizmet alanı ise menzil sistemiydi. Menzillerin bakımı ve görevin sürdürülmesi menzilci olarak

[48] Hülya Taş. *XVII. Yüzyılda Ankara*. s. 50

[49] Yasemin Beyazıt, *Osmanlı İlmiyye Tarikinde İstihdam ve Hareket: Rumeli Kadıaskerliği Ruznâmçeleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi. 2009. s. 165.

[50] MA. RKR. 179/2. s. 115.

[51] MA. RKR. 179/2. s. 80.

[52] NOK. RKR. 5193/4. Vr. 2a.

tayin olunan reayanın sorumluluğundaydı. Menzilcilerin görevini yerine getirip getirmediği ise kadılar aracılığıyla denetlenmekteydi.[53] 15 Mart 1592 tarihli belgeye göre İnecük kazası dâhilindeki Samedlü köyü Rodoscuk kazasına bağlanmıştı. Ancak bu köy, İnecük kazasındaki menzil beygirlerini teminle görevliydi ve bu sebeple tekrar önceki kazasına bağlanması gerekmişti.[54] Yine 16 Şubat 1580 tarihli kadılara gönderilen bir hükümde, menzil beygirlerini temin etmeyle yükümlü köyler için mahkemenin yola yakın mahallerde kurulması, köyler yoldan uzak ise köylerin taşınması belirtilmişti.[55] Bu örnekler, devletin diğer organizasyonlarıyla kaza teşkilatının uyumlu olması gerektiğini göstermesi açısından önemlidir.

Malî anlamda kaza hüküm bölgesiyle ilintili bir diğer konu tekâlîf-i örfiyye adı verilen XVI. yüzyılın sonlarına değin olağanüstü durumlarda alınarak merkezî hazinenin önemli bir gelir kalemini oluşturan avarız vergisiyle ilgilidir. Avarız vergisi nakit olarak toplanabildiği gibi reayadan aynî ve hizmet olarak da istenebilirdi. Bu vergi kadıların gözetiminde merkezden atanan kişilerce itibari avarızhanelerine göre toplanırdı.[56] Avarız haneleri, yapılan avarız tahrirleriyle belirlenir ve kazadan kazaya değişiklik gösterirdi. Hane başına düşen vergi miktarı ise yıllık olarak avarız tahrirlerindeki veriler esas alınmak üzere tespit edilirdi. İşte bu noktada avarız vergisiyle kaza hüküm bölgesinin ilintisi ortaya çıkmaktaydı. 6 Eylül 1581 tarihli belgeye göre, Kızılağaç kadılığına bağlı ve Piri Paşa vakfından Sirem, Danişmend Pınarı, Doğanoğlu köyleri eskiden beri Edirne'ye bağlıydılar. Kızılağaç'a bağlandıktan sonra ise avarız vergisinden dolayı fakirleştiklerini, Edirne kazasına ilhak olmazlarsa dağılıp gideceklerini ifade etmişlerdi. Bunun üzerine zikredilen köyler tekrar Edirne kazasına bağlanmışlardır. Bu belge hane hesabına göre alınan avarız vergisinin bağlı bulunulan kazaya göre değişiklik göstermesi hususundaki bilgileri güçlendirmektedir. Kızılağaç kadılığında adı geçen köyler daha fazla avarız ödemek zorunda kalmış olmalıdırlar. 27 Nisan 1583 tarihli bir diğer belgeye göre ise Hayrabolu kadısı kadıaskerliğe arzda bulun-

[53] Menzil sistemiyle ilgili bkz.Yusuf Halaçoğlu, *Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme (Menziller)*, PTT Genel Müdürlüğü yay., Ankara, 2002, s. 14; Yücel Özkaya, "XVIII. Yüzyılda Menzilhane Sorunu", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C.XXVIII, S. 3-4, 1970, s. 339.

[54] NOK. RKR, 5193/4, Vr. 30b.

[55] Yusuf Halaçoğlu, *Osmanlılarda Ulaşım...*, s. 203.

[56] Avarız vergisinin toplanma biçimi ve usulü hakkında bkz. Süleyman Demirci, *The Functioning of Ottoman Avariz Taxation: An Aspect of the Relationship Between Centre and Periphery A Case Study of the Province of Karaman, 1621-1700*, Unpublished Ph.D Dissertation, University of Durham, 2001, s. 188-191.

muştur. Kadı arzında, Mestanlar ve Praviçe köylerinin eskiden beri Hayrabolu'ya bağlıyken Ergene'ye ilhak olunduklarını, iki köyden toplanması gereken avârız miktarının ise Hayrabolu ahalisine paylaştırıldığını ve bu sebeple kaza ahalisinin sıkıntıya düştüğünü belirtmişti.[57] Bu belge de özellikle avârız vergisi açısından kaza sınırlarının sabit olmasının önemini göstermektedir. Herhangi bir değişiklik durumunda özellikle kazadan ayrılan mahallerin bulunması halinde mevcut reayaya kazadan ayrılanların da avârız miktarı yüklenmekte ve bu durum halkı zor durumda bırakmaktaydı. Bir diğer belge de avârız vergisinin ulaştırılmasıyla ilgili olmalıdır. Eskiden beri Mizistre'ye bağlıyken Kalimata'ya ilhak olunan köylerin ahalisi kadıaskerliğe arz göndermişlerdir. Arzda reaya, Kalimata'nın uzaklığı nedeniyle *"umûr-ı şer'iyye ve tekâlîf-i örfiyyelerini"* görmeğe güçlerinin olmadığını yine Mizistre'ye bağlanmak isteklerini belirtmişlerdir (24 Mayıs 1589).[58] Reaya, uzaklığı nedeniyle Kalimata'ya gidememiş şer'i işlerini halledemediği gibi avârız yükümlülüğünü de yerine getirememiştir. Buradaki yükümlülük belgede açıkça belirtilmemiştir. Kadının istediği aynî miktarın iletimi ya da verilecek hizmetle ilgili olmalıdır. Bu belgeler aynî, nakdî ya da hizmet olarak alınan avarız vergisinin tahsili ve iletimi açısından bağlı olunan kazanın önemini açıkça ortaya koymaktadır.

KADILIK KARİYERİNDEKİ İSTİHDAM BİÇİMİNİN ETKİSİ

Osmanlı Devleti, oluşturduğu kaza örgütlenmesi üzerinde hareket eden personelini de kadılıklar gibi belirli bir meratibe bağlamıştı. Akademik kariyer isteyen danişmendler medreseden mezun olduktan sonra genellikle müderrislik yolunu tercih ederler, derece derece medreseleri kat ettikten sonra mevleviyetlere kadar çıkabilirlerdi. Kasaba kadılıkları ise özellikle akademik kariyer istemeyen medrese mezunlarının istihdam alanı idi. Bu kişiler kadılıkların en alt basamağından başlar ve genellikle rutin bir şekilde terfi ederek üst basamaklarına doğru ilerlerlerdi. [11]

İstihdam şartları gereği bazı durumlarda kadının rütbesine uygun boş kaza bulunamayabilirdi. Böyle durumlarda kaza hüküm bölgesinde değişiklik yapılır, görev yapılan kazanın kadının rütbesinin aşağısında kalması durumunda kazanın sınırları genişletilirdi.[59] Bu tür uygulamalar genellikle yüksek dereceli kadılıklarda ve mevleviyet tahsislerinde olmaktaydı. Örneğin, Ankara kazası XVII. yüzyılın başlarında Murtazabad ve Yaba-

[57] MA, RKR, 179/2, s. 119.
[58] MA, RKR, 182/5, s. 9.
[59] Selaniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, C. I, Haz. Mehmet İpşirli, TTK, Ankara 1999, s. 191-192.

nabad kazalarının ilhakıyla mevleviyet olarak verilmişti.[60] 1591 yılında Mevlâna Sinan Efendi'ye Saray kazasının mevleviyetle verilmek istenmesi üzerine Nertova Saray'a bağlanmıştı.[61] Yine, Şeyh Lütfullah Efendi mevleviyet payesine ulaştığında Filibe'ye Kızanlık ilâve edilmişti. Eyüp kazasına mevleviyet statüsüyle atanan Mevlâna Piri'nin yetki alanına Silivri, Çatalca ve Ereğli eklenmişti (Aralık 1583-Ocak 1584). Gazalizâde Abdullah müderrislikten kadılığa geçtikten sonra önce Sidrekapsi ilâvesiyle Selanik'e, daha sonra da Eyüp ilhakıyla Galata kazasına atanmıştı.[62] İlhak olayına mevleviyetlerin altında kalan üç yüz akçeli kadılıklarda da rastlanmıştır. 25 Haziran 1591 tarihli belgeye göre Mevlâna Şemseddin üç yüz akçeyle Gelibolu kazasına Şehirköy ilâvesiyle atanmıştı.[63] Kısa bir süre sonra da Mevlana Şemseddin'in başarılarına karşılık Evreşe yetki alanına dâhil edilmişti (5 Ağustos 1591).[64] İlmiyye zümresinin istihdam şartlarına göre, kazada görevli bulunan kadı terakki alarak ilmiyye hiyerarşisinde yükselebilirdi. Bu durumda terakkisine oranla ya yeni daha üst bir rütbedeki kazaya atanacak ya da yetki alanı genişletilecekti. Bozbaba kadısı olan Mevlana Ali'ye terakki verilince kazasına Yund adası nahiyesi de ilhak olunmuştu.[65] 13 Haziran 1582 tarihli belgeye göre de Avlonya mukataaları müfettişi ve Belgrad Arnavudu kadısı Mevlana Muslihiddin devlet gelirlerinin tahsilindeki başarısı üzerine Tepedelen'e bağlı yirmi altı köyün yetki alanına dâhil edilmesiyle ödüllendirilmişti.[66]

Zikredilen örnekler kaza sınırlarının ilmiyye teşkilatındaki istihdam şartları gereği değişebildiğini, kazalara köy ya da nahiyelerin ilhakıyla kaza statüsünün kadı rütbesine uygun hale getirilmeye çalışıldığını göstermektedir.

KAZA SINIRLARININ TESPİTİ VE DEĞİŞİMİNDE KARŞILAŞILAN PROBLEMLER

Taşrada kaza sınırlarının değişimi ve müstakil kazaların oluşumu sürecinde bazı problemlerle karşı karşıya kalınmıştır. Yeni oluşturulan kazalar, mevcut kazaların sınırlarını küçültmüş ve kadıların elde edeceği gelirleri azaltmıştı. Kazalar arasında diğer sınır değişiklikleri de aynı tabloyu

[60] Hülya Taş. *XVII. Yüzyılda Ankara*. s. 35.
[61] NOK. RKR. 5193/4. Vr. 8a.
[62] Nevizâde Atâi. *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmiletü'ş-Şakâik*. Haz. Abdulkadir Özcan. Çağrı yay., İstanbul 1989. s.132-133, 302, 748.
[63] NOK. RKR. 5193/4. Vr. 4b.
[64] NOK. RKR. 5193/4. Vr. 8a.
[65] MA. RKR. 179/2. s. 51.
[66] MA. RKR. 179/2. s. 38.

ortaya çıkarmıştı.[67] Böyle durumlarda merkezden müfettiş atanması yapılmıştır. Müfettişler genellikle kazanın çevresinde bulunan kazalardaki kadılardan seçilmiş, onlar da anlaşmazlığı çözerek âdil bir taksim yapmaya çalışmışlardır.[68]

Yaşanan değişim süreci taşradan merkeze yoğun bir arz iletimine de neden olmuştur. Gönderilen arzlarda yapılan değişikliklerin ortaya çıkardığı sorunlar anlatılmış ve eski uygulamaya dönülmesi istenmiştir. Bu isteklerin merkez tarafından kabul edildiği ve uygulamaya konulduğu tespit edilmiştir. Ancak bu durum sorunu çözmemiş bu kez son değişimden etkilenen diğer muhataplar merkeze arz göndermişlerdir. Onların arzlarına da merkezden olumlu yanıt verilmiştir. Bu türden istekler azımsanacak sayıda da değildir.[69] Bu süreçte, kadılar arasında ciddi çekişmeler de ya-

---

[67] 6 Eylül 1581 tarihli belgeye göre Ohri'den Resne nahiyesi, Görice'den Kurşutla Pirespe alınarak yeni bir kaza bölgesi oluşturulmuştu. Daha sonra ise Resne nahiyesi Ohri'ye, Kurşut Kesriye kazasına ilhak olunmuştu. Bu durumda Pirespe küçülmüş ve kadısı için yeterli geliri getiremez olmuş, kimsenin atanmak için rağbet etmediği bir kaza durumuna düşmüştü NOK, RKR, 5193/2, Vr. 13b-14a; Yine, Piravişte kazasına bağlı Buluçka, Filibecik, Rayçe, Seylani ve Zogoş köyleri Kavala'ya bağlanmış (17 Eylül 1581), bu idari değişiklik sonucu Piravişte küçülmüş ve kadısına yeterli gelir getiremez olmuştu (1 Ekim 1581) NOK, RKR, 5193/2, Vr.14b; Çayniçe kazasına tâbi Goraje nahiyesi Foça'ya ilhak olunduğunda Çayniçe kazası hasılsız kalmış bunun üzerine Goraje nahiyesi tekrar Çayniçe'ye bağlanmıştı (16 Ekim 1583) MA, RKR, 179/2, s. 145; Cumapazarı kazasına tâbi Diri, Aynorina, Velika, Payçoz ve Bilan köylerinin içerisinde bulunduğu toplam on köy Filorina, Kesriye ve Hurbiştekadılıklarına ilhak olunmuşlar, Cumapazarı kazası ise hasılsız kalmıştı (10 Haziran 1591) NOK, RKR, 5193/4, Vr. 3a.

[68] 2 Ekim 1581 tarihli belgeye göre, İvraca kadısıyla, İvraca'dan ifraz olunarak müstakil kadılık statüsünü kazanan Cibre'nin kadısı arasında böyle bir olay yaşanmıştır. Anlaşmazlık üzerine, müfettiş olarak tayin edilen Polomya kadısıyla Berkofça kadısına "hak üzere kısmet-i âdile ile taksîm ve tevzî' idesünüz deyu" emir verilmiş, müfettişlerin teftişinden sonra ihtilaflı bölgeler taksim edilmişti. NOK, RKR, 5193/2, Vr. 16a-17b; Ahyolu kazasından ifraz olunarak müstakil kadılık olan Hatunili'yle Ahyolu arasındaki köylerin adil biçimde taksimi konusunda Misivri ve Rusi Kasrı kadılarına emir verilmişti. Yapılan inceleme sonucunda Ahtebolu ve Süzebolu nahiyeleri tarafındaki köylerle Ahlatlı, Akyazı, Oğullu, Umurcu, Yeni Börklü, Molova ve Fakih Derbent köylerinin Ahyolu'ya ilhak olması halinde adaletli bir taksimden söz edileceği belirtilerek anlaşmazlık giderilmişti (30 Haziran 1582); Yine Tırnovi kazasından ifraz olunarak müstakil kadılık olan Sahra kadısıyla Tırnovi kadısı arasında anlaşmazlık olmuştu. Sahra'nın elli sekiz, Tırnovi'nin ise doksan köyden oluştuğu, Sahra kazasına tâbi köylerin hane sayısının Tırnovi'den fazla olduğu belirtilmiş ve âdilane biçimde taksim olması için Niğbolu ve Plevne kadıları görevlendirilmişti. İnceleme sonucunda Sahra kazasından on sekiz köyün Tırnovi kazasına eklenmesi halinde âdil bir taksimden söz edileceği belirtilmiş ve ilhak gerçekleşmişti (13 Kasım 1582) MA, RKR, 179/2, s. 46, 71.

[69] 25 Ağustos 1581 tarihli belgeye göre, İpsala kazasında on beş köyden oluşan Gebleke nahiyesinin reayası İnöz kazasına bağlanmak istemiş, İnöz'e yakın olduklarını, İpsalayla aralarında büyük bir nehrin bulunduğunu gönderdikleri mahzarda belirtmişlerdi. NOK, RKR, 5193/2, Vr. 13a.; 14 Ekim 1581 tarihli bir diğer belgede ise Gebleke nahiyesinin İnöz'e ilhak olunduğu ve ilhak için belirtilen sebeplerin gerçek dışı olduğu ifade edilmişti. Zikredilen köylerin İbsala'ya yakın olduğu, nahiye ile İbsala arasındaki nehrin büyük olmadığı, nehrin üzerinde köprünün bulunduğu belirtilmişti. NOK, RKR, 5193/2, Vr. 17a; Bir diğer belgeye göre ise daha önce Silistre kazasına bağlıyken Çardak kazasına ilhak bulunan Saruhanlu köyünün Çardak'a uzak

şanmış, Rahova ve İvraca kadıları arasında yaşanan ise ilginç bir örnek oluşturmaktadır. 7 Mayıs 1590 tarihli belgeye göre Rahova kazasına tâbiyken İvraca kazasına "bir tarîkle" bağlanan Borovan, Hayreddin, Sirekova, Botan, Sofular, Poniçe köyleri Rahova'ya ilhak olunmak istemişler ve bu istekleri merkezden kabul görmüştür.[70] 12 Ağustos 1591 tarihli belgede ise Rahova kazasına bağlıyken İvraca'ya ilhak edilen köylerin fetihten beri İvraca'ya tâbi oldukları daha sonra Rahova'ya bağlandıkları, ancak İvraca'ya bağlanmaları gerektiği belirtilmiştir.[71] 15 Eylül 1591 tarihli belgede ise, daha önceki bir emirle Rahova kazasına tâbiyken "bir tarîkle" İvraca'ya ilhak edilen köylerin İvraca'ya uzak Rahova'ya yakın oldukları belirtilmiş ve köyler tekrar Rahova'ya bağlanmışlardır.[72] Söz edilen Rahova ve İvraca kadıları arasındaki çekişme ve kaza sınırını genişletme eğilimi pek çok kadılık için söz konusudur. Kaza sınırlarıyla ilgili ihtilaflar müstakil kadılık oluşturulurken de yaşanmıştır. Örneğin, müstakil kadılık iken "bir tarik ile" Vardar Yenicesi kazasına ilhak olunan Agustos kazasının eskiden olduğu gibi müstakil kadılık olması istenmişti (24 Mayıs 1589).[73] Yine, Karitene'ye bağlı Fenar nahiyesi "bir tarikle" müstakil kadılık olmuşsa da nahiyenin yine önceki idari durumuna dönmesinin reayaya fayda sağlayacağı belirtilmişti (4 Eylül 1582).[74]

Yukarıda zikredilen ihtilaf örneklerini artırmak mümkündür. Ancak bu çalışmada fikir verici ölçüde örnek seçilmiştir. Belgelerde kaza yetki alanına dair yapılan değişikliklerin "bir tarîkle" yapıldığı ifade edilmekte ve önceki uygulamaya geri dönülmektedir. İfraz ve ilhaka dair bu ihtilafların yaşanmasında önemli bir etken kadı geliriyle kaza hüküm bölgesi arasındaki ilişkidir. Çeşitli nedenlerle bir kazadan ayrılan köylerin ya da nahiyenin tekrar o kaza sınırlarına dâhil edilmek istendiği tespit olunmaktadır. Bu amaç gerçekleştirilirken de civar kadılardan ve örf ehlinden arzlar, reayadan da mahzarlar alınmıştır. Yaşanan bu süreç doğrudan kadıasker ruznâmçelerine yansımış, ifraz ve ilhak kayıtlarının önemli oranı yukarıdaki örneklerden oluşmuştur. Merkezî otoritenin genellikle gelen arz ve mahzarlara göre işlem yapması ise bu örneklerin artmasının önemli bir sebebidir.

---

olduğu, ahalinin kadıya müracaat edemediği ifade edilmiş,"yine aslına ilhâk olunma"nın reayaya faydalı olacağı belirtilmişti (14 Ocak 1592) NOK, RKR, 5193/4, Vr. 25a.

[70] MA, RKR, 182/5, s. 72.

[71] NOK, RKR, 5193/4, Vr.9a.

[72] NOK, RKR, 5193/4, Vr. 13b.

[73] MA, RKR, 182/5, s. 10.

[74] MA, RKR, 179/2, s. 62.

Sonuç

XVI. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı Devleti, suhte-celâli ayaklanmaları, uzun süren savaşlar, nüfus artışı, Amerikan gümüşünün piyasaya girişi, malî sıkıntılar ve tımar sisteminin çözülmeye başlaması gibi nedenlerle önemli bir değişim ve dönüşüm sürecine girmiştir. Bu süreç taşraya da doğrudan yansımış, kaza idaresi açısından da önemli gelişmeler yaşanmıştır. Siyasî otoritenin temini, merkezle çevre arasındaki daha etkin bir entegrasyonun sağlanması ve vergilerin kolay toplanabilmesini sağlamak için büyük kaza bölgeleri küçültülerek kaza sayısı artırılmış, kaza sınırlarında değişmeler de olmuştur.

Zikredilen değişim sürecinde, kadıasker ruznâmçe defterlerine göre yaptığımız bu inceleme, kaza bölgesinin sınırlarının pek çok etkenle belirlendiğini ve değiştiğini ortaya koymuştur. Kaza sınırlarının oluşumunda ve değişiminde en önemli belirleyici etkenin, yerleşim birimlerinin kadıya kolay ulaşabilir bir mesafede bulunması olduğunu tespit ediyoruz. Taşrada reaya için kadılık haklaştırma mercii, özlük haklarının garantisi ve merkeze arz gönderebilme vasıtasıydı. Merkezi idare açısından ise kadılık kurumu, taşradaki idarî, malî, iktisadî ve beledî işlerin yürütücüsü, sistemi besleyen adalet dairesinin ve reayayla merkezî idare arasında bulunan mutabakatın önemli bir teminatıydı. Bu sebeple reaya kısa sürede kadıya ulaşabilmeli, meramını anlatabilmeliydi. Merkezî idare, reayanın kadıya ulaşılabilirliğini sağladıktan sonra kaza sınırlarını belirlerken diğer iktisadî, malî ve ilmiyyedeki istihdam biçimine dair etkenleri de dikkate almaktaydı. Bu hususların gözetilmesi kaza bölgesinin aynı zamanda iktisadî, malî bir ünite ve kadılara gelir sağlayan bir bölge olmasından kaynaklanıyordu. Kaza bölgelerinin zikredilen şartlara uyması durumunda etkin bir idare kurulabiliyor, merkezin çevreyle, çevrenin de merkezle entegrasyonu gerçekleşmiş oluyordu.

Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren içerisine girmiş olduğu buhran döneminin etkisiyle gerçekleştirmiş olduğu politikalara karşı taşrada bir direnç de söz konusudur. Yaşanan sosyal ve ekonomik problemler nedeniyle taşrada pek çok müstakil kadılığın oluşturulması, özellikle merkezden uzak nahiyelerin kaza statüsüne çıkarılması uygulaması kaza sınırlarının oluşumundaki diğer faktörlerle kimi zaman örtüşmemiş, reaya ve askerîlerin isteklerine cevap vermemiş ve kadîme[75] dönülmesi istenmiştir. Bu istekler de genellikle kabul görmüş ve Osmanlı'nın diğer örgütlenmelerinde de görülen geçmişteki uygulamalara yapı-

[75] MA. RKR. 179/2, s. 9, 70, 80; NOK, RKR, 5193/4, Vr. 21a, 25b.

lan atıf ve gelenekçilik varlığını kaza teşkilatında da sürdürmüştür. Zikredilen tablo, bize kaza sınırlarının değişimi hususunda taşradan gelen arzların önemini, merkezin bu konudaki esnekliğini ve bu süreçte taşrada uygulama problemleri yaşandığını açıkça göstermektedir.

KAYNAKÇA

ARŞİV KAYNAKLARI VE KAYNAK ESERLER

Ankara'nın 1 Numaralı Şeriyye Sicili, Haz. Halit Ongan, TTK, Ankara 1958.

Bab-ı Meşihat Şeyhülislamlık Arşivi, *Rumeli Kadıaskerliği Ruznâmçeleri*, 179/2, 180/3, 182/5.

Nevîzâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmiletü'ş-Şakâik*, Haz. Abdulkadir Özcan, Çağrı yay., İstanbul 1989.

Nuruosmaniye Kütüphanesi, *Rumeli Kadıaskerliği Ruznâmçeleri*, 5193/2, 5193/4.

Selanikî Mustafa Efendi. *Tarih-i Selânikî*, C. I. Haz. Mehmet İpşirli, TTK. Ankara 1999.

Tevkiî Abdurrahman Paşa. "Osmanlı Kanunnameleri", *Milli Tetebbular Mecmûası*, C. I, S.3. İstanbul 1331. s. 497-544.

ARAŞTIRMA ESERLER

Açıkel, Ali. "Tokat Örneğinde XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Sosyal Yapısındaki Buhran" *Türkler*. C.10. s.348-358.

Akdağ Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi 2 (1453-1559)*, Cem Yayınevi, İstanbul 1995.

Arık, Feda Şamil, "Osmanlılar'da Kadılık Müessesi", *OTAM*, S.8. 1997. s.1-72.

Barkey, Karen. *Eşkıyalar ve Devlet Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, Tarih Vakfı Yurt yay., İstanbul 1999.

Beyazıt, Yasemin, *Osmanlı İlmiyye Tarikinde İstihdam ve Hareket: Rumeli Kadıaskerliği Ruznâmçeleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.

Darling, Linda T. *Revenue-Raising and Legitimacy Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire 1560-1660*. Brill, 1996.

Demirci, Süleyman *The Functioning of Ottoman Avariz Taxation: An Aspect of the Relationship Between Centre and Periphery A Case Study of the Province of Karaman, 1621-1700*. Unpublished Ph.D Dissertation. University of Durham. 2001.

Emecen, Feridun M., *XVI. Asırda Manisa Kazası*, TTK. Ankara 1989.

Ergenç, Özer. *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı XVI.Yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara Enstitüsü Vakfı Yay., Ankara 1995.

"Osmanlı Klasik Düzeni ve Özellikleri Üzerine Bazı Açıklamalar". *Osmanlı*, C. 4. Yeni

Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 32-39

XVI. Yüzyılın Sonlarında Bursa, TTK, Ankara 2006.

"Osmanlı Arşiv Belgelerinin Toplum Tarihi İçin Kullanılabilirliği Üzerine", *Çok Uluslu Karşılaştırmalı Arşiv Araştırmaları Projesi 2006 Yılı Bülteni*, Tokyo 2007, s. 122-127.

"XVIII. Yüzyılda Osmanlı Anadolusu'nda Tarım Üretiminde Yeni Boyutlar: Muzâra'a ve Muraba'a Sözleşmeleri", *Kebikeç*, S. 23, 2007, s.129-139.

Ertaş, Mehmet Yaşar, *XV-XVI. Yüzyıllarda Karaağaç-ı Gölhisar (Acıpayam) Kazası*, Yeditepe yay., İstanbul 2007.

Erünsal, İsmail, "Nuruosmaniye Kütüphanesinde Bulunan Bazı Kazasker Ruznâmçeleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, C.X-XI, 1981, s.3-15.

Faroqhi, Suraiya, "XVI. Yüzyılda Batı ve Güney Sancaklarında Belirli Aralıklarla Kurulan Pazarlar (İçel, Hamid, Karahisar-ı Sahib, Kütahya, Aydın ve Menteşe", Çev. Melek Eğilmez, *ODTÜ Gelişme Dergisi Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar*, 1978, s.39-85.

"Political Activity Among Ottoman Taxpayers and The Problem of Sultanic Legitimation (1570-1650)", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, V.XXXV, 1992, s.1-39.

Osmanlı'da Kent ve Kentliler, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1994.

Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998, s.62.

Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken yay., İstanbul 2000, s.61.

Gökbilgin, Tayyib, "XVI. Asırda Mukataa ve İltizam İşlerinde Kadılık Müessesesinin Rolü", *IV. TTK Bildirileri*, 1952, s.433-444.

Gökçe, Turan, "XVI. Yüzyıl Sonları ve XVII. Yüzyıl Başlarında Osmanlı İdari Taksimatında Görülen Kaza Sayısındaki Artışa Dair Bazı Tespitler", *Doğumunun 65.Yılında Prof.Dr. Tuncer Baykara'ya Armağan*, Derleyen Mehmet Akif Erdoğdu, IQ Kültür Sanat yay., s. 237-266.

Greenwodd, Antony Warren, *Istanbul's Meat Provisioning: A Study of the Celepkeşan System*, Unpublished Ph.D Dissertation, The University of Chicago, 1988.

Güçer, Lütfi, *XVI-XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler*, Sermet Matbaası, İstanbul 1964.

Halaçoğlu, Yusuf, *Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme (Menziller)*, PTT Genel Müdürlüğü yay., Ankara 2002.

İnalcık, Halil, "Mahkeme", *İA*, C.VII, İstanbul 1957, s.149-151.

"Adaletnameler", *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet*, Eren., İstanbul 2000, s. 75-190.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Sosyal ve Ekonomik Tarihi 1300-1600, C.1, Eren , İstanbul 2000.

"Şikayet Hakkı: Arz-i Hâl ve Arz-i Mahzarlar", *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, Eren Yay., İstanbul 2000, s.49-71.

Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600), çev. Ruşen Sezer. YKY yay., İstanbul 2003.

"Kazasker Ruznâmçe Defterine Göre Kadılık", Çev. Bülent Arı, *Adalet Kitabı*, Ankara, 2007, s.117-137.

Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I, İş Bankası Yay., İstanbul 2009.

Khoury, Dina Rızk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumu Musul 1540-1834*, Tarih Vakfı Yurt Yay., Istanbul 1999.

Ortaylı, İlber, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*, Turhan Kitabevi. Ankara 1994.

"Kadı", *DİA*, C.24, s.69-73.

Öz, Mehmet, *Osmanlı'da "Çözülme" Ve Gelenekçi Yorumcuları*, Dergah Yay., 1997.

Özel, Oktay, *Changes in Settlement Patterns, Population and Society in Rural Anatolia: A Case Study of Amasya (1576-1642)*, Umpublished Ph.D Dissertation, University of Mancester, Department of Middle Eastern Studies, July 1993.

Özergin, M.Kemal, "Rumeli Kadılıklarında 1078 Düzenlemesi", *İ.Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, TTK, Ankara 1988, s.251-309.

Özkaya, Yücel, "XVIII. Yüzyılda Menzilhane Sorunu". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C.XXVIII, S.3-4, 1970, s.339-368.

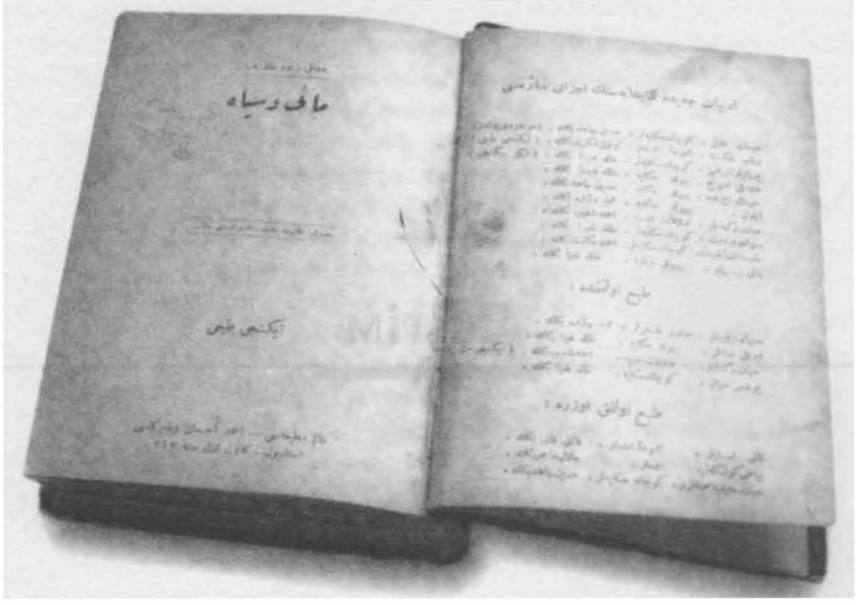
Taş, Hülya. *XVII. Yüzyılda Ankara*, TTK, Ankara 2006.

Unan, Fahri, "Mevleviyet", *DİA*, C.29, s.467-468.

Uzunçarşılı, İ.Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiyye Teşkilatı*, TTK, Ankara 1988.

EĞİTİM





"Gerçek hayata yabancı, duygularına mağlup, iradesiz kahraman"

Halit Ziya Uşaklıgil ve romanı *Mai ve Siyah*'ın ikinci baskısı.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN SONUNDA EĞİTİM VE OTOBİYOGRAFİ[1]

Benjamin C. Fortna*

Eric Hobsbawm yirminci yüzyıla dair eserinde, insanlığın son yüzyılda iki önemli toplumsal devrime şahitlik ettiğini gözlemlemiştir: Neolitik devirden beri insan topluluğunda belirgin bir yeri olan köylülüğün neredeyse gözden kaybolması ve yüksek yaygın eğitimin ortaya çıkışı ve

---

* Prof. Dr., Benjamin C. Fortna, Londra Üniversitesi. School of Oriental and African Studies, Tarih Bölümü.
Çev: Aytaç Yıldız & Mustafa Gündüz.

[1] Makalenin orijinal adı ve yayımlandığı yer: "Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire", *Die Welt des Islams*, New Series, V. 41, Issue 1 (March, 2001), s.1-31. Bu makale Alman Amerikan araştırma ağı (GARN) çerçevesinde Christoph Schumann ile ortak üstlenilen bir projenin sonucudur. Schumann'ın "Büyük Umutlar Kuşağı: Suriye ve Lübnan'daki Milliyetçilik, Eğitim ve Otobiyografi, 1930-1958" makalesine sık sık atıfta bulunmaktayım (*Die Welt das Islams*, 41, 2). Eğitim ve biyografi arasındaki ilişkiye dair yaklaşımımız, Sosyal Bilimler Araştırma Derneği ile Berlin Beşeri Bilimler Koleji'nin ortak himâyesi altında 1997 ve 1998'de Alman-Amerikan Akademik Kurulu'nun desteğiyle gerçekleştirilen İslâm ve Modernite başlıklı iki seminere katılmamız neticesinde gelişti. Ortaya çıkan ortak çalışma GARN tarafından hibeyle desteklenmiştir. Yukarıda bahsedilen bütün kuruluşların desteğini minnetle anıyoruz ve ortak başvurumuzu sağladıkları için *Die Welt das Islams* editörlerine teşekkür ederiz. Taslak halindeki bu çalışmayı dikkatlice okuyan ve büyük ölçüde geliştiren Ulrike Freitag ve Palmira Brummett'e ve de *Die Welt das Islams*'ın okuyucularına da teşekkür ederim.

yayılması.[2] Elinizdeki çalışmada ben, bu iki toplumsal dönüşümden ikincisinin Modern Orta Doğu'daki seyriyle ilgileniyorum.

Avrupa'da yaygın eğitimin kökleri on sekizinci yüzyıla kadar uzanırken, Orta Doğu'da eğitim reformları 19. yüzyılın sonlarından itibaren hız kazandı. İlkin eğitim, yeni işlevsel seçkinlerin üretimi (ve yeniden üretimi) sorunu olarak görülmüşken, devletin genişlemesi ve milliyetçiliğin yayılmasıyla birlikte yavaş yavaş cehaletin kendisi modernleşme önünde bir engel ve ortadan kaldırılması gereken bir problem olarak görülmeye başlandı. Filizlenen bürokrasi, gelişen endüstri, makineleşme, zorunlu askerlik ve sağlık reformları, işlevsel seçkinlerin yüksek eğitiminin yanısıra, daha geniş insan kitlelerinin eğitimini gerektiriyordu. Ancak bu durum, devlet katındaki savunucularının beklemedikleri bir biçimde, halkın eğitimi ve yeni eğitimli elitlerin ortaya çıkmasıyla beraber, devrimci fikirlerin yayılımına ve siyasal bilince sahip bir karşı-elitin doğmasına yol açtı. Hobsbawm'ın da işaret ettiği gibi, yüksek yaygın eğitimin ortaya çıkması ve gelişmesi, üniversitelerin kurulması ve burada bir takım becerilerin öğretilmesinin çok ötesinde, öngörülmemiş sonuçlar doğurmuştur.

Eğitimin resmî tarihi nispeten iyi bilinen bir alanken, kitlesel eğitimin sosyal etkileri üzerine çok daha az araştırma yapılmıştır. Acaba halk yeni eğitime nasıl yaklaşmıştır? Sosyal hareketliliğin hangi sonuçlarına kitlesel eğitim sebep olmuştur? Müfredat ve yeni eğitim programları öğrencilerin dünya görüşünü nasıl etkilemiştir? Ya da İslâm dünyası bakımından, radikal sekülaristlerden tutun da "köktenci İslâmcı" denilenlere kadar çok çeşitli politik aktivistlerin, aynı tip okul ve üniversitelerde yetişmiş olması ne kadar mümkündür?

Bu sorular, özellikle son dönem Osmanlı İmparatorluğu ve onun halefi olan devletler örneğinde gayet anlamlı sorulardır. Konuya ilişkin literatürde eğitim, daima yekpare bir güç olarak ele alınmıştır. Eski usulleri reddeden bir mezunlar kuşağı "yetiştiren" yeni okullar, geleneksel eğitim vermeyi sürdüren okullarla yolunu ayırmış ve böylece onların kültürel ve entelektüel çevresinin dışına çıkmıştır.[3] Eğitimin kolektif doğasına ilişkin yapılan bu aşırı vurgu, kısaca değineceğim bir dizi etkenden kaynaklanmaktadır.

---

[2] Erich Hobsbawm. *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, London: Abacus, 1995, chapter: 10.

[3] Diğer kaynakların yanısıra kültürel düalizm konusu için bkz. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Pres, 1964, ss. 106 ff., esp. 109 ve Charter V. Findley, *Otoman Cicil Officialdom: A Social History*, Princeton: Princeton University Press, 1989, ss. 35-39. 135 ff.

Bireysel olana karşın, kolektif olanın üstünlüğünü öne çıkaran bu tartışmada iki etken söz konusudur. Birincisi, bireysel biyografiye yönelik ilginin görece eksik olmasıdır. 19. yüzyıl Amerikan düşünürü ve şairi Ralph Waldo Emerson'a göre, aslında "adamakıllı bir tarih yoktur: sadece biyografi vardır." Her ne kadar bazen tarih alanındaki biyografilere kuşkulu bir duruş sergilesek de, Emerson'un sıkça alıntılanan bu ifadesi, genel olarak Osmanlı tarihindeki bir sorunun, bireysel yaşantıların incelenmesine dönük görece ilgi eksikliğinin altını çizmeye yaramaktadır. Bilinen birkaç örneği hariç tutarsak[4], "tarih" ile biyografi arasındaki denge apaçık biçimde "tarih"in lehinedir. İkinci etken, nispeten az sayıdaki hatıratın gereğinden fazla önemsenmesidir ki bunların çoğu, meslek yaşamları, siyasal gelişimleri ve kültürel yakınlıklarında görüldüğü üzere imparatorluktan ulus-devlete geçişte benzer bir yörüngede duran kişiler tarafından üretilmiştir.[5] Buna rağmen, benim Osmanlı'nın son dönemindeki eğitime ilişkin okumam, okullaşmanın sosyo-kültürel etkilerinin herhangi bir belirlenmişlikten uzak olduğu gözlemini içermektedir. Aslında, devletin hem dinî-ahlâkî rehber hem de günlük yaşam koşulları için İslâm'a kaynak olarak vurgu yapması, genelde zannedildiğinin aksine okulların laikleşmenin failleri gibi görülmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Çünkü bu okullar daha ziyade, engellenemez bir dizi toplumsal sonuca ve bireysel güzergâhlara işaret eden bir etkileşimler karışımıydı.

Bu makalede, yaklaşık olarak 1870-1918 arası dönemi kapsayan otobiyografilerden hareketle, Osmanlı'nın son dönemindeki eğitimin başlangıç aşaması ve sonraki resmî okullaşma sürecini betimlemeye çalışacağım. Söz konusu kronolojik parametrelerden hareket eden bu çalışma, yine de ayrıntılı bir inceleme olduğu iddiası taşımamaktadır.[6] Çünkü bu

---

[4] Şu çalışmalarda olduğu gibi: Cornell H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*. Princeton: Princeton University Press, 1986; *Virginia H. Aksan's An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi 1700-1783*. Leiden: Brill, 1995; ve Robert Dankoff, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588-1662): As Portrayed in Evliya Qelebi's Book of Travels (Seyahatname)*. Albany: State University of New York Press, 1991.

[5] Bir örnek için bkz.: Fatma Müge Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*, New York: Oxford University Press, 1996. s.74.

[6] Bernard Lewis'in belirttiği gibi, 1908 Jön Türk devrimi sonrası, Ortadoğu otobiyografi yazınında bir 'patlama' görülür. Uzun süreli tarihsel perspektifte öz-anlatı konusunda bkz. Martin Kramer, *Middle Eastern Lives: The Practice of Biography and Self-Narrative*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1991, s. 20-34. Sonuç olarak 25 yıl önce gerçekleştirilen bir derleme Osmanlı son dönemi ile Cumhuriyet dönemi otobiyografik kaynaklarının yüzlercesini sunmaktadır. İbrahim Olgun, "Ayın Kaynakçası", *Türk Dili*, s. 246, 1972, s. 662-682. Geniş çaplı kaynaklara işaret eden bir diğer çalışma, bir yüzyıl içinde (1826-1925) dünyaya gelmiş olan yetmişten fazla yazarın otobiyografik malzemesinden hareketle onların çocukluk betimlemele-

kaynak-materyallerin sınırlı bir yeniden okuması bile, Osmanlı'daki okullaşma sürecinin normalde anlaşılandan çok daha zengin çeşitlilikte olduğunu gösterir. Ulaşılması mümkün pek çok metinden sadece bir avuç kadarını analiz etmek dahi, bu kritik dönemde eğitime ilişkin bazı temel yaklaşımları yeniden düşünmek gerektiğini apaçık gözler önüne sermektedir.

Bu nedenle, son dönem Osmanlı eğitimini inceleyen çalışmalara hâkim bazı egemen algıları –ve kavram yanılgılarını– belirlemek gerekir. Daha önceden de bahsettiğimiz gibi, bu konuya yönelik algımız geniş biçimde, konunun sıklıkla "laikleşme süreci" olarak görülmesi ile şekillenmiştir. Şurası çok açıktır ki, resmî eğitim dinî kesimlerin korunmasına son verdiği için, laikleşme bu süreçte daha önce benzeri görülmemiş boyutta ortaya çıktı ve gittikçe devletin modernizasyonuna tevdi edildi. Ancak modernleşme paradigmasıyla yakından ilgili egemen bir bakışın teleolojisini açığa vuran bir yaklaşım olarak bu "süreç"in kaçınılmazlığına dair kabuller, pek çok önemli nüansı ve son dönem Osmanlı eğitimindeki –İslâm'a biçilen rolden hiç de az olmayan– bir dizi alternatif imkânı örtbas etme eğilimindedir. İkinci olarak, merkezî hükümet kaynaklarının mevcudiyeti ve hem Osmanlı hem de Cumhuriyet devrinde güçlü bir merkezileşme geleneğinin varlığı, eğitimdeki değişimin ana kaynağı olarak dikkatleri "devlet" üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bu bakış açısının en iyi örneği, Timothy Mitchell'in Mısır hakkındaki ünlü çalışmasıdır. Burada devletin eğitime olan ilgisi, önceden varolan alternatif ve dinî temelli romantikleşmiş görüşü yavaş yavaş yok eden mekanistik ve tehditkâr bir ilgi olarak ortaya konur.[7] Üçüncü olarak eğitime bakışta "mekanik mühendislik" diye adlandırdığım yaklaşım okullaşmaya dair anlayışımızı belirlemiştir.[8] Bu bağlamda eğitime ağırlıklı olarak makro düzeyde analizlerle yaklaşılmıştır: Okullar gittikçe geniş bir genç nüfusunu içine aldı ve birbirinin aynısı olan "ürünler" olarak dışarı saldı. Bu şema, eğitim sahasında çok rastlanan dördüncü bir eğilimle desteklenir. Bu bir dizi sosyal, kültürel ve politik "çıktıların" belirleyicisi olarak, resmî okullaşmaya yapılan aşırı vurgudur. Okullaşmanın etkililiğine dair bu abartı, hem niyetleri sonuçlardan ayırmakta karşılaşılan tabiî zorluklar hem de akademisyenlerin kendi uzmanlık alanlarının etkilerini mübalağa etme yönündeki

---

rini aktaran Mehmet Nuri Yardım'ın eseridir: *Tanzimattan Günümüze Edebiyatçılarımızın Çocukluk Hatıraları*. Istanbul: Timaş Yay., 1998.

[7] Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, chapter 3 in particular.

[8] Klaus Kreiser ve Francois Georgeon'un ed., *Enfances et jeunesses dans l'histoire de l'islam*. Paris: Maisonneuve, 2001: "Emphasizing the Islamic: Modi-fying the Curriculum of Late Ottoman State Schools" fenomeni üzerinde durdum.

kaçınılmaz temayülden beslenmiştir. Theodore Zeldin'in gözlemlediği gibi,[9] sözgelimi kömür madenciliği gibi bir konuda bulabileceğimiz "bağımsız, harici gözlemcileri" eğitim alanında bulmak imkânsızdır. Algılar dizesinin betimlediği bu engellere değindikten sonra, en azından muhtemel bir alternatif bakış öneren mütevazı bir girişime adım atabiliriz. Dikkatimizi bu dönemde eğitimden etkilenen bireylere çevirerek, son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitim konusunu sorunsallaştırmaya başlayabiliriz.

Otobiyografik malzemelerin kendisine değinmeden önce, birkaç niteleyici gözlem sunmak ve çalışmanın parametrelerini açıklamak istiyorum. Öncelikle kullandığım kaynaklar, tıpkı yazarları gibi, çok az oranda birörneklik teşkil etmektedir. Bu bireyleri, sosyal arka plan, ekonomik statü ve kültürel çevre bağlamında kategorileştirmek hiç de kolay değildir. Dahası, onların otobiyografi sanatı dedikleri –ki kesinlikle bilim değil– alanda takındıkları tutuma bakıldığında yöntem, biçim ve genel dünya görüşlerinde dikkat çekici bir çeşitlilik olduğu göze çarpar. Arka plan ve yaklaşımdaki farklılıklar, tam da kaçınılmaz biçimde kişisel ve sıra dışı olan böyle bir malzemenin bireyselliği ve ayrıksılığının farkında olma gerekliliğine işaret eder.

Bu olgu, çalışmamızın karşılaştırmalı boyutu düşünüldüğünde bilhassa açıklayıcı bir önemi haizdir. Christoph Schumann'ın Manda dönemi Suriye'si otobiyografileri üzerine yaptığı araştırmalar ışığında bakıldığında, son dönem Osmanlı otobiyografileri bambaşka bir özellikte görünmektedir. Suriye'dekilerin tersine, Osmanlı otobiyografları çok daha zengin bir çeşitlilik sunmaktadır. Schumann'ın analizleri doğrultusunda şunu ifade edebiliriz ki, son dönem Osmanlı otobiyografi yazarları, öz-bilinç noktasında bile son derece ahenkli/tutarlı bir grup özelliği arz eden Suriyeli muadillerinin aksine, eğitimsel, kültürel, sosyal ve ekonomik açılardan çok daha geniş bir "sermaye"ye sahiptir. Bir ortak aidiyet duygusu ve hattâ karşılıklı olarak benzer bir üretimde bulunma hissiyatı, Osmanlılar arasında görülmez. Olumlu ifadelerle söylendiğinde, Osmanlı otobiyografi yazarlarının hayat yörüngesi, kısıtlı seçeneğe sahip Suriyeli muadillerine nazaran çok daha açık görünmektedir.

Bu çalışma temelde birkaç otobiyografi yazarına dayanmaktadır.[10] Sayısal açıdan bir önem taşımasa da, yedi tane yazar, az sayılarıyla şaşırtıcı

---

[9] Theodore Zeldin. *France 1848-1945, Vol. II: Intellect, Taste, and Anxiety*, Oxford, 1977, s. 139.

[10] Söz konusu yazarlar şunlardır: Nigâr Hanım (1862-1918); Halid Ziya [Uşaklıgil] (1866-1945); Ibrahim Temo (1865-1945); Mehmed Âkif [Ersoy] (1873-1936); Şevket Süreyya [Aydemir] (1897-1976); Samiha Ayverdi (1905-1993); ve Halil Halid (1869-1931), Tevfik Sağlam (1882-1963).

bir şekilde çok çeşitli detay ve deneyim ortaya koymaktadır. Söz konusu grup doktor, devlet memuru, gazeteci, yazar ve bir şairden müteşekkildir. Bu isimlerin tercih edilmesinde özellikle katı standartlardan hareket edilmedi. Yalnızca yazdıkları metinler, Osmanlı'nın son dönemindeki çocukluklarını ve eğitim yaşantılarını göstermeli ve hayatlarının bu aşamasına dair faydalı olabilecek yeterli ayrıntılar sunmalıydı. Ayrıca tabiî olarak, hem dilbilimsel hem de bibliyografik anlamda ulaşılabilir olmak zorundaydılar. Christoph Schumann'ın çalışmasından hareketle, Osmanlı öğrencilerinin eğitim ufuklarının daha açık olmasını, Osmanlı'nın son yıllarının bir geçiş dönemi olarak görülebileceğinin işareti biçiminde yorumlamak mümkündür –ama sadece geriye dönük bir bakışla! Hem bir bütün olarak toplum açısından hem de tek tek bireyler açısından, eşit derecede geçerliliğe sahip bir dizi seçeneğin bu yıllarda hâlâ mevcut olduğunu hatırlamak son derece önemlidir. Batılılaşma, modernleşme ve sekülerleşme gibi hâkim temalara ilişkin yazdıklarına bakıldığında, bu eğilimlerin ancak daha sonra geriye dönüp bakıldığında anlaşılır hale geldiğini hatırlamak gerekir. Bu öğrenciler, Osmanlı toplumunda yaşanan geniş değişikliklerin apaçık farkındayken, batılılaşma, modernleşme ve sekülerleşme süreçlerine dikkat çekmemişlerdir. Schumann'ın betimlediği, güçlü ve somut bir ortak kader duygusuna sahip Suriyeli yazarların aksine, Osmanlı yazarları hiçbir zaman hayatlarının önceden belirlenmiş bir yolda ilerlediği fikrini öne sürmemiş ve kendilerini hiçbir zaman benzeşik/uyumlu bir kuşak olarak telakki etmemişlerdir.[11]

Öte yandan, yazarların kendilerinin seçiciliğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Bellek, değişken ve kırılgan bir kaynaktır. Burada yararlanılan yazarların çoğu, kendi belleklerinin puslu ve bulanık niteliğini saklamaya teşebbüs etmemiştir. Hattâ tam da bu puslu nitelik, çoğunlukla dikkate değer edebî bir tesir uyandırmaktadır. Birinin anılarını yazması, geçmişin yakalanmasında seçici bir çabayı içerir ve bunu çağdaş duruma uyarlamayı gerektirir. Bu nedenle, sosyal ve kültürel konumda meydana gelen değişiklikler otobiyografi yazarları için önemli bir sorun demektir: Eğrisi ve doğrusuyla, bütün gidiş gelişleriyle belirli bir hayatı yansıtan tutarlı bir anlatı örgüsü nasıl oluşturulabilir? Öte yandan Osmanlı ile Osmanlı-sonrası arasındaki sınırlarda gezinen hayatlar söz konusu olduğunda, ek bir sorun daha gözükür ki bu da, zaman içinde gerçekleşen düzenleme ve değişikliklerin, bölgeyi sosyal, kültürel ve siyasal olarak pek çok açıdan etkilemiş olmasıdır.

[11] Aslında onlar, yaşadıkları zaman dilimi içinde birkaç kuşağı temsil etmektedirler. Umarım gelecekteki araştırmalar bu makalede bahsedilen farklı eğitim deneyimlerini daha yararlı olabilecek tek bir grup şeklinde açıklayacaktır.

Beklendiği üzere, son dönem Osmanlı otobiyografi yazarları aile, okul ve dille ilgili üç konuda kayda değer bir ilgi göstermişlerdir. Osmanlı'nın son döneminde yetişip ardından okula gitmeye ilişkin çok özel zengin bilgiler sağlamasının yanında, bu üç konu, yazarın dünyadaki yerini anlama ve onun gelecekteki değişimi için ana zemin teşkil eden öz-algısını yakalama noktasında da bize yardımcı olur. Her üç alan, ister ev ve okul, ister farklı okul tipleri, isterse de farklı diller arasında olsun, bazı hareket formlarını içerir. Söz konusu hareketler, bilhassa yazarların işgal ettiği sosyal ve kültürel alandaki pozisyonlarını açığa çıkarma bağlamında oldukça ilgi çekicidir. Bu üçlü sacayak yoluyla, onların sosyal ve kültürel yönelimlerindeki değişimi anlamamız mümkündür. Aile ile başlayalım.

Aile ve ev ortamı

Aile, otobiyografi yazınının büyük çoğunluğu için doğal bir başlangıç demektir. Ailenin tasviri, ileride gerçekleştirilecek bütün eylemler ve meşrulaştırmalara karşılık olarak, bir sosyal ve kültürel göndergeler zemini inşa eder. Pek çok yazar, kendi erken çocukluk dönemlerine dair idealize edilmiş bir yaklaşım sunar. Mustafa Kemal Atatürk'ün hayatını yazacak olan geleceğin gazetecisi Şevket Süreyya Aydemir, Osmanlı Balkanlarının son yıllarında oldukça yaygın olan eşkıya tehdidi ile şiddet arasındaki çelişkiden ötürü, memleketi Edirne'nin kenar mahallelerindeki sevgi dolu aile atmosferini ve kendi yağlarında kavrulup gitmelerini abartır. Yoksul ama çalışkan ve Tanrı'nın çizdiği kadere saygılı olan mahalle sakinleri, aralarındaki meseleleri herhangi bir hükümet yardımı ya da müdahalesi olmaksızın hallediyorlardır.[12] Ünlü yazar Halit Ziya Uşaklıgil'in hikâyesi de içinde ders kitaplarının yerlere saçılmış olduğu eski bir evde annesini gördüğü bir rüyayla başlar, böylelikle aslında kendisinin eğitim sürecini sembolik biçimlere bağlar. Anlamlı bir biçimde, annesini teselli ve huzurun ebedi kaynağı olan Mekke'deki Kâbe'ye benzetir.[13]

Bu basit ve mutlu ortamda, doğal olarak çocuğun yetişmesini ve eğitimini sağlayan ailedir ve bu, geleceğin otobiyograflarının öğrenme arzusunun ilham kaynağıdır. Ebeveynler apaçık merkezî bir konumdadır. Halit Ziya Uşaklıgil, Şevket Süreyya, Nigâr Hanım ve Halil Halid hepsi annelerinden, hem dinî hem eğitimsel etkilerin bir araya geldiği bir ilham kaynağı olarak bahsederler. Bu annelerin pek çoğu okuryazardı: Şair Nigâr Hanım örneğinde ezberinden şiirler okuyan; manevî hayatla ilk bağını annesinin tesis ettiği Şevket Süreyya örneğinde komşularına kitap okuyan; anılarında "Cennet anaların ayakları altındadır" hadisini hatırla-

[12] Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam*. İstanbul, 1997, s. 22 (İlk baskı 1959).
[13] Halid Ziya Uşaklıgil, *Kırk Yıl*. İstanbul, 1969, s. 6-7.

tarak, annesine olan saygısını göstermek isteyen Halil Halid örneğinde "menkıbeler kitabından yüksek sesle okumalar yapan"[14] hep annelerdir. Muallim Naci'nin büyük biraderi babasının onun Kur'an okumasını teşvik ettiği gibi, kendisi de kardeşine ilham kaynağı olmuş ve hattâ babasının sınırlı Kur'an kavrayışının ötesine geçmesini Naci'den istirham etmiştir: "Aferin yavrum! Daha güzel okumak için gayret et! Allah'ın izniyle sen benim gibi bitirmeyeceksin. Kutsal kitabın anlamını çok daha iyi öğreneceksin."[15] Halit Ziya öğrenimini babasıyla; onun Fars-Arap dilleriyle olan ilişkisinden kaynaklı Osmanlı-İslâm dünyasına dair bilgisiyle ve Mekke'ye yaptıkları hac ziyaretiyle ilişkilendirmektedir. Doğduğunda kulağına ilk ezanı okuyan ve Halit Ziya adını koyan da, babasının en yakın dostlarından Mehmet Halid Ziyaeddin'dir.[16] Mehmed Âkif babasını hem bir baba hem de öğretmeni olarak tanımlar ve ilk dinî telkinleri evden edindiğini söyler.[17]

Bunların hiçbiri şaşırtıcı değildir ama yine de iki sebepten ötürü ev ortamıyla eğitim arasındaki ilişkinin altını çizmek gerekmektedir. Birincisi, son dönem Osmanlı Devleti eğitimdeki rolünü, evdeki terbiyenin hem pedagojik hem ahlâki eksikliğini telafi etmek olarak görmüştür. Ama bu yaklaşım sıklıkla, evde olup biteni de anlayıp ortak bir çaba sarf etmek yerine, onu karalamak şeklinde yürümüştür.[18] İkincisi, yeni okulların bir dizi önemli sosyo-kültürel değişikliği etkilediğine dair yaygın bir kanı olduğundan, eğitimin, tümüyle olmasa bile çoğunlukla okul duvarlarının dışında gerçekleştiğini unutmak işten bile değildir.

Aile ilham kaynağı olmanın yanında, zaman zaman bu ilhamın pratik bir yolla verilmesi için de gereken fedakârlıklardan kaçınmamıştır. Çoğu otobiyografi yazarının ailesi ekonomik yönden rahat görünüyordu, hattâ bazılarının (meselâ Halit Ziya'nın ailesi kilim ticareti yapıyordu) oldukça varlıklı olduğu bile söylenebilir. Ama bu durum herkes için aynı değildi.

---

[14] Khalil Khalid, *Diary of a Turk*, Londra, 1903, s. 19-23. Halil Halid için bkz.: "Çerkezşeyhizâde", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.15, s. 313-316, İstanbul, 1997, Mustafa Uzun, "Halil Halid Bey"

[15] Yardım'ın da belirtildiği gibi, *Çocukluk Hatıraları*, s.31: "Aferin, oğlum! Daha güzel okumaya gayret et. İnşallah, siz benim gibi kalmazsınız. Kur'an-ı Kerim'in manasını güzelce anlarsınız"

[16] Uşaklıgil, *age*, s. 11.

[17] "Hem babam hem hocamdır. Ne biliyorsam kendisinden öğrendim" Akt.: Mehmed Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar*, İstanbul: 1987, s.18; Mehmet Âkif için bkz.: Fahir İz, "Mehmed Âkif", *İslâm Ansiklopedisi*.

[18] "Okul dünyası" ile "cehalet dünyası" diye nitelendirilen ev ortamı arasındaki çelişkiyi gösteren bir ders kitabından hareketle, devlet sistemi içinde ebeveynlerin rolünü tartıştığım yazı için bkz., Benjamin C. Fortna, "Islamic Morality in Late Ottoman 'Secular' Schools", *IJMES*, 32, 3, August, 2000, s. 369-393.

İbrahim Temo'nun babası İstanbul'daki oğluna kitaplar için para gönderiyordu ve Arnavutluk'taki zor şartlara rağmen bu desteğini sürdürdü. Genç İbrahim, akademik yönden pek istekli olmayan Yunanlı sınıf arkadaşının ailesiyle birlikte kalıyordu ve eğitim masraflarını karşılamak için onun derslerine yardımcı olmak zorundaydı. Mehmed Âkif'in babası onu Mekteb-i Mülkiye'ye bağlı idadi okuluna kayda götürdüğünde, kayıt için yeterince parasının olmadığını fark etti ve talep edilen meblağı sağlamak için gümüş cep saatini rehin olarak verdi. Böylece yetkililer onun parayı sonra ödeyeceğine kanaat getirdiler.[19]

Otobiyografi yazarları anne, baba, kardeş, komşu, kitap (dinî ve dinî olmayan), tiyatro ve tabii ki öğretmenleri ve okul arkadaşlarına kadar çok çeşitli yerlerden etkilendiler. Bu çeşitli etkiler o dönemde mevcut olan eğitim seçenekleriyle paralellik arz etmekteydi: Kamu ya da özel, devlete ait olan ya da olmayan, yabancı ya da yerli, resmî veya gayriresmî (örneğin evde eğitim), etnik olarak ya da dinî olarak ayrılmış, karma olan veya olmayan vs. gibi. Bir bütün olarak bakıldığında otobiyografik kaynakların, geleneksel olarak resmî okul sistemi perspektifinden bakılmış olan eğitim tarihinin bazı boşluklarını doldurmaya yardımcı olduğu görülür.

Hareketlilik

Evden okula geçiş, bu yaşam öykülerinin önemli bir parçasını oluşturur. Aileden ayrılmayla alâkalı kaçınılmaz psikolojik meseleleri bir kenara bırakırsak, anlatılar çoğu kez kültürel ve entelektüel çevredeki farklılıkları görünür kılmaktadır. Devletin penceresinden ev "cehalet dünyası" olarak görülebilirken, anılarda ev atmosferiyle karşılaştırıldığında çoğu kez okul yaşamını kötüleyici bir tavır sergilenmektedir. Evdeki gayriresmî eğitim imkânları, resmî okullarda verilenleri çok kez tamamlamakta; bazen de aşmaktaydı. Bu nedenle Şevket Süreyya'nın babası onu elinden tutup, dinî kaidelere göre eğitim yapan mahalle mektebine bıraktığı zaman, o zaten mektepte öğretilebilecek olan yazma ve okumanın daha fazlasını biliyordu.[20] Mehmet Âkif 1870'lerin sonu ve 1880'lerin başında İstanbul Fatih'te iptidai ve rüştiye mekteplerine giderken, babası ona Arapça öğreterek okul derslerini desteklemiştir.[21] Ev ile mektep arasındaki sınırın potansiyel akışkanlığını açığa vuran Mehmet Âkif, görüldüğü kadarıyla babasından hem baba hem de öğretmen olarak bahsetmekte ve ne biliyorsa ondan öğrendiğini söylemektedir.

---

[19] Bu bilgiler Mehmed Âkif'in kızıyla yapılan bir mülâkattan alınmıştır. Düzdağ, *age*, 26-27.
[20] Aydemir, *age*, s. 31.
[21] Mehmet Âkif (Ersoy), *Safahat*, İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1966, s. xiv.

Otobiyografiler, eğitim seçenekleri dizesinin bireylerin perspektifinden nasıl görünmüş olabileceğini, onların bu hususdaki tartışma süreçlerini anlamamızı sağlar. Rasyonel olarak oluşturulmuş akış-şemalı (flowcharted) sistem olarak okulların belirsiz tasviri, mevcut okullar ile bireysel tercihler arasındaki durumu gösterir. Otobiyografi yazarlarının kolektif deneyimlerinde ön plana çıkan şey, hem geniş çeşitlilikte seçeneklerin mevcudiyeti hem de onlar arasında bireylerin izlemiş olduğu yolun nerdeyse tesadüfî sayılabilecek niteliğidir.

İlk olarak, bu dönemde küçük çocukların okula gitmelerinin münferit bir olay olarak göründüğü dikkate alınmalıdır. Okula gitmek hâlâ nispeten olağandışı bir şey olarak görülmekteydi. Zaten son dönem Osmanlı toplumunun tahmini okuryazarlık oranları da bunu doğrulamaktadır.[22] Bu, Schumann'ın 20. yüzyıl Suriye'sindeki öğrenciler için çizdiği çerçeveye zıt düşmektedir. Çünkü Suriye'de bu devir, son dönem Osmanlı ve Osmanlı sonrası okul inşa etme gayretlerinin olduğu devirdir. Bütün bunlara rağmen, yine de 20. yüzyılın ortalarında yaygınlaşacak kitlesel eğitimden söz etmek için hâlâ çok erkendir.

Otobiyografi yazarlarının okula gitmelerini betimlemelerine bakıldığında, belki biraz tuhaf olarak, önlerine sadece çok küçük engeller çıktığı görülür. Suriye örneğindekilere kıyasla malî sorunlar nadiren yaşanmıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucularından olan İbrahim Temo okul ile kendisi arasında mevcut olan birçok ailevî engelden ve bu arada İstanbul'da mektebe gidebilmesi için babasının sarf ettiği malî fedakârlıklardan bahseder.[23] Fakat onun durumu sıra dışı görünmektedir. Son dönem Osmanlı otobiyografilerinde anlatılan ailelerin ekonomik şartları, Suriye'deki örnekleriyle kıyaslandığında çok daha iyi görünmektedir. Bunun gerisinde şüphesiz, sözü edilen ailelerin tümü olmasa da büyük çoğunluğunun imparatorluğun elit tabakasına mensup olmaları gerçeği yatar.

Belli bir okula kaydolma kararı, kolayca verilmiş ve neredeyse bütünüyle tesadüfî sebeplere dayanmış gözükür. Halit Ziya ilk olarak kendi oturduğu Fatih semtindeki bir okula değil de İstanbul Mercan'da bir okula gitmiştir. Anlattığına göre, o zaman kendisine söylenilen sebep, Mercan'ın babasının iş yerine yakın olmasıydı. Fakat gerçek sebebi ileride öğrenecekti: Mercan'daki okul daha uğurlu bir yer olarak düşünülmüştü.[24] Fakat anlaşılan o ki genç Halid Ziya bu tercihten pek de hoşnut kalmamıştır. Bir gün, evlerinin hemen karşısındaki sokağa yeni tarzda bir

[22] Findley, 1900 yılında Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde okuma yazma oranının %5 ile % 10 arasında olduğunu ve 1800'lerden itibaren %1 artış kaydettiğini ileri sürmektedir.
[23] İbrahim Temo. *İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anıları*. İstanbul, 1987, s. 6, 8.
[24] Uşaklıgil, *age*, s. 16.

devlet okulu yapıldığını gördüğünde, cesurca o okula gitmeye karar verir. Nefes nefese merdivenleri tırmanıp, düzgün sıralarda oturan ve eski mahalle mektebindekinin aksine bir öne bir arkaya sürekli sallanmayan öğrencilerin önünde duran genç öğretmene "Hoca Efendi! Ben bu okula gelmeliyim" diye birden söyleyiverir.

> Sonrasında ne oldu bilmiyorum, böyle bir yüreklilik yaptıktan sonra, mecalim kesilmişti. Ne aileme ne de bana sormadıkları hususunda oldukça eminim, beni hemen aldılar ve oturacak bir yer buldular. Evdekiler benim tavuklarla oynamama izin verdiklerini düşüne dursunlar, öğleye kadar bu okulda kaldım.[25]

Uşaklıgil'in eski semtindeki mekteple bu okul karşılaştırıldığında çarpıcı olan, onun bu okula kaydını kolayca yaptırmış olmasıdır. Burada imtihanlardan hiç bahsedilmemekte, aile ile fikir alışverişinde bulunulmamakta ve bürokratik işlemlere maruz kalınmamaktadır. Böyle bir paragraf sembolik görünse bile, özgün detaylar, hedeflenen açıklamanın az ya da çok anlaşılır olduğunu göstermektedir.

Tevfik Sağlam'ın ilköğretim yaşantısı da aynı şekilde bürokrasiden bağımsızdır. Sağlam'ın umursamazlığı mahalle mektebine girmesiyle başlar. "Serbest düşünceli" olarak tanımladığı babası, o dönemlerde sıkça rastlanan Kur'an okuyarak yapılan okula gönderme merasimlerini (*âmin alayı*) sevmemektedir. Bundan dolayı Tevfik "âmin alayı" törenine katılmamıştır.[26] Bu okulda biraz zaman geçirdikten sonra, evine yakın daha "modern" bir okula geçmiştir.[27] Sıbyan okulundaki Halid Ziya gibi, Tevfik Sağlam da daha az geleneksel olan bu ikinci okulunda iyi vakit geçirdiğini anlatır. Bir üst kademe okulla ilgili karar vakti geldiğinde ise ilginç bir ayrılış gerçekleşir. Tevfik'in planı Hukuk mektebine hazırlanmak için sivil rüştiye okuluna gitmekti. Fakat sınıf arkadaşı Saim'in sürekli baskısı ve dalga geçmesi fikrini değiştirdi ve ikisi de Soğukçeşme'deki (Gülhane'deki Alay Köşkünün karşısında) Askerî rüştiyeye gitmeye karar verdi. Tevfik'in ailesinin bu karar üzerine yapacağı pek fazla bir şey yoktu.[28] Bir üst kademede, iki sınıf arkadaşı Kuleli'deki Askerî Tıbbiye'ye devam etmek istedi. Sami, Askerî Tıbbiye'de fizik dersi veren büyük kardeşinden etkilenmişti. Tevfik'in babası âdeta emrivaki yapılan bu fikri memnuniyetle kabul etti, fakat daha sonra göreceğimiz gibi halası yaygara kopardı. Ama sonunda ikisi de askerî okula gittiler.

---

[25] Uşaklıgil, *age*, s. 18.
[26] Tevfik Sağlam, *Nasıl Okudum*, İstanbul, 1981, s. 2.
[27] Sağlam, *age*, s. 5-6.
[28] Sağlam, *age*, s. 6.

Her iki durumda, okul tercihleri söz konusu merciler tarafından *suprarasyonel* bir şekilde onaylanmıştı. Birincisinde, Halid Ziya'nın gittiği ilkokulun "uğurlu/mübarek" addedildiğini görmüştük. İkincisinde, Tevfik Sağlam'ın halası yeğeninin Kuleli'deki Askerî okula gitmesinden yoğun bir endişe duymaktadır. Halası, ailenin uzak akrabası olan Namık Kemal'in babası müneccimbaşısı Mustafa Bey'in fikrinin alınması hususunda ısrar eder:

> Pek muhterem bir zattı. Tatillerde gider elini öperdik. Bir keresinde doğum tarihimi ve saatimi verdiğimde, astrolojiye göre [ilm-i nücum] benim burcumu söyledi ve eğer hayırlıysa doktor olacakmışım değilse bu fikirden vazgeçecekmişim. Bu ise halamın istediğiydi. Babam hurafelere hiç inanmaz ve inananlara da kızardı. Onun etkisi altında ben de hayatım boyunca böyle şeylere asla inanmadım. Halamı çok seviyordum, fakat onlara kararımı işin başında söyledim. Ben 'sen git ve sor, aksi cevap gelse de ben yine de hekim olacağım' dedim ve okula kaydoldum. Mustafa Bey benim burcumu okudu; 'çocuğu serbest bırakın, o hangi mesleği seçerse seçsin başarılı olacak' dedi. Zaman rahmetlinin hükmüne hak verdirdi, ama beni astrolojiye inandıramadı.[29]

Bu anekdotun aktarılmış olması batıl inancın izlerini göstermek olarak okunabilirse de, genç adamın inancı daha rasyonel bir renkle görmesi, imparatorluğun dağılmaya yüz tuttuğu ve yeni kültürel normların etkisine girdiği bir dönemde ona daha yararlı bir dayanak noktası sağlayacaktı. Ama bu geçiş çağında eğitimin izlediği yol çok çeşitli unsurlarca belirlenmiştir ve bunların tümüyle rasyonel olduğunu söylemek mümkün değildir.

Okula kabullerde böylesi şeyler az ya da çok önemsiz görünmektedir. İbrahim Temo, Tıbbiye İdadisine girişte kısa bir imtihana tâbi tutulmuştu.[30] Tevfik Sağlam, hiç kimsenin reddedilmediği, başvuran herkesin yatılı okula kabul edildiği aynı kurumda hafif bir imtihandan geçtiğini belirtir.[31] İmtihan sonrası herkese evlerine gitmeleri, eşyalarını toplayıp o gün geri dönmeleri söylenir. Keza yukarıda gördüğümüz gibi Mehmed Âkif idadiye gitmek istediğinde, babasının ödeyecek parasının olmamasına rağmen, okul ücreti hiçbir şekilde sorun olmamıştır. Okul yönetimi ona güvendiğini ve sonra ödeyebileceğini söylemiştir.[32] İbrahim Temo, oku-

[29] Sağlam, *age*, s.17.
[30] Temo, *age*, s.7.
[31] Sağlam, *age*, s.18.
[32] Düzdağ, *age*, s.26-27.

mak için İstanbul'a yeğeninin yanına geldiğinde, ailesinin malî yükü azaltabilmek için ikisinden birini yatılı okula gönderme ihtiyacı hissettiğini anlatır. Temo, Askerî Tıbbiyeye girmek ister fakat kayıt için askerî hazırlık okulundan bir diplomaya sahip olmak gerekmektedir. Genç İbrahim cesurca yetkili makama bir dilekçe yazar ve nihayet Kuleli'deki Askerî Tıbbiyeye kabul edilir.[33] Söz konusu sürecin oldukça gayriresmî yürümüş olması dikkat çekicidir.

Böylece, yukarıda da bahsedildiği gibi bazı çalışmalardaki son dönem Osmanlı eğitim zihniyetine dair aşırı mekanik görüşün, yerel düzeyde hiçbir yerde var olmadığı görülmektedir. Anlaşılmaktadır ki, öğrencilerin okul tercihleri anne babanın iş yerine olan yakınlığı, sınıf arkadaşının ısrarlı isteği, ailenin büyük çocuğunun izlediği yol ve okulun kimi "batıl" kehânetlere göre belirlenen uygunluğu gibi çok değişik faktörlerce belirlenmiştir.[34]

Otobiyografi yazarlarımızın gittiği okulların ne olduğu sorusuna dönmeden önce, evden okula geçiş konusunda bir noktayı daha belirtmek gerekir. Gördüğümüz gibi aile sık sık okul öncesi ilham ve öğrenme kaynağıdır ve bu durum çocuk okula kaydolduktan sonra da resmî pedagojiyi tamamlayan bir olgu olarak devam etmiştir. Osmanlı geleneğinde sınırlı bir usul olarak sürdürülen evde özel ders, çoğu aile tarafından okul programını tamamlayıcı nitelikte verilmeye devam etti. Bu nedenle, Mehmed Âkif resmî eğitiminden ayrı olarak, Kur'an çalışmasını sürdürüp Halkalı'daki veterinerlik tahsilini bitirdikten sonra *hafiz* olmak için ek bir ücret ödeyerek Farsça dersleri almıştır.[35]

Bütün bu izahlardan ortaya çıkan sonuç, deneyimlerin çeşitliliğidir. Okul seçimi resmî-gayriresmî, askerî-sivil, yabancı-yerli, misyoner-millet, kamu-özel karışımından müteşekkildir. Resmî kuralların öğrencilerin gideceği okul tercihlerinde engel olduğu yerlerde bile, bazen iyi konumdaki bir tanıdığın müdahalesiyle ya da dilekçeyle sorun halledilebiliyordu. Belirtilmesi gereken diğer ilginç bir durum da, Christoph Schumann'ın örneklerinin aksine, son dönem Osmanlı eğitim meselesindeki asıl sorunun, öncelikle okula gidip gitmemekle ilgili değil daha çok hangi okula gitmek gerektiği ile ilgili olmasıdır. Burada söz konusu olan öğrenciler, tamamen şehirli bir çevreden gelmiş ve ailelerini eğitim için ikna

[33] Temo, *age*, s. 8.

[34] Meslektaşım Ulrike Freitag'ın doğru olarak belirttiği gibi, şüphesiz bugün de eğitim tercihi ile ilgili bazı gelişmemiş değerler mevcuttur. Fakat bu daha çok sosyal prestijle ilgili gözükmektedir, yoksa bizatihi okulun kendisinden kaynaklı "mübareklik" nosyonu gibi şeylerden değil.

[35] Düzdağ, *age*, s. 5 vd.

etmeye fazla ihtiyaç duymamışlardır. Bir bütün olarak bakıldığında öğrenciler çok farklı arka planlara sahiptir ama daha düşük sosyo-ekonomik çevreden gelen öğrencilerin bile okuldan ayrılmaları görece sessiz sedasız gerçekleşmiştir.

Okulda

Okul hayatına geçmeden önce, okul türlerinden bahsetmek gerekir. Öncelikle bir taraftan devlet diğer taraftan birçok misyoner örgütü eliyle ortaya konan yeni tarz okulların öngörülmeyen yükselişi, anlaşılır bir biçimde eğitime ilişkin ilginin bu okullar üzerine yoğunlaştığı anlamına gelir. Bununla birlikte dikkatlerin eski ile yeni tarz okullar arasındaki zıtlığa yönelmesi, bu iki tarz okulun müşterek özelliklerinin gözden kaçmasına sebep olmuştur. Aşağıda göreceğimiz gibi eski dinî okullarda sık sık dalga geçilen şeyler, bazen yeni okullarda methedilen şeyler haline gelmiştir. Burada işlemekte olan açık bir ideolojik gündem söz konusudur ve okul türleri arasındaki farklılıkları bulanıklaştıran bazı unsurlara göz atmak gerekir. Mektep ya da Kur'an kursu[36] ile "modern" devlet okulları arasında olduğu varsayılan uçurum, aşağıdaki noktaları düşündüğümüzde çok daha az önemde görünmektedir. Birincisi, otobiyografi yazarlarımızdan anlaşıldığı üzere mektepler iki tür olarak tasavvur edilmiştir: "geleneksel" ve "modern" Okumayı öğretmek için kullanılan metinler dahi ikiye ayrılmaktadır. Tevfik Sağlam "o günlerde iki okuma alfabesi vardı. Birisi eski "elif-be" diğeri "elifbâ-yı Osmanî" denilen daha modern olan kitaptı" der.[37] Onun gittiği birinci mektepte eskisi okutulurdu. Fakat evine daha yakın olan mektebe geçtiğinde, daha "modern" metinle karşılaştı.[38] Her iki tür materyale de okul çağı nüfusunun ne kadarının ulaştığı kesin olarak bilinmese de, en azından imparatorluğun büyük kent merkezlerinde böyle bir farklılaşma yaygın biçimde yaşanmış olmalıdır.

İkincisi, mahalle mektepleri ile devlet okulları arasında genelde anlaşıldığından daha fazla süreklilik olduğu görülmektedir. Mahalle mektep-

[36] Yazarın Kur'an kursu olarak bahsettiği kurum, mahalle/sıbyan mektepleridir.(Ç.N.)

[37] Sağlam, *age*, s. 3. "Modern" orijinal metinde kullanılan kelimedir. Burada bahsedilen değişik türdeki ders kitapları, devletin okul türlerini ve orada okutulacak müfredata uygun materyali sürekli değiştirme çabasının belirgin bir yansımasıdır. Bu tür metinleri devreye sokma süreci ile ilgili çok az şey bilinmesine rağmen, 1850'lerin başlarında çeşitli Osmanlı yazarlarından okullarda kullanılmak üzere kitap yazmaları istenmiştir. Yeni kitaplarla birlikte yaşanan müfredat değişimi, Tevfik Sağlam'ın bahsettiği farklılığı meydana getirmiştir. Son dönem Osmanlı devlet okulundaki ders kitapları konusunda bkz.: Nuri Doğan, *Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, İstanbul, 1994.

[38] Sağlam, *age*, s.5-6.

leri ile devlet okullarının[39] olumsuz yönleri ile karşılaştırılmasının doğurduğu abartıya karşın, pedagojik metot, müfredat kapsamı ve disiplinci yaklaşım anlamında kayda değer bir örtüşme vardır ve bu, Osmanlı'nın son dönemindeki kültürel ikilik ve çatallaşma kavramı gibi başka sorunsalları gündeme getirir. Böyle bir sürecin varlığı, ilgili kişiler bağlamındaki örtüşmelerde sıklıkla görülür ve bu şaşırtıcı olmamalıdır; ama eski ile yeni arasındaki farklılıkları abartma eğilimi bunu sanki şaşılacak bir şeymiş gibi gösterir. Hem Kur'an kurslarında (mahalle mektebi) hem diğer devlet okullarında hâkim olan usûl, yeni metinleri ezberleme ve ezberden öğrenme (*usul-i cedit*) idi. Ezbere hasredilen materyaller, sistemli bölünme karşısında kayda değer sürekliliği de ortaya koyar. Başka yerde gösterdiğim gibi, devletin eğitim müfredatındaki 1880 ve 1890'lardaki değişiklikler, daha önceki Tanzimat dönemi müfredatını, şüphesiz İslâmi yönleri de olan, daha seküler bir müfredat haline getirmiştir.[40] Otobiyografilerdeki bazı anekdotlar, sistemler arası sıkı sürekliliği de göstermektedir. Bu dönemde benzerliklere vurgu yapan bir karikatürde, okullardaki modernleşmenin aslında sadece Şeyhülislâm'ın öğrencilerini dövmek için artık daha uzun bir değneğe sahip olduğu anlamına geldiği anlatılmaktadır.[41] Kısaca değineceğimiz gibi, öğrenciler bir kez yeni açılan devlet okuluna gittiler mi, geleneksel mektepleri geçmişe bakarak değerlendirmektedirler. Dinî kurumlarda aldıkları dersler onları "laik" okullardaki pek çok benzer konuda başarılı olmaları noktasında iyi derecede hazırlamaktaydı. Farklı okullar arasında hissedilen boşluğu doldurmaya yardımcı olan diğer bir unsur, hem Ahmet Hamdi (Tanpınar) hem de Ahmet Emin (Yalman) tarafından değinilen Cevdet Paşa'nın *Kısâs-ı Enbiya* türü gibi dinî içerikli metinlerin evlerde yaygın olarak okunmasıydı.[42] Bu materyallerin Osmanlı devlet müfredatına 1880'lerin sonlarında eklenmesi, mektepler ile yeni devlet okulları arasındaki ayrımı belirsizleştirmiştir. Hiç şüphesiz azalmış olmasına rağmen, fiziksel ceza

[39] Geleneksel okullar ile yeni açılan devlet okulları arasındaki zıtlık otobiyografik edebiyatın ayırıcı özelliklerinden biridir. Bu durum sadece Osmanlı için değil, Mısır için de geçerlidir. Seyyit Kutup'un köy okulu anlatısı iyi bilinen bir örnektir. Bkz.: Tifl min al-qarya, Kahire, 1967 Bölüm: 3. [Kahire'de ilk basım: 1946]; (Almanca çev.: Horst Hein, *Kindheit auf dem Lande*, Berlin, 1997).

[40] Şu makaleme bkz.: "Emphasizing the Islamic: Modifying the Curriculum of Late Ottoman State Schools," [Kreiser, Klaus and Georgeon, François, (eds.), *Enfance et jeunesse dans l'islam-Chilhood and Youth in the Muslim World*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2007, ss. 193-209 içinde (Ç. N.)].

[41] Palmira Brummett. *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press, 1908-1911*, Albany: SUNY Press. 2000, s. 198.

[42] Ahmed Hamdi için bkz.: Yardım, *age*, s. 218-219; Ahmed Emin bkz.: *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*. C.1, 1888-1918, İstanbul, s. 27.

çok tartışılan diğer konudur. Yeni okullar fizikî cezaya daha sembolik bir yaklaşım biçimi benimsemiştir. Bununla birlikte yeni disiplin rejimi Tevfik Sağlam gibi bir öğrenciyi sistematik kurallarıyla baskı altına alırken, her iki sistemde de varolan ceza ve aşağılama muhtemelen eşit derecede sinir bozucuydu.

Üçüncüsü, pek çok öğrenci her iki tür okulda da zaman geçirmiştir. Bu gerçek, sözü edilen farklılığın bizzat öğrencilerin eğitim yaşamları tarafından bulanıklaştırdığı anlamına gelir. Geniş bir açıdan bakıldığında, öğrenciler bizzat kendi yaşam deneyimlerinde iki sistemi birleştiriyordu. Okul türleri arasındaki kayda değer hareketlilik, onları, kaçınılmaz olarak bir kurumdan diğerine uzanan rakip sistemlermiş gibi düşünmekten imtina etmemiz gerektiğine işaret eder.

Osmanlı'nın son dönemindeki eğitim seçenekleri dizgesinin tamamını, tek bir geniş sistem olarak düşünmenin belki daha yararlı olabileceğini varsayarsak, okullar arası sık geçişlerin genç öğrenciler tarafından normal karşılandığı görürüz. Bizler, kamu ve özel arasındaki kopuş, beşerî bilimlerden teknik bilimlere uzanan ayrışma gibi belirgin özellikleriyle farklılaşmayı güçlü biçimde vurgulayan çağdaş eğitim sistemlerine şartlandığımız için, Osmanlı'nın son döneminde henüz yeni yeni gelişmekte olan bir eğitim sistemine bu tip kategorileri ve sistemli bir katılığı dayatmak pek zor değildir. Oysa dönemin devlet destekli sivil alt-sistem eğitim alanı ile askerî olanlar arasındaki ayrım bile çapraz geçişe engel olacak bir yapıda değildi. Bu döneme ait biyografik kayıtlar, önceden belirlenmiş bir hiyerarşik sınırda kalınmasının zarurî olmadığını gösterir. Tevfik Sağlam'ın gözlemlediği üzere, "askerî rüştiye okulundan mezun olanların çoğu askerlik mesleğine girdi fakat bu mecburî değildi."[43] Halil Halid'in hayatı diğer bir çeşit geçişe, yani dinî (medrese) ve sivil eğitim kurumları arasındaki geçişe örnek teşkil eder. Sistemler arası net olmayan bulanık ayrımlar herhangi bir dönemin eğitiminin incelenmesinde biyografik boyutun önemini daha da vurgulamaktadır. Bu durum, daha sonraları hakkında ilgilerin, varsayımların ve ideolojik yapıların yaygınlaştığı son dönem Osmanlı Devleti için özellikle önemlidir. Söz konusu bulanıklık, karmaşık ve çok renkli bir sosyal ve kültürel dinamiği, kültürel yarılma ve ikililik temelli hâkim paradigma gibi geniş ve belirleyici kültürel kalıplara indirgeme yanlışına düşmek noktasında bizi uyarmaktadır.

Okul türleri ve onların ne tür öğrenci "yetiştirdikleriyle" ilgili varsayımlara içkin kimi sorunları tartıştıktan sonra, şimdi de otobiyografilerden alınan bazı örnekleri inceleyelim. Biçimlendirilmiş eğitime geçiş

[43] Sağlam, *age*, s. 7.

çeşitli etkilere maruz kaldığında, sonuçta yaşanan geçiş sıklıkla menfi bir bakış içinde hatırlanmaktaydı. Söz konusu literatürde yinelenen bir kinaye, mektebin olumsuz tasvirinde görülür ki genellikle yozlaşmanın başı olarak, tembel, şişman ve sarıklı *hoca*[44] tasviri yer alır. Böyle bir adamın eline teslim edilmenin yarattığı travma, sırasıyla hırpalayan ve hırpalanan kurum imajı eşliğinde fiziksel şiddet betimlenirken bir abartıyı da beraberinde getirmiştir. Mekteplerin pedagojik metodu da çoğunlukla aynı derecede çağ dışı olarak tanımlanır. Tekrarlama ve ezberden öğrenme o zamanın geçerli kuralıydı. Bu sürece yardımcı olmak için öğrenciler muayyen bir tarzda ileri geri sallanırdı ve yazarlar bu durumu genellikle nahoş ve hattâ ilkel addetmektedir. Mısır'daki eğitim üzerine yakın zamanda yaptığı mükemmel çalışmada Gregory Starrett, kuzeyde bizim otobiyografi yazarlarımız eğitime tâbi tutulduğunda, tam da aynı günlerde güneyde Mısır toplumu için tasarladıkları reformları hayata geçirmeye başlayan İngiliz sömürge yöneticilerinin bu "ileri geri hareket etmeler"den fevkalade mustarip olduklarını belirtir.[45] Mısır'daki İngiliz eğitim gözlemcileri gibi, otobiyografi yazarlarımız da, derslerdeki koordineli fiziksel hareketlerden rahatsızlık duymuş gözükmektedir. Otobiyografi yazarları, bu tür bir metodolojik yöntemin ilkel ve demode olduğu noktasında benzer bir kanaate ulaşmış görünmektedir. Eğitim sessiz, ciddi ve dinî kurumlardan tamamen ayrı yerde tahsis edilmiş bir mekânda yapılmalıydı. Yazarlarımızın, tam da öğrencilik günlerinde ya da sonraki yetişme dönemlerinde, gerçekten mekteple ilgili olumsuz görüşlere sahip olup olmadıklarını hiçbir zaman bilemeyebiliriz. Bununla birlikte eğitim gibi radikal bir değişikliğin ancak 20. yüzyılda anlaşılabilir hale geldiği göz önüne alınırsa, zamanla dikkat çekici biçimde daha aşağılayıcı bir tutumun benimsendiğini söyleyebiliriz.

Halit Ziya Uşaklıgil'in hikâyesi, geriye dönük bakışın nasıl da değişmiş bir eğitim belleği üretebildiğini açıkça gösterir. Uşaklıgil, 1940'larda yazdığı hatıralarında, 1870'lerin İstanbul'unda gidebileceği okulları, yalnızca Kuzey Afrika'nın uzak ve unutulmuş yerlerinde varolan okullara benzetir.[46] Yeşil sarıklı hoca şişmandı ve asla yerinden kalkmazdı. Fakat "sallana sallana derslerini ezberleyen çocuklar" olarak betimlenen öğrencilerin sınıfta en arkada oturanına bile uzanabilen sopası aracılığıyla ku-

[44] Mekteple okul arasında yaşanan nahoş karşıtlık, elbette Osmanlı topraklarıyla sınırlı değildi. Konunun Mısır'daki iki meşhur örneği için bkz.: Taha Husayn, *Al-Ayyam*, C.1, Cairo: Dar'ül-Ma'arif ve Seyyid Kutup'un anıları.

[45] Gregory Starret, *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Trans-formation in Egypt*, Berkeley: University of California Press, 1998, s. 35 vd.

[46] Uşaklıgil, *age*, s. 17.

lağına vurabiliyordu. Tevfik Sağlam anılarında çocukların derslerini hep birlikte sallana sallana ezberlemelerinin sebebinin, ilahî bir etki oluşturmak olduğunu anlamaktan hâlâ uzak bulunduğunu itiraf eder.[47] Geçmişe dönük bir bakışla aynı derecede rahatsız edici olan bir diğer unsur, Mısır'da İngilizlerin de canını sıkan "geleneksel" eğitimin bir özelliği olan sınırlı müfredat içeriğiydi.[48] Halid Ziya sınırlı mektep müfredatının kendisine dayanılmaz gibi göründüğünü hatırlamaktadır. "Burada Kur'an okurduk; bunun dışında öğretilen hiçbir şeyi hatırlamıyorum."[49] Bu, okullaşmanın meydana getirdiği beklentilerdeki radikal değişimin altını çizmektedir. Dinî olarak oluşturulmuş kurumlar olarak mektepler, kutsal metni öğretmeyi amaç edinmişti, burada Kur'an'ı öğrenmek, mümkünse ezberlemek nihai amaçtı. Diğer konular açıkçası ikinci konumdaydı ve sadece dinî öğretime yardımcı olması oranında hesaba katılıyordu. Sonuçta, sözel ve fiziksel öğrenme deneyimi ile rasyonelleşmiş "yeni usul"e dayalı eğitimin arası gittikçe açılıyordu.[50]

Otobiyografik eserlerde eğitimin önemli bir yönüne, yani zaman içinde eğitimden beklentilerdeki değişime de değinilmektedir. Bu özellikle, olayların meydana geldiği zaman dilimi ile Osmanlı'nın yıkılıp Cumhuriyet'in kurulduğu sırada anıların yazıldığı zaman dilimi arasındaki sürede dillendirilmiştir. Schumann'ın incelediği Suriyeli milliyetçiler gibi, son dönem Osmanlı otobiyografi yazarları "mekteplerde yapılan sadece Kur'an okumaktı" demekle bir ölçüde pek de samimi olmayan bir şaşkınlık ortaya koymaktadırlar. Zaten bu sözde şaşırtıcı suçlama, sadece ilk etapta kurulan okullar içindi! Fakat bu okulların sonradan yetersiz ve hattâ tuhaf görünmesi gerçeği, okullaşma deneyiminin bizzat kendisinden ziyade Osmanlı döneminden Cumhuriyet Türkiye'sine uzanan süreçte eğitime ilişkin beklentilerdeki değişime dair bir şeyler anlatmaktadır. "Geleneksel" eğitimin pratik ve faydalı olmayan görünümüne yönelmiş bu geçmişe dönük hoşgörüsüzlük, eğitime ilişkin beklentilerinde benzer bir kırılma gösteren hem son dönem Osmanlı hem de Manda dönemi Suriye'sindeki eğitimden bahseden otobiyografilerin ikisinde de görülmektedir.

---

[47] Sağlam, *age*, s. 4.
[48] Starret, *age*, s. 35.
[49] Uşaklıgil, *age*, s. 17. "Burada Kur'an okurduk, başka bir şeyin okutulduğundan haberim yoktu".
[50] Dale Eickelman'ın gösterdiği gibi Batılı eğitim nosyonları, İslâmî öğrenme tarzını değerlendirebilecek bir donanımdan büyük oranda yoksundu. Bkz.: "Bellek Sanatı: İslâmi Eğitim ve Sosyal Yapılanma" *Toplum ve Tarih Çalışmalarında Karşılaştırmalı Çalışmalar*, s. 20. 1978, s. 485-516. Bu nosyonlar Osmanlı İmparatorluğu'nda yayılmaya başladığında, eş zamanlı olarak 'geleneksel' süreçleri aşağılayan bir bakış ortaya çıkmıştır.

Şimdiye kadar hatırlanan bütün kusurlarıyla okullar, eski öğrencilerinden kaynaklanan geniş bir tepki ağı meydana getirdi. Halid Ziya, mektep deneyiminin hiç hoşuna gitmediğini ve okula tepinme ve çığlıklarla alınmak zorunda kaldığını anımsamaktadır.[51] Tevfik Sağlam ceza anılarının akademik başarıdan üstün olduğunun göze çarptığı mektebi pek sevmediğini kaydetmektedir: "Herhangi bir ilerleme kaydedemedim. Takdir almama rağmen hiçbir şekilde ilerleyemedim".[52] Bununla birlikte, beklentilerdeki değişim göz önüne alınırsa, araya giren yıllarda "ilerleme"ye dair ölçütlerde bir değişim meydana gelip gelmediğini merak etmekte haklı olduğumuzu söyleyebiliriz.

Eski okul günlerine ilişkin pasajlardaki tipik yaklaşım biçimi, şaşırtıcı şekilde, kerhen de olsa bir tür saygı ve hattâ nostaljiye yol açmıştır. Örneğin Tevfik Sağlam, ne olursa olsun yine de mektep günlerinde eğlenceli şeylerin olduğunu belirtir. Arapça dilbilgisi ve telâffuzunun zorlukları karşısında kör topal ilerlemeye ve fiziksel şiddete rağmen, hep bir ağızdan yapılan ezber çalışmasını şenlikli ve keyifli buluyordu.[53] İlginç olan, rüştiyenin daha düzenli sınıf ortamına geçiş yaptığında, mahalle mektebindeki geçmişine özlemle bakmak için geçerli nedenleri olduğunu belirtmesidir. İlk etapta, eski okulun Arapça alıştırmaları, onu yeni devlet okullarının düzenli, sessiz, atmosferine karşı hâlâ mücadele ettiği Arapça gramerine karşı çok iyi hazırlamıştı:

> Allah'a şükür ki mahalle mektebinde 'elif küsün enni'yi heceleyerek okumayı çoktan sökmüştük. Arapçayı ezberlemeye kendimizi adadığımızdan, ileri geri sallanarak belli tonda 'nasare, nasara, nasaru, naseret, naserate' nağmelerini söylemeye başlamıştık. Fakat rüştiyede koro halinde okumadığımız için çalışma lezzetini biraz kaybetti.[54]

Keza Rüştiyede sarıklı bir hoca tarafından verilen "Arapça mantık" dersleri, anlaşılmaz olmasına rağmen, daha sonra Tevfik Sağlam için büyük bir anlam kazandı:[55]

> O zaman bu mantık dersini neden öğrendiğimizi anlayamıyordum. Bana apaçık görünen 'güneş doğduğunda gündüz olur', 'sayılar ya tektir ya çifttir', 'bütün insanlar hayvandır, fakat bütün hayvanlar insan değil'

[51] Uşaklıgil, *age*, s.17.
[52] Sağlam, *age*, s.5. (Bir başarı gösteremedim. Aldığım 'Zikr-i Cemil'e rağmen bir türlü ilerleyemiyordum).
[53] Sağlam, *age*, s.4.
[54] Sağlam, *age*, s. 9-10.
[55] "Arapça mantık" derken, Sağlam'ın genel anlamıyla Helenistik mantık geleneğine göndermede bulunduğu anlaşılmaktadır. Nihayet sonuç kısmında, Geç Antikçağ'da yayımlanmış olan The Isagogue adlı esere göndermede bulunması bu durumu kesinleştirir. Bu noktaya dikkat çektiği için meslektaşım Gez Hawting'e teşekkür ederim.

gibi ifadeleri ezberlemenin benim için ne anlamı vardı. Hayatta pek çok mantıksızlıklarla karşılaştıktan ve en bedihî şeylerin ret veya münakaşa edildiğini gördükten sonradır ki, mantığın insanlar için ne kadar gerekli olduğunu anladım ve Isagoci'yi de bize bu dersi okutan sarıklı hocamızı da rahmetle andım.[56]

Diğerleri de genellikle kötülenen, yerilen bu mekteplerden övgüyle söz etmektedir. Şevket Süreyya, okulunu olağanüstü sevgiyle anıyordu. Onun için mektep, kendi mahallesinden Edirne'deki Muradiye külliyesine taşınmak anlamına geliyordu. Burada geçirdiği zaman doğal olarak camisi, imareti, Mevlevî tekkesi ve Müslüman mezarlığı olan külliye ile çevrili dinî bir atmosferle doluydu.[57] Edirne'nin varoşundaki kaba ve harabe göçmen mahallesinden daha sessiz sakin, daha ciddi akıl dünyasına geçişin, kendisini son derece doğal hisler içine soktuğunu anımsamaktadır.[58] Aydemir burada kendini evinde gibi hissetmiştir. Romancı Semiha Ayverdi de okulunu olumlu bir şekilde hatırlamaktadır. Hocasını görür görmez sevmiştir: "Ne değneği ne de falakası vardı. Oysa mektebe adım atmadan önce bunları duymuştum ve içimde bir korku yok değildi. Buna rağmen aile birliği ve sıcaklığının olduğu bir atmosfer içerisinde yeni şeyler öğrenmekten hem keyif aldım hem de memnuniyet duydum."[59]

Başkaları için okullar, geriye dönük bir bakışla Sultan II. Abdülhamid yönetimine (1876-1909) karşı muhalefetin temellerinin atıldığı yer olması hasebiyle önemliydi. İlgili literatürde bu konu fazlasıyla yazılıp çizilmiştir, o nedenle katkı olabilecek bir iki hususa temas etmekle yetineceğim. Bu makalenin parametreleri dâhilinde özellikle bir noktanın altı çizilmelidir: Jön Türk devriminin kendine has seyri, Abdülhamid döneminde dolaşımda olup da kısa vadede "hedefine ulaşamamış" öteki bazı cereyanları görmezden gelmemize yol açmamalıdır. İbrahim Temo bizlere, bilhassa İstanbul'da yüksek okul öğrencileri arasında el altından yayılan ve gizlice dolaşımda olan yayınların ilginç bir hikâyesini sunmaktadır. Şerif Mardin, 1889'daki İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ortaya çıkmasına sebep olan, Askerî Tıbbiye'deki muhafazakâr ve liberal öğrenciler arasındaki ayrışma olayına dikkat çekmiştir.[60] Özellikle muhalif Jön Türklerin çoğunun sekülarizm ve pozitivizme nihai ve radikal dönüş yapmaları-

[56] Sağlam, *age*, s. 11.
[57] Aydemir, *age*, s. 31.
[58] Aydemir, *age*, s. 32.
[59] Samiha Ayverdi, *Küplücedeki Köşk*, İstanbul, 1989, s. 49-50.
[60] Temo, *age*, s.viii-ix. Öğrenci muhalefet gruplarının kuruluşu hakkında bkz.: M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, New York: Oxford University Press, 1995, özellikle bölüm: 4.

nın ışığı altında dikkat çekici bir husus vardır ki, o da Jön Türkler arasında dolaşımda olan ve onlara ilham veren materyalin, yalnızca vatanseverlik literatüründen müteşekkil olmamasıdır. Temo'nun otobiyografisi göstermektedir ki Namık Kemal'in vatanperver *Rüya*'sı aslında yasaklı literatürün parçasıyken, aynı anda dolaşımda olan başka başlıklar ve meseleler vardı. Temo, dolaşımda Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi Rumelili yazarlar ve sürgündeki muhalif yazarlar tarafından kaleme alınmış metinlerin yanısıra, Bektaşi ve Mevlevî gelenekten saf Türk gazelleri, ilahiler Bektaşi nefesleri ve şiirlerini de içeren Anadolu ve Mezopotamya kaynaklı başka yazıların olduğundan bahsetmektedir.[61]

Beklendiği gibi bu dönemde hareket halindeki çeşitli eğilimlerle birlikte düşünüldüğünde, geniş anlamıyla eğitim, son dönem Osmanlı öğrencileri arasında oldukça farklı tepkilerin doğmasına yol açmıştır. Bu konuyu aydınlatmak için oldukça iyi bilinen iki kişiyi anmamız gerekir: Şevket Süreyya Aydemir ve Necip Fazıl Kısakürek. Sekiz yıl arayla dünyaya gelen bu iki kişi, aynı dönemde yaşamış, benzer okullara gitmiş ve fakat sonuçta siyasî yelpazenin karşıt uçlarında yer almışlardır. Üstelik ikisi de son derece farklı bir geçmişe ve arka plana sahiptir. Aydemir'in Edirne'nin varoşunda İslâmî tecrübeyle dolu bir çocukluktan Moskova'da bir göreve, sonrasında Mustafa Kemal Atatürk'ün savunucusu ve biyografisinin yazarı olmaya uzanan kariyeri hakikaten dikkat çekicidir. Necip Fazıl ise neredeyse taban tabana zıt bir yöndedir. Görece seküler bir taşra yöneticisinin oğlu olarak doğmuş, Fransız ve Amerikan okullarının ardından bir dönem Sorbonne'da okumuş ve sonunda Şeyh Abdülhâkim Arvasi etkisi altında Sufi İslâm hareketine yönelmiştir.[62] Böylesi örnekler, en azından, Osmanlı-sonrası dönemin bütünselliğinin kaçınılmaz bir son olduğuna dair pek çok düşünceyi mümkün kılan, okulların tek-tip seküler öğrenci "ürettiği" şeklindeki varsayımların yeniden düşünülmesinin zorunlu olduğuna işaret etmektedir.

Dil ve Kültür

Osmanlı döneminden Osmanlı-sonrası döneme geçişte dil, sosyo-kültürel değişimin faydalı bir göstergesi olarak rol oynamaktadır. Basitçe söylemek gerekirse, dilsel alanda gerçekleşen değişiklikler mevcut kültürel referansların çeşitliliğinde belirgin bir azalmayı göstermektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarındaki dil reformuyla beraber Arapça ve Farsçadan, Latin alfabesine geçiş etkili bir biçimde Türkçeyi İslâmî bağların-

[61] Temo, *age*, s. 9.

[62] Şerif Mardin. "The Nakşibendi Order in Turkish History", R. Tapper (ed), *Islam in Modern Turkey*, London: IB Tauris, 1991, s. 133

dan ayırmıştır.[63] Şu var ki geriye dönüp bir bakışla, son dönem Osmanlı toplumunun dilsel ve kültürel bir nüans zenginliği ile donanmış olduğunu bir ölçüde göz ardı etmek kolaydır. Osmanlı toplumunun bu çok yönlü doğası, can çekişmekte olduğu farz edilen bir yapı olarak sıklıkla tuhaf ve saçma olarak gösterilmiştir. Otobiyografik kaynaklar, hem Arapça ve Farsçanın son dönem Osmanlı eğitim dünyasında nasıl bir merkezî yer tuttuklarını hem de bir kuşak sonra nasıl yabancı konumuna düştüklerini kavramamıza imkân tanımaktadır.

Burada başvurulan tüm anılar, Halil Halid'inki hariç, Türkçe yazılmıştır. (Halil Halid İngiliz okuyucu için yazıyordu ve bu nedenle onun anıları diğerlerinden çok farklıdır.) Dahası, bu metinler Cumhuriyet dil reformlarından sonra benimsenen Latin alfabesinde yazılmıştır. Arapça ve Farsça, sahnenin oldukça dışına itilmiş durumdaydı. Bu nedenle onların anlattıkları olaylar ile bunları kâğıda dökmeleri arasında dilsel çerçeve bağlamında meydana gelen önemli farklar söz konusudur.

Ve yine bu diller, Türkçe ile beraber, karma Osmanlı dilinin çekirdeğini oluşturmuştur. Arapça ve Farsçanın her ikisi yanında bu kez Fransızca da eğitimde okuryazar ve kültürlü bir Osmanlı olmak için gerekliydi. Fakat bu anıların yazıldığı sırada, Arapça ve Farsça demode görünmeye başlamış ve geri, kullanışsız, zor diye alay edilmiştir. Bu durum kültürel ve dinî ufkun daralmasının bir belirtisiydi. Ama yine de her iki dil de sürekli olarak otobiyografik anlatılarda gözükmektedir.

Olumlu sebeplerle anılmasa da, Arapçadan otobiyografilerde sık sık bahsedilmektedir. Bu konudaki örneklerden biri Tevfik Sağlam'dır. Onun daha önce bahsettiğimiz Arapça dil bilgisi ve sentaks ile ilgili mücadelelerinin dışında, bazı derslerde tecvidi öğrenmek için çektiği zorlukları hatırlamaktadır. Ancak Arapçanın kendine has zorluklarını açıklamaya başlarken, lafı hemen hayal kırıklığına getirir ve parodiye girişir. Tecvid kitabında karşılaştığı geçmişe dönük tuhaf dil bilgisi ifadelerini listeledikten sonra Sağlam "yedi yaşındaki bir çocuğun bunları anlaması mümkün mü?" demektedir.[64] Böylesi bir radikal sorgulama kuşkusuz düşüncede de aynı derecede radikal bir değişiklik olmadan düşünülemezdi. Dale Eickelman ve diğerlerinin gösterdiği gibi, eğitimin amacı, hattâ bütün bir eğitim nosyonu değişiyordu. Osmanlı'nın son döneminde, önce Kur'an mekteplerinde sonra devlet okullarında eğitim görenlerin yaşamlarıyla örülü bu zaman dilimi, bizzat eğitim kavramında meydana gelen en hızlı değişikliklerin yaşandığı bir zaman olarak görülebilirdi.

---

[63] Türkiye'deki dil reformunun yakın geçmiş çalışması için bkz.: Geoffrey Lewis. *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
[64] Sağlam, *age*, s. 6.

Son dönem Osmanlı otobiyografi yazarlarının dili tasvir şekilleri, bu kuşağı etkileyen değişiklikleri de vurgulamaktadır. Tevfik Sağlam gibileri için çok dilli Osmanlı mirası, imparatorluğun çöküşü ile yakından ilgili olan kaotik karmaşayı temsil ediyordu. Daha doğrusu bu durum özellikle geçmişe dönük bir bakışta, istenmeyen gereksiz bir yük gibi görünmektedir. (Yukarıda gördüğümüz üzere, aslında Sağlam ileriki sınıflarda Arapçaya dair daha yumuşak bir çizgi benimsemiştir: Yeni okullardaki sessizce yürütülen ezberleme süreci daha önceki okulla kıyaslandığında "sevimliliğinden bir şeyler kaybetmişti" ve Rüştiyede öğrencilerin Arapçayla devamlı mücadelesini görmek, mektepte Arapça öğrenmiş olduğu için kendisini mutlu etmiştir). Mehmed Âkif gibi başkaları içinse Osmanlı'nın çok dilli yapısı birlikteliği ve Osmanlı ve İslâm kültürünün bütüncül ruhunu simgeliyordu ve kişisel bazda da zenginleştiricisiydi. Mehmet Âkif şöyle der:

> Okulda öğrendiğim Farsçadan memnun değildim. Fatih Camiinde ikindi namazından sonra Esad Dede'nin klasiklerden (Farsça) Divan ve Hafız, Gülistan ve Mesnevi gibi derslerine girdim. Aslında rüştiye eğitiminde en çok sevdiğim ders, dil dersleriydi. Dört dilde (Türkçe, Arapça, Farsça, Fransızca) birinciydim ve şiiri seviyordum.[65]

Fars dili ve edebiyatının etkisine daha yakından bakmak yararlıdır. Arapça zorunlu olarak Kur'an okullarıyla ilişkiliyken ve bu "geri" kurumlar hakkındaki yakınmalar karşısında neredeyse evrensel bir paratoner işlevi görmüşken, Farsça Osmanlı dilsel şemasında farklı bir yer tutmuştur. Dinî kaynakların yanı sıra dünyevî olanla da ilişkili olan Farsça, kültürel yönelimin önderi olarak işleyen bir dil gibi görülmüştür. Son dönem Osmanlı eğitimi bağlamında, Klaus Kreiser devlet okullarında öğretilen Farsçanın dozunun ne kadar güçlü olduğunu göstermiş ve Farsçanın Avrupa etkisine karşı bir dengeleyici güç olarak kullanıldığını öne sürmüştür.[66] Birçok son dönem Osmanlı öğrencisi için, Fars dili ve edebiyatı ömür boyu zevk ve anlam kaynağı olmuştur.[67] Bunun belki en büyük

---

[65] Mektepte okunan Farisi ile iktifa edemezdim. Fatih Camiinde ikindiden sonra 'Hafız Divanı' gibi, 'Gülistan' gibi, 'Mesnevi' gibi muhalledatı okutan Esad Dedeye devam ederdim. Rüşdiye tahsilinde zaten en çok lisan derslerine temayülüm vardı. Dört lisanda (Türkçe, Arapça, Farsça ve Fransızca) birinci idim ve şiiri çok severdim. Mehmed Âkif Ersoy, *Safahat*, İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1966, s. xiv.

[66] "Persisch als Schulsprache bei den osmanischen Türken: Von der Tanzimat-Zeit zur frühen Republik" in Jens Peter Laut and Klaus Röhrborn, eds., *Sprach-und Kulturkontakte der Türkischen Völker*. Materialien der zweiten Deutschen Turkologen-Konferenz, Wiesbaden: Harrassowitz, 1993, s. 124.

[67] Kreiser'in makalesi çeşitli örnekler sunmaktadır. Özellikle sayfa 127'ye bkz.

nedeni dil bilgisinin Arapça dil bilgisinden daha kolay olması ve öğrencilerin çok daha hızlı ilerleme sağlamasıydı. Sağlam, Soğukçeşme Askerî Rüştiyesi ikinci sınıfını hatırlarken, "Farsça dil bilgisi daha kolaydı. Asım Efendi adında sarıklı, iyi bir öğretmenimiz vardı. Ne öğretecekse, tehdit etmeden öğretiyordu" demektedir. Sınıftaki öğrenciler bir yıl sonra *Nasayih-i Hukema* ve *Gülistan* gibi eserleri okuyordu.[68]

Bu bağlamda Halid Ziya ilgi çekici bir örnektir. Bir yönüyle, kültürel mirasının bir parçasını Farsça temsil etmektedir. Ziya bu durumu, "onun zamanında eğitimin biricik kaidesi bu iki dildi" diye andığı babasının Arapça ve Farsça karşısında verdiği mücadele ile ve dedesinin kendisini Mekke'ye hacca götürmesiyle ilişkilendirir. Yoğun Farsça çalışmalarından sonra *Mesnevi*'ye ve kendisini Sufizme yöneltecek ilham kaynağı olan Hafız'ın divanına karşı bir yatkınlık elde etmiştir.[69] Bununla birlikte Halid Ziya, devlet okullarında kendi kuşağındaki öğrencilere verilen eğitim biçimini onaylamadığını da ortaya koyar. Türkçesi "çok iyi"; Farsçası ise "orta halli" görünmesine karşın Arapçası "çok zayıftı" Bu onun İzmir'e taşındığında rüştiyenin ikinci yılında kalmasına neden olmuştur. Durum her ne olursa olsun, okulunun pedagojik yaklaşımını bütünüyle küçümseyerek anımsar. "*Gülistan*'dan üç bölüm ve biraz Farsça dilbilgisi" içeren metinleri, "iki yüz sayfa Osmanlı tarihini" ve son olarak "okulun en önemli dersi olan Arapçayı" saydıktan sonra ekler: "Sonuçta bu bilgi yükü ile ortaya çıkan genç, ne İranlı bir kahveci ile bir-iki Farsça kelime konuşabilir, ne de bir Mısır gazetesinde on dizelik bir makaleyi anlayabilirdi" [70] Onun son dönem Osmanlı eğitim müfredatının işlevsizliğine ilişkin betimlemesi şu cümlesinde özetlenmiş gibidir: "Artık çok iyi biliyordum ki, hayatta *Gülistan* ve Arapça gramerin dört risalesinden[71] daha önemli şeyler var."[72] Bulduğu "çözüm", yabancı-uzantılı bir okula kapağı atmaktı.

Tek tek bireylere çekici gelmiş olması veya şunun ya da bunun yatkınlık göstermesine bakılmaksızın, denebilir ki dil, hem dini sezgileri hem de bir dizi kültürel referansı yansıtan sembolik bir önemle donanmıştı. Bu nedenle zengin Osmanlı dilbilimi geçmişine dönük tavırlardaki değişikliğin, genelde toplum özelde ise eğitimde yaşanan daha geniş değişiklikleri yansıtması şaşırtıcı değildir. Öğrenmenin bütün amacı dinsellikten laikli-

[68] Sağlam. *age*, s. 10-11.
[69] Uşaklıgil. *age*, s.11.
[70] Uşaklıgil, *age*, s.84
[71] Uşaklıgil, "dört risale" derken muhtemelen, *Sarf* ve *Nahiv* kitapları içindeki. *Emsile*, *Bina*, *Avamil* ve *Maksud* kitaplarını kastetmektedir. (Ç.N).
[72] Uşaklıgil. *age*, s.90.

ğe doğru bir değişimdi. Bu değişim belki de en iyi şekilde, herhangi bir kâğıt parçasına karşı gösterilen ilgi düşünüldüğünde görülür. Şevket Süreyya, basılı herhangi bir kitap sayfasını bile kutsal bir şey gibi tanımladığında –bu sayfanın Kur'an'ın bir parçası olabileceği ihtimalinden hareketle– duyduğu derin saygıyı anlatır.[73] Lakin gazeteler, ders kitapları, el kitapları ve resmî belgeleri içeren devâsâ yazılı kültürün gittikçe egemen olduğu bir dönemde, Kur'an ayetlerini içeren bir sayfayla tesadüfen karşılaşma ihtimali de her geçen gün zayıflıyordu.

Sonuç

Daha iyi bilinen son dönem Osmanlı otobiyografilerinin görece bazı küçük örnekleri içinden bile çok geniş aralığa yayılmış deneyimler ortaya çıkmaktadır. Sadece eğitimi etkileyen sürece bakıldığında dahi, burada başvurulan öz-anlatılar İslâmî literatürden Osmanlı ve Fars şiirine, Fransız dilinden Osmanlı mimarisinin kubbe ve minarelerine, Batı etkisindeki tiyatro, efsane, ebeveyn ve öğretmenlere kadar yayılan geniş boyutluluğu görünür kılmaktadır. Belki de en ilginç olgu, son dönem Osmanlı eğitim deneyiminin doğasında bulunan çeşitlilik ve eklektizmin bölük pörçük parçalarının, teleolojik modernleşme süreci fikriyle dikkat çekici bir zıtlık içinde bulunmasıdır. Bu, modernleşme denince akla gelen şeylerin, Osmanlı toplumunda gerçekten vuku bulmadığını söylemek anlamına gelmez elbette. Aksine ele aldığımız yaşam hikâyeleri, değişen din, aile ve devlet kavramlarına uygun bir dönüşünüm yaşandığını ve hattâ bizatihi eğitimin kendisinin bu amaca matuf hâle geldiğini zaten belirgin kılmaktadır. Ancak gene bu yaşam hikâyelerinin gösterdiği bir diğer husus vardır ki, o da "geleneksel" olanla "modern" olan arasındaki ayrım çizgisinin büyük oranda belirsiz olmasıdır. İster eğitimsel etki ve etkilenme, ister okul müfredatı ve disiplin arasında isterse de biyografik yörüngelerin farklı düzeyleri arasında görünen ayrım çizgileri, daha yakından ve dikkatli bir bakışın altında eriyip kaybolmaktadır.

Metinde sıkça anılan Suriye örneğindeki bulgulara karşı, son dönem Osmanlı otobiyografileri daha farklı görünmektedir. Göze çarpan eksiklikler karşılaştırıldığında ortaya çıkan, Suriyeli yazarların yaşam hikâyelerini politik bir gündem eşliğinde yazmış olmalarıdır. Tersine Osmanlı yazarlarında, en azından hayatlarının bu aşamasında, politik olanla biyografik olanın birbirine çok daha az karıştığı görülür. Şevket Süreyya'nın

[73] Aydemir, *age*, s.30. Aydemir şöyle yazar: "...Bizim mahalle sokaklarında yerlerde hiçbir yazılı kâğıt parçası görülmezdi... Çünkü üzerinde harfler, yazılar taşıyan bir kâğıt parçası kutlu bir şeydi. Çünkü Kur'an kâğıtlara yazılırdı. Hattâ rüzgârın uçurduğu o kâğıt parçası, bir Kur'an yaprağı olabilirdi" (Ç.N).

imparatorluğun küçülen topraklarının aksine okulundaki haritanın sınırlarının ayakta kalmasıyla ilgili keskin ifadesi ya da İbrahim Temo'nun avuç dolusu sözde devrimcileri gibi istisnalar vardı.[74] Ama Suriye örneğindekilerle karşılaştırıldığında son dönem Osmanlılar çok daha az politik ve sosyal bir dayanışma sergilemektedir ve hiçbirinde, Suriye'dekilerin "büyük umutlar kuşağı"nın öz-bilinci söz konusu değildir. Coğrafi farklılıklar ve 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başındaki görece yaygın kültürel gelişmeler göz önünde tutulursa, bu farklılık şaşırtıcı değildir. Fakat yine de "ulus inşası" sürecinin, sonraki yirmi yılın çok daha homojen modeline varacak şekilde işlemekten hâlâ ne kadar uzak olduğunu göstermesi açısından anlamlıdır. Sıkça unutulan bir gerçek, Osmanlı'nın son döneminde bireysel ve kolektif seçeneklere hâlâ kapıların ardına kadar açık olduğudur.

Her ne kadar bu anlatıların yazımı, çocukluk döneminin siyasal, kültürel ve dilsel bir yerinden edilme girişimiyse de, geçmişle yaşanan kopuşun güçlü olduğunu ama yine de büsbütün bastırılamadığını hatırlamak önemlidir. Onları geçmişe bağlayan belleğin, kültürel referansların ve dilin kalıcılığı, yazdıkları bu anıları, Osmanlı ile Osmanlı-sonrası deneyim arasında bir ayrım yapmaya dönük çabalarımızda sıklıkla görmezden geldiğimiz bir devamlılık ile birlikte baştan başa sarmıştır.

[74] Aydemir, *age*, s. 40-42; Temo, *age*, s. 8 vd.

SON DÖNEM OSMANLI EĞİTİMİNDE DİSİPLİN VE CEZALANDIRMA (1847-1920)

Mustafa Gündüz*

Bir arada yaşamaya mecbur olan insanlar bu birlikteliği sağlayabilmek için ortak noktalarda buluşur. Bunun için ortak bir bilgi ve değer dünyası inşa eder ve bunun gerektirdiği davranışları gösterir. Toplum ihtiyacı olan bilgi ve davranışları yeni nesillere aktarabilmek için farklı ortamlar oluşturmuştur. Bu ortamlarda gerekli bilgi ve davranışın kazandırılabilmesi için farklı kurallar konulmuştur. Yapılması istenmeyen davranışların tezahürü durumunda nasıl karşılık verileceği çoğu halde önceden belirlenir. Her ne kadar 20. yüzyıla kadar eğitim mekânında yapılması ve yapılmaması gereken davranışlara yönelik yazılı metinler yoksa da, herkesçe kabul gören toplumsal disiplin kuralları hüküm sürmüştür. İstenmeyen bir davranış durumunda eğiticinin, düzen ve disiplin adına bir karşılık vermesi gerekmiştir. Bunun karşılığı ceza, eylemine de cezalandırma denilmektedir.

Ceza kavramı 'bir şeyin bedeli ya da iyi veya kötü olan bir fiil ve davranışın tam ve yeterli karşılığını vermek'[1] anlamlarına gelir ve toplumsal

* Mustafa Gündüz, Fırat Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü.

[1] "Ceza" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 7, s. 467 vd.

hayatta geniş bir yer tutar. Ceza din ve hukukun en çok üzerinde durduğu kavramlardandır. Latincede, 'ağrı' ya da 'acı' anlamında 'poena' sözcüğünden gelir ki, bir suç işleyeni psikolojik, bedensel ağrı ya da acı çektirerek uslandırma, terbiye etme, hattâ kamu adına bile olsa öç almayı içerir.[2] Burada Batı medeniyetinin daha çok öç alma, misilleme, bedel ödetme, acı çektirme, koruma ıslah etme, yeniden topluma kazandırma anlamlarına vurgu yaptığı görülmektedir.

Tarihsel süreçte bireye yaptığı yanlış bir davranışın karşılığını vermek için çok farklı yaptırımlar uygulanmıştır. Bunların başında fiziksel şiddet (dövme) ve hapsetme gelir. Tarihin ilk dönemlerinden beri çocuk terbiyesinde de farklı cezalandırmalar vardır. Örneğin Sümer Okullarında dayak ve dayaktan sorumlu eğiticiler bulunur. S. Kramer, bir tabletten hareketle, çocuklarının bu günkü çocuklar gibi dayaktan korktuklarını, babalarının çocuklarını azarladıklarını ve şiddet uyguladıklarını yazar.[3] Yine Ön Asya uygarlıklarında Fenikelilerden, Hint ve Çin'e varıncaya kadar terbiyede çocuğu dövmenin caiz olduğuna yönelik söylemler üretilmiştir.[4] Muhtevası dolayısıyla, Bizans'ta Kekoumnus gibi ahlâkçıların eleştirdiği üzere baba; *patria potestas*'a göre (baba hukuku) çocuklarını cezalandırabilir. Çocuk Justinian hukukunda da kabul edildiği gibi, babanın otorite ve tasarrufuna bırakılmıştır. Her türlü ahlâki ve gayriahlâkî işte kullanılabilir, kazançları da baba alır. Bunun Osmanlı cemiyetinde böyle olmadığı bilinmektedir.[5]

18. yüzyıldan sonra ise sanayileşmenin getirdiği bir zorunluluk olarak eğitim ortamlarında cezalandırmaya yönelik yeni uygulamalar söz konusu olmuştur. Bu dönemde fiziksel şiddetten ziyade bireyin ruhuna yönelme anlayışı gelişmiştir.[6] 19. yüzyıla gelindiğinde çocukların hak ve sorumlulukları yanında cezalandırma biçimleri ulusal ve uluslararası yazılı metinlere yansımıştır. 1959 tarihli Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Beyannâmesinin 9. maddesinde "çocuk her türlü ihmâl, zulüm ve sömürüden korunmalıdır" ilkesi yer almıştır.

Her ne kadar yazılı metinler eğitim ortamlarındaki disiplin ve cezalandırma biçimlerini bir forma sokmak istemişse de, 19. yüzyıla kadar

---

[2] Nesrin Kale, "Çocuk ve Ceza, Ceza Olgusuna Felsefî Bir Yorum", *A.Ü., E.B.F. Dergisi*, 1995, C. 28, S. 1, s. 51.

[3] Samuel N. Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, (Çev.: M. İlmiye Çığ), Ankara: TTK Yay., 1998, s. 3,5,7,10.

[4] Hasan Ali Koçer, *Eğitim Tarihi I, (İlk Çağ)*, Ankara: Ankara Üniv. Yay., 1980, s.84; Diğer toplumlardaki örnekleri için bkz.: Kale, *age*, s. 52 vd.

[5] İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: Pan Yay., 6. Basım, 2006, s. 83.

[6] Michel Faucoult, *Hapishanenin Doğuşu*, (Çev.: M. Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Yay., 1992, s. 18.

uygulayıcıların 'istekleri' belirleyici olmuştur. Bir anlamda keyfî uygulamalar söz konusudur. Ancak bu keyfiyeti hem toplum ve aile, hem okul ortamında bulunanlar (öğrenciler dâhil) hem de devlet zımnen desteklemiştir. Bu haliyle eğitim ortamındaki cezalandırma ve dayak bir anlamda herkesin şikâyet ettiği ancak ortadan kalkması ve bir daha tekrarlanmaması için kimsenin harekete geçmediği, bir uygulama olarak yakın zamanlara kadar varlığını sürdürmüştür.

Osmanlı eğitim sisteminin 18. yüzyıl öncesi günlük hayatına ilişkin veriler çok kısıtlı olduğu için ancak son iki yüzyıldaki uygulamalar hakkında geniş incelemeler yapılabilir. Bu konuda eğitim tarihi çalışmaları için önemli veriler sağlayan okul anıları, hatıraları ve otobiyografiler vazgeçilmez kaynaklar durumundadır. Bu makalede, bugünün hazırlayıcısı hükmünde olan son dönem Osmanlı eğitim modernleşmesinin disiplin ve ceza uygulamaları yaşayanların tanıklıklarından hareketle incelenecektir. Araştırmanın amacı, son dönem Osmanlı eğitim sisteminin farklı tür ve kademelerdeki disiplin ve cezalandırma uygulamalarının birbirleri arasındaki benzerlik ve farklılıklarının yanında bütün bu uygulamaların yazılı kurallara uygunluğunu tespit etmektir. Diğer bir amaç da, toplumda, ailede, okulda ve öğrenciler arasında dayak ve şiddete yönelik "gizil mutabakatın" ipuçlarını yakalamaya çalışmaktır.

YAZILI METİNLERDE, OKULLARDA DİSİPLİN VE CEZAYA İLİŞKİN DÜZENLEMELER

Klasik dönemde Osmanlı Devleti'nde örgün eğitim medrese ve Enderun tarafından yürütülüyordu. 19. yüzyıla gelindiğinde bu kurumların yetiştirdiği insan tipinin toplum için yeterli olmadığı görüldü. Aynı zamanda toplumsal ihtiyaçlar bu kurumlar tarafından karşılanamıyordu. Bu durumun farkında olan devlet geleneksel eğitim kurumlarının karşısına yeni okullar açmaya karar verdi. İlk olarak askerî alanda açılan okulları daha sonra rüştiyeler, idâdîler, iptidaîler ve dârülfünûn izledi. Yeni açılan bu tür okulların dersleri, ders kitapları, personeli, eğitim ve öğretim yöntemleri, binaları vs. açılardan geleneksel olanlardan farklı olmak durumundaydı. Zamanla bu farklılık sağlandı. Ancak bu süreçte eskilerin yerine yeniler değil de, eskilerin yanına yeniler getirildiği için hem eski malzemeden yeni bir şeyler üretmeye çalışıldı hem de eski ile yeninin bir arada yaşamasına imkân tanınarak toplumda farklı zihniyetlerde insanların yetişmesine sebep olundu. Böylece Osmanlı toplumunda garip bir modernleşme çekişmesi erken Cumhuriyet'e kadar sürdü. Geleneksel kurumlar ile modern kurumlar arasında sürekli bir ikilik çekişmesi devam etti.

Cumhuriyet dönemine kadar geleneksel ve modern eğitim kurumlarında eğitim yapıldı. İki kurumda zaman zaman alabildiğine karşısındakine muhalefet ederken ve eğitim-öğretim yöntemleri bakımından farklılaşırken, bazen de birbirlerine yaklaşmıştır. Ancak benzer özelliklerden birisi modern ve geleneksel okullardaki disiplin ve cezalandırma uygulamaları olarak görüldü. Tanzimat'ın ürünü modern okullar, siyasî iradenin kesin taraf olmasıyla, geleneksel mektepler karşısında bazı yazar, edip ve eğitimciler tarafından yüceltilmiştir. Bu süreçte mahalle mekteplerine ve diğer geleneksel okullara karşı da keskin bir önyargı oluşturulmuştur. Ancak dönemin farklı okullarındaki gündelik hayata ilişkin anılar bu keskinliği olabildiğince ortadan kaldırmakta ve bu kurumlar arasında pek çok ortak noktanın yaşatıldığını göstermektedir.

Modern anlamda sivil karakterli ilk örgün eğitim kurumu 1838'de açılan rüştiyelerdir. Eğitimin yaygınlaştırılması ve modernleştirilmesi için bu tarihten sonra hızlı gelişmeler oldu. 1846'da Meclis-i Maarif-i Umumiye kuruldu ve ilköğretim düzenlenmeye çalışıldı. Bu çalışmaların bir ürünü olarak 8 Nisan 1847 tarihli önemli bir Nizamnâme yayımlandı.[7] Burada ilköğretim okullarında disiplinle ve ödüllendirmeye yönelik maddeler yer almıştır. Bunlardan en önemlisi, 'falaka' ile dövmenin dinde olmadığı gerekçesiyle yasaklanmasıdır. Nizamnâmeye göre, hocalar kabahat işleyen, tembellik eden vs. çocukları yumuşaklık ve sevgiyle okula ısındırmalı, çocukların suç ve kabahatleri arttıkça, onlara gittikçe artan biçimde şu cezaları vereceklerdir: 'Minderini kapıya doğru uzaklaştırmak, dargın yüz göstermek, incitmemek üzere kulağını çekmek, ırz ve namusa dokunmayacak şekilde acı söz söylemek. Çocuğu ayakta tutmak ve bu süre zarfında dersini tekrar tekrar okutturmak. Çocuğu velisine şikâyet etmek. Velisinin izniyle nazik organlarını koruyarak çocuğu yaban asması veya yasemin çubuğu gibi yumuşak değneklerle, dayanmasına göre hafifçe dövmek. On yaşına gelip de namazını kılmayan çocuğu, velisinin izniyle elle dövmek.

Talimatnâmede dinde olmadığı için falakanın kaldırılması ve ödül ve cezanın eğitimde diğer çocuklar için bir ibret ve teşvik aracı olarak düşünülmesi önemlidir. 1847 tarihli belgeden itibaren bütün okullarda başta falaka olmak üzere bedensel ve şiddete dayalı her türlü cezanın kâğıt üzerinde yasaklandığı görülür. Bu belgede okulda verilecek cezalar, genel

[7] Yahya Akyüz, "İlköğretimin Yenileşme Tarihinde Bir Adım, Nisan 1847 Talimatı", *OTAM*, S. 5, s. 15-16; Ayrıca bkz.: *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri* (Haz.: İsmail Kara, Ali Birinci), İstanbul: Dergâh Yay., 2005, s. 451-464; Ayrıca bkz.: Aziz Berker, *Türkiye'de İlköğretim I (1839-1908)*, Ankara: MEB Basımevi, 1945, s. 28-35.

olarak 'tevkif', 'izinsizlik', 'ihrâc-ı muvakkat' (geçici uzaklaştırma) ve 'tard' (kesin uzaklaştırma) olarak sınıflandırılmıştır.

Eğitimin modernleşmesinde önemli dönüm noktalarından biri, 1869 tarihli *Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi*'dir. Ancak burada okuldaki ceza uygulamalarına ilişkin bir düzenleme yoktur. 1892 tarihli *Taşra Mekatib-i Rüştiyesinin İdare-i Dâhiliyelerine Mahsus Talimatnâme*nin 5. maddesi ile 44. ve 50. maddeleri arası okuldaki ceza uygulamalarını muamelesi katiyen memnu"dur.[8] Görüldüğü üzere fiili ceza kesinlikle yasak edilmiştir. Nizamnâmenin ilerleyen satırlarında gerektiğinde, 'tektir' veya 'tazir' cezalarının lisan-ı münasiple icra edilmesinden bahsedilmiştir. İlerleyen maddelerde de, dersini yapmayan bir öğrencinin teneffüse çıkartılamayarak dersine çalıştırılmasından, bir hafta teneffüse çıkartılmamasından ve suçuna göre okuldan geçici ve kesin atılma cezalarından bahsedilmiştir. Aynı tarihli, *Dersaadet Mekâtib-i Rüştiyesi'nin İdare-i Dâhiliyesine Mahsus Talimatnâme*nin 26, 27, 28 ve 29. maddeleri okuldaki cezaların tatbikine ilişkindir. 27. maddeye göre, "öğrencinin hal ve hareketçe uygun olmayan davranışlarından dolayı verilecek ceza, tevkif, izinsizlik, ihrac-ı muvakkat ve tard'dır."[9] Burada da fiziksel şiddetin kesin olarak yasaklandığı görülür.

Yine 1892 tarihli *Umum Mekâtib-i İdadiye-i Mülkiyenin İdare-i Dâhiliyelerine Mahsus Talimat*'ın 58. ve 63. maddeleri arası okullardaki ödül ve ceza uygulamalarını düzenler. 60. maddeye göre, "okula devamsızlık, derslerde gayretsizlik, gerek okul içinde gerekse okul dışında ahlâka aykırı hal ve hareketleri tespit edilenler hakkında okul müdürü, tembih ve tektirden başka, altı türlü ceza verebilir: 1. nişane-i tevbih, 2. tevkif, 3. izinsizlik, 4. tektir-i aleni, 5. ihrac-ı muvakkat, 6. ihrac-ı kat'i cezalarıdır."[10] Nizamnâmenin 62. maddesi hangi hal ve davranışların hangi cezaları gerektirdiğini düzenler. Burada sayılanlara bakıldığında anı, hatıra ve otobiyografilerde karşılaşılan cezalar arasında bir paralellik söz konusudur. Ancak ileride görüleceği üzere ceza uygulamalarının çoğu yönetmeliklere aykırıdır ve keyfidir.

1913 tarihli *Tedrisât-ı İbtidaiye Kanun-ı Muvakkati*'nin[11] dördüncü faslı 'mükâfat 'ödül ve cezaları' düzenlemiştir. ancak bu tamamıyla personel davranışlarıyla ilgilidir.

---

[8] Mahmud Cevad İbnü'ş-Şeyh Nafi. *Maârif-i Umûmiye Nezâreti, Tarihçe-i Teşkilât ve İcrâât*. İstanbul: MEB Yay.. 2002, s.297.

[9] Cevad. *age*, s. 311.

[10] Cevad, *age*, s. 334.

[11] *Tedrisât-ı İbtidaiye Kanun-ı Muvakkati*. Istanbul: Matbaa-i Amire. 1329, s. 10 vd.

Bu süreçte gerek eğitimin merkez teşkilatında, gerekse taşra teşkilatında farklı disiplin ve cezalandırma düzenlemelerinin, şikâyetlerinin ve soruşturmalarının yapıldığı görülür. Arşiv kayıtları özellikle okullarda tutulan mükâfat ve mücazat defterleriyle ilgili örnekler sunmaktadır.[12] Resmî kayıtlarda ve okul yönetmeliklerinde öğrencilerin ceza almalarını gerektiren davranışlar şöyle sıralanmıştır: 'Defterlerini temiz tutmamak, eksik tutmak. Bunlara tevki cezası verilecektir. Yoklamaya geç gelmek,[13] sınıfta konuşmak, giriş çıkışta uygun davranmamak, öğretmenin uyarılarını dinlememek. Bunlar da tevkif ile cezalandırılacaktır. Haftada iki defa yoklamaya gelmeyenler, sınıftan veya okuldan izinsiz çıkanlar ile öğretmen ve mubassırlara karşı saygısız davranışlarda bulunanlara izinsizlik verilecekti. Müdürün emrine uymayanlar, arkadaşlarıyla kavga edenler, okul içinde ve dışında düzgün hareket etmeyenler ve izinsizlik suçundan daha ağır kabahatlerde bulunanlar geçici olarak uzaklaştırılacaktı. Ayrıca, memur, müdür veya öğretmene karşı şiddet içeren davranışları sergileyen ve diğer öğrencilerin ahlâkını bozacak şekilde hareket edenler idarenin izniyle okuldan atılacaktı. Nihayet, öğrencinin adlî zabıtaca takibini gerektiren bir durumda hemen polis müdüriyeti ve Rüştiye İdaresi'ne haber verilecekti. Velisinin izin kâğıdı olmaksızın üç ay devamsızlık yapan öğrencilerin isimleri ayrıca ceza tahtasına yazılacak ve bu sürenin aşılması durumunda okuldan ihraç edilecekti. Fakat bu yöntemin söz konusu durumlar dâhilinde dahi sık sık uygulanmadığı anlaşılmaktadır. Okuldan atma cezaları ancak, öğrencilerin devamsızlığa ek olarak daha ağır suçlara karışma halinde idarece verilmiştir."[14]

Burada görüldüğü üzere öğrencilerin hangi davranışları yapıp, hangilerini yapmayacaklarına yönelik bir ön belirleme yapılmıştır. Elbette değişen günlük hayatta çok farklı uygulamalar ve davranışlar söz konusu olmuştur. Resmî makamlarca belirlenen cezaların yanında bir de toplumda ve eğitim sisteminde etkili olan kitapların, ahlâkî öğretilerin etkileri söz konusudur. Zira toplumdaki birey tipinin ve zihniyet dünyasının belirleyicisi çoğu zaman bu tür eserler ve eselerin müellifleridir. Bu bakımdan Osmanlı toplumunda Gazâlî'den, Mevlâna'ya ve Yunus'a, Nâsır-ı Tûsî'den, İbrahim Hakkı'ya ve Kınalızâde'ye varıncaya kadar pek çok

[12] Geniş örnekler için bkz.: Arzu M. Nurdoğan, *Osmanlı Modernleşme Sürecinde İlköğretim*, Istanbul: Marmara Üniv. SBE Basılmamış Dr. Tezi, 2005, s. 295.

[13] *MF. VRK.*, 11 C 1319, 19/1. "Müfettiş raporlarından anlaşıldığına göre, ilköğretimde devamsızlık yüzünden bazı yerlerde fazla ceza verildiği görülmüştür. Bunun üzerine, İstanbul Maarif Müdüriyeti tüm vilâyetlere bir genelge göndererek devamsız öğrencilerin velilerine muhtıralar yazılarak, okula devam etmenin faydası üzerine durulması ve karşı gelenleri ceza ile korkutmak yerine öğütle aydınlatma yoluna gidilmesi istenmiştir."

[14] Nurdoğan, *age*, s. 327.

önderin etkili olduğu varsayılmaktadır. Bu kişilerin ahlâk anlayışlarında ve eğitim ilkelerinde çocukların cezalandırmalarına yönelik belirlemeler söz konusudur. Ancak yine burada da kâğıt üzerinde yazılı olan kurallara ve ahlâk kitaplarının belirlemelerine çoğu zaman uyulmadığı eğitim anılarından rahatlıkla görülecektir. Öncelikle Osmanlı toplumu için önemli kabul edilen ahlâkçıların eğitim anlayışlarında cezaya bakalım.

EĞİTİM VE TOPLUM HAYATINDA ETKİLİ OLAN ESERLERDE DİSİPLİN VE CEZA

Osmanlı toplumunun din, ahlâk ve dünya görüşünün şekillenmesinde medreseler yoluyla İmam Gazâlî'nin önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Meşhur eseri, *İhya u ulûmi'd-din* bugün de toplumda en çok okunan eserlerdendir. Çocuk eğitimiyle ilgili eseri *Ey Oğul*'da[15] anne babanın rolüne dikkat çeker ve öncelikle onların kendi hâl ve hareketlerine dikkat etmelerini ister. "Çocukların bazı hareketlerinin kusur olduğunu anlattıktan sonra onları bağışla"[16] tavsiyesini verir. Gazâlî çocuklara yönelik fiziksel şiddetten bahsetmez.

Kınalızâde ve Amasyalı Hüseyinoğlu Ali'nin öncüsü Nasır-ı Tûsî'ye göre, "muallim eğer terbiye esnasında darb edecek olursa, çocuğu feryaddan ve şefaat istemekten tahzir etmelidir. Zira bu kölelerin ve zayıfların işidir. İlk defa çocuk dövüldüğü zaman *az vurmalı ve tatlı acıtmalıdır.*"[17] Burada açıkça çocuk terbiyesinde darptan bahsedilmekte ancak bunun eğitimci açısından bir zayıflık olduğuna vurgu yapılarak, ölçülü olunması istenmektedir.

Osmanlı toplumun ahlâk dünyasını şekillendiren en önemli eserlerden biri kuşkusuz Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlak-ı Alâî*'sidir. Eserde çocuklara verilecek cezalar konusunda Nasır-ı Tûsî'ye benzer ifadeler kullanmıştır. Öncelikle bir hadisten hareketle, yedi yaşına gelen çocuğa namazın tebliği ve on yaşına geldiğinde hâlâ namazı kılmazsa, "darb edin ve tembellik ve ağır davranmayı huy etmekten sakının"[18] tavsiyesinde bulunur. Daha sonra öğretmenin vasıflarını sayar ve öğrenciye nasıl davranması gerektiğini şöyle öğütler:

---

[15] Meşhur Osmanlı tarihçisi Hammer. *Eyyühelveled* (Ey Oğul)'i Almancaya tercüme etmiş ve eser Avrupa'da hayli ilgi görmüştür. Çünkü ona göre "pedagoji bir medeniyetin aynasıdır". Ortaylı, *age*, s. 90.

[16] İmam Gazâli, *Ey Oğul, Hüccet-ül İslâm. Eyyühe'l-Veled*. İstanbul: Merve Yay., 1990, s. 165.

[17] Yusuf Ziya, "Nasır-ı Tusi'nin Terbiye Hakkındaki Fikirleri, Çocuk Terbiyesi", *Mihrâb*.1340, S. 5, s. 137.

[18] Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, (Haz.: Mustafa Koç), İstanbul: Klasik Yay., 2007, s. 364; Ayrıca bkz.: Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk'ı Alâî*. İstanbul: İz Yay., 2005.

> Mu'allim sâlih ü dindâr u âkıl ve perhîz-kâr-ı selimü'l hulk u sahihu'l-akl kimesne ola. Ve ahlâk-ı hasene ve âdâb-ı mülûk ü ekâbire vâkıf, gazab u hilmde mu'tedil ola; gâyet hâlim olmaya ki te'dîb ü tehzibden âciz olur (...). Ve gâyet gazub u mütehevvir dahi olmaya ki, bîhûde gazabdan tıfl melûl ve tâ'allüm-i ilm ü edebden mefûr olmaya (...). Ve mua'allim darbda te'dib ettikte feryâd u şenâ'at etmekten men' edip bu fi'l-i zu'afadır diyeler. Ve mu'allim dahi ol darbı az ede, amma gâyet mü'lim ede ki şekâvet etmekten muhtezir ola.[19]

Kınalızâde'nin bu ifadeleri incelendiğinde, öğretmenin dindar, akıllı, yumuşak huylu, genel ahlâk kurallarına vâkıf, iyi ahlâklı ve öfke ve hiddette orta yollu olmasını ister, ancak çok yumuşak olmamasını tavsiye eder. Ancak öfke anında düşünmeden davranan biri de olmamalı, kendini kontrol edebilmelidir. Boşuna öfke sebebiyle, çocukları ilim öğrenmekten ve eğitimden soğutmamalıdır. Öğretmen çocukları çok az da olsa döverek terbiye edebilir. Ancak bunda aşırıya gitmemelidir, bu onun zayıflığının eseridir. Öğretmen çok az dövmeli ki, kendi kusurunu da görebilmeli, kötülükten kaçınmalıdır.

1870'lere gelindiğinde modern okullarda okutulmak ve öğretmenlere rehber olmak üzere yeni kitaplar yazılmıştır. Bunlardan ilki ve önemlisi, Selim Sabit'in *Rehnümâ-yı Muallimin* adlı eseridir. Eserde çağdaş pedagojinin ilkelerine yakın tavsiyelerde bulunulmaktadır. Selim Sabit de, öğretmenlerin yumuşak huylu olmasını önerir: "Muallimler şakirdanın pederi makamında bulunacaklarından tavır ve hareketlerinde vuku bulan kusur ve hataları tashih ederek hüsn-i terbiyelerine dikkat ve itina etmelidir (....). Muallimler şakirdan haklarında rifkla muamele edip, tektir ve mücazat icap ettikde münasip suretle icra ederler."[20] Cezalandırma gerekirse bunu uygun biçimde yapmalarını söyler.[21] Selim Sabit'in eğitimde cezaya ilişkin görüşlerini Kilisli Muallim Rıfat şöyle ifade etmiştir:

> Çocukları azarlamak, tektir etmek doğru değildir; Aksine çocuklara büyük adamlar kadar hürmet etmelidir. Onlarda izzet-i nefs hissini uyandırmalı ve bir yaramazlık durumunda en aşağıdan başlayarak 'evladım sana yakışıyor mu, senden beklemezdim' gibi sözlerle ga-

[19] Kınalızâde Ali, *age*, s. 366, 367.

[20] Selim Sabit, *Rehnümâ-yı Muallimîn, Sıbyan Mekteplerine Mahsus Usul-i Tedrisiye*. İstanbul 1290, s. 27.

[21] Ayrıca bkz.: Mustafa Şanal, "Selim Efendi'nin Öğretim Yöntemleri Ile Ödül ve Ceza Vermeye Ilişkin Görüşleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Milli Eğitim*. Bahar 2003, S. 153, s. 205-220

yet hafif karşılık vermelidir. Velhâsıl mümkünse hiç ceza vermemelidir; çünkü arsız olurlar.[22]

Selim Sabit, "cezalandırmaya dair" ara başlığı altında aşamalı olarak çocuklara şu cezaların verilebileceğini öngörür: a. Pederâne bir nasihat, b. Uygun bir dille uyarı, c. Bulunduğu şubede en aşağı yere oturtmak, d. Sınıfından ayırıp derse çalıştırmak, e. Kitaplarını elinden alıp ayakta bekletmek, f. Teneffüs ve yemek saatlerinde sınıfta bırakmak, *g.* Velisiyle görüşüp, belirli bir süre okuldan uzaklaştırmak.[23]

II. Meşrutiyet döneminde okulda ceza uygulamasına ilişkin akademik düzeyde, uzun süren tartışmalar yapılmıştır. Bu süreçte birçok yeni terbiye ve tedris kitabı da yazılmıştır. Bu kitapların pek çoğunda bu konuya yer ayrılmıştır. Okulda ödül ve ceza konusu en başta Satı Bey ile Ziya Gökalp arasında başlamıştır. Gökalp,[24] bireyin toplumsallaşma sürecini dikkate alarak, bu süreçte doğal olarak toplumun beğendiği ve beğenmediği davranışların yaptırımından bahseder. Eğitim sürecindeki cezalandırmaların toplumsal değerlerin yansıması olduğunu savunur. Satı bey ise[25] bireyin etkisini yok sayan toplumsalcı bakış açısına karşı çıkarak, davranışlarda bireyin hak ve sorumluluğunun gözetilmesini ister. Aslında her iki aydın kendi özgün görüşlerini tartışmak yerine, E. Durkheim ve H. Spencer'in tercümanlığına soyunmuş bir üslup ve içerikle bu tartışmalarını yapmıştır. Gökalp, sosyolojik bir gözle olaya bakarken ve değerlendirmelerini toplumsal değerler üzerinden yaparken, Satı Bey eğitim bilimi ve pedagojik ilkeleri dikkate almıştır.

Eğitimde ceza konusuna pedagojik anlamda Satı Bey bütün II. Meşrutiyet eğitimcilerinden önce değinmiştir. 1909'da yazdığı *Fenn-i Terbiye*'de okullardaki ceza uygulamalarının nasıl olacağına yönelik uzun bahisler açmıştır. Burada, "Onları müfrat ve mükerrer taktipler ve cezalarla hırpalamaktan, velhasıl onlarda izzet-i nefsi cerh ve bilahare mahvedecek hareketlerde bulunmaktan tevakkî etmelidir"[26] der. Onun bu uyarıları tam anlamıyla modern pedagojinin ödül ve cezalandırma ilkeleriyle uygunluk içindedir. Satı Bey, tekrar ve alışkanlığın duyguları körleştirdiğini dikkate alarak, nasihat ve azarın, ödül ve cezanın çoğaltılmamasını isteyerek şöyle devam etmiştir:

---

[22] Kilisli Muallim Rıfat, "Mektep Hatıraları", *Muallimler Mecmuası*, 1342, S. 30, s. 1348.
[23] Selim Sabit, *age*, s. 35.
[24] Ziya Gökalp, "Mekteplerde Mükâfat ve Mücazat", *Yeni Mecmua*, 14 Şubat 1334, S. 32, s. 114; Eğitimde ödül ve ceza konusuyla ilgili Gökalp'in bütün yazıları için bkz.: *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*, Istanbul: MEB Yay., 1992, s. 109-154.
[25] Satı, "Mükâfat ve Mücazat Meselesi", *Yeni Mecmua*, 7 Mart 1334, S. 34, s. 142.
[26] M. Satı, *Fenn-i Terbiye*, İstanbul: Kütübhâne-i Askerî, 1327, C. 1 s. 279.

> Nasihat veya azar çoğalınca, etkisini kaybeder. İnsan azara, aşağılanmaya ve hattâ dayağa bile alışır. Başlangıçta ufak bir azardan bile üzülen çocuklar, bu azarlar tekrar ederse, git gide, aşağılanmaktan, dayaktan bile etkilenmez hale gelirler. Başlangıçta, ufak bir övgü ve teşvikten bile, bir his ve sevinç duyan çocuk, ödül ve cezalar arttıkça, git gide büyük taktirlere bile duyarsız kalmaya başlar. Bu sebeple çocukta haysiyeti rencide etmemeye, onlara karşı ödül ve cezayı kötü yolda kullanmamaya özen göstermelidir. Kesinlikle emin olmalı ki başka türlü hareket, güzellik için elde bulunan silahları köreltmekten, bu sebeple eğitimcileri kötü eğilimlere karşı silahsız ve etkisiz bırakmaktan başka bir sonuç vermez.[27]

Satı Bey'in öncelikle buradaki tespitlerine, sonra da son dönem Osmanlı okullarındaki eğitim öğretim ilkelerine ve cezalandırma biçimlerine bakıldığında, okullarda gerçekten pedagojiyi içselleştirmiş pek az kimsenin olduğu hükmü verilebilir. Şimdi bu hükmün doğruluğuna ilişkin okul yaşantılarının elde edilen verilerin incelenmesine geçilebilir.

YAŞAYANLARIN DİLİNDEN SON DÖNEM OSMANLI OKULLARINDA DİSİPLİN VE CEZA

Gerek toplumsal zihniyetin teşekkülünde önemli yeri olan eğitim ve ahlâk kitaplarında gerekse Tanzimat'tan sonra belirlenen yönetmeliklerde eğitimde fiziksel ceza yasaklanmışsa da, uygulama varlığını hep devam ettirmiştir. Osmanlı eğitim sistemi klasik ve modernleşme dönemi ayırt edilmeksizin erken Cumhuriyet dönemi yazarlarından başta Ahmet Rasim, Hüseyin Rahmi ve Ömer Seyfettin olmak üzere işlenmiş ve falaka dehşeti üzerinde durulmuştur. Osmanlı ilköğretim sistemi denildiğinde neredeyse akla ilk sürat eden şeylerden biri falakadır. Bunun böyle olmasında ediplerin ve hatırat yazarlarının büyük etkisi vardır. Ancak, İlber Ortaylı klasik dönem sıbyan mekteplerindeki falaka konusunda bu kurumlara haksızlık edildiği görüşündedir. Buna yönelik kanıtı da, 1578 yılında ülkemize gelen Protestan papazı Salomon Schweigger sıbyan mekteplerine yönelik anılarıdır. Onun kaleminden İstanbul sıbyan mekteplerini şöyle tasvir edilir:

> *Constantinopel şehrinin çocuk okulları ve bunlardaki âdetler hakkında.*
>
> İlk dereceli olarak kurulan okullarda erkek çocuklar eğitilip okuma yazma öğretilir. Bunlardan Constantinopel şehrinde diğer şehirlerde

[27] M. Satı, *age*, s.315-316. Benzer uyarıları ve ilkeleri önemli eğitimcilerden Süleyman Paşazâde Sami Bey de tekrarlamıştır: *İlm-i Terbiye-i Etfâl*, Istanbul: İkdam Mat., 1328 s.206.

de olduğu gibi çok vardır. Burada okul öğretmeni olmak isteyen herkes öğretir. Düzenli ve bu iş için ayrılan okul binaları değildir. Bilakis öğretmenin evi neredeyse orası okuldur. Zengin kimselerin çocukları için evlerinde hususi hocaları vardır.

Türklerin çocuk terbiyesi; Çocuklar Almanlarda olduğu gibi sert bir disiplin ve korku altında tutulup sopa ve kamçıyla dövülmez. Vakıa onlar da çocukları cezalandırırlar; fakat bu ihtimamla yapılır ve onlara karşı sabırlıdırlar. Böylece öğrenciler de öğretmenlerinin yanında kibar ve hürmetkâr bir gençlik olarak yer alırlar. Çocukları dövdükleri zaman çocuğu yere yatırıp değnekle döverler, fakat kamçı kullanmayıp Hıristiyanlarda olduğu gibi sakatlamazlar (adeta falakayı methediyor).[28]

Burada da görüldüğü üzere, Osmanlı sıbyan mekteplerinde falakaya karşılık, Avrupa'nın muadil eğitim kurumlarında çok sert uygulamalar söz konudur. Klasik döneme ilişkin kaynakların kısıtlılığına karşın Tanzimat dönemi eğitimindeki cezalandırmalara ilişkin pek çok hatırat vardır. Bireyin hayatında önemli bir yeri olan okul hayatı içinde özel yaşantılar vardır. Bu yaşantılar içerisinde belki de hafızalarda en çok yer eden cezalardır.

Son dönem Osmanlı eğitimi, hem modernleşme hem de yaygınlaşma çabası içinde yoğun bir değişim ve dönüşüm yaşamıştır. Üstelik bu değişim hemen her bakımdan farklılıkları olan çok geniş bir coğrafyada gerçekleşmiştir. Okullardaki disiplin önlemlerinin ve yasakların delinmesi neticesinde gerçekleştirilen cezaların bu geniş coğrafyada benzer tarafları sıkça görülmektedir. Bu benzerliğe en büyük sebep kuşkusuz Osmanlı Devleti'nin ve sahip olduğu ideolojinin eğitim ve disiplin anlayışıdır. İstanbul'daki sıbyan mektebi uygulamaları anlatılarına bire bir benzeyen Kâzım Karabekir'in Medine sıbyan ve rüştiye mektebi anıları ile İsmail Zühdi'nin Konya sıbyan mektebi hatıraları[29] buna verilebilecek örneklerden biridir. Yine bu konuda Timoty Mitchell'in[30] Mısır'daki eğitim sisteminin disiplin vakaları ve devletle olan ilişkisini araştıran çalışmaları devletin eğitimle olan ilgisini mekanistik, tehditkâr ve yine devletin din temelli zihniyetini, ders içerikleri, uygulamaları ve ritüelleriyle ortaya koymuştur. Farklı coğrafya ve kültürlerde de olsa eğitim sürecini yönlendirmek için devletin ortaya koyduğu yönetmeliklerin çok dikkate alınma-

[28] İlber Ortaylı, *age.* s. 85.
[29] İsmail Zühdi, "Konya'nın Eski Mahalle Mektepleri Hayatından", akt.: Kara, Birinci, *age,* s. 327.
[30] Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, bölüm 3.

dığı görülmektedir. Bu süreçte çok farklı cezalandırma biçimleri vardır. Anılarda zikredilenlerin başında falaka, hapis ve sürgün gelmektedir.

Bir Terbiye Rituali Olarak 'Sürgün' ve 'Falaka'

Jön Türk edebiyatının vazgeçilmez kavramı ve korkusu sürgündür. Hiçbir Jönün hatıratı yoktur ki içinde sürgüne dair bir bahis olmasın. Bu dönemde okul idaresi devlete karşı büyük bir koruma vazifesi içindedir. Bu vazifenin görünür biçimi, devletin yasak ettiği kitapların okula kesinlikle sokulmamasıdır. Buna muhalefet edenler şiddetle cezalandırılmaktadır. Okula yasak neşriyat getirmenin cezası genellikle 'sürgün'dür. Sürgün cezası bir okuldan muadil bir başka okula olduğu gibi, öğrenciyi memleketine gönderme ya da eğitimden men etme şeklinde uygulanmıştır. Ziya Gökalp'in Baytar mektebinden memleketi Diyarbakır'a gönderilmesi bu tür bir cezalandırmadır.[31] Yine onun yakın arkadaşı İbrahim Temo siyasî faaliyetleri yüzünden defalarca tutuklanmış ve cezası sürgünlerle neticelenmiştir.[32] Eğitim anıları konusunda en renkli detayları barındıran Tevfik Sağlam da anılarında, "mektebe program dışı çok kitap soktum. Bunlar arasında öyle tehlikelileri vardı ki, yakalansaydım, Taşkışla'yı ve sürgünü boylamam muhakkaktı"[33] diyerek bu cezaya dikkat çeker. Aynı tür okulda okuyan Topuzlu da, "yasak neşriyat okumanın cezası Fizan ve Afrika çöllerine sürgündü"[34] der. Rıza Nur okuduğu askerî okulda en çok ve en ağır görülen cezanın okula dışarıdan getirilen yasak kitapları olduğu söyler. "Mektep hayatı bu hususta, pek dikkatli ve şiddetliydi. Birkaç defa arkadaşlarımı Taşkışla'ya hapse götürdüler, sürdüler."[35] Padişah aleyhine konuşan dokuz talebeyi Trablusgarp'a sürdüler.[36]

Sürgünün yegâne sebebi elbette yasak kitap değildir. Siyasetle uğraşmak ciddî bir suçtur. Siyasetle uğraşan sadece öğrenciler değildir. Topuzlu'nun dediği gibi personel de bu yüzden sürgüne gönderilmiştir.[37] Öğrencilerin hâl ve davranışları okul içinde gözetlendiği gibi, okul dışında da gözetlenmektedir.[38] Fortna, okul dışı gözetmenlik uygulamasını "dev-

---

[31] Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı, Ziya Gökalp*, İstanbul: Remzi Yay., 1984 s. 47; H. Yıldırım Celkan, *Ziya Gökalp'in EğitimSosyolojisi*. İstanbul: MEB Yay., 1990, s. 7.

[32] İbrahim Temo. *İttihat ve Terakki Anıları*. İstanbul: Arba Yay., 2. Baskı, 2000, s. 18. vd.

[33] Tevfik Sağlam. *Nasıl Okudum*, İstanbul: Nehir Yay., 1991, s. 67.

[34] Cemil Topuzlu. *İstibdat-Meşrutiyet-Cumhuriyet Devirlerinde Seksen Yıllık Hatıralarım*. İstanbul: Topuzlu Yay., 2002, s. 36.

[35] Rıza Nur. *Hayat ve Hatıratım*, İstanbul: Altındağ Yay., C. 1. 1967, s. 97.

[36] Rıza Nur.*age*. 112.

[37] Topuzlu, *age*, s. 39.

[38] Benjamin C. Fortna. *Mekteb-i Hümâyûn, Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*. İstanbul: İletişim Yay., 2005, s. 191.

letin öğrencilerin hayatında bir ahlâk hakemi gibi davranma çabası"[39] olarak ifade eder.

Devlet, okullardaki ders kitaplarını ayrıntılı bir şekilde denetlemektedir.[40] Burada siyasi bir kaygının varolduğu açıktır. Okullardaki disiplin olaylarında en çok zikredilen ikinci hususun kaynağı ise, aslında yazılı kaynaklara, yönetmeliklere dayanmayan, okul kültürünün yaşamasını sağlamak üzere verilen gayrettir. Bir okulda oturmuş bir davranışın sürekli tekrarı istenmektedir. Bu, öğretmenler tarafından gerçekleştirilmesi arzulanan bir şeydir. Ahmed Rasim[41] kendilerinde bir 'Darüşşafaka terbiyesi' oluşturulmaya çalışıldığını anlatır.[42]

Son dönem Osmanlı eğitiminin ilk ve orta kısmında cezalandırma denildiğinde akla öncelikle falaka gelir. Hemen her hatıra sahibi bu konuya değinmiştir. Bazıları bizatihi bundan nasiplendiğini, bazıları çok korktuğunu, bazıları duyduğunu ancak görmediğini vs. anlatmıştır. Bazıları duvarda asılı duran sopanın yerinden hiç kalkmadığını, sadece korkutma aracı olduğunu vurgulamışlardır.[43] Mektebe başlama anlatılarının ortak noktalarından biri, hemen hepsinin okulda dayak ve falakaya değinmesidir. Ahmet Rasim, Hasan Ali Yücel, Rıza Nur, Tevfik Sağlam, hemen hepsi sözleşmişçesine benzer cümleler kurmuşlardır. Yakup Kadri mahalle mektebindeki eli değnekli hocaya sürekli göndermelerde bulunur ve kitabının sonunda falakaya bir başlık ayırır.[44] Halit Ziya da ilk mektep anılarından çocukların en uzağına uzanabilen bir sopayla, kürsüsünün başından ayrılmayan bir hocasını[45] anımsar. Yahya Kemal, "babam, 'eti senin kemiği benim!' mukaddimesiyle beni hocaya teslim etti"[46] der ve bu mahalle mektebi hocası olan cami müezzini gassal Gani Efendi'nin temel işinin, 'ders göstermek ve falakaya çekmek' olduğunu belirttikten sonra "azamî ceza olan falaka fasıllarının merhametsizce olduğunu"[47] yazar. İsmayıl Hakkı da okul anılarına şu cümleyle giriş yapar: "Sıbyan mektebi kısmında sarıklı bir hoca vardı. Bu adam kaba yobazın biri idi.

---

[39] Fortna, *age*, 2005, s. 192.

[40] Mehmet Ö. Alkan, "İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim", *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiyesi*, (Ed.: Kemal H. Karpat), İstanbul: İst. Bilgi Üniv. Yay., 2005.

[41] Ahmet Rasim, *Falaka*, (Haz.: Sedit Yüksel), Ankara: MEB Yay., 1969, s. 117.

[42] Benzer tasvirleri Ziya Paşa da yapmıştır. bkz.: [Ziya Paşa], "Hüdâ Kadirdir Eyler Seng-i Harâdan Güher Peydâ". *Hürriyet*. No:54, 25 Rebiülevvel 1285, s. 3-4.

[43] Ahmet Rasim, *age*, s.84; H. Edib Adıvar, *Mor Salkımlı Ev*. İstanbul: Özgür Yay., 1996, s. 24.

[44] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Anamın Kitabı*, İstanbul: İletişim Yay., 2009, s. 131-137.

[45] Halit Ziya Uşaklıgil, *Kırk Yıl*, İstanbul: İnkılâp ve Aka Yay., 1969, s. 17.

[46] Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., 2. Baskı, 1976, s. 24.

[47] Yahya Kemal, *age*, s. 26.

Çocukları dövmekten zevk alıyordu ve bunun için falaka kullanıyordu.[48] Rıza Nur'un, dört yaşında başladığı ilk mekteple ilgili hatırladığı ilk şey hocanın değnekleri ve falakasıdır.[49] Tevfik Sağlam, *Nasıl Okudum*? başlıklı anı kitabının epiloglarını şöyle koymuştur: "Eti senin kemiği benim, Cennetten çıkma dayak, Örs ile çekiç arasında, 'Ne mümkün zulm ile, bidâd ile imhayı hürriyet?'" Bunlar geçmişe yönelik hatırlamaların nerelerde düğümlendiği konusunda bir fikir verebilir. Ancak bundan önce falakanın bütün zihinlerde yer etmesini sağlayan üç isim ve eserden bahsetmek gerekir:

> Sıbyan mektebi denildiği zaman ilk akla gelenlerden biri falakadır;[50] falaka denildiği zaman da öncelikle Ömer Seyfettin'in eseri hatırlanır. Bu algının sebebi, hatıra ve hikâye literatüründe mevcut olan *Falaka* başlıklı üç önemli eserden birinin Ömer Seyfettin'e ait olmasıdır. Bu hikâye, 1917'de *Yeni Mecmua*'da yayımlanmıştır.[51] Hikâye muhtemelen eğitimciler arasında (başta Z. Gökalp, Satı Bey ve İ. Hakkı) okulda ceza ve mükâfat tartışması vesilesiyle yayımlanmıştır. Edip kimliğiyle ön plana çıkan Ömer Seyfettin keskin zekâsı, akıcı lisanı ve üslubuyla bir anlamda bu tartışmayı başlatmış[52] ve hikâye ile olsa bile bu konuya büyük bir katkı yapmış görünmektedir. Zira bu gün kimse o dönemde yapılan okulda ödül ve ceza tartışmasını hatırlamazken, *Falaka*'yı hemen herkes bilir.[53]

Eser, muzip bir öğrencinin hocanın eşeğinin burnuna enfiye sürmesi sonrasında, hocanın eşeği falakaya yatırmasını ve kaymakamın bir anlamda suçüstü yaparak, hocayı görevden atmasını konu edinir. Bu kısa hikâye mahalle mektebi ve ceza konusunda çok fazla ipucu verir. Yazar, hikâyenin başında falakanın yasaklandığını duydukları gün âdeta kudurduklarını söyler: "Falaka yasak olmuş. Dayak korkusu kalkınca biz, kırk çocuk

---

[48] Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Ilk Mektep Hayatım", *Yeni Adam*, S.153'ten akt.: Kara, Birinci, *age*, s. 213.

[49] Rıza Nur, *age*. s. 63.

[50] Bu hüküm, sıbyan mekteplerini görsel kaynakları da kullanarak hatıralar ve yorumlarla belki de bugüne kadar en geniş ve nitelikli bir şekilde anlatan eserin (*Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/ Sıbyan Mektepleri*) yazarlarından birine aittir. Ismail Kara, *Aramakla Bulunmaz*, Istanbul: Dergâh Yay., 2006, s. 208.

[51] Ömer Seyfettin, Hikâye, "Falaka", *Yeni Mecmua*, 19 Temmuz 1917, S.2, s. 38-40.

[52] Ömer Seyfettin'in hikâyesi *Yeni Mecmua*'nın 2. sayısında yayımlanmıştır. Eğitimciler arasında ödül ve ceza tartışması 32. sayıdan sonradır. Ancak daha önceki tarihlerde başka dergilerde bu konuda tartışmalar yapılmıştır.

[53] Aslında bu durumun Türk toplumunda edebi eserlerin zihniyet inşa edici yönüyle doğrudan bir bağlantısı vardır. Makalenin temel konusuyla doğrudan ilgili olmadığı için bu önemli konuya burada değinilemeyecektir.

öyle azdık, öyle kudurduk ki, ne yaptığımızı bilmiyor, artık hocayı dinlemiyor, yüzüne leblebi atıyor, minderine iğne koyuyor, pabuçlarını saklayıp saatlerce arattırıyor, yalvartıyorduk."[54] Hocanın bu durum karşısında deliye döndüğü kesin. Bu durum karşısında gerçekten deliren birini Karabekir, "mektebin gürültüsünden, şamatasından ve çocuklarla uğraşmaktan deli olup tımarhaneye düşen hocalar oldu"[55] diyerek anlatır. Sınıftaki falakaya giden süreci Sağlam şöyle tasvir eder. "Sınıfta gürültü eksik olmaz, herhangi olağanüstü bir sebeple gürültü kesilecek olsa, hoca o zaman irkilir veya pek de nadir olmamak üzere yaptığı şekerlemeden uyanırdı. Bazen gürültü azıttı mı, hoca daima eli altında bulundurduğu değneği önündeki rahleye vurur ve 'susun çocuklar!' diye bağırırdı. Kısa bir hafiflemeden sonra eski velvele tekrar başlardı."[56]Ardından siniri geçmeyen hoca falakaya başvurur. Ancak falakanın öğrenciler arasında cezalandırmanın yanında bir gırgır-şamata enstrümanı haline geldiğini de şu satırlar anlatmaktadır: Ömer Seyfettin 'en birinci zevkim falaka tutmak'tı der.[57] Karabekir de, dersi bilmeyene 'falakanın hazır' olduğunu ve "günde birkaç defa falaka seyrettiklerini anlatır: "Falakanın iki ucunu tutmak için bütün çocuklar birbiriyle müsabaka yapardı. Birbirine garezi olanlar falakayı fazla bükerek dayak yiyene ıstırap verirler, sonra ilk fırsatta ağız veya el kavgası yaparlardı"[58] der. Ahmet Rasim falakaya "alıcı gözlerle"[59] dikkatlice baktığını anlatır. Üç yazarın anlatısındaki kilit durum, öğrencilerin falakayı seyirlik bir oyun halinde algılama psikolojileridir. Bir alışmışlık söz konusudur. Hattâ bazı öğrenciler için bu bir zevk halini almıştır.

Falaka denildiğinde, Ömer Seyfettin kadar akla gelen diğer isim Ahmet Rasim'dir. 1927'de basılan *Falaka* adlı eseri, sadece okuldaki cezalandırma değil, diğer bütün uygulamalar hakkında bolca olaya yer verir. Üstelik bu veriler hızla değişen bir dönemde çok farklı çevrelerden devşirilmiştir. Ahmet Rasim birden fazla mahalle mektebinde okumuştur. Dolayısıyla her okuldaki disiplin durumunu ve dayak olaylarını ayrıntılı olarak anlatmıştır. Bu anlatılara toplu olarak bakıldığında genel bir uygulamadan söz edilemez. Kural haline gelmiş, herkes için geçerli bir ritüel yoktur. Daha çok hocaların ve yardımcılarının bireysel kararları, kişilik yapıları, keyfilikleri (*oriental repose*) hüküm sürmektedir. Zira hangi

[54] Ömer Seyfettin, *age*, s. 38-39.
[55] Karabekir, *age*, s. 30.
[56] Sağlam, *age*, s. 33.
[57] Ömer Seyfettin, *age*, s. 38.
[58] Karabekir, *age*, s. 29.
[59] Ahmet Rasim, *age*, s. 112.

davranışa ne kadar ceza verileceğine dair belirleme tamamıyla hocanın keyfine kalmıştır. Örneğin bir okulda hoca, kaldırılmış bir ayak görünce "kendimi tutamıyorum, ver Allah ver basıyorum sopayı" diyor. Hoca dayakta ölçüyü kaçırmamak ve kendini frenleyebilmek için kalfayı kendisini uyarmakla görevlendiriyor![60] Bunu destekleyen pek çok ifade var: Karabekir, Medine'deki mahalle mektebi için, "dayak pek boldu. Falaka ve rastgele yere sopa atılırdı, burada hocalar hiddetini yeninceye kadar dövüyordu"[61] derken, Sağlam, "Hoca mizacı eseri olacak çabuk kızar, azarı, dayağı basardı"[62] der. Konya mahalle mektebini tasvir eden İsmail Zühdi de "çocuğun ayağına vurulacak değneğin adedi muayyen değildi, hocanın insafına kalmıştır. Birden elliye kadar yolu açıktır"[63] diyerek, bu keyfiliğe dikkat çeker. Hasan Âli Yücel'in anlatımında da Hoca, "bahçedeki ağaca çıkan çocukları birer birer ağaçtan indiriyor, her inen çocuğun avucunu açtırıp iki değnek sağ, iki değnek sol eline vuruyordu. Hoca çok kızdığı ve siniri geçmediği için sınıfta herkese 'tek ayak' cezası veriyor."[64] Ahmet Rasim'in falaka anlatısında hocanın bu keyfiliğindeki sınırsızlığı dikkati çeker. Zira falakadan öğrenciler ölmektedir. Üstelik bu fiili işleyen hocalar övünürcesine 'falakadan çocuk öldüren hoca' namıyla şişinmektedirler. "Bu hoca için dayak altında üç çocuk öldürmüş diyorlar! Karşısında bildiğimi şaşırıyorum."[65] Ahmet Rasim şöyle devam eder:

> Aman hanım, evladına nasıl kıyıp da Hafız Paşa Mektebine yollayacaksın? O sarığı boynuna dolanası herif, *falakada üç çocuk öldürmüştür* denildiğini Dilfezâ'nın Karaanne'me söylediğini Sütninem pay verdiğim sırada intikam alırcasına yüzüme söylemişti. Bu kara haber kulağımda olduğu için o sesler hızlı hızlı yaklaştıkça, o hayal de az çok korkunç bir gerçek duygusu bağlıyordu. Bir yeni yapışkan belâ arasındaydım. Gitmem desem evimizin yanı başında o kanlı bıçaklı, tabancalı enişte var. Gitsem sabahtan akşama kadar ha şimdi falakaya yatıracaklar. Hoca beni ya öldürecek, ya sopalarla tabanlarımı patlatacak azabı var.[66]

[60] Ahmet Rasim. *age*, s. 98.
[61] Karabekir. *age*, s. 55.
[62] Sağlam. *age*, s. 33.
[63] Zühdi. *age*, s. 329.
[64] Hasan Âli Yücel. *Geçtiğim Günlerden*. Istanbul: İletişim Yay., 1992, s. 76.
[65] Ahmet Rasim. *age*, s. 86-87.
[66] Ahmet Rasim. *age*, s. 75.

Falaka anlatılarının hemen hepsinde bu cezalandırmanın nasıl yapıldığına dair renkli ve hemen hemen birbirinin aynısı tasvirler vardır.[67] Buradan anlaşıldığı gibi falakanın şiddetine göre türleri vardır. Merkez ve taşrada benzerlikler gösteren uygulamaya Konya'dan örnek veren İsmail Zühdi, mahalle mektebindeki cezayı hafif (değnek), biraz müthiş (sırık) ve en müthiş (falaka) olarak sıralar.[68] Ahmet Rasim de büyük suçlar için 'zincirli falaka'[69] ve herkesin ortasında resmî cezalandırma anlamına gelen ve dîvanhânede gerçekleştirilen 'dîvan dayağı'ndan, 'dehşet derecesi göz yıldırmış bir dayak' olarak bahseder. Ona göre bu dayak, resmî bir dayaktır.[70] İki farklı mahalle mektebi tarafından icra edilen falakanın farklı olduğunu da Ahmet Rasim şöyle tasvir eder: [talebe] "bir daha yapmam, diye bağırdıkça benim dizlerimin bağı çözülüyordu. Düşeceğim sanıyordum. Bununla beraber, alıcı gözlerle baktığım için, bu değnek vuruşu ile Hâfız Paşa Mektebi hocasının sopa vuruşu arasında hayli şiddet fark vardı. Mubassır ağır ağır, ama hafif hafif indiriyordu. Yani, kıyasıya değil, korkutasıya vuruyordu.[71] Falakanın bir çeşidi daha vardı ki, küçüklerden dayağı hak etmiş olanlar birikir, bir tarafa ayrılır, sonra birer ayak yıkılıp bir vuruşta tabanın kısmetini alacağı şekilde falakaya bir vaziyet verilirdi. 'Elbirliği' gibi buna da 'ayak birliği'[72] denirdi.

Hasan Âli Yücel'in ilk ve orta öğretim anılarında da falaka ve dayak önemli bir yer tutar. Bu anlatılarda öğrenci ve hoca psikolojilerine dair hem ilginç ayrıntılar, hem de Yücel'in anlattıklarını yaşamasından elli sene kadar sonraki ilginç yorumları vardır. Yücel, mektep hayatının o korku dolu ve zihninden hiç çıkmayan anlarını şöyle anlatır:

> Küçük hafızlardan bir tanesi sarıklı idi. İbrahim ve öbürküler fesli idiler. Yüzleri yıkanmış, burunları temizlenmiş olarak dönenler şimdi birer birer hocanın önüne oturup derslerini dinletiyorlardı. Her biri birkaç tokat yemeden kalkmadılar. Sıra küçük sarıklıya gelmişti. Hoca birden bağırdı:
>
> –Ulan hayvan, dünkü dersi pişirdin mi? Bu gidişle sen on senede hıfzını dinletemeyeceksin. ...

---

[67] Ömer Seyfettin, *age*, s. 38-39; Ahmet Rasim, *age*, s. 90; Sağlam, *age*, s. 33; Karabekir, *age*, s. 29; Rıza Nur, *age*, s. 70; Yücel, *age*, s. 76; Ercüment Ekrem, "Falaka". *Dünden Hatıralar*. İstanbul: *Yedigün Neşriyat*'tan akt.: Kara, Birinci, *age*, s. 286-288; Zühdi, *age*, s. 328.

[68] Zühdi, *age*, s. 328-29.

[69] Ahmet Rasim, *age*, s. 86.

[70] Ahmet Rasim, *age*, s. 121. Aynı ritüeli Sağlam, 'meydan dayağı' olarak anlatır, *age*, s. 66.

[71] Ahmet Rasim, *age*, s. 112.

[72] Ahmet Rasim, *age*, s.90; Aynı anlatı için bkz.: Sağlam, *age*, s. 33; Ekrem, *age*, s. 286.

> Zavallı çocuk okumaya başlamıştı. Her duruşunda bir tokat. Hocanın eli biçarenin yüzüne durmadan secâvent işaretleri koyuyordu; nokta, virgül, noktalı virgül gibi. Ben yerimde duramaz hale gelmiştim. İçim hocaya isyanla doluyordu. Kendimi tutamıyordum. İlk zamanki korku yüreğimden silinmiş; yerine nefret, bir zalime karşı duyulan kin birikmişti. Küçük hafız bu sert muameleye o kadar alışmıştı ki, hiç ağlamıyor, bir an önce dersini bitirmeye bakıyordu (...). Ben zavallının haline dayanamadım, boynuna sarıldım ve ağlamaya başladım. Bu hadiseyi bugünkü gibi bütün acılığı ve acıklı ile hatırlıyorum ya yine içim buruk oluyor.[73]

Bu olay, dizleri önüne öğrenmek için gelen öğrenciye eğitim-öğretim usulleri, psikolojisi vs. konularında hiçbir bilgi ve davranışı olmayan bir hocayı canlı bir şekilde tasvir etmektedir. Öğrencinin hocasına karşı kin ve nefret beslemesi ve dayak yiyen çocuğun duruma alışmış olması gelecekte o mekânlara ve kişilere karşı nasıl bir tavır takınılacağını haber vermektedir. Dayak yiyen birinin sadece hocasına değil, anne babasına bile aynı duygular içinde olduğunu da Ahmet Rasim tasvir ediyor[74] ve ardından şu uyarıda bulunuyor.

> Çocuk ruhiyatı araştırmacılarından biri der ki: "Çocuk dövmekten ana baba, taya hoca, lala, mürebbî ve mürebbiyeler pek titiz ve uyanık olmalıdırlar. Hattâ sert söylenmelerden çekinmelidirler. Çünkü çocuk ne kadar küçük olursa olsun, kendini döven el, kendisini azarlayan dil, için ruhunda gelişmekte olan 'izzetinefis' için pek ağır bulur ve bu ele, dile karşı gizli bir düşmanlık beslemeye başlar"

Yücel'in yaşadıklarıyla çocuk psikolojisi araştırmacılarının ne kadar paralel olduğu görülmektedir. Yücel anlatısını daha ilginç bir olayla sürdürür. Bahçede çıkılması yasak olan bir ağaca çocuklar çıkmıştır. Hoca hepsini indirir, teker teker döver, siniri geçmez. sınıfta bir kaçına 'tek ayakta' durma cezası verir. Öğrencilerden biri, bir ayağı yorulunca çaktırmadan diğerini basar. Hoca iki defa ihtar eder ama tekrar edince olay falaka ile biter:

> Hoca, bunu fark etti, kürsüden fırladı. Oturduğu yerin arkasında duran eskiyip rengi siyahlaşmış birbirine bağlı sopaları aldı.
>
> -Getirin şu haylazı bana dedi.

---

[73] Yücel, *age*, s. 70.
[74] Ahmet Rasim. *age*. s. 118-119.

Çocuklar, o yaramaz arkadaşlarını yere yatırdılar, ayaklarını çıkardılar, çorabı var mıydı, yok muydu hatırlamıyorum, iplere ayaklarını geçirdiler, bizim hoca başladı sopayı basmaya.

Çocuk: -Hocaefendi, hocaefendi!...

Diye bağırıyordu. Fakat bu 'hocafendi'yi öyle tuhaf, öyle karışık söylüyordu ki, yanımdakilerden birine sordum:

-Bu neye doğru dürüst hocaefendi demiyor da öyle karışık bir şeyler söylüyor?

Çocuk kulağıma usulca yanaştı, dedi ki:

-Ayol dikkat etmiyor musun? O hocaefendi demiyor, kocahindi diyor.

Gülmem tuttu. Fakat hoca delirmiş gibi idi. Korkumdan rahat gülemedim. Yine sordum:

-Niye öyle diyor?

-Anlamadın mı, hocaya 'hindi' diye yutturmaca yapıyor.[75]

Bu örnek hadisede görüldüğü gibi, ortamda ciddiyetsizlik ve dikkate alınmama durumu söz konusudur. Talebe falakaya yatırılsa bile hocasıyla dalga geçmeye çalışıyor ve durum tam bir parodiye dönüşüyor. Hoca da acziyetini daha fazla kaba kuvvet kullanarak kapatmaya çalışsa da nafile. Bu olay rüştiyede geçiyor. Yücel'in tecrübe zamana bakılırsa II. Abdülhamid döneminde açılan yeni okullardan biri olmalı. Yönetmelikle alâkası olmayan bir cezalandırma ve keyfiyetin bütün yönleri burada da açıkça görülmektedir.

FALAKANIN DIŞINDA CEZALAR: 'HAPİS', 'OKULDAN KOVMA' VE 'İZİNSİZLİK'

Tanzimat döneminde itibaren oluşturulan resmî okul yönetmeliklerinde hapisten bahsedilmez. Ahlâk ve terbiye kitaplarında böylesi bir konu yoktur. Ancak okul hatıralarında öğrencilerin en çok muzdarip oldukları cezalardan biri hapistir. Bu uygulama, işlenen herhangi bir suça karşılık okuldaki boş bir odaya öğrencinin kapatılması ya da resmî hapishanelere gönderilmesi şeklinde gerçekleşir. Hapis için tanımlanmış bir suç da bulunmamaktadır. Kimisi yasak kitap okuduğunda, kimisi kavga ettiğinde, kimisi okula geç geldiğinde hapse gönderilir. Ahmet Rasim, Hafız Paşa mahalle mektebini anlatırken, "burada yaramazlık edeni bevvâb kolundan tutup aşağı su mahzenine hususî bir yere tıkıyordu ki, bu en korkunç ceza idi"[76] diyerek hapis cezasına dikkat çekmektedir. Askerî Rüşdîye öğren-

[75] Yücel, *age*, s. 76.

[76] Ahmet Rasim, *age*, s. 63.116.

cisi İbrahim Temo, arkadaşlarıyla kavga ettiği için iki buçuk ay hapsi boylamış ve elebaşları da çavuşluktan çıkarılmıştır.[77] Bir başka askerî okulda esrar içene mektebin en büyük cezası verilirdi. Kırk beş gün hapis, on beş meydan dayağı, tekerrüründe 'alay'.[78]

Cemil Topuzlu da Askerî Rüşdîye günlerini anlatırken hapis cezasından bahseder. Topuzlu ve birkaç arkadaşı yatılı okulun yemeğini beğenmemişler ve bir anlamda protesto ederek yememişler. Birkaç zabit tarafından zorla yemekhaneye kapatılan Topuzlu ve arkadaşları hapis cezasına çarptırılmıştır. Yazar henüz on beş yaşında olduğundan ve özellikle sınıf zabitinin hakkında iyi şahadette bulunmasından bir hafta hapis ve bir ay izinsizlikle vartayı atlatmıştır. 'Hâlbuki Hamdi ve Azmi Efendi'ler bir gün toplanan bütün mektep talebeleri önünde elbiselerindeki kırmızı şerit ver yıldızlı düğmeler sökülerek okuldan kovulmuşlardır.[79]

Talebe üzerinde en derin tesir yapan bir de mektepten tard (kovma) cezası vardır. Bu siyasî veya son derece ağır ahlâkî bir suç işleyenlere tatbik edilir. Bu cezaya çarpılan bütün talebe huzurunda apoletleri, düğmeleri ve fesinin püskülü sökülürdü. Bu bir askerlikten koğulma (sic.) cezası idi.[80] Özellikle yatılı okullarda belli aralıklarda çıkılan çarşı izinlerinin kesilmesi de öğrenciler için çok azap verici cezalardandır. Tevfik Sağlam, yasak kitap bulundurmanın dört hafta izinsizlik olduğunu belirtir.

Sınıf zabitinin olumlu rapor vermesi ile bir öğrencinin az ceza alması ve hapis cezası ile yetinmeyen okul idaresinin iki kişiyi askerî elbiselerini ve nişanlarını soyarak okuldan kovması dönemin disiplin uygulamasına bariz bir örnektir. Benzer keyfiliği Temo da hikâye etmektedir. Temo, işlediği suç yüzünden okuldan kaçar, ancak yakını olan Askerî Mektepler nazırı Zeki Paşa'ya dertlerini anlattıklarını okuldan atılmamak için aflarını talep ettiklerini söyler. Netice olumludur.[81] Burada hem öğrencilerin merci hataları var hem de yöneticinin keyfî kararı var. Bu durum yaygınlık gösteren bir uygulamadır. Hapis ve okuldan kovma konusunda Sağlam'ın anlatısı da şöyledir: "Okul müdürü sık sık yaptığı kontrollerde en ufak şüphe uyandıracak bir yazı bulsa derhal hapse göndermekten veya sürgün ettirmekten adeta sadik bir zevk duyardı. Kıymak istediği çocukları ararken, ceplerine muzır yazılar koyarak onları yakalattığı bile rivâyet edilirdi. Bu âni yoklamalar bizi daima korku içinde yaşatırdı."[82]

---

[77] Temo, *age*, s. 10.
[78] Hasan Amca. *Nizamiye Kapısı ve Yarıda Kalan İhtilal*. Istanbul: Arba Yay., 1991, s. 91. "Alaya gitmek: Okuldan atılan öğrencinin doğruca askere yollanmasıdır." Sağlam, *age*, s. 66.
[79] Topuzlu, *age*, s. 30.
[80] Sağlam, *age*, s. 67.
[81] Temo, *age*, s. 18.
[82] Sağlam, *age*, s. 73.

Anlatılarda tekrarlanan cezalardan biri de 'sıra dayağı'dır. Ömer Seyfettin *Falaka*'sının başında hocanın suçlu suçsuz herkesi sıra dayağına çektiğini yazar.[83] Burada hocanın psikolojisi belirleyici olmaktadır.[84] Suçluyu bulamadığında ya da siniri geçmediğinde başlıca cezalandırma yöntemi herkesi sıradan dövmektir. Sağlam bunu şöyle satıra döker: "Fakat bir de sıra dayağı belası vardı. Hoca herhangi bir kusur görüp de, kimin yaptığını bulamadı mı, kendini üzmeye ne hacet, bütün çocukların tabanlarını sopadan geçiriverir, işin içinden çıkardı.[85] Bu cezalandırma biçimi de hemen her okulda ve seviyede görülmektedir.

Bunların yanında öğrenciler için sıradan hale gelen cezalandırmalar da vardır. Örneğin, "Darüşşafaka'da kulak çekmek, tokat indirmek pek nadirdir. Fakat yaramazlığın türüne göre, teneffüs veya bahçe zamanı dîvanhânede ayakta durmak, bahçeye çıkmayıp teneffüshâneye kapatılmak vardır." [86] Yahya Kemal'in mahalle mektebinde tırnakla kulak bükmek, her dakika tatbik edilen bir usuldür. Gani Efendi'nin şahadet parmağı mütekallistir (kıvrık); küçük parmağının tırnağını mahsus uzatır. Bu parmağıyla çocukların kulaklarını kanatırcasına çeker. Nihayet ağlatarak ve sövüp sayarak yerine gönderir.[87] Bir Askerî Rüşdîye'de de kabahat yapan çocuk hemen cezadan nasibini alır. Kulak çekmek, tokat atmak, sırta değnekle vurmak cezanın hafif şekilleridir. Biraz daha yüksek derecesi için çocuk dâhiliye odasına çağrılır, orada tabanına veya kıçına beşten on beş sopaya kadar, şiddeti vuranın insafına bağlı olmak üzere, değnek çekilirdi.[88] Taşrada da buna benzer cezalar vardır. Konya örneğinde hoca elindeki sürecin keskin ucunu dersini bilemeyen öğrencinin şakaklarına batırır[89] ya da bir çift kova veya testi ellerine vererek ayakta saatlerce tutturur.[90] Bütün bu cezalandırmalar sırasında hatır-gönül, iltimas ve rüşvet de yok değildir. Hocalarının yumuşak karınlarını bilen öğrenciler böylesi durumlarda hemen onu devreye sokarlar. Hasan Amca[91] öğrencilik anılarında dayak yemesi kesinleşince, Çengelköy eriğini çok seven hocasına bir sepet getirmekle cezadan kurtulur.

---

[83] Ömer Seyfettin, *age*, s. 39.
[84] Hulisi Kodaman. "Âmin Alayları", *Yedigün*, No: 398'den akt.: Kara. Birinci, *age*, s. 388.
[85] Sağlam. *age*, s. 34.
[86] Ahmet Rasim, *age*, s. 112.
[87] Yahya Kemal, *age*, s. 26.
[88] Sağlam, *age*, s. 37.
[89] Zühdi, *age*, s. 327.
[90] Zühdi, *age*, s. 330.
[91] Hasan Amca. *age*, s. 52.

Psikolojik Cezalar: Elbisesini Değiştirme, 'Keçe Külah Olmak'

Ahmet Rasim, Topuzlu ve Karabekir'in şahit oldukları garip bir cezalandırma da öğrenciye idare tarafından verilen temiz ve şık elbiselerin alınarak, okula ilk geldiği günkü eski elbiselerinin giydirilmesidir. Bu ceza hemen her anlatıcının ruhunda fiziksel cezadan daha derin bir iz bırakmış gibidir. Kuleli Askerî Lisesi'nde, sınıf başçavuşu olan Karabekir'e bir öğrenci karşı gelir. Şikâyet üzerine sınıf çocuk yüzbaşısının odasına çağrılır. Az sonra bu efendinin gelişi bütün sınıfı titretir. Ayaklarına basamayacak kadar dayak yemiş, başındaki sıfır kalıp siyah fesi alınmış, koca bir kırmızı fes geçirilmiş, geniş parçaları da dizlerine kadar kesilmiştir.[92] Ahmet Rasim de Darüşşafaka'daki olayı şöyle hikâye eder:

> Ahmet tarif ettiğim üzere dayakçağızını yedi. Yedikten sonra hizmetçi elinden tutarak mubassırın odasına götürdü. Müdür, biz sonradan gelenler ayakta bekliyorduk. Acaba ne olacaktı? Arası çok geçmeden bir de bakalım Ahmed eski püskü buruşuk elbiseler içinde geldi. Meğer o bohça, okula girdiği gün evden üzerine giyip geldiği kendi elbisesinin bohçası imiş... Uzaklaştırılanlardan mektebin içerde giyilen elbisesi alınıyor, geldiği elbise ile çıkarılıyordu. Bu muamele bana dayaktan daha beter geldi. Mektepte bunun da ismine 'keçe külah olmak' denirdi.[93]

Bir başka psikolojik ceza da pek gururlu ve kendinden emin öğrencilerin rencide edilmesidir. Mahir İz, yemekhanede kabuklu kuruyemiş yemesinden dolayı mubassır tarafından azarlanır ve öğretmenler odasına götürülür. Orada bir öğretmenin 'ummadığın taş baş yarar' cümlesinden çok incindiğini, üzüldüğünü ve yaralandığını anlatır. Cebinde kayış bir kamçı taşıyan müdür Mahir'i suçsuz bulduğu için cezalandırmamıştır.[94]

Ahmet Rasim'in Darüşşafaka'da cezalandırmaya dair başka gözlemleri de vardır. Burada "hoca korkusu, mubassır korkusu, müdür korkusu" vardır. Hocanın aşıladığı korku, dayak, tokat, sopayla değildi, kalem ile idi. Dersini bilmeyenin adı bu kalemle bir kâğıda yazılıyordu, bu adın karşısına 'numara' ya da 'sıfır' konuyordu (...). Dersini bilmeyenler bir defadan üç defaya kadar kuru ekmek yemeye mahkûm olurdu. Derse çalışmazlığın en büyük cezası izinsizlikti.[95]

---

[92] Karabekir, *age*, s. 108.
[93] Ahmet Rasim, *age*, s. 113.
[94] Mahir Iz. *Yılların İzi*, Istanbul: Kitabevi Yay., 2003, s. 35.
[95] Ahmet Rasim, *age*, s.105,106; Ayrıca, Sağlam, *age*, s. 65.

Son dönem Osmanlı eğitiminde cezalandırmaya ilişkin bir başka ilginç detay da çocuğuna terbiye vermekte üstesinden gelemeyen anne babanın hocaya dayak ihale etmesidir. Ahmet Rasim yine bu konuda da renkli anlatımlara yer verir: "Biz derslerimizle uğraşırken kapıdan büyük bir gürültüyle iki kişi koltuğunda bir çocuk getirildi, anasına babasına pay verdiği söylenir, falakaya yıkılırdı. Yani hoca, dışarıdan bu yolda olagelen istekleri de kabul ederdi.[96] Bir de okulda yumuşak huylu hocalar vardır. Yaramazlık yapanlara ceza vermeye kendisi kıyamaz ya da cesaret edemez, bu durumda dayağı ile meşhur bir hocayı çağırır ve sınıfça ondan ceza yenir.[97]

Öğrenciler Arası Cezalandırma: 'Öğrencinin Öğrenciye Ettiği!'

Öğrencilerin birbirlerine en çok ceza verme sebepleri okuldaki ajanlık ve jurnal hadiseleridir. Belli ki burada öğrenciler arasından istihbarat toplamak için takip ve görevlendirme vardır. Pek çok anı sahibinin zikrettiği bu durumdan hemen hepsi çok çekinmektedir. Dolayısıyla da deşifre olan bir öğrenci ağır bir şekilde cezalandırılır: aforoz. İspiyonculuğu tespit edilen öğrenci, bütün sınıf hattâ okul tarafından tecrit edilir. Kimse onlarla konuşmaz, herhangi bir isteğine cevap verilmez. Ahmet Rasim, Tevfik Sağlam ve Rıza Nur bu hadiseleri keskin bir şekilde anlatırlar. Sağlam'a göre "okulunda bir talebenin hafiyeliğinden şüphe edilecek olursa, arkadaşları onu derhal aforoz eder. Kimse onunla görüşüp konuşmaz ve mektep hayatı onun için dayanılmaz bir cehennem azabı olur." Nihayet kötü sonu yazar şöyle haber verir: "Bizden sonraki sınıfların birinde bu duruma düşen bir talebenin verem olup öldüğünü duymuştuk."[98]

Rıza Nur'a göre, "aforoz dayaktan da müthiş bir silahtır. Fail bir vasıta değilse de meful olduğu halde pek müessirdi. Aforozlu çocuklar kimse ile konuşamaz, çatlar bir hale gelir, melankolik olurlardı. Bu manevî tazyik altında üç casus birbiriyle de konuşmaktan çekinirlerdi."[99] Anlatının devamında tıpkı Sağlam'ın anlattığı gibi, Arnavut Abidin'in veremden öldüğü zikredilir ve konu şöyle biter: "İşte aforoz böyle müthiş bir şeydi. Ya verem, ya deli ederdi."

Öğrenciler arasında çeteleşmeler, taraf tutmalar ve birilerini koruma, kollama vardır. Yakup Kadri, Çayırbaşı ilkokuluna lalasıyla gider ve ona

[96] Ahmet Rasim, *age*, s. 90.
[97] Sağlam, *age*, s. 38-38.
[98] Sağlam, *age*, s. 75.
[99] Rıza Nur, *age*, s. 102.

güvenerek kabadayılıklar yapar, sokak dövüşlerine karışır.[100] Hasan Âli'ye 'muhallebici' diyen bir öğrenciye, büyükçe olan bir başkası tokat atar ve okula yeni gelen bu kibar öğrenciyi korur.[101] Farklı yerlerden İstanbul'a gelen talebelerin dayanışma ruhu sergilemeleri yanında sık sık İstanbullu, taşralı çekişmesi yaşanır ve bu çekişme kavgalara ve anlaşmazlıklara varır. Temo ve Rıza Nur'un öğrencilik anılarında dikkati çeken hususlardan biri, farklı bölgelerden gelenlerin kavgalarıdır. Ona göre bu kavgalar normal zamanda mahalle aralarında da devam etmektedir.[102]

Cezalandırma ritüelleri bakımından bu kadar renklilik taşıyan okullarda, benzer şekilde çok farklı ödüllendirme ritüelleri de vardır. Bunlardan bazıları *aferin, tahsin, imtiyaz, zikr-i cemil* ve *iftihar* adlarını taşıyan ödül kâğıtlarıdır. Uygulamalardan biri de suç işleyenlerin, daha önceden almış oldukları ödül kâğıtlarını ceza olarak geri vermeleridir. İade edilen ödüller bütün öğrencilerin önünde yırtılır.

Her öğrenci dayak yer miydi? Dayağa ve hocaya itiraz!

Sıradan davranışların bile cezaya dönüştüğü, haklı haksız herkesin benzer muameleye maruz kaldığı, hocanın keyfine göre icra edilen bu cezalandırmalara herkes razı mıydı? Her ne kadar Tevfik Sağlam "dayağa öylesine alışmıştık ki, dövmeyen bir hocaya sınıf kahkaha ile gülüyordu" dese de, bu şiddete hem öğrenciler hem de anne babalar itiraz edebilmektedir. Ancak Fortna'nın da işaret ettiği gibi,[103] devlet ve okul idaresi de bu uygulamalarda taraftır ve hocanın safındadır. Ercümen Ekrem, anne babalardan bazı itirazların geldiğini, hocaların dava edildiğini, ancak ekseriyetle hocaların beratıyla neticelendiğini belirtir ve "falakadan ölenleri hatırlarım ama hocadan hesap sorulduğunu duymadım"[104] der. İsmail Kara bir başka vesile ile bunun tam tersi bir mahkeme kaydını gösterse de, bunun bir istisna olduğu anlaşılmaktadır.[105]

Ahmet Rasim *Falaka*'da 'her kuşun eti yenmez'[106] diyerek kendine güvenen bazı talebenin hocaya karşı çıktığını, hattâ hocayla kavga ettiğini

---

[100] Karaosmanoğlu, *age*, s. 85.
[101] Yücel, *age*, s. 68.
[102] Temo, *age*, s. 10; Rıza Nur, *age*, s. 80, 88.
[103] Fortna, *age*, 2005, s. 197.
[104] Ekrem, *age*, s. 288.
[105] "11 yaşında mektep talebesinden Fuad Efendi'yi darp eden Hadika-i Marifet Mektebi Muallimi İsmail Hakkı Efendi'den bir buçuk altın alınarak Fuad Efendi'ye i'tasına.."(verilmesine), *Ceride-i Mehâkim-i Adliye*, No: 646, 19 Kanun-ı Sâni 1323, s. 3'ten akt.: İsmail Kara, *Aramakla Bulunmaz*, İstanbul: Dergâh Yay., 2006, s. 58.
[106] Ahmet Rasim, *age*, s. 100.

yazar. Karabekir, Medine'den İstanbul'a döndüğünde bir hocanın Arapçasıyla alay eder ve onu kızdırır. Hoca arkasına bütün kuvvetiyle birer değnek vurur. Fena halde kızan Karabekir, okuldan çıkar, eve gelir ve annesine, 'biz artık bu mektebe gitmeyeceğiz. Bu hoca hayvan gibi insanları dövüyor, sırtımıza fena halde vurdu' der. Annesi sırtına bakar ve 'vay canavar herif! Gidin babanıza gösterin' der. Babası da hayli kızar, hocaya darılır ve iki çocuğunu birden mektepten alır.[107] Rıza Nur da tıbbiye idadisinde, "talebe umumiyetle dayağın aleyhinde idi. 'Dayak insana değil, hayvana, hatta ona bile değil' derlerdi"[108] diyerek herkesin duygusuna tercüman olur.

Öğrencilerin üstlerine karşı böylesi cüretkâr davranışları zaman zaman sonuç getirmektedir. Karabekir, sınavda yanlış sorulan bir soruya itiraz ettiğini, sonra hocanın kendisini kovduğunu, ısrar etmesi ve olayı müdüre taşıması neticesinde hocanın hatasını kabul ettiğini belirtir.[109] Yine bir gün, konuştuğu için ceza almış ve sopa yerken elleri acımıştır. Buna kızan Karabekir, "günahtır, konuşuyorum diye beni dövüyorsunuz, burası hastane mi, hastalar gibi oturalım mı' diye bağırır. Evvela zabit pek kızdı. Birkaç tane fazla vurdu. Fakat sonraları bu işler yaramazlık sayılmadı"[110] anısını anlatır. Aynı şekilde Rıza Nur da, "bir gün başmuallim kızdı. Sınıfta yirmi kişi idik. Hepimizi falakaya takıp dövmek istedi. (...) Sıra bana geldi, 'yat sen!' dedi. Yatmadım ve 'ben hayvan değilim ki dayak yiyeyim,' dedim. Zorla dövmek istedi. Kitaplarımı atıp mektepten kaçtım"[111] diyerek okuldaki her türlü cezalandırmaya hemen razı bir öğrenci kitlesinin olmadığına dikkati çekmiştir. Ancak burada verilen her üç örneğin askerî okulda geçmiş olmasına ayrıca dikkat edilmelidir.

Her anne baba da çocuğunun dövülmesine razı değildir. Konya mahalle mektebi hatıralarında İsmail Zühdi, okulda dayak yiyen bir çocuğun babasının itiraz ettiğini, okulu basıp hocayı tehdit ettiğini, ona kötü sözler söylediğini, hocanın da korkarak da olsa karşılık verip onları okuldan kovduğunu anlatır.[112] Nerede ise aynı tarzda cereyan eden bir olaya da Ahmed Rasim şahit olur. Falaka yemiş bir çocuğun anne babası hışımla mektebi basar ve:

– Hoca Efendi, bu ne hal? Dedi ama aşırı kızgın bir vaziyet aldı.

Öteki bağıra bağıra:

---

[107] Karabekir, *age*, s. 60.
[108] Rıza Nur, *age*, s. 111.
[109] Karabekir, *age*, s. 121.
[110] Karabekir, *age*, s. 88.
[111] Rıza Nur, *age*, s. 70.
[112] Zühdi, *age*, s. 340.

– Biz sana çocuğumuzu teslim ettiysek, okut diye teslim ettik. Bak iki tırnağı düşmüş, bütün parmakları mosmor; Aksaray'da Yahudi hekime götürdüm, 'ölür' diyor...

– Bir şeycikler demem... İlâhî senin de vurduğun eller böyle morarsın... Gül gibi çocuğum helâk oldu... Diye bağırıyorlar.

Hoca kızdı ama iki erkeğin tehdit edici tavırları önünde sopaya el uzatamadı. Bir an oldu ki, uzun boylusu:

– Ben şimdi senin sarığını boynuna dolar, eşek sudan gelinceye kadar o sopalarla kemiklerini kırarım ama ne yapayım ki, hâfız-ı Kur'ansın, zalim herif! Narasını attığı gibi, durmadan ağlayan kadınlar da:

– Onu, okuttuğu Kur'an-ı azîmü'ş-şân inşallah çarpar, diye beddua ya başladılar.

Bir aralık kalfa da kavganın hiç olmazsa sokaktan işitilmemesi için çocuklara:

– Okuyun! Kumandasını vermişti. Bunun üzerine gürültü en son haddini bularak, curcuna göklere çıkmıştı. O kıyamet gürültüsü arasında zavallı çocuk, erkeklerden birinin kucağında olduğu halde, şikâyetçiler söylene söylene, haykıra haykıra çekildiler. Artları sıra da Hoca darmadağınık sarığı ile yerinden fırladı gitti.

Örnekler böyle olsa da, hoca dayağına itirazın, yukarıdaki söylemlerin satır aralarında okunan ilme ve Kur'an'a olan saygıdan ötürü, hiç de yaygın bir durum olmadığı söylenebilir.

EĞİTİM BAKANINDAN BABA DAYAĞINA ÖVGÜ!

Bu araştırma için taranan yirmiden fazla anı ve otobiyografide hiç kimsenin 'iyi ki hocam beni dövmüş, iyi ki babamdan annemden.. o dayağı yemişim, faydalı oldu' gibi bir söylem içinde olmadığı görülmüştür. Herkes gördüğü şiddetten ve fiziksel cezadan mustariptir ve o anları nefretle hatırlamaktadır. Bunun iki istisnası var. Biri Halide Nusret,[113] diğeri Hasan Âli Yücel'dir. 'Yücel, 12-13 yaşlarında ortaokul öğrencisi iken, bir gün yaramaz arkadaşlarına uyar ve babası onu şiddetle döver. Bu olayı anlatmak için hatıra kitabına "kızını dövmeyen dizini döver" başlığını atar. Sonra da "kişi arkadaşından azar derler, doğrudur."[114] der. Mahalle-

[113] Halide Nusret, başkasının eşyasını izinsiz aldığı için ilk dayağı annesinden yediğini yazar. Öldüresiye kızını döven anne bayılmıştır. Halide Nusret, "o günden sonra değil kimsenin evinden, bahçesinden bir şey almak, sokağın kenarında gördüğün paraya bile dokunmadım" diyerek zımnen yediği dayağı olumlamaktadır. Halide Nusret Zorlutuna, *Bir Devrin Romanı*, Ankara: Kültür Bak. Yay., 1978, s. 16.

[114] Yücel, *age*, s. 98,101.

nin haşarılarına fazla takılan Yücel'i gözleri ateş dolu olan babası arkadaşlarının içinden alır ve sadece kızdığını belli ederek eve getirir. Sonra:

> – Yürü bakalım kelp! dedi.
>
> Hiçbir şey söyleşmeden eve geldik. Kapı kapanıp da ikimiz taşlıkta karşı karşıya kalınca tokatlar başladı. Yüzümde şimşekler çakıyordu. Yarabbi ne dayaktı?.. Nihayet annem, dayanamamış olacak ki, geldi ve beni babamın elinden aldı. Yüzüm gözüm çürümüştü. Üç gün hasta yattım. Mektebe gidemedim.

Bu meşum olayı Yücel, anılarının devamında şöyle yorumlar:

> Fakat aradan geçen yarım asra yakın bir zaman sonra şunu söyleyeyim ki, bu dayak olmasaydı kim bilir ben bu gün var mıydım, yok muydum? Varsam ne durumda bir insandım? Bunu tahmin etmek o kadar zor değildir. Bu gibi ahvalde dayak cennetten çıkmadır. Rahmetli babacığım elleri nurdan kopsun; kendisi nur içinde yatsın; *modern İngiliz terbiyesinin tam icabını* yapmıştı.[115]

Tam da bu nokta da tarihin hazin hadiselerinden biri olan, millî şair Akif'in 1966 sonlarında akıl hastanesine düşmüş ve Tophane'de geceleri içinde yattığı karoserin içinde ölü bulunmuş oğlu Emin Âkif Ersoy'un sözlerine baba oğul, eğitim ve güven ilişkisi bağlamında kulak verilebilir:

> "Babamın bir kusuru vardı. Çok fazla itimat ederdi. Bu yüzden pek çok nankörlükler görmüş, kırılmıştır. Diyebilirim ki, ben en sevdiği bir tane oğluna fazla itimat etmesi hayatta başarısızlığına âmil olmuştur."[116]

Sonuç ve Değerlendirme

Tanzimat'tan sonra eğitim sisteminde, çağdaş pedagojinin gereği olan kuramsal temellere dayalı bir disiplin ve cezalandırma anlayışı gelişmiş ve bu doğrultuda yönetmelikler hazırlanmıştır. Ancak hazırlanan disiplin ilkeleriyle okullardaki uygulama arasında büyük farklar vardır. Bunun temel sebeplerinden biri Cevdet Paşa'nın ifadesiyle, 'eski malzemeler ile yeni şeyler yapmaya çalışmanın doğal bir neticesi olarak', eğitimcilerin çağdaş pedagojinin yöntemlerini içselleştirememesidir.

Bugüne kadar daha çok geleneksel sıbyan mektepleri ve medreselerle özdeşleştirilen falaka cezasının, hem klasik hem de modern okullarda, hem merkezde hem de taşrada hemen hemen ilk ve orta öğretimin bütün

---

[115] Yücel. *age*, s. 103.

[116] Dücane Cündioğlu. *Âkif'e Dair*, İstanbul: Kaknüs Yay., 2005, s. 95.

seviyelerinde uygulandığı görülmüştür. Araştırmayı destekleyen örnek olaylar farklı mekânlardan ve okul türlerinden derlenmiştir. Bir taraftan ortak özellikler ve görünümler bir çırpıda dikkati çekerken, diğer taraftan eğitimde modernleşmenin sancıları ve Avrupaî disiplin anlayışının girişine şahit olunmaktadır.[117]

Son dönem Osmanlı eğitim sisteminde disiplin ve cezaya ilişkin kuramsal açıklamaların çağdaş bir zihniyetle erken tarihlerde yazılı metinlere yansıdığı söylenebilir. Bundan daha önce de, geleneksel ahlâk kitaplarında insanca bir yaklaşımın olduğu görülmektedir. Yazılı metinlerdeki ifadeler, bugünün çağdaş eğitim değerlerinden hiç de geri değildir. Kuramsal altyapının iyi oluşturulmasına karşın uygulamada çok geride kalındığı açıktır. Akyüz'ün son dönem Osmanlı eğitimindeki ödüllendirmeye ilişkin yazısında bunu destekleyen veriler ortaya çıkmıştır: 'Osmanlı son döneminde eğitimde ödüllendirme, 'cezalandırma' sistemine göre daha çabuk olumlu gelişmeler ortaya koymaktadır. Gerçekten Türk eğitim tarihi bize, Osmanlı eğitiminde 'cezalandırma' sistemindeki düzelmelerin daha yavaş olduğunu göstermektedir.'[118]

İncelenen anı ve otobiyografilerden anlaşıldığına göre, çok azı istisna, büyük oranda ciddiyetsizliğin, plansızlığın ve programsızlığın hüküm sürdüğü bir eğitim ortamı söz konusudur. Dikkate alınmayan hoca acziyetini şiddete başvurarak kapatmaya çalışsa da sonuç alınmamaktadır. Hemen her okulda ve seviyede kuramsal temellerle ve yazılı yönetmeliklerle alâkası olmayan bir cezalandırmanın ve keyfiyetin bütün yönleri sergilenmektedir. Gücünü yazılı ilkelerden değil, geleneksellikten ve sözlü kültürden alan bir sistemin işlediği görülmektedir.

Bu sistem içinde modern pedagojinin bulgularından iki unsurun ortaya çıktığı görülmektedir. Çocuğa fiziksel cezanın yersiz ve ölçüsüz verilmesi onu daha da 'azdırmaktadır.' Selim Sabit "mümkünse hiç ceza vermemeli; çünkü arsız olurlar"[119] diyordu. Satı Bey'de "ödül ve cezanın sıklaşması, tesirsiz hale gelmesine, hattâ aksi durumlara sebep olur"[120] diyerek bu konuda son derece itidal sahibi olmayı öğütlemişti. Verilen örnekler bu uyarıların teyidinden başka bir şey değildir. Bütün bunlar "göstermektedir

---

[117] Selçuk Akşin Somel'in, Türkçeye yeni tercüme edilen eserinin sonuç kısmı da bu araştırmanın kaynak ve metoduna benzer biçimde yapılandırılmıştır. Pek çoğu farklı kaynaklar olmasına karşın iki araştırmadan ortaya çıkan sonuçlar büyük oranda benzerlik göstermektedir. Bkz.: Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908), İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, Istanbul: Iletişim Yay., 2010, s. 299-331.

[118] Yahya Akyüz, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ödül ve Günümüz Eğitimi Açısından Bir Değerlendirme", *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim*, Mart 2004, S. 49, s. 20.

[119] "Mektep Hatıraları", *Muallimler Mecmuası*, 1342, S. 30, s. 1348.

[120] M. Satı, *age*, s. 315.

ki lüzumsuz ve şuursuz şiddet terbiye ve ıslâh bahsinde mutlaka makûs neticeler vermektedir."[121]

Bu durum aynı zamanda son dönem Osmanlı eğitiminde yeni açılmış pek çok okulda zihniyetin büyük ölçüde geleneksel devam ettiğinin göstergesidir. Ömer Seyfettin *Falaka*'sını "hayattaki her gülünç şeyin altında görünmez bir facia yok mudur?"[122] sorusuyla bitirir. Okuldaki fiziksel şiddet öğrenciler nazarında sıradanlaşmış da olsa onların geçmişe dair hafızalarında büyük bir facia barındırmaktadır. Bu facia ilerleyen zamanda tarih ve kültürü değerlendirme noktasında subjektivitenin ön planda olduğu bir mecra yaratmıştır. Her şeyden önce, başta ceza yüzünden pek çok kişinin eğitim hayatı sona ermiştir.[123]

Durkheim sosyolojisinde en geniş tanım ve anlamını bulan eğitim ve toplum ilişkisine göre, eğitim sistemi toplumsal yapının bir aynasıdır. Eğitim toplumun mefkûresi doğrultusunda yön bulur. Şu halde eğitimdeki şiddet ve cezalandırmanın toplumsala uzanan güçlü ve ince bir koridoru vardır. Her ne kadar din ve kutsal metinler dayağı yasaklamışsa da, toplum zımnen desteklemekte, hele mesele eğitim, ilim terbiye ise âdeta meşrulaştırmaktadır. Bu toplum, 'hoca dediğin böyle olmalı, elinden sopa düşmemeli', 'dövmeyen subay da subay mı sayılır?', 'kızını dövmeyen dizini döver', 'hocanın vurduğu yerde gül biter', 'hocanın vurduğu yeri cehennem yakmaz', 'dayak cennetten çıkma', 'eti senin kemiği benim' gibi söylemleri üretmiş, bunları darbı mesel haline getirmiş ve gereklerine riayet etmiştir. İstisnalar olsa da, eğitim sistemindeki şiddetin toplumun zihniyetiyle doğrudan bir bağı vardır.

Bütün bunlardan, eğitimde kimsenin istemediği bir uygulamanın Sümer okullarından 20. yüzyıla kadar devam ettiği görülür. Kramer, "Sümer okulunda, çocuğun bu günkü çocuklar gibi geç kalıp öğretmenden dayak yiyeceğinden korkuyordu derken,"[124] 19. yüzyıl başında imparatorluğun başkentinde okula giden biri de, "mektep çocukları burada devamlı bir kış zulmeti, bir dayak haşyeti içindedirler"[125] diyerek anılarına başlamıştır.

---

[121] Ercümend Ekrem'in ifadesine göre, pek çok insan falaka yüzünden eğitimi terk etmektedir. Ekrem, *age*, s. 288; Falih Rıfkı Atay'ın anlatımıyla okulun müdür yardımcısı olan, matematik öğretmeni Kaymak Hafız, bir arkadaşıyla kavga eden Mustafa'yı 'kanlar içinde bırakıncaya kadar' dövmüştür. Bu dayağı gururuna yediremeyen Mustafa, okulu terk eder ve Askerî Rüşdiye'ye geçmiştir. Falih Rıfkı Atay, *Çankaya, Atatürk'ün Doğumundan Ölümüne Kadar*, Ankara: Doğan Kardeş Yay., 1969, s. 9.

[122] Ömer Seyfettin, *age*, s. 40.

[123] Ekrem, *age*, s. 288.

[124] Kramer, *age*, s. 7.

[125] Sadri Sema, *İstibdat'ta İstanbul*, İstanbul: Vakit Yay., 1955, s. 79.

Makalenin temel tezlerinden biri olması açısından anlatılan cezalandırma anlatılarından hareketle, iki tespitin üzerinde durulması gerekir. Birincisi, bu anlatılar hem yeni açılan modern okullara hem de klasik Osmanlı mahalle mekteplerine aittir. Ahmet Rasim'in dolaştığı birkaç tane mahalle mektebi ile Karabekir'in okuduğu okulların bazıları geleneksel bazıları da yeni açılan modern okullardır. Anı sahiplerinin anlatılarında öğrencinin fiziksel ve ruhsal yapısında büyük etkiler bırakacak cezalandırmalar yapılmıştır. Buradaki anlatılar her ne kadar İstanbul'daki okullar üzerine yoğunlaşmış olsa da, Kâzım Karabekir ve İsmail Zühdi'nin öğrenim gördüğü Harput, Van, Medine ve Konya gibi taşra şehirlerinin eğitim durumunu yansıtan anlatılar, Osmanlı devletinin merkezî eğitim disiplin ve cezalandırma zihniyet ve uygulamasının büyük ölçüde yaygınlık gösterdiğini ispatlamaktadır.

Kaynakça

BASILMIŞ BİRİNCİL KAYNAKLAR

Ahmet Rasim. *Falaka*. (Haz.: Sedit Yüksel). Ankara: MEB Yay., 1969.

Topuzlu, Cemil. *İstibdat-Meşrutiyet-Cumhuriyet Devirlerinde Seksen Yıllık Hatıralarım*, İstanbul: Topuzlu Yay., 2002.

Amca, Hasan. *Nizamiye Kapısı ve Yarıda Kalan İhtilal*, İstanbul: Arba Yay., 1991.

Atay, Falih Rıfkı. *Çankaya, Atatürk'ün Doğumundan Ölümüne Kadar*, Ankara: Doğan Kardeş Yay., 1969.

Adıvar, Halide Edib. *Mor Salkımlı Ev*, İstanbul: Özgür Yay., 1996.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. *Hayatım*, (Haz.: Ali Y. Baltacıoğlu), İstanbul: Dünya Yay., 1998.

İmam Gazâli. *Ey Oğul, Hüccet-ül İslâm, Eyyühe'l-Veled*, İstanbul: Merve Yay., 1990.

İz, Mahir. *Yılların İzi*, İstanbul: Kitabevi Yay., 2003.

Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*, (Haz.: Mustafa Koç), İstanbul: Klasik Yay., 2007.

Kilisli Muallim Rıfat. "Mektep Hatıraları", *Muallimler Mecmuası*, 1342, S. 30.

Kodaman, Hulisi. "Âmin Alayları", *Yedigün*, No: 398.

Mahmud Cevad İbnü'ş-Şeyh Nafi. *Maârif-i Umûmiye Nezâreti, Tarihçe-i Teşkilât ve İcrâât*ı, (Yay., (Haz.: M. Ergün, T. Duman, S. Arıbaş, H. H. Dilaver) İstanbul: MEB Yay., 2002.

M. satı. *Fenn-i Terbiye*, İstanbul: Kütübhâne-i Askerî, 1327, C.1.

Rıza Nur. *Hayat ve Hatıratım*, İstanbul: Altındağ Yay., C.1, 1967.

Sema, Sadri. *İstibdat'ta İstanbul*, İstanbul: Vakit Yay., 1955.

Satı, "Mükâfat ve Mücazat Meselesi", *Yeni Mecmua*, 1334, S. 34.

Selim Sabit. *Rehnümâ-yı Muallimîn, Sıbyan Mekteplerine Mahsus Usul-i Tedrisiye*, İstanbul: 1290.

Sağlam, Tevfik. *Nasıl Okudum*, İstanbul: Nehir Yay., 1991.

[Süleyman Paşazâde] Sami, *İlm-i Terbiye-i Etfâl*. İstanbul: Dersaadet İkdam Matbaası, 1328.

Tedrisât-ı İbtidaiye Kanun-ı Muvakkati, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1329.

Temo, İbrahim. *İttihat ve Terakki Anıları*, İstanbul: Arba Yay., 2. Baskı, 2000.

Karaosmanoğlu, Yakıp Kadri. *Anamın Kitabı*, İstanbul: İletişim Yay., 8. Baskı, 2009.

Uşaklıgil, Halit Ziya. *Kırk Yıl*, İstanbul: İnkılâp ve Aka Yay., 1969.

Yahya Kemal. *Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., 2. Baskı, 1976.

Yusuf Ziya. "Nasır-ı Tusi'nin Terbiye Hakkındaki Fikirleri, Çocuk Terbiyesi" *Mihrâb* 1340,s.5

Yücel, Hasan Âli. *Geçtiğim Günlerden*, İstanbul: İletişim Yay., 1992.

Ziya Gökalp. "Mekteplerde Mükâfat ve Mücazat", *Yeni Mecmua*, 1334, S.32.

Ziya Paşa. "Hüdâ Kadirdir Eyler Seng-i Harâdan Güher Peydâ", *Hürriyet*, 1870. No: 54.

Zorlutuna, Halide Nusret. *Bir Devrin Romanı*, Ankara: Kültür Bak. Yay., 1978.

Zühdi, İsmail. "Konya'nın Eski Mahalle Mektepleri Hayatından".
Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri, (Haz.: İsmail Kara, Ali Birinci), İstanbul: Dergâh Yay., 2005.

YARDIMCI KAYNAKLAR

Akyüz, Yahya. "İlköğretimin Yenileşme Tarihinde Bir Adım, Nisan 1847 Talimatı", *OTAM*, 1994,s.5

Akyüz, Yahya. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitimde Ödül ve Günümüz Eğitimi Açısından Bir Değerlendirme, (1839-1923)", *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim*, 2004, S. 49.

Berker, Aziz. *Türkiye'de İlköğretim I (1839-1908)*, Ankara: MEB Basımevi, 1945.

Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri, (Haz.: İsmail Kara, Ali Birinci), İstanbul: Dergâh Yay., 2005.

Celkan, Hikmet Yıldırım. *Ziya Gökalp'in Eğitim Sosyolojisi*, İstanbul: MEB Yay., 1990.

Cündioğlu, Dücane. *Âkif'e Dair*, İstanbul: Kaknüs Yay., 2005.

Doğan, İsmail. *Akıllı Küçük, Çocuk Kültürü ve Çocuk Hakları Üzerine Sosyo-Kültürel Bir İnceleme*, İstanbul: Sistem Yay., 2000.

Erişirgil, Mehmet Emin. *Bir Fikir Adamının Romanı, Ziya Gökalp*, İstanbul: Remzi Yay., 1984.

Focault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*, (Çev.: M. Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Yay., 1992.

Fortna, Benjamin C. "Education And Autobiography at the End of the Ottoman Empire", *Die Welt des Islams*, New Series, V.41, Issue:1. 2001.

Fortna, Benjamin C. *Mekteb-i Hümâyûn, Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, İstanbul: İletişim Yay., 2005.

Kale, Nesrin. "Çocuk ve Ceza, Ceza Olgusuna Felsefi Bir Yorum", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1995, C. 28, S.1.

Kara, İsmail. *Aramakla Bulunmaz*, İstanbul: Dergâh Yay., 2006.

Koçer, Hasan Ali. *Eğitim Tarihi I (İlk Çağ)*, Ankara: Ankara Üniv. Yay., 1980.

Kramer, Samuel N. *Tarih Sümer'de Başlar*, (Çev.: M. İlmiye Çığ), Ankara: TTK Yay., 1998.

Nurdoğan, Arzu M. *Osmanlı Modernleşme Sürecinde İlköğretim*. İstanbul: Marmara Üniv. SBE, Basılmamış Dr. Tezi, 2005.

Oktay, Ayşe Sıdıka. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alai*, İstanbul: İz Yay., 2005.

Ortaylı, İlber. *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: Pan Yay., 6. Basım, 2006.

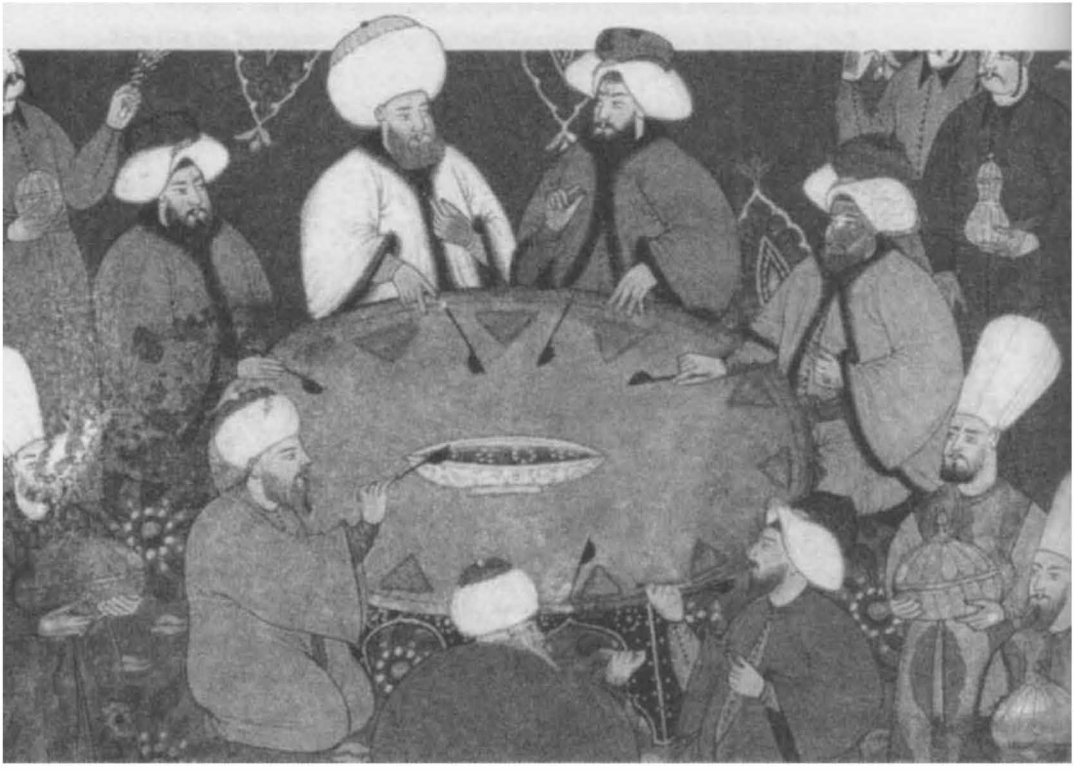
Somel, Selçuk Akşin. *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908), İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, İstanbul: İletişim Yay., 2010.

Şanal, Mustafa. "Selim Efendi'nin Öğretim Yöntemleri İle Ödül ve Ceza Vermeye İlişkin Görüşleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Milli Eğitim*, 2003, s.153.

Şanal, Mustafa. "Süleyman Paşazâde Sami Bey'in Okulda Ödül ve Ceza Vermeye İlişkin Görüşleri", *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2002, S.12.

Ziya Gökalp. *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*, İstanbul: MEB Yay., 1992.

Ahîlik



"Sadrazam İbrahim Paşa tarafından sipahi ve silâhdarlara verilen ziyafet."

Gül İrepoğlu, *Levnî, Nakış, Şiir Renk.* Kültür Bakanlığı.

OSMANLI DEVLETİ'NDE AHÎLİK VE AHÎ ZAVİYELERİ

Mehmet Topal*& Kamil Çolak**

GİRİŞ

Ahiler ve oluşturdukları müesseselerin Türk-İslâm toplumu üzerinde yüzyıllar boyu süren etkileri pek çok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Özellikle Türkiye Selçuklu. Beylikler dönemi ve Osmanlı Devleti'nin ilk yıllarındaki rollerinin etkinliği araştırmaların sayısı arttıkça ortaya çıkmaktadır. Türk-İslâm toplumunda sosyal dayanışmanın, birlik ve beraberliğin. iktisadî kalkınmanın, siyasî istikrarın en mühim unsurlarından birisi olduğu düşünülen Ahîlik teşkilatının Osmanlı öncesi uzantıları hicretin ikinci yüzyılına kadar gitmektedir.[1] Yazımız Osmanlı dönemi ile sınırlı olduğu için evveliyatına değinilmeyecektir. Ahîliğin ve mensuplarının Osmanlı Devleti'ndeki yerini tayin edebilmek için de kuruluş yıllarının çok yönlü taramalara tâbi tutulması gerekmektedir.

Osmanlı Beyliği'nin tarih sahnesine çıkışını, XIII. yüzyılın ikinci diliminde Orta Anadolu'daki gelişmeler ve Batı Anadolu'da Bizans toprak-

---

*Yrd. Doç. Dr. Mehmet Topal, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Tarih Bölümü.
**Yrd. Doç. Dr. Kamil Çolak, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Tarih Bölümü.

[1] Haşim Şahin, "Şelçuklular Döneminde Ahîler", *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi I (Sosyal ve Siyasal Hayat)*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2006, s. 299.

ları üzerindeki gazî Türkmen beyliklerinin kuruluşu ile beraber düşünmek icap eder. Bu süreçte demografik bir devrim yani yoğun Türkmen göçleri yaşanmış, Moğol istilası ve egemenliği altında gazâ faaliyetleri etkinleşmiştir. Nihâyet Denizli, Antalya ve Bursa gibi Anadolu kentlerinin milletler arası pazar haline gelmesi ile de Anadolu yeni sahipleri olan Türklerle farklı bir kimliğe kavuşmuştur. Bahsi geçen göçmenler arasında Osmanlı toplumunun tanzimine önemli katkılar sağlayacak olan şehirli halk ve ulema yanında, tüccar ve sanatkârların varlığı da bilinmektedir.[2]

Anadolu'daki siyasî ve sosyal yapının hızla değiştiği bu yüzyılda istikrarsızlıklar ve merkezî otorite zaafiyeti baş göstermiş, taşrada bağımsız hareket eden beylikler teşekkül etmeye başlamıştır. Yüzyılın sonunda ülkenin batı ucunda kurulan Osmanlı Beyliği de bunlardan birisidir. Bu hengâmede Anadolu'da görünmeye başlayan Ahîler varlığını yüzyıllarca devam ettirecek kuvvetli bir örgüt kurmayı başarmışlardır.[3] Bu önemli örgütü konu alan yazımızda Ahîliğin tarihî seyrine kısaca değindikten sonra, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve gelişmesindeki rolünü ve Ahî kurumlarının faaliyetlerini, işleyiş tarzlarını arşiv belgelerinden hareketle değerlendireceğiz.

AHİLİK VE AHÎ ZÂVİYELERİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Arapça bir kelime olan *ahî* (kardeşim)'den gelen bu adın, Türkçe'deki *akı*'dan (cömert) türetildiğini öne sürenler de vardır.[4] Teşkilata ismini veren bu kelime üzerinde geçmişten günümüze pek çok tartışma yapılmıştır. *İbn Battuta Seyâhatnâmesi*'ni notlandırarak yayımlayan A. Sait Aykut, kelimenin bir grubu idare eden reis, *aga*, *ağa* kelimesinin bölgesel şive ile söylenişi olan *ahı* şeklinde okunması sonucu ortaya çıktığı kanaatine varmıştır.[5] Fakat teşkilatın geçmişi ve İslâm kültüründeki yeri dikkate alındığında Arapça kaynaklı ilk seçenek daha makul görünmektedir.

Bu örgütün Anadolu'da teşekkülünde fütüvvet teşkilatının büyük tesiri vardır. Ahîlerin düşüncelerini, ideolojilerini inanç ve ibadetle ilgili kabullerini en iyi ortaya koyan eserler fütüvvet teşkilatının el kitabı hükmündeki Fütüvvetnâmeler'dir.[6] Bu eserler incelendiğinde hem ahîlik kurumunun fütüvvetle bağı hem de ahîlerin yaşam ilkeleri netleşmektedir. Çeşitli

---

[2] Halil İnalcık, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar – I*, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2009, s. 3-4.

[3] Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Devleti'nin İlk Asırlarında Toplumun Dinî Yapısına Ahilik Açısından Bir Bakış Denemesi", *Osmanlılar*, c. IV, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 393.

[4] Ziya Kazıcı, "Ahîlik" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)*, c.I, İstanbul 1991, s. 540; M. Yılmaz Önge, "Ahi Evran Zaviyesi", *TDVİA*, c. I, İstanbul 1991, s.530-531.

[5] Şahin, *a.g.m.*, s. 299.

[6] Sarıkaya, *a.g.m.*, s. 399.

bölgelerde mensuplarına *civanmerd*, *ayyâr* (ayyârân), *fetâ* (fityân) gibi isimler verilen fütüvvet ülküsünün, İslâm'ın yayılmasına paralel olarak Suriye, Irak, İran, Türkistan, Semerkant, Endülüs, Kuzey Afrika ve Mısır gibi yerlerde esnaf ve sanatkârlar arasında yaygın olduğu bilinmektedir.[7]

Anadolu'da hızla yayılan bu teşkilatın mensuplarının, şehirlerde olduğu gibi köylerde ve uç bölgelerde de büyük nüfûza sahip oldukları ve Anadolu'da bilhassa XIII. yüzyılda devlet otoritesinin zayıfladığı bir dönemde şehir hayatında yalnızca iktisadî değil, siyasî açıdan da önemli faaliyetlerde bulundukları görülmektedir. Ahîler bağımsız siyasî bir güç olmamakla birlikte zaman zaman merkezî otoritenin zayıfladığı, anarşi ve kargaşanın arttığı dönemlerde siyasî ve askerî güçlerini göstermişler ve önemli görevler üstlenmişlerdir. Özellikle Moğol istilası sırasında ahî birliklerinin mahallî otorite olarak şehirlerin yönetimine ortak oldukları bilinmektedir.[8]

Pek çok araştırmacı tarafından Anadolu'da ahîliğin kurucusu kabul edilen ve Kırşehir'de bir zâviyesi de bulunan Ahî Evran,[9] Yunus Emre ve Nasreddin Hoca kadar iyi bilinmese de ekonomik ve sosyal hayatın ahlâkî kurallarını ve temel yapısını oluşturarak sanatkârlar ve tüccarlar için önemli bir rehber olmuştur.[10]

Ahî Evran XIII. yüzyıl başlarında Bağdat'tan Anadolu'ya gelen ve fütüvvet erbabının dostu I. Alaeddin Keykubad'ın (1221-1237) himâyesinde olan bir grup ulema ve sufî arasında gösterilmiştir. Tasavvuf ve felsefeye dair eserleri olan Ahî Evran'ın asıl adı Hoylu Şeyh Nasıruddin Mahmud'dur. Hocası ve kayınpederi fütüvvet akımının büyük şeyhi ünlü sufî Evhadü'd-dîn Kirmanî'dir. Debbağların pîri olarak görülen Ahî Evran aynı zamanda 32 çeşit esnafın da pîri sayılmıştır. Ahî Evran'ın prensiplerinin etkinliği kendisinden sonra da devam etmiş, Kırşehir'deki Ahî Evran tekkesi şeyhi imparatorluk sınırlarındaki her şehirde ahîlerin reisi

---

[7] Kazıcı, *a.g.m.*, s. 531; Ahîlik Arap ve İran fütüvvet idealiyle eski Türk akılık ve alp geleneğinin sentezinden ve kurumlaşmasından ibarettir şeklinde de tanımlanmaktadır. Bkz. Sarıkaya, *a.g.m.*, s. 393.

[8] Kazıcı, *a.g.m.*, s.540-541.

[9] Kazıcı, *a.g.m.*, s.540. Ayrıca Ahî Evran için bkz. Ahî Evran, *Tasavvufî Düşüncenin Esasları*. Tercüme, İnceleme ve Araştırma: Mikail Bayram, Ankara, 1990. Diğer taraftan Ahmet Yaşar Ocak Ahî Evran'ı, bu kurumun kurucusu olmaktan çok XIII. yüzyıl Anadolu'sunda debbağların reisi olarak Anadolu ahîliğini belki yeniden sağlam bir teşkilata kavuşturan bir şahsiyet olarak kabul etmek gerektiğini söylemektedir. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye'de Ahîlik Araştırmalarına Eleştirel Bir Bakış", *I. Uluslararası Ahîlik Kültürü Sempozyum Bildirileri*. Ankara 1996, s. 135.

[10] Cemal Kafadar, *Between Two Worlds The Construction of the Ottoman State*. California 1995, s.7; Cemal Kafadar, "İki Cihan Âresinde", *Cogito Osmanlılar Özel Sayısı*, S. 19, İstanbul 1999, s. 43.

sayılan ahî babalara icazetnâme göndererek makamlarını onaylayacak kadar kudretli hale gelmiştir.[11]

Neşet Çağatay ve Mikail Bayram ahîliğin Anadolu'da doğmuş Türklere mahsus bir kurum olduğunu iddia ederlerken, Ahmet Yaşar Ocak tarihî ve sosyolojik gerçeklerin bu görüşe aykırı olduğunu ifade etmektedir.[12] Fakat menşeinde Türkler olmasa da yani daha önceki yüzyıllara uzanan bir yapı karşımıza çıkıyor olsa da kurumlaşması ve organize bir harekete dönüşmesi XIII. asırda Ahî Evran'la olmuştur diyebiliriz.

1220'lerde başlayan Moğol istilası nedeniyle çoğu esnaf ve sanatkâr olan onbinlerce insan, Maveraünnehr, Horasan ve İran gibi bölgelerden ayrılıp güvenli bir yer olan Anadolu'ya geldiler. Bu kalabalık ve sürekli göçlerle gelen esnaf ve sanatkârlar birleşerek kendileri ve kendilerinden sonra gelecek olanların rahat yaşamalarını temin için tezgâh ve atölyelerini kurdular ve birer konuk evi mahiyetinde olup, geceleri toplantı yerleri olarak da kullanılan Ahî zâviyelerini inşa ettiler.[13]

Ömer Lüffi Barkan'a göre, Anadolu'da tesadüf edilen zâviyelerin çoğu Osmanlılardan evvelki beyliklerin himaye ve nişanlarıyla kurulmuş olan ahî zâviyeleridir. Ahîler ile şeyhler mevcut hak ve imtiyazlarını *âyende ve revende*ye yani gelip geçen konuklara hizmet etmek karşılığında elde etmişlerdir.[14] Ahî zâviyelerine Saruhan, Menteşe, Amasya ve Tokat gibi yerlerde sık rastlanmakla beraber diğer şehirlerde de pek çok Ahî zâviyesi vardır. Arşiv belgelerinden tespit edilebildiği kadarıyla sadece Eskişehir ve çevresinde yirmi kadar Ahî zâviyesi mevcuttur.[15]

Karahisar-ı Sahib'de Ahî Sarı Karyesi, İzmit'de Ahîler Karyesi, Mihalıççık Kazası'nda Ahî Şeyh Karyesi, İnecik Kazası'nda Ahî Mihal Mezraası ve Ankara'da Ahî Hacı Murad Mahallesi gibi pek çok yer isimlerine de rastlıyor olmamız, bu teşkilâtın ve mensuplarının Osmanlılar'da ne kadar müessir olduğunu göstermektedir.[16]

---

[11] İnalcık, *a.g.e.*, s. 35-37; Ziya Kazıcı, "Ahi Baba", *TDVİA.*, c. I, İstanbul 1991, s. 527-528.
[12] Detaylı bilgi için bkz. Ocak, *a.g.m.*, s. 134-135.
[13] Neşet Çağatay, "Ahiliğin Ortaçağ Anadolu Toplumuna Etkileri", *I. Uluslararası Ahîlik Kültürü Sempozyum Bildirileri*, Ankara, Kasım 1996, s. 35,38.
[14] Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, S. 2, Ankara 1942, s. 292.
[15] Mehmet Topal-Kamil Çolak, "Eskişehir ve Çevresinde Zaviyeler", Eskişehir'de 25-27 Ağustos 1999 tarihinde yapılan Osmanlı Sempozyumu'nda bildiri olarak sunulmuştur.
[16] BOA, *Cevdet Evkaf*, Nr.26815; 29721; 25523; 32461; 32352.

AHÎLERİN OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞU VE GELİŞMESİNDEKİ YERİ

Ahîlerin Osmanlı Beyliği'nin kuruluş ve gelişiminde etkin bir misyona sahip olduğu bilinmektedir. Uç toplumunda Osman Gazi'nin manevî destekleyicisi, hukukî ve sosyal hayatın örgütleyicisi olarak ahîler ve fakihler görülmektedir. Osman Gazi fetihlerinin akabinde ülkenin nasıl örgütleneceğini bu gruplarla görüşerek tayin etmiştir. Bu yakınlık ilk zamanlardan itibaren ahîlere ve fakihlere tahsis olunan vakıf köy ve çiftliklerin miktarından anlaşılmaktadır.[17]

Osmanlı Devleti'nin kurulduğu yıllarda ahîler ve ahî zâviyeleri ile ilgili en kapsamlı bilgilere Orhan Gazi döneminde Anadolu'da seyâhat etmiş olan İbn Batuta'nın eserinde rastlıyoruz. İbn Batuta, Anadolu'da Türkmenlerin yaşadığı her vilâyet, şehir ve köyde ahîlerin bulunduğunu ifade etmiştir. İbn Batuta'nın belirttiğine göre ahîler, memleketlerine gelen yabancılara yakın ilgi gösterirler, yiyeceklerini, içeceklerini temin ederler ve diğer ihtiyaçlarını karşılamaya itina gösterirlerdi.[18] İbn Batuta, Antalya'da ahîler tarafından zâviyelerinde ağırlandığını ve benzer şekilde Burdur'da da yine ahîlerin kendileri için bir ziyafet tertip ettiklerini ifade etmiştir. Ladik'e (Denizli) girişlerinde ise Ahî Sinan'ın ve Ahî Duman'ın yoldaşları arasında, kendilerini zâviyelerinde ağırlama hususunda bir kargaşa yaşandığını ve hattâ bu iki grubun kavgaya tutuştuklarını belirtmiştir.[19] Bütün bunlar o dönemde ahîlerin ne derece konuksever olduklarını açıkça ortaya koymaktadır. Hattâ bu konukseverlikten etkilenen İbn Batuta, Anadolu'daki seyahâti süresince gittiği her yerde konaklamak için bir ahî zâviyesi aramıştır.[20]

Ramazan Bayramı'nda Ladik'de bulunan İbn Batuta, namazgâha gittiklerinde Ladik Sultanı'nın askerleri ile beraber meydana çıkmasının akabinde, ahîlerin de silahlarını kuşanmış olarak ortaya çıktıklarını belirtmiştir. Bu grupların davul, zurna ve boruları olduğunu ifade eden seyyah, gösterişleri ve silahlarının üstünlüğü konusunda da birbirleriyle âdeta yarıştıklarını dile getirmiştir.[21] Bu gezi notlarından ahîlerin zannedildiği gibi sadece bir esnaf örgütü değil askerî teşkilata benzer silahlı grupları

---

[17] İnalcık, *a.g.e.*, s. 34; Nevzat Kösoğlu, "Kültürel-Dini Dinamikler", *Milliyetçilik ve Milliyetçilik Tarihi Araştırmaları VII. İlmî Kongresi Beylikten Cihan Devletine*, Eskişehir 3-4 Aralık 1999, Türk Yurdu Yay., Ankara 2000, s. 93.

[18] İbn Batuta, *Tuhfetu'n-Nuzzâr Fî Garaibi'l-Emsâr*, c. I-II, (Sad. Mümin Çevik), İstanbul 1983, s. 194.

[19] İbn Batuta, *a.g.e.*, 193, 195, 196.

[20] İbn Batuta, *a.g.e.*, 205, 215, 217.

[21] İbn Batuta, *a.g.e.*, s. 199.

da olan çok yönlü bir örgüt olduğu anlaşılmaktadır. Ahîliğin faaliyet alanının daralması ve esnaf loncaları haline dönüşmesi Osmanlı Devleti'nin merkezî idaresinin kuvvetlendiği XV. yüzyılın ortalarından itibaren olmuştur.[22]

İbn Batuta'nın ayrıntılı olarak bahsettiği ve Aşıkpaşazâde'nin de "Ahîyân-ı Rûm"[23] adı altında zikretmiş olduğu bu zümrenin, Osmanlı Devleti'nin kurulduğu yıllarda siyasî, iktisadî ve dinî açıdan önemli görevler üstlendikleri anlaşılmaktadır. Osman Gazi ayağından rahatsız olduğundan dolayı Adranos'un (Orhaneli) fethine oğlu Orhan Gazi'yi göndermiştir. Orhan Gazi'nin yanına aldığı silah arkadaşları arasında Edebâli karındaşı Ahî Şemseddin[24] oğlu Ahî Hasan da vardır ve bu zât daha sonra Bursa'nın fethinde kale kapısı açılınca ilk defa içeri girip ezan okuyan kişidir.[25] Bursa kalesindeki Bey sarayına yakın bir yerde bulunan bu şahsa ait zâviyede, Osman Gazi'nin ölümünden sonra kimin "bey" olacağına dair toplantının yapılmış olması,[26] ahîlerin ve zâviyelerinin o dönemdeki önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Bilecik ve Eskişehir'de zâviyeleri bulunan Şeyh Edebâli'nin[27] muhtemelen bir ahî şeyhi[28] olduğunu ifade eden Halil İnalcık, Osmanlılar'ın bir uc beyliği olduğu dönemlerde ahîlerin, tahta kimin geçeceği konusunda belirleyici gruplardan biri olduğunu dile getirmektedir.[29] Friedrich Giese

---

[22] Sarıkaya, *a.g.m.*, s. 394; Fuad Köprülü ve Cemal Kafadar, Osmanlı saltanatının tesisinde ahilerin önemli rol oynadıklarını belirtmişler ve Köprülü ilâveten, Osmanlı merkezî idaresi iyice kuvvetlendikten sonra ahiliğin sadece bir esnaf teşkilatı şeklinde kaldığını ifade etmiştir. Fuad Köprülü, "Anadolu'da İslamiyet", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 1338, Sene 2, Sayı. 5, s. 387; Kafadar, *a.g.e.*, s. 45.

[23] Aşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, İstanbul 1332, s. 205.

[24] İbn Batuta Bursa'ya geldiği zaman bu zâtın zaviyesinde misafir olduğunu zikretmektedir. Bkz. İbn Batuta, *a.g.e.*, s. 212.

[25] Aşıkpaşazâde, *a.g.e.*, s.29; İbn-i Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Osman, I.Defter*, (Haz. Şerafettin Turan), Ankara, 1991, s.183-184,189; Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ*, c. I. (Haz., Faik Reşit Unat, Mehmed A. Köymen), Ankara, 1987, s. 130,132.

[26] Aşıkpaşazâde, *a.g.e.*, s. 36.

[27] Bir tanesi Bilecik'de, diğer ikisi Eskişehir'de olan bu zaviyelerin isimleri kayıtlarda Ede ve Edebâli zaviyeleri olarak geçmektedir. BOA, *MAD*, Nr.27, s. 15, 32, 110; *Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)*, Esas Nr.192, Sıra Nr. 19; BOA, *EV*, Nr. 19027, s. 24.

[28] Giese'in, Edebâli'nin bir ahî olabileceğini söylemesini eleştiren Aldo Gallotta onun bir ahî olduğunu kanıtlayacak elde yeterli belge yok demektedir. Bkz. Aldo Gallotta, "Oğuz Efsanesi ve Osmanlı Devletinin Kökenleri: Bir İnceleme", *Osmanlı Beyliği 1300-1389*, İstanbul 1997, s. 56,57; Ahmet Yaşar Ocak ise, Elvan Çelebi'nin *Menâkıbü'l-Kudsiyye* ve Şihabü'd-dîn el-Vâsiti'nin *Menâkıb-ı Tâcü'l-Arifîn Seyyid Ebu'l-Vefa* adlı eserlerine dayanarak Şeyh Edebâli'nin Babaî çevresinden gelmiş bir Vefâî şeyhi olduğunu söylemektedir. Bkz. "Osmanlı Beyliği Topraklarındaki Sûfî Çevreler ve Abdalân-ı Rum Sorunu (1300-1389)", *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, İstanbul 1997, s. 167.

[29] Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, YKY Yay., İstanbul, 2003, s. 61-62.

de, Osman Gazi'nin ahîlerle olan ilişkisine dikkat çekerek, ahî birliklerinin ilk dönem İslâmî fütüvvet organizasyonlarının bir Anadolu versiyonu olduğunu belirtmiş ve bunların sanat ve ticaret erbabı olmalarının yanında yarı savaşçı, yarı sufî bir karaktere de sahip olduklarını yazmıştır. J.H. Kramers ise, bu noktayı biraz daha ileri götürerek, Osman Gazi'nin Paflagonya bölgesindeki ahî liderlerinden biri olduğunu söylemiştir.[30]

II. Murad döneminde Düzmece Mustafa'nın Bursa'ya hücumunu engellemek için şehrin ileri gelenlerinin Ahî Kadem ve Ahî Yakub'u hediye ve bir miktar parayla arabulucu olarak Düzmece Mustafa'nın lalası Şarabdar İlyas'a göndermeleri de, bizce o dönemlerde ahîlere verilen önemi ortaya koymaktadır.[31]

Anadolu'da sayıları fazla olan ahî zâviyelerine Balkanlar'da da rastlamaktayız. Osmanlıların Rumeli'ye ayak basmalarından itibaren takip etmiş oldukları iskân siyaseti sayesinde pek çok ıssız bölge "şenlenmiş", ve dervişlerin buralarda kurmuş oldukları zâviyeler, daha sonra yeni kurulacak olan Türk köylerinin çekirdeğini oluşturmuştur. Zâviyeler kuran bu dervişler çeşitli tarikatlara mensup olmakla beraber, bunların pek çoğu *ahî* unvanını taşıyordu. Bu ahî dervişler, Rumeli'nin yeni fethedilen yerlerinde yüzlerce zâviye kurmuşlar,[32] bu zâviyeler ahalinin meslek sahibi olmalarında da etkili olmuşlardır.[33]

XV. asrın ikinci yarısından itibaren devlet otoritesinin merkezîleşmesiyle, ilk devirlerde zâviyelere tanınan imtiyazlar sınırlandırılmaya başlanmıştır. Nitekim Fatih devrinde yapılan toprak düzenlemesi sırasında bazı zâviyelerin evkafına el konulmuş olmakla beraber, daha sonraki yıllarda bu vakıfların bir kısmının geri verildiği görülmektedir. Meselâ, Eskişehir'deki Ahî Mahmud Zâviyesi'ne ait 23 dönüm araziye Fatih döneminde el konulup tımara verilmiş iken, II. Bayezid döneminde zâviyeye geri verilmiştir.[34] Bunun gibi, Bilecik'teki Ahî Gündüz Zâviyesi'ne ait bir çiftlik arazisi de, Fatih döneminde mensûh olup tımara verilmiş, II. Bayezid döneminde iade edilmiştir.[35]

---

[30] Friedrich Giese, "Das Problem der Entstehung des Osmanischen Reiches", *Zeitschrift für Semitistik und Verwandte*, Gebiete, 2 (1924):246-71 ve J.H.Kramers, "Wer war Osman?", *Acta Orientalia*, 6 (1928): 242-54'den naklen Cemal Kafadar, *a.g.e.*, s. 34-35.

[31] Aşıkpaşazâde, *a.g.e.*, s. 101.

[32] Halil İnalcık, *The Ottoman Empire The Classical Age 1300-1600*, New York, 1973, s. 10,150.

[33] Osman Çetin, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Ahîler", *Osmangazi ve Dönemi*, Bursa 1996, s. 108-109.

[34] BOA, *MAD*, Nr. 27, s. 35.

[35] BOA, *MAD*, Nr. 18333, s. 9.

Bu vakıfların bir kısmı sonradan geri verilmişse de artık zâviyelerin idaresi, şeyhlerin tayin ve azilleri devlet kontrolü altına girmiştir. Bu durum XVI. yüzyıldan itibaren daha da artmıştır.[36] İnalcık da, XVI. yüzyıla gelinceye kadar bu zâviyelerin pek çoğunun aslî fonksiyonlarını yitirdiklerini belirtmiştir. İnalcık'a göre, zâviye toprakları vakıf olduğundan, devlet bu toprakları malî ve askerî amaçları doğrultusunda kullanmak istediğinden dolayı yol üzerinde bulunmayan, yolculara hizmet vermeyen ve gelirini kurulduğu amaç doğrultusunda sarf etmeyen zâviyeleri kapatma veya topraklarına el koyma yoluna gitmiştir.[37]

XVI. yüzyıl sonlarından itibaren, özellikle yol kavşaklarında bulunan zâviyeler, *suhte* ve *Celâlî* olaylarının verdiği korku ile misafir kabul edemez hale gelmişlerdir. Terk edilen köyler ve vakıf çiftliklerinden ürün alınamadığı için binaların bakımı yapılamamış, çoğu harap olmuştur. XVIII. yüzyılda da pek çok vakıf zor duruma düşmüş ve bazı zâviyelerin vakıfları birleştirilmiştir.[38]

Aleyhteki bütün bu gelişmelere rağmen arşiv kayıtlarına bakıldığında ahî zâviyelerinin mevcudiyetlerini ve kısmen de olsa faaliyetlerini Osmanlının son zamanlarına kadar devam ettirdikleri görülmektedir.

Ahî Zâviyelerinin Faaliyet Sahaları ve Verdikleri Hizmetler

Ahîliğin kurum olarak en belirgin fonksiyonu, konuklara ve fukaraya yardım etmek, bir sanat ya da meslek sahibi olan üyelerini gündüz tezgâh ve atölyelerde işbaşında, geceleri ahî zâviyelerinde sosyal ve ahlâkî yönlerden eğitmektir.[39]

Anadolu'da ahî zâviyeleri daha çok Orta Anadolu şehir ve kasabalarında yoğunlaşmaktaysa da, diğer bölgelerdeki şehirlerde de kurulmuş ve benzer faaliyetleri sürdürmüşlerdir. Esnaf ve sanatkârların dernekleri olan bu çatılar, tasavvufî kültürle beraber üyeleri arasındaki sevgi ve dayanışmayı da sağlamışlar, siyasî ve ticarî hayata yön vermişlerdir.[40]

Ahî zâviyelerine mensup sanat erbabı kimseler gündüz mesleklerinde çalışırlar, kazançlarının bir kısmını bakmakla yükümlü oldukları kimseler için harcarlar, diğer bir kısmını da zâviye için getirip oradaki başkana

---

[36] A.Yaşar Ocak-Suraiya Faroqhi; "Zaviye", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, c. XIII, İstanbul, 1993, s. 471.

[37] İnalcık, *a.g.e.*, s. 150.

[38] Halime Doğru. "XVII ve XVIII. Yüzyıllarda Eskişehir ve Çevresi'ndeki Vakıfların Genel Görüntüsü", *Osmanlı'dan Cumhuriyete Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar*, I. Uluslararası Tarih Kongresi Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 24-26 Mayıs 1993, s. 33.

[39] Çağatay, *a.g.m.*, s. 35,38.

[40] Mustafa Kara. *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 3.bs., İstanbul, 1990, s. 62.

teslim ederlerdi. Özellikle genç ahîlerin çoğunluğu, zâviyede toplanan paralarla o akşam için yemek hazırlamak üzere zâviyede toplanır ve misafirlerle birlikte topluca akşam yemeği yenirdi. Muallim ahîler, eğitim için yanlarına verilen gençlere namaz ve oruç gibi İslâmî bilgiler ile ahîlerin prensip ve edeb kaidelerini öğretirlerdi.[41] Meselâ, Ankara'da bulunan Ahî Yakup Zâviyesi'ne eğitim-öğretim faaliyeti şartı ile bostan öşrü verilmesi bu müesseselerde eğitime verilen önemi göstermektedir.[42]

Medreselerin olmadığı kırsal bölgelerde bu konuda oluşan boşluğu ikmal etme noktasında daha da önemli hâle gelen zâviyelerde eğitim, medreselerden farklı olarak geniş bir perspektifte sunulmaktaydı. Teşkilat mensupları kendilerine uygun her mahfil, toplantı ve eğlenceye katılabilir ve buralarda ilgileri doğrultusunda yeni şeyler öğrenirlerdi. Bu yöntem medreselerdeki *hoca-talebe* ilişkisinden farklı bir boyutta gelişmiş ve fütüvvetnâmelerde bu durum *terbiye-ahî* ilişkisi olarak adlandırılmıştır.[43]

Ahî zâviyelerinde akşam yapılan toplantılarda takip edilen konu ve kitaplar buralardaki eğitim-öğretim müfredatı hakkında fikir verebilir. Fütüvvetnâmelerde buna dair şu bilgiler geçmektedir: "Kelâmullâhi Teâlâ ve ehâdis-i enbiyâ ve menâkıbât-ı evliyâ ve muamelat-ı sulehâ ve evsâf-ı müzekkâ ve ser-güzeşt-i şühedâ ve nisbet-i ahibbâ ve letâyif-i zurefâ ve esrâr-ı fukarâ ve süluk-ı suvefâ ve belâğat-ı şuarâ okunup semâ u safâ olunduktan sonra mahfile işaret olunur." Bu ifadeler gösteriyor ki, Kurân ve hadis öğretimi dışında evliya menkıbeleri, hayatı örnek alınması gereken şahısların hikâyeleri, şiir ve konuşma sanatına dair bilgiler verildikten sonra sema merasimi ile faaliyet sona ermektedir. Bunların haricinde insanları savaşa hazırlayan, kılıç ve silah kullanmak, atıcılık, güreş gibi sporlar da öğretilmektedir.[44]

Zâviye faaliyetlerine meslek mensuplarından başka kadı, vaiz, müderris, hatip, emir ve beğ gibi değişik gruplardan insanlar da katılmışlardır.[45] İbn Batuta'nın eserinde de bu konuya dair bilgiler bulunmaktadır. Anadolu'daki seyahâti sırasında, Konya'da şehrin kadısı İbn Kalem Şah'ın zâviyesine misafir olan İbn Batuta, bu zâtın bir ahî olduğunu ve zâviyesinin de en büyük zâviyelerden biri olduğunu söylemektedir. Seyahâtinin devamında Niğde'ye ve Kayseri'ye de uğrayan İbn Batuta, Niğde'de 3 gün kaldıklarını ve burada "emîr" olan Ahî Çaruk'un zâviyesinde ağırlandık-

[41] Vahid Çabuk, *Osmanlı Teşkilat ve Siyaset Kültürü*, İstanbul, 1996, s. 15, 16-17.
[42] BOA, *Cevdet Evkaf*, Nr. 30678.
[43] Sarıkaya, *a.g.m.*, s. 397.
[44] Sarıkaya, *a.g.m.*, s. 397.
[45] Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara, 1991, s. 64; Çağatay, *a.g.m.*, s. 40.

larını, Kayseri'de de, ünlü bir "beğ" olan Ahî Emir Ali'nin zâviyesinde kaldıklarını belirtmiştir.[46]

Bu teşekküllerin yaşayış kaideleri yukarıda da belirtildiği gibi, dinin ışığı altında "fütüvvetnâme" denilen tüzüklerle belirlenmiştir. Tekkeye girişin âdâbı, ticarî ve rûhî hayatın bütün davranışlarının uygulama tarzı ayrıntılı olarak fütüvvetnâmelere göre yapılır, din ile hayat, aşk ile ibadet, dünya ile ahiret birleştirilirdi.[47]

Zâviyelerin vakfiyelerinden ve daha sonra bunlarla ilgili yapılan yazışmalardan anladığımıza göre, bu mekânlarda kesintisiz verilmesi gereken hizmetler arasında, *âyende ve revendeye* yani gelip geçenlere yemek yedirilmesi ve barınmalarının temin edilmesi önemli bir yer tutmaktadır.

Mesela, Hicri 1308 ve 1331 yıllarında Sivrihisar'daki Ahî Rüstem Zâviyesi'ne yapılan zâviyedarlık tayinlerinde *âyende ve revendeye it'âm-ı ta'âm* (gelip geçenin doyurulması) şartı, ihmâl görüldüğü takdirde vazifeden alınma ihtimali de hatırlatılarak özellikle vurgulanmaktadır.[48] Bunun gibi, Sultanönü Livâsı Vakıf Defteri'nde Eskişehir'deki Ahî İdris Zâviyesi'ne ait evkafdan bir değirmen ve bir çiftliğin *âyende ve revendeye* hizmet etmek için vakfedildiği kayıtlıdır.[49]

Tokat'taki Ahî Paşa zâviyesinin vakfiyesinde, yemek için zâviyeye her sene 800 Osmanlı dirhemi ayrılacağı ve bu meblağ ile 20 kile buğday, 20 batman pirinç, 4 batman sade yağ, 6 batman koyun eti ve 4 batman süzülmüş bal tedarik edileceği, balın yarısının yemek, yarısının da meşrubat için kullanılacağı, ayrıca yeterince ekmek, tuz ve nohuta da bu paradan sarf olunacağı kayıtlıdır.[50] Antep'teki Ahî Ahmed zâviyesinde ise mutad masraflar ve tamirat giderlerinden sonra kalan para ile fakirlere yılda bir defa aşûre gününde yemek dağıtılacağı belirtilmektedir.[51]

Hicri 1126 tarihli vesikada, Sivrihisar Hasan Şeyh Zâviyesi ile ilgili bir konuda Defter-i Hakani suretine atıf yapılarak şöyle deniliyor:

> Şehr-i virane nam mevzi arsuz yer olup Beylerbeyi Karacabey ol yeri şenlik içün cedd-i âlâları Basri şıhına virüb *âyende ve revendeye* hidmet idüb, *it'âm-ı ta'âm* idüb yolu ve beli hıfz etmek üzre tasarruflarında olan zâviyeye bağlanup, buralarda ziraat etmeye ve yaylak olarak kullanmaya.....[52]

---

[46] İbn Batuta, *a.g.e.*, s. 200-201, 202, 203

[47] Kara, *a.g.e.*, s.125-126.

[48] *VGMA*, Esas Nr.224, Sıra Nr.1993; *Berat 1, Berat 2*, Eskişehir Emekli 2. Noteri sayın Orhan Keskin'in özel arşivinden alınmıştır, kendisine teşekkür ederiz.

[49] BOA, *MAD*, Nr. 27, s. 22.

[50] *VGMA, Vakıf Kayıtlar*, Kayıt No. 149, E 218, S. 2199.

[51] Hüseyin Özdeğer, *XVI. Asırda Ayıntab Livası*, c. I, İstanbul, 1998, s. 191.

[52] BOA, *Cevdet Evkâf*, Nr. 1770.

Belgeden de anlaşıldığı üzere, virâne olan bir yer ziraata açılarak geliri zâviyeye tahsis olunuyor, bu suretle hem yol güvenliği sağlanıyor ve hem de bu güzergâhı kullanan yolcuların ihtiyaçları karşılanmış oluyordu. Zâviyeler bu vazifelerini bir şekilde ifa etmezlerse devlet tarafından sıkı takibe uğruyorlardı.[53]

AHİ ZÂVİYELERİNİN VAKIFLARI VE BU VAKIFLARDAN ELDE ETTİKLERİ GELİRLER

Yukarıda bahsedilen hizmet ve faaliyetlerin yürütülebilmesi için geliri zâviyelere tahsis olunan vakıflar kurulduğu bilinmektedir. Bu zâviyelerin vakıfları arasında çok çeşitli menkul ve gayrimenkullerin olduğu vakıf kayıtlarından anlaşılmaktadır. XIV. yüzyılda Kırşehir il merkezinde kurulup, çeşitli tamir ve ilâvelerle günümüze kadar intikâl eden Ahî Evran Zâviyesi'ne[54] tamamı Kırşehir bölgesinde olmak üzere çiftlik, köy ve mezralar vakıf olarak verilmiş, esnaftan da aidat alınmıştır. Vakfın gelirleri ile zâviye şeyhinin, Ahî Evran sülalesinden gelen vakıf mütevellisi ile vakıf nazırının yevmiyeleri verildikten sonra kalan miktar ile ziyaretçiler ağırlanmıştır.[55]

Eskişehir'deki Ahî Mahmud Zâviyesi'nin vakıfları arasında 34 dükkân;[56] muhtemelen Orhan Gazi döneminde kurulmuş olan ve Sivrihisar'ın Kepen Köyü'nde bulunan Ahî Paşa Zâviyesi'nin vakıfları arasında 10 müdlük[57] bir arazi ve ayrıca köyde bulunan bir hamamın geliri göze çarpmaktadır.[58]

Manisa Zindan Mahallesi'nde bulunan Ahî Hüseyin Zâviyesi'nin vakıfları arasında 1 değirmen, 1 parça arsa ve 70 dönüm yer,[59] Antep'de

---

[53] 982 yılında Çirmen'de bir imaret evkâfının tevliyyeti yabancı birinin eline geçip, gelip geçenler için beş, altı senedir zaviyede yemek pişirilmediği haber alınınca devletin, bunun tedkik edilmesini ve sebebinin araştırılmasını istediğini görüyoruz. Bkz. BOA, *MHM*, Nr. 2, s. 207/547.

[54] Tokat'ta da aynı adlı bir zaviye mevcut olup yıllık geliri 19,033 akçe olan 15 kalem vakfa sahiptir. Ali Açıkel, "XIV – XVI. yüzyıllarda Tokat Zaviyeleri", *Pax Ottomana Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç*, (Editör, Kemal Çiçek), Sota - Yeni Türkiye Yay., Haarlem – Ankara, 2001, s. 233-234.

[55] M. Yılmaz Önge, *a.g.m.*, s. 530-531.

[56] *Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü (TKGM) Kuyûd-ı Kadîme Arşivi*, Nr. 541, v. 26/a

[57] Eski bir hacim ölçüsü olarak bilinen müd, 1 İstanbul kilesi = 25.656 kg, 1 müd = 20 İstanbul kilesi hesabıyla 513.2 kilograma denk gelmektedir. Osmanlılarda müd kelimesi "çiftlik" olarak tanımlanan ve verim durumuna göre 60-120 dönüme tekabül eden arazilerin miktarını ifade etmek için de kullanılmıştır. Mesela halk arasında Bursa esas alınırsa bir çiftlik 12 müdlük bir alanı ifade ederken, Karaman'da bir çiftlik 6 müdlük bir alan için kullanılmıştır. Cengiz Kallek, "Müd", *TDVİA*, c. XXXI, İstanbul, 2006, s. 457-458.

[58] Halime Doğru, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Sivrihisar Nahiyesi*, Ankara, 1997, s. 106.

[59] Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazası*, TTK, Ankara, 1989, s. 106

bulunan Ahî Ahmed Zâviyesi vakıfları arasında ise, 2 adet dükkân, 2 arsa, 1 bostan ve çeşitli meyve mahsullerinin elde edildiği bahçeler görülmektedir.[60]

Tokat'da Hoca Cemaleddin Mahallesi'nde bulunan Ahî Paşa Zâviyesi'nin vakfiyesinde, Tokat'da Hatun Camii civarında kadınlara ve erkeklere mahsus çifte hamam, Tokat Kiryas mevkiinde iki bahçe, Kazabad Nahiyesi tevâbi'inden Kisre, Bostanobası ve Uluoba köyleri, yine aynı yere tabi Boziki, Avâre, Kuşcu vesâir köy ve mezraalar zâviyenin vakıfları arasında zikredilmektedir. Ayrıca zâviyenin sağ tarafında bir kışlık oda, bir fırın, bir ekmekhane ve buna bitişik bir bahçe ve menzil kurularak mütevelli ve şeyhin evlatlarının ikâmetlerine tahsis edildiği görülmektedir.[61] Yine Tokat'da, Ahî Tay denilen Ahî Kamil Zâviyesi'ne pazar hasılatı ile kasabadaki bir mevkiin zemin icâresinin vakfedildiğini görüyoruz.[62]

Bolu Tahrir Defterlerindeki Hicri 1134 (1722) tarihli bir kayda göre, Mudurnu'da Ahîcik diye bilinen zâviyenin giderlerinin karşılanması için Sultan II. Bayezid Han Mudurnu'ya bağlı Karaağaç Karyesi'ni vakfederek mütevelliliğine de Ahmed Efendi adlı bir zâtı getirmiştir.[63] Malatya'da ise, Mayısra Mezraası gelirinin 250 akçesinin Ahî Ali Zâviyesi'ne vakfedildiği kayıtlıdır.[64]

Birbirine yakın olan bazı zâviyelerin evkafının da ortak olabildiği belgelerden anlaşılmaktadır. Meselâ, Sivrihisar Kepen Karyesi yakınında bulunan yukarıda bahsettiğimiz arazi, Ahî Paşa ve Ahî Rüstem zâviyelerinin müşterek vakfı olarak kayıtlıdır.[65]

Ahî zâviyelerinin yıllık gelirlerine baktığımızda, çok farklı rakamlar karşımıza çıkmaktadır. Eskişehir'de bulunan Ahî Süleyman Zâviyesi'nin yıllık vakıf geliri 400 akçe,[66] Ahî Mahmud Zâviyesi'nin vakıf geliri 370 akçe iken,[67] daha stratejik bir noktada bulunan Ahî İdris Zâviyesi'nin vakıf geliri 4000 akçeden fazladır.[68] Bunun gibi, Sivrihisar Günyüzü Ka-

---

[60] Özdeğer, *a.g.e.*, s. 191.
[61] *VGMA. Vakıf Kayıtlar*, Kayıt No. 149, E 218, S. 2199.
[62] BOA, *Cevdet Evkaf*, Nr. 26706; 1574 yılındaki tahrir kayıtlarına göre yıllık geliri 10648 akçeye ulaşan 7 parça vakıf bu zaviyeye tahsis olunmuştur. Ali Açıkel. *a.g.m.*, s. 232.
[63] Müjgan Cunbur, "Şer'iyye Sicillerine Göre Mudurnu Esnafı", *I. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyum Bildirileri*, Ankara, Kasım 1996, s. 27.
[64] Refet Yinanç, Mesut Elibüyük, *Kanuni Devri Malatya Tahrir Defteri 1560*, Ankara, 1983, s. 483.
[65] *Ferman*, Eskişehir Emekli 2. Noteri sayın Orhan Keskin'in özel arşivinden alınmıştır.
[66] BOA, *MAD*, Nr. 27, s. 22
[67] *TKGM Kuyûd-ı Kadîme Arşivi*, Nr. 541, v. 26/a.
[68] BOA, *MAD*, Nr. 27, s. 38.

zası'nda önemli bir mevkide bulunan Ahî Rüstem Zâviyesi'nin gelirinin 1486 yılında 3650 akçe, 1521 yılında 4250 akçe olduğu görülmektedir.[69]

Diğer şehirlere bir göz attığımızda: Sivas'da Hicri 733 (Miladi 1333) tarihinde kurulmuş olan Ahî Emir Ahmed Zâviyesi ile yine aynı şehirde bulunan Ahî Ali Zâviyesi'nin yıllık gelirleri 720'şer akçedir.[70] Manisa'daki Ahî Hüseyin Zâviyesi'nin yıllık geliri 1380 akçe,[71] Karahisar-ı sâhip Şuhut kazasındaki Ahî Hayran Zâviyesi'nin geliri 1800 akçe[72] Antep'de bulunan Ahî Ahmed Zâviyesi'nin geliri ise 620 akçedir.[73] Gelirlerdeki bu farklılığın nedeni, zâviyenin yapmış olduğu faaliyet ve bulunduğu yer ile doğrudan alâkalıdır.

ZÂVİYE GÖREVLİLERİ VE BU GÖREVLİLERE DAİR ARŞİV KAYITLARI

Arşiv kayıtlarından anlaşıldığına göre ahî zâviyelerinde zâviyedar, şeyh, türbedar, ferrâş, mütevellî, mezraadâr, câbî, tabbâh, bevvâb gibi görevliler bulunmaktaydı. Belgelerde daha çok zâviyedar tayinlerine rastlanmaktadır. Zâviyedarlık vazifesi bir kural olarak babadan oğula geçmekte iken, bu konuda zaman zaman problemler yaşanmıştır. Mesela Hicri 1175 tarihli bir belgeden anlaşıldığına göre, Seyyidgazi Deveviran Karyesi'nde bulunan Ahî Koca Zâviyesi zâviyedarlığının "evlâdiyyet ve meşrûtiyyet üzre" Mustafa'da olması gerekirken, Eskişehir sakinlerinden olan İbrahim adındaki bir şahsa verilmesi üzerine adı geçen Mustafa'nın, bu durumun düzeltilmesi yönünde arzuhal verdiği görülmektedir.[74] Benzer bir hadise, Mihalıççık Ahî Şeyh Karyesi'ndeki Şeyh Murad Zâviyesi'nde de olmuştur.[75]

Hicri 1202 tarihli bir beratta, Ahî Rüstem Zâviyesi zâviyedarı olan Mustafa'nın, kendi rızasıyla zâviyedarlığı oğlu Seyyid Ahmed'e bıraktığı kayıtlıdır. Seyyid Ahmed adına düzenlenen bu beratta zâviye yönetimine dışarıdan birisininin müdahale etmemesi de tenbih olunmuştur. Ayrıca,

---

[69] Doğru, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda....*, s. 50-51.

[70] Saim Savaş, *Bir Tekkenin Dini ve Sosyal Tarihi. Sivaslı Ali Baba Zaviyesi*, İstanbul, 1992, s. 29. Yazar eserinde ayrıca, ayrıntılı bilgi vermeden Sivas'da Ahî Ali Çelebi, Ahî Mehmed Külahdüz, Ahî Carullah, Ahî Bıçakcı Ahmed Çelebi ve Ahî Mecdüddin zaviyelerinin isimlerini zikretmektedir. s. 28.

[71] Emecen, *a.g.e.*, s. 106.

[72] Muharrem Bayar, "Arşiv Vesikalarına Göre XVI. Yüzyılda Karahisar-ı sâhib'de Ahîlik ve Esnaf Kuruluşları", *V. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, 13-14 Nisan 2000 Afyonkarahisar, Afyon Belediyesi Yay., s. 99.

[73] Özdeğer, *a.g.e.*, s. 191.

[74] BOA, *Cevdet Evkaf*, Nr. 11673.

[75] BOA, *Cevdet Evkaf*, Nr. 25523.

Hicri 1223 yılında cülüs münasebetiyle bu beratın yenilendiği anlaşılmaktadır.[76]

Bunlara ilâveten, Karahisar-ı Sahib'de Ahî İsmail ve Ahî Sultan zâviyelerine, Tırhala'da Ahî Mahmud Zâviyesi'ne, Erzurum'da Emir Ahî Ahmed Zâviyesi'ne, Tosya'da Ahî Seydi Zâviyesi'ne. Kütahya'da Ahî Mustafa ve Ahî Arslan zâviyelerine, Sivas'da Ahî Mehmed Külahdûz Zâviyesi'ne, Uluborlu'da Ahî Hüseyin Zâviyesi'ne ve Beypazarı'ndaki Ahî Ören Zâviyesi'ne yapılan zâviyedarlık tayinlerini de bu kısma örnek olarak gösterebiliriz.[77]

Diğer atamalara örnek vermek gerekirse: Kütahya'daki Ahî Mustafa, Niksar'daki Ahî Nahcivan ve Isparta'daki Ahî Baba zâviyelerine *şeyh* ataması yapılmıştır. Turhal'daki Ahî Yusuf, Tokat'daki Ahî Kamil ve Ahî Tay zâviyelerine *câbîler* tayin olunmuştur. Çorum'daki Ahî Bayezid Zâviyesi'ne *mezraadâr,* Tokat'daki Ahî Muhiddin Zâviyesi'ne *türbehan* ve *ferrâş* Kütahya'da Ahî Ali ve Ahî Mustafa, Karahisar-ı Sahib'de Ahî İsmail, Turhal'da Ahî Yusuf ve Kayseri'de Ahî Bedreddin zâviyelerine *mütevellî* atamaları yapılmıştır.[78] Bu tayinlerde olağan dışı bir durum göze çarpmamakta ve rutin atama işlemleri olarak görünmektedir.

Zâviye yönetici ve görevlilerinin ücretleri zamana ve zâviyenin durumuna göre değişmekle beraber genel bir kanaat oluşması için Tokat'taki Ahî Paşa Zâviyesi'ne göz atmakta fayda vardır. Yıllık geliri 1574 yılı itibarıyla 27,785 akçe olan zâviyenin, mütevellisine senede 13,892 akçe, iki türbehâna 180'er akçe tahsis olunmuştur. Aynı gelirden imama günde 1 akçe, müezzine 1 akçe, câbî ve nakîbe 2 akçe, nâzıra 3 akçe, ferrâşa 1 akçe, tabbâha 1 akçe, üçüncü türbehâna yarım akçe ücret verilmesi uygun görülmüştür. Zâviye görevlilerinin gelirleri köylerin nüfusunun azalması ve kurak mevsimlerden dolayı hasılatın düşmesi gibi nedenlerden dolayı azalabilmektedir.[79]

AHÎ ZÂVİYELERİNE AİT VAKIF ARAZİLERE YAPILAN MÜDAHALELER

Zâviyedarlık hususunda olduğu gibi ahî zâviyelerinin vakıfları da zaman zaman kavga konusu olmuştur. Bunların vakıflarına yapılan müdahaleler dışarıdan olduğu gibi, zaman zaman devlet görevlileri tarafından da ola-

[76] *Berat 3*. Eskişehir Emekli 2. Noteri sayın Orhan Keskin'in özel arşivinden alınmıştır.
[77] BOA, *Cevdet Evkaf*. Nr. 30643; 26778; 27280; 29254; 29180; 28210; 30009; 30735; 30615; 33222.
[78] BOA, *Cevdet Evkaf*. Nr.26848; 31869; 1163; 30642; 27678; 29370; 26713; 32952; 30643; 26818; 30901; 32206.
[79] Ali Açıkel, *a.g.m*., s. 236.

bilmektedir. Bazen de zâviyelerin kendi aralarında arazi ihtilaflarının yaşandığı görülmektedir.

Sivrihisar'daki Ahî Paşa ve Ahî Rüstem zâviyelerinin zâviyedarları olan Mehmed ve Mustafa, öşr ve resm-i zâviye için kullanılan Kepen karyesi yakınındaki araziye, Sivrihisar kalesi müstahfızlarından İmam Süleyman ve Hasan'ın haksız yere müdahale ettiklerine dair merkeze müracaatta bulunmuşlardır. Bunun üzerine H.1089 yılında Sivrihisar kadısına hitaben çıkarılan ferman ile bu müdahalenin engellenmesi istenmiştir.[80] Yine bu arazinin öşr ve resminin, yetmiş-seksen seneden beri ismi geçen zâviyelere ait olduğu belirtilerek, bahsedilen arazinin sürekli ihtilaf konusu olduğu zikredilmiştir. Fermanın hüküm kısmında bundan böyle fetvaya, mahkeme ve defter kayıtlarına ve merkezin emirlerine muhalif iş yapılmaması ve bir daha bu arazi ile ilgili ihtilafa sebep olacak bir husus kalmaması gerektiği emredilmiştir.[81]

Ezine kasabasındaki Ahî Yunus ve Menemen'deki Ahî Ahmed zâviyelerinin arazilerine de benzer müdahaleler söz konusu olmuş ve yapılan müracaatlar üzerine bu haksız girişimler engellenmiştir.[82] Kayseri'de Ahî İsa ve Kütahya'da Ahî Doğan zâviyeleri mahsullerine yapılan müdahaleler de ayrı bir niza konusu olarak göze çarpmaktadır.[83]

Zâviyeler arası ihtilaf için H.1259 tarihli bir buyrulduyu örnek olarak gösterebiliriz. Belgeye göre Eskişehir Muttalip Karyesi'ndeki Kulağuz ve Elvan Şeyh zâviyelerinin arazilerine, İsa Şeyh ve Ahî Mehmed zâviyeleri tarafından bir müdahale olmuş ve bu durum da diğerleri gibi devlet eliyle giderilmiştir.[84]

Ahî Zâviyelerinin Mezhep ve Tarikatlar İle Bağı

Ahî Evran ve onun çağdaşlarının Anadolu'da kurduğu zâviyelerin hepsinin aynı mezhep veya tarikat bünyesinde toplandığını söylemek güçtür. Zira bunlardan bir kısmı Mevlevî çevrelerle yakın ilişkiler içinde iken bazıları ise Mevlana'ya karşı kin ve nefret beslemişlerdir. Konya'da şehrin ileri gelenlerinden olan Ahî Bedreddin ve Ahi Kayser oğlu Ahî Çoban, Mevlana'ya yakın iken yine aynı dönemin önemli Ahî liderlerinden Ahî Ahmed'in yıldızı Mevlana ile pek barışmamıştır. Bu ihtilafın temelinde Ahî Ahmed'in semâ âyinlerine karşı çıkması yatmaktaydı.[85]

---

[80] *Ferman*. Eskişehir Emekli 2. Noteri sayın Orhan Keskin'den alınmıştır.
[81] Aynı *ferman*.
[82] BOA, *Cevdet Evkaf*, Nr. 32929: 26875.
[83] BOA, *Cevdet Evkaf*, Nr. 32720: 26531.
[84] BOA, *Cevdet Evkaf*, Nr. 15842.
[85] Şahin, *a.g.m.*, s. 303.

Orhan Gazi döneminde Anadolu'da seyahât etmiş olan İbn Batuta, büyük bir çoğunluğu Selçuklu Anadolusu'nda ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında teşekkül eden ahî zâviyelerini sünniliğe uygun olarak tavsif etmiştir.[86] İlk devir fütüvvetnâmeleri bu fikri doğrular niteliktedir. Zira Sünnî akaidin temeli olan namaz ve oruç gibi ibadetlere hassasiyet gösterilmesi ayet ve hadislerle desteklenerek işlenmiştir. Mesela Burgazî'de İslâm'ın beş şartı hadislere dayanarak anlatılmış, dinin direği olarak kabul edilen namazın ifası konusu ısrarla vurgulanmıştır.[87] Fuad Köprülü ve Irene Melikoff başta olmak üzere bazı araştırmacılar ise ahîlerin bâtınî olduklarını ileri sürmüşlerdir.[88] Diğer taraftan Ahmet Yaşar Ocak, Anadolu'daki ahî zâviyelerinin teşekkülünden önceki fütüvvetnâmelerde açık ve belirgin bir Şiî motife rastlanmadığını belirterek, Şiî temayüllerin Anadolu'da ahî zâviyelerinde XV. yüzyıldan itibaren yazılan fütüvvetnâmelerde görüldüğünü ifade etmektedir. Buradan yola çıkan yazar, bu teşkilatın Şiî motifler taşımakla beraber bütün yönleriyle bir Şiî kurum olarak kabul edilemeyeceğini, aynı şekilde İbn Batuta'nın verdiği bilgilere dayanarak bir Sünnî kurum olduğunu söylemenin de gerçeği yansıtmayacağını zira, XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı idaresinin takip ettiği baskı politikası sonucu ahîlerin dağılarak daha çok Bektâşî ve Melâmî tarikatlarına dâhil olduklarını belirtmektedir.[89]

Sonuç

Klasik Osmanlı zihniyeti ve İslâm'ın ahlâk prensiplerine göre ideal insan, toplum yararını kendi çıkarından üstün tutan kanaatkâr fakat müteşebbis olan insandır. Osmanlı toplum ve ekonomisini önemli ölçüde yönlendiren Ahîler bu insan tipinin müşahhas örnekleri olmuştur. Ahîliğin ve Ahî

---

[86] İbn Batuta, *a.g.e.*, s. 192-222; Fütüvvetnâmelerde yapılan tanımlamalara göre, fütüvvetin temeline tevhid inancı yerleştirilmiştir. Fetânın yaşayışı nebevî sünnet ilkelerine göre tanzim olunmuştur. Fetâ bütün müsbet ahlâkî vasıflarla donanmış olarak Rabb'inin rızasını kazanmak için her türlü dünyevî bağdan, zevk, arzu ve hevesten uzaklaşan kimsedir. O halk içinde Hakk ile beraberdir, yanı Melâmetî bir tavra sahiptir. Bkz., Sarıkaya, *a.g.m.*, s. 395.

[87] Sarıkaya, *a.g.m.*, s. 398.

[88] Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1991, s. 215; Köprülü, "Anadolu'da İslamiyet", ..., s. 387; Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*. Çev. Turan Alptekin, İstanbul, 1994, s. 91.204; Irene Melikoff, "İlk Osmanlıların Toplumsal Kökeni", *Osmanlı Beyliği 1300-1389*, İstanbul, 1997, s. 153.

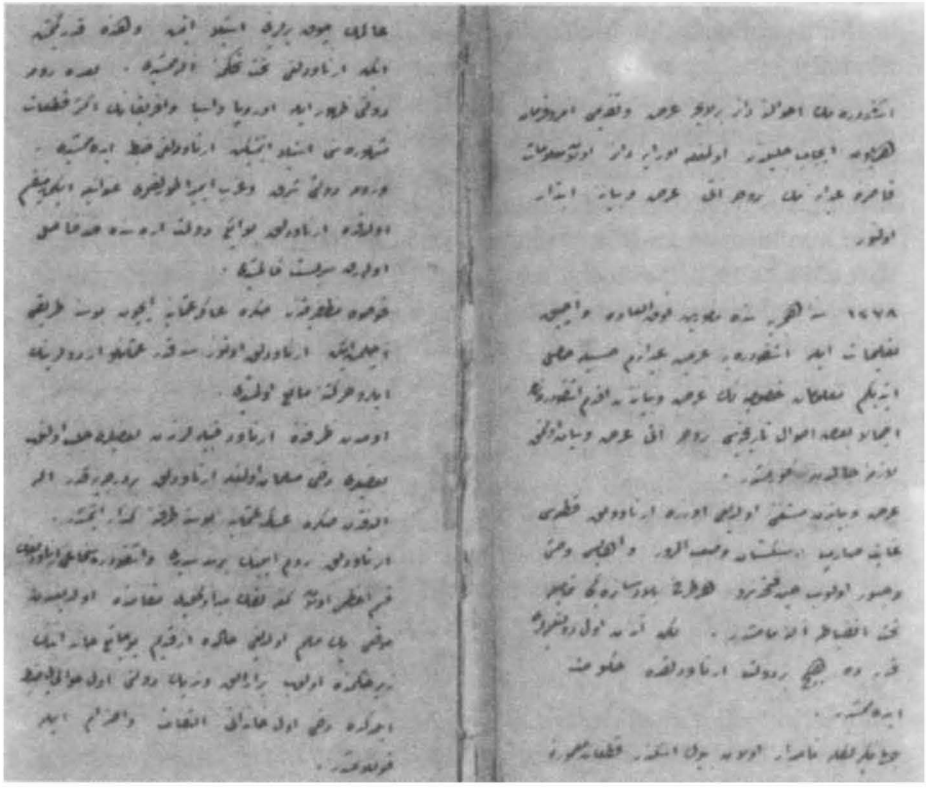
[89] Ocak, "Türkiye'de Ahîlik Araştırmalarına ", s.137; Fütüvvetnâmelerin geç tarihlilerinde Ahmet Yaşar Ocak'ın görüşlerini destekler mahiyette şiî motifler yer almış, Hz. Ali fütüvvet önderi olarak gösterilmiştir. Hz. Ali sevgisi ve onun düşmanlarından uzak durma tasavvufî bir formda işlenmiş, on iki imam ve on dört masum inancı eserlerde işlenmiştir. Ancak olayların anlatımı ve kabulü İsnâaşeriyye (İran) şiîliğinden farklıdır. Bunu "tasavvufî şiilik" olarak nitelendirmek mümkündür. Yani ilk üç halifeye ta'n etmeyen, onları zulüm ve gasp ile suçlamayan, bilakis onların fazilet ve üstünlüklerini kabul eden, fakat silsile bakımından Hz. Ali'yi öne geçiren bir anlayış söz konusu olmuştur. Bkz. Sarıkaya, *a.g.m.*, s. 398.

müesseselerinin günlük hayata geçirdiği ve detaylarını yukarıda verdiğimiz hizmet anlayışı dayanışmacı bir toplum oluşturmayı hedef almıştır.

Ahîlerin Bektâşîlik, Melâmîlik, Halvetîlik ve Mevlevîlik gibi farklı tarikatlar içinde yer almaları[90] ahîliğin münferid bir tarikat olmadığını ortaya koyarken, eldeki veriler bunların kurmuş oldukları zâviyelerin yarı dinî, yarı iktisadî bir sosyal teşekkül olduklarını yansıtmaktadır.

Arşiv kayıtlarında mevcudiyetleri ve kısmen de olsa faaliyetleri Osmanlının son zamanlarına kadar devam ettiği görülen ahî zâviyeleri, devletin kuruluşunda ve gelişmesinde, siyasî, askerî ve bilhassa iktisadî açıdan oldukça tesirli olmuşlar ve sosyal hayatın belli bir düzen içerisinde seyrine katkıda bulunmuşlardır.

[90] Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998, s.126; Mehmet Önder, "Mevlevilikte Ahî Düzeni ve Sosyal Etkileri", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, Ankara 1990, s.129.130.



"Ahmet Cevdet Paşa'nın İşkodra'nın Nüfusu, Tarihçesi, Örf ve Âdetleri, Siyasî Durumu Hakkındaki Ayrıntılı Raporu"

Amavutluk'un tarihçesi ve coğrafi durumu, İşkodra'nın nüfusunun 200.000 civarında olduğu, vilâyetten devlet hizmetine 63 bayrak altında 34.850 silahlı asker çıkarılabileceği İşkodra'nın dağlık bölgelerinde okul, cami yaptırıldığı, Arnavut kabileleri Gegalar. Toskolar, Malisörler ile Hırvatlar, Boşnaklar ve Karadağlılar'ın din mezhep, sosyal durum, örf ve âdetleri; Karadağ Meselesi'nin ortaya çıkışı, Osmanlı Devleti'nin Karadağ siyaseti, Karadağ hududu ve İşkodra Gölü'nde uygulanan askeri tedbirler. Karadağlıların isyanları ve Osmanlı memleketine yaptıkları saldırılar, Fransa. Avusturya ve Rusya'nın Karadağ Meselesi'ne siyasî müdahaleleri Berlin Antlaşması'na göre bölgede yaşanan sınır değişiklikleri hakkında Padişahın emri üzerine 1861 senesinde "fevkâlade memuriyet" ile İşkodra Vilâyeti'ne giden Ahmet Cevdet Paşa'nın hazırladığı rapor.

Osmanlı Arşiv Belgelerinde Arnavutluk, Başbakanlık Arşivleri Genel Müd. Yayın No: 97, İstanbul, 2008.

BALKANLAR



1930'lu yıllar, Tiran, Arnavutluk.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDAN ARNAVUTLUK DEVLETİNE: OSMANLI MİRASININ DEVAMLILIĞI VE KESİNTİYE UĞRAMASINA DAİR BAZI VEÇHELER

Dritan Egro*

TARİHİN SİYASÎ HÜKMÜ VE OSMANLI MİRASI

28 Kasım 1912 tarihi, modern Arnavut tarihinin en önemli günü olarak kabul edilir. Bu tarih, neredeyse bir asır önce başlamış olan bağımsızlığın ilânına ve Arnavutların millî devlet kurmasının nihaî hedefi olan hareketin sonuna tekabül eder. Bununla birlikte Arnavut millî bayrağının dikilmesi, sadece siyasî ve idarî olarak Arnavutların Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılmasını işaret ederken, fikri ve şahsî ilişkiler hakkında aynısını söylemek güçtür. Hattâ, Arnavutların Osmanlı geçmişi ile olan bütün iplerini koparması konusunda bunu söylemek daha da zordur. Buna rağmen, bu tarihten itibaren Osmanlı devrinden kalmış olan bütün izler, Osmanlı mirası terimiyle anılmaya başlanmıştır.

1912 senesinden sonraki Arnavutluk henüz post-Osmanlı bir vaziyetken 1945 senesine geldiğimizde ise, Arnavutluk'ta Osmanlı-Türk geçmişi ile hiç ilişkisi olmayan ve bu geçmiş ile hiçbir bağ da kurmak istemeyen bir toplumsal zümrenin iktidara geldiğini görürüz. Komünistler, Osmanlı-Türk geçmişini Arnavutların gerikalmışlığının nedeni olarak görür ve bu geçmişi sorumlu tutarlardı.[1] Bu tarihten sonra Osmanlı devri, artık konu-

* Doç. Dr. Dritan Egro, Arnavutluk Tarih Kurumu, Tiran, Arnavutluk

su ve sınırları ideolojik olarak belli olan bir bilimsel araştırma alanına dönüştürüldü.

1990'lı yıllara gelindiğinde ise, Arnavutların millî tarih araştırmalarının canlanması konusunda bir çığır açtıkları görülmektedir. Bu akademik hürriyet sayesinde Osmanlı tarihi ve mirası ile ilgili konular gündeme hararetli tartışmalar getirmiştir. Ancak, ne Arnavutluk tarihinin Osmanlı devri yeterince araştırılmış ne de Osmanlı'nın Arnavutluk mirası üzerinde durulmuştur. Bu devir hakkında bugün verilen hükümler, daha çok değişik siyasî partilerin ideolojik yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Yani bilimsel araştırma ile yakından veya uzaktan ilgileri yoktur.

Bu yeni gelişmelere rağmen, halen Arnavutluk'un modern Osmanlı çalışmalarında ve kamuoyunda egemen olan görüş, XX. yüzyıl boyunca beş yüz yılı aşkın Arnavut tarihinin Osmanlı devrinden soyutlanıp Kasım 1912'de Arnavutların Osmanlı geçmişiyle bütün iplerini kopardıkları doğrultusundadır.

Arnavutların XX. yüzyıldaki tarihini izah etmek istiyorsak, Osmanlı mirasının tanınması mecburî bir görev olarak bugün önümüzde durmaktadır. Hattâ bugün onu yapamazsak yarın da aynı yerde duruyor olacaktır. Arnavutluk modern tarihinin ve özellikle iki dünya savaşı arasındaki devrinin Osmanlı boyutunu dikkate almadan sağlıklı tasavvur edilmesi hiç mümkün değildir. Bu yüzden, Osmanlı çalışmalarının Arnavutluk modern tarihçiliği dışında bilinçli bir şekilde terk edilmesi, doğal olarak Arnavutluk tarihinin tanınması konusunda her zaman eksik ve sonraki devrin ideolojik ve devlet-kurucu veçhelerin hakkıyla kavranması konusunda bir engel oluşturacaktır. Osmanlı devrinde bir âyan soyundan gelen Eqrem Bej Vlora'nın söylediği gibi:

> Arnavutluk'taki Osmanlı yönetiminin önemini kabul etmemek bir aptallıktır, çünkü Arnavut halkı 1912 senesine kadar, yani Osmanlıların tamamen çekildiklerinde bu devrin gerçek bir ürünüdür. Ne Bizans, ne Sırb ve ne de Bulgar yönetimleri, Osmanlılar kadar bu ülke ve bu halk üzerinde derin izler bırakabilmiştir.[2]

1945 senesine kadar Arnavutluk devletini kuran devlet adamlarının çoğu Osmanlı devlet okullarından geliyordu. Arnavutluk devletinin resmî dili 1913 senesinde Arnavutça olarak karar kılınmasına rağmen, 1920 senesi-

---

[1] D. Egro. *Historia dhe Ideologjia: një qasje kritike studimeve osmane në historiografinë moderne shqiptare (nga gjysma II e shek. XIX deri në ditët e sotme)*, Maluka. Tiranë 2007. s. 29

[2] E. bej Vlora & M. A. von Godin, *Beitruge zur Geschichte der Turkenherrschaft in Albanien – eine historische skizze, Roma 1955-6,* basılmamış elyazması. s. 7

ne kadar Osmanlı dili yeni devletin bürokratik dili olarak kaldı.[3] 1940'larda bile Osmanlıca, müslim ve gayrimüslim Arnavut aydınları tarafından faal olarak kullanılmaktaydı.[4] Osmanlı Devleti'nin kalem ve okullarında yetişmiş, dolayısıyla da idarî işlerin dilini bilen Arnavut siyasetçiler ve memurlar, doğal olarak bir anda Osmanlı idari uygulamalarını, imparatorluk anlayışından onlara tevarüs eden ve kulağa da hoş gelen Osmanlı dilinden de vazgeçemezlerdi.

Balkanlarda yüzyıllar süren Osmanlı hâkimiyeti sırasında bu topraklarda bırakılmış izleri bir bütün olarak tasavvur etmek gerekiyor.

ARNAVUT ELİT TABAKASI VE OSMANLI MİRASI[5]

Arnavutluk'un bağımsızlık ilânı, Arnavutların imparatorluk çatısı altından 'bağımsızlığa' doğru bir adımı olduğu kadar. Arnavutların devlet-kurucu yeteneklerini sınayacak tamamen yeni bir durum olarak ortaya çıkmıştır.

Arnavutların Müslüman ve Hıristiyan ileri gelenleri, daha yoğun olarak XIX. yüzyılın son yıllarından başlayarak, diğer Balkan ülkelerindekine birçok yönden benzeyen bir milliyetçi hareket başlatmışlardır.[6] Fakat, bu hareketin ideologları (Pashko Vassa ve Şemseddin Sami Frashëri) 'Arnavutların Osmanlı Devleti'nin muhtemel çöküşüne kadar Osmanlılarla mecburî bir beraberlik içinde olunmasını' beyan etmişlerdi.[7] Bu siyasi tutumu sadece tarihe özlemle açıklamak pek mümkün görünmüyor. Bunun ötesinde, böyle bir tutumun oluşmasında Hıristiyan komşu devletlerin sergiledikleri tehdit karşısında, mümkün olduğu kadar mütteffik kazanmak amacı ve Arnavut faydacı hedefi rol oynar.[8]

Osmanlı döneminde Arnavutlar, Balkanlar'da geniş kitleler halinde İslâm dinini kabul eden tek Balkan halkıydı. Arnavut milliyetçiliğinin ilk

---

[3] E. bej Vlora, *Bisedime mbi historinë bujqësore të Shqipërisë*, Arnavutluk Tarih Kurumu'nun Arşivi, tasnif kodu: A-VII-5.

[4] Osmanlı dilinde yazılan birkaç seçkin Arnavut entelektüelin şahsi mektupları hakkında, bakınız: Arnavutluk Tarih Kurumu'nun Arşivi, tasnif kodu: A-VII-5.

[5] Bu konuda daha geniş bir tablo için, bakınız: D. Egro, "Pavarësia e Shqipërisë, një moment i rëndësishëm në tranzicionin e elitës shqiptare" *Pavarësia e Shqipërisë dhe sfidat e shtetit shqiptar në shek. XX*, Instituti i Historisë – Universiteti i Tiranës, Tiranë 2007, s. 145-52

[6] M. Todorova, "The Ottoman Legacy in the Balkans", *Imperial Legacy: the Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle* East. ed. L.C. Brown, Columbia University Press 1996, s. 57

[7] Wassa Effendi, *Etudes sur l'Albanie et les Albanais*, Constantinople 1879. Arnavutça versiyonu için, bkz: Vassa Efendi, *E vërteta mbi Shqipninë dhe shqiptarët*, përkthim nga frëngjishtja dhe komentim prej M. Frashërit, Tiranë 1935; S. Frashëri, *Shqipëria ç'ka qenë, ç'është e ç'do të bëhetë: mendime për shpëtim të mëmëdheut nga rreziket që e kanë rrethuarë*, Bukuresht 1899

[8] D. Egro, "Disa të dhëna të reja mbi fillimet e nacionalizmit shqiptar", *Studime historike*, sayı 1-2 (2010)'da çıkacaktır.

emarelerinden bahseden XIX. yüzyılın başlarına ait Osmanlı belgeleri, bu olayı teyid edici niteliktedir.[9] Ancak, bir asır sonra, Arnavutluk ve Türkiye Cumhuriyeti arasında büyük farklar meydana gelecektir.

Büyük Devletler Arnavutluk'u Osmanlı hâkimiyetinin sonunda halkın çoğu Müslüman olmuş ve Avrupa ortasında Balkan ülkelerinin menfaatlerinin denge bulacağı yeni bir ülke olarak görmüşlerdir.

Türkiye Cumhuriyeti ise, Osmanlı İmparatorluğu çatısı altından çıkan herhangi bir ülke gibi uluslararası platformda tanınma konusunda hukuken çok çaba sarfetmiştir. Ayrıca hem Türk halkı, hem de Türkiye Cumhuriyeti diğer devletlerin tasavvurunda Osmanlı Devleti'nin gerçek vârisi olarak kalmıştır.[10]

İki dünya savaşı arasındaki yıllar, genç Arnavutluk devletinin elit tabakasının Doğu-Batı ikiliğini net bir şekilde gün yüzüne çıkardı. Arnavut devletinin liderlerinin gösterdiği çabalara rağmen, siyasî ve kültürel hafızalarda Arnavutluk'un ve kendilerinin imparatorluk geçmişinin izleri kolay kolay silinebilecek gibi görünmüyordu. 20'li yılların sonralarına doğru Arnavutluk'a hizmet eden bir İtalyan diplomatı, Pietro Cuaroni, o zamanın Arnavutluk'unun en zengin ve en etkili şahsiyetlerinden olan Shefqet Vërlaci'yi ve aile fertlerini şöyle tarif eder:

> Arnavut aristokratlar başında bir fes kullanıyorlardı, genelde siyahtı, şeklen bizim kullandıklarımızdan biraz farklıydı. Shefqet Bej Vërlaci, diğerlerinden farklı, başına geçirdiği fesler kullandığı takım elbiseleriyle uyuyordu. Buna rağmen, onu her zaman Eski Türkiye'nin yüksek otoritelerinin giyindiği tarzda görüyordum...[11]
>
> Elbasan'da yaptığım ziyaretim sırasında yanımda eşim olduğu için, bizi karşılamak üzere kendisi, eşi ve King Zog'un eski nişanlısı olan büyük kızı da hazır bulundular. Bana ve temsil ettiğim makama saygı göstermek için kadınlar huzurunda kalmama da izin verdiler, ancak kadınların hayatlarını evin hareminde geçirmeye alışık oldukları açık bir şekilde görünüyordu.[12]

---

[9] H. Erdem, "'Perfidious Albanians' and 'zealous governors': Ottomans, Albanians, and Turks in the Greek War of Independence", *Ottoman Rule and the Balkans, 1760-1850: Conflict, Tranformation, Adaptation*. Proceedings of an International Conference held in Rethymno, Greece, 13-14 December 2003, eds. A, Anastasopoulos & E. Kolovos, University of Crete, Rethymno 2007, s. 213-40.

[10] M. Todorova, "The Ottoman Legacy in the Balkans", s. 69-73

[11] P. Cuaroni, *Valixhja diplomatike*, Albinform, Tiranë 1993, s. 128

[12] Ibid., s. 135

Sadece birkaç yıl sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin büyükelçisi olarak Tiran'da bulunan Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1934–5), Shefqet Bej Vërlaci'yi ve ailesini şöyle anlatıyor:

> Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nın Elbasan mebusu Şevket Bey [Shefqet Bej], Arnavutluk'un en zengin kişizâdelerinden biridir. Roma'da bir sürü emlakı, 'akarı' bulunmak ve ömrünün yarısını Roma'da geçirmekle beraber bu kadıncağızları ve daha gençlerini 'taassubundan' şu dört duvarın arasına tıkmış; pencereden başlarını uzatıp nefes almalarına bile izin vermiyormuş. Benim çocukluğumda, Manisa'da böyle nice aile reisleri vardı.[13]

İlk günlerden beri --diyor Yakup Kadri– Arnavutların bir kısmıyla, beyler, politikacılar ve kozmopolitler ile yıldızım hiç barışmamıştı.[14] Hattâ Yakup Kadri'ye göre, bu İtalya ve İtalyanlık sevgisini yalnız Arnavutluk'un kibar kadınlarına atfetmek de doğru değildi, onların kocaları ve babaları dahi –ki bunların çoğu Osmanlı mekteplerinde yetişmiş ve Osmanlı Devleti'nin çeşitli kademelerinde hizmet etmişlerdi– aldıkları soyadlarıyla bu kültüre ne kadar ısınmış olduklarını yeterli derecede ispat etmişlerdir:

> Hele bu Alizoti bana kaç defa İtalya'nın eski ailelerinden Alioti'lerle akraba olduğunu böbürlene böbürlene söylemekten çekinmemişti. Bu Alizoti, ki asıl adı Ali Fevzi Bey'di ve bizim eski mutasarrıflarımızdandı. Büyük veya küçük kardeşi de o sıralarda Türkiye Cumhuriyeti temyiz mahkemesi âzâsındandı. Bu zat biraderi Alizoti'den bahsedilince, kusurunu affettirmek için olacak, 'o delinin biridir' dermiş.[15]

Arnavut seçkin temsilcilerin, Müslüman veya Hıristiyan, Osmanlı geçmişi ile Avrupa bakış açısı arasında yaşadıkları ikilem, belki iki dünya savaşı arasındaki dönemin en çok göze çarpan özelliğiydi. Böyle bir durum sadece Müslümanlara özgü de değildi, gayrimüslimleri de kapsıyordu. Eski bir Osmanlı memuru ve yeni Arnavutluk'un en parlak devlet adamlarından biri olan Mehdi Frashëri, Mirdita Katolik bölgesinin reisi, Preng Bibdoda'yı şu şekilde tarif eder:

> ...garipti, akıllı ve son derece kültürlüydü. Fransızca, İtalyanca ve Türkçe'yi gayet iyi konuşuyordu. Uzun zamandır büyük bir maaşla Kastamonu'da bulunmuştu, o yüzden Türklere bayağı düşkündü. Hadimlerin hemen hemen hepsi Türktü. Başında hep kırmızı fesi vardı ve

[13] Y. K. Karaosmanoğlu, *Zoraki Diplomat*, 3. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1984, s. 111
[14] Ibid., s. 109
[15] Ibid. s. 91-2

> Osmanlı kumandanlarının giyindiği bir üniforması vardı. Bunları neden hâlâ kullandığını sorduğumda şöyle bir cevap verdi bana: "Aptal mısın sen, benim böyle bir giysi ve *paşa* ünvanım yoksa Mirdita'da bana kimse saygı göstermez."[16]

Osmanlı sonrası devirde (1912–1944) Arnavut toplumu toplumsal ve iktisadî açıdan açık bir şekilde tabakalaşmış vaziyetteydi. Arnavut âyan aileleri Osmanlı kökenli olup Osmanlı mekteplerinde eğitim görmüşlerdi. Arnavut devlet adamlarının neredeyse hepsi, isimleriyle beraber hep *bey* ünvanını kullanırlardı. Osmanlı zamanından kalma *bey*, *ağa*, *hanım* ve *efendi* gibi asalet ünvanları, Arnavutlar tarafından geniş kabul görmüştü. Bu terimlerin kökleri Osmanlı'dan gelse de, Kral Zog zamanında da kullanılıyordu. Soylu bir aileden gelen bir ferdin toplumsal ve iktisadî durumunun ispatıydı. Sonuçta, kendini Doğu-Batı ikilemi arasında bulan Arnavut devlet adamları, Osmanlı ile Avrupa arasındaki melez bir karışımı mükemmel bir şekilde temsil eder oldular. Arnavutluk'un seçkin bir devlet adamı olan İlyaz Bej Vrioni, İtalyan diplomatı P. Cuaroni tarafından şöyle tasvir edilir:

> İstanbul'da eğitim görmüştür, uzun zamandır Paris'te Arnavutluk elçisi olarak hizmet etmiştir: Davranış ve konuşma tarzı, eski Osmanlı terbiyesinin ve Paris salonlarında öğrenmiş olduğu davranış biçimlerinin garip ve aynı zamanda son derece hoş bir karışımını sergiliyordu.[17]

*

Osmanlı geçmişi ve anlayışından ayrılmayı savunan ilk çağrılar, 30'lu yıllarda çıkan sol eğilimli basın organlarında görülmüştür. Bu çağrılar, dolaylı olarak, Kasım 1912'den itibaren ülkenin idaresini elinde tutan siyasî tabakanın değiştirilmesini de amaçlıyorlardı.[18]

1944 senesinden sonraki devir ise, bu asalet ünvanlarının kullanılmasının çok zor olacağı bir dönem olacaktır. Bu ünvanların gittikçe kullanılmaz hale gelmesi, neredeyse yarım asırdır bu ülkeyi yönetmiş olan bu seçkin tabakaya karşı ilân edilen siyasî ve iktisadi savaşın yalnızca bir belirtisiydi. Komünist idareyle ilgisi olmayan asil çevrelerin kapalı kapılar ardında hitaplarda kullandıkları bu ünvanlar yavaş yavaş önemini kaybetmiştir. Sonradan eski nesil temsilcilerin hayattan ayrılmasıyla bu

---

[16] M. Frashëri, *Kujtime (1913-1933)*, OMSCA-1, Tiranë 2006, s. 62

[17] P. Cuaroni, *Valixhja diplomatike*, s. 139

[18] S. Shpuza, "Përse nuk duhen gja sundimtarët e vjetër", *Bota e Re*, viti I, nr. 6 (1 korrik 1936), Korçë, s. 3-4

ünvanların kullanılmasının gereği de kalmamıştır. Böyle bir sürecin oluşmasının en önemli veçhesi, Arnavut toplumsal ve iktisadi seçkinlerinin kırılma noktasına geldiğine işaret etmesiydi. Hattâ Arnavut devlet-kurucu geleneğinde belirgin bir gecikme yaratan bir kırılma noktası da sayılmalıdır bu. Komünistlerin alay ederek, 'Arnavut ulusu'nun ataları' diye adlandırdığı bu siyasetçiler ve aydınlar, aslında Arnavutluk devletinin kurumlarının oluşmasında önemli bir rol oynayan fikir ve devlet adamlarıydı. Bu toplumsal tabakanın tamamen ortadan kaldırılması veya göçe zorlanması, genç Arnavutluk devletinin fikir ve eylem adamlarından mahrum edilmesi, onların tecrübelerinden faydalanılamaması anlamına gelmekteydi. Bu Arnavutluk için son derece büyük bir kayıptı.

Devlet Kurma Süreci ve Osmanlı Mirası

Arnavutluk, Osmanlı Devleti'nden ayrılarak bağımsızlığını ilân ettiğinde, Arnavut seçkin tabakasının mevkii belirleyici bir öneme sahipti. Diğer Balkan ülkelerinden farklı olarak, Osmanlı döneminden miras kalan geniş bir toprak tasarrufu sayesinde seçkin Arnavut aileleri, son derece güçlü bir iktisadi konuma sahipti. İkincil olarak, bu seçkin aileler yüzyıllar boyunca İslâmlaşmış ve bu sayede Balkanların diğer Hıristiyan halklarına kıyasla Osmanlı Devleti'nin bünyesiyle daha fazla bütünleşmişlerdir. Maria Todorova'nın Balkanlar örneğinde hakkıyla kullandığı *regional variability* (bölgesel değişkenlik) kavramı, Arnavutluk'taki Osmanlı mirasının temel yönünü en güzel şekilde temsil eder.[19]

Öte yandan, Osmanlı çatısı altından çıkan bütün Balkan ülkeleri bir noktada birleşiyorlardı: Hepsi, Osmanlı devrini siyaseten *gerikalmışlığın* ana sebebi olarak değerlendirmişlerdi. Hattâ daha da ileri giderek, Balkan halkları millî devletlerini kurmaya çabalarken, Osmanlı hep *yabancı bir çıban,* yani içinde İslâm boyutu da olan *Osmanlı boyunduruğunun uzun devri* olarak değerlendirilmiştir. Maalesef, böyle bir kavrayış hâlâ da mevcuttur.[20]

1912 yılından sonra, diğer Balkan ülkelerinden farklı olarak, Arnavutluk Osmanlı'dan kalma seçkin tabakayı ortadan kaldırma süreciyle karşı karşıya gelmemiştir. Osmanlı Devleti'nin memuru olarak çalışmış Arnavut asıllı kişiler, bağımsız Arnavutluk Devleti'nin kurumlarında, doğal olarak üst mevkilerde yer alacaklardı. Osmanlı devlet kurumlarından Arnavutluk devletinin yeni kurumlarına doğal ve sorunsuz geçişi, Arnavutluk'taki Osmanlı mirasının tarihî devamlılığının en açık ve en belirgin yönlerinden birini temsil eder. Vlora ailesi bu konuda tipik bir örnek

[19] M. Todorova, "The Ottoman Legacy in the Balkans", s. 54
[20] D. Egro, *Historia dhe Ideologjia*, s. 88-131

oluşturmaktadır. Birkaç nesildir Osmanlı Devleti'nin zaten yüksek mevkiilerinde hizmet veren bu ailenin fertleri, Ferit Paşa'nın sadrazam (1903-1908) tayin edilmesiyle hayatlarının en yüksek mertebelerine ulaşmışlardır. Örneğin bağımsız Arnavutluk devletinin kurucusu ve ilk başbakanı İsmail Bej Vlora, Osmanlı Devleti'nin farklı kademelerinde hizmet etmiş ve XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti'nde önemli bir şahsiyet olmuştur.[21] İsmail Bej Vlora, hatıratında kaleme aldığı üzere, XIX. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı Devleti'nin bekaası için üstün bir çaba göstermiştir.[22] Ferit Paşa'nın torunu olan Eqrem Bej Vlora ise, 1912'den sonra yeni kurulan Arnavutluk devletinin genç kurumlarında önemli makamlarda hizmet etmiştir.[23]

Arnavut devlet adamlarının Osmanlı kalemlerinde kazandıkları tecrübe, ilk bakışta, komşu ülkelere kıyasla, büyük bir üstünlük olarak değerlendirilir. Aslında bu doğru bir tespit değildir. Çünkü Arnavut idarecileri aynı zamanda bir imparatorluğun son döneminin taşıyıcıları olmuşlardır. Yani devlet idareciliği açısından en etkili ve en kayda değer düzeneğin temsilcileri değillerdi. Örneğin (Përmetli) Turhan Paşa'nın kendisi, Osmanlı'nın Girit valisi[24] ve Moskova ve Roma büyükelçisiyken, mesleğinin son evresinde Arnavutluk Devleti'nin başbakanı olmuştur.*

30'lu yıllarda Arnavutluk, Avrupa'nın burnunun dibinde kurulan yepyeni bir krallıktır. Ancak içişlerindeki siyasî düzenek daha çok güce ve keyfî bir idareye dayanıyordu. Dış ilişkileri ise, tamamen dış kuvvetlerin elindeydi. Yakup Kadri, bu durumu Osmanlı'nın II. Abdülhamid devrine benzetir. Dolayısıyla Yakup Kadri için, Kral Zog, Doğulu bir hükümdardı: Devletin başına, gayrimeşru ve belki de kanlı bir yoldan geldiğine ve yerinde tutunabilmek için hemen hemen Abdülhamidvari bir muhafaza sistemi kurduğuna hükmedilebilinir.[25] Öte yandan ise, Kral Zog memleket ölçülerine göre bir 'nizam' adamı idi. "Ben de tabancamı çoktan yazı masamın çekmecesinde bırakmıştım" –diyor Yakup Kadri– ve bütün Arnavutluk'u, elimi kolumu sallayarak, tıpkı İsviçre'de olduğu gibi, serbest ve rahat dolaşmağa başlamıştım.[26]

---

[21] *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Arnavutluk*, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, İstanbul 2008, s. 42-5

[22] I. Qemali, *Kujtime*, TOENA, Tiranë 2009; E. bej Vlora, *Kujtime (1885-1925)*, Shtëpia e Librit dhe Komunikimit, Tiranë 2003, s. 37

[23] E. bej Vlora, *Kujtime (1885-1925)*, s. 307-493

[24] A. N. Adıyeke, *Osmanlı İmparatorluğu ve Girit Bunalımı (1896-1908)*, TTK yayınları, Ankara 2000, s. 136

* İki kez Arnavutluk'un başbakanlığını yapmıştır: Mart-Eylül 1914; Aralık 1918 – Ocak 1920.

[25] Y. K. Karaosmanoğlu, *Zoraki Diplomat*, s. 88-9

[26] Ibid., s. 89; E. bej Vlora, *Kujtime*, s. 13

Fakat kralın maiyetinde ilginç kişiler de vardı. Bunlardan biri, Ahmet Zog'un lalası Abdurrahman Krosi idi. Yukarıda ismi zikredilen Tiran'da hizmet eden İtalyan diplomatı P. Cuaroni, şöyle anlatıyor onu:

> [ondan] herkes nefret ediyordu, özellikle Avrupa'da eğitim görmüş ve daha iyi, daha değişik bir memleket hayal eden vatanperver gençler. Onun şahsiyetinin değerlendirmesini yaparken [kral etrafında] çevrilen siyasi ve iktisadi dolaplar ışığında, onu [Abdurrahman Krosi'yi] Arnavutluk'un Rasputini olarak görüyorlardı.[27]

Türkiye Cumhuriyeti Tiran büyükelçisi Yakup Kadri Karaosmanoğlu ise aynı kişiyi şu şekilde anlatıyor:

> ...Tiran'da, vaktiyle lalalık etmiş Arnavut milletvekillerinden Apturrahman Krosi, (yani Kel Apturrahman) namında bir zat vardı. Bunun, kral üzerinde hâlâ pek büyük nüfuzu olduğunu işitmiş ve ilk geldiğim günlerden itibaren kendisiyle ahbaplık münasebetlerine girişmiştim. Bir vesile bulup onu elçiliğe davet ettim. Apturrahman Krosi'nin okuması yazması yoktu. Ahmet Zog'un öğrencilik yıllarında uzun zaman İstanbul'da yaşamış olmasına rağmen Türkçesi pek kıttı. Fakat, Tanrı vergisi öyle bir anlayış ve kavrayışı vardı ki, ben daha ağzımı açmadan önce, şu başbaşa 'mülâkat'dan ne çıkacağını o çoktan sezmiş görünüyordu.[28]

1927 senesinde Sivil Kanun'u hazırlamak üzere bir uzman komisyonu oluşturulmuştur. Osmanlı Türkiye'sinde mezun olup çalışmış olan Arnavut memur ve hukukçuları, tercihlerini İsviçre Kanunu'ndan yana kullandılar. Sebebi de şuydu: Türkiye Cumhuriyeti Devleti, İsviçre Kanunu'nu kabul etmiş ve sözkonusu kanunun ilgili yorumlarını da Türkçe'ye çevirmişti. Türkçe'den başka yabancı dil bilmediklerinden dolayı, bu kanun ve ilgili yorumları ancak Türkçe sürümünden okuyabilirlerdi.[29] Bir sene sonra, bu kanunun yürürlüğe girmesi, Arnavut halkının monogam (tek eşli) hayata geçmesi ve boşanma olayının denetim altına alınması, İslâm Hukuku'nun uygulanmasından kesin ayrılma anlamına gelecekti.[30]

Arnavutluk'un ilk hukukçularından olan Kristo Floqi, bu gerçeği fark ederek, 1920 yılında *E drejta themelore konstitucionale* adlı kitabın kapağında Arnavutça başlığın yanına Türkçe karşılığını da koymuştur: *Hukuk-i Esasiyye*. Metinde kullanılan terimlerin endeksinde ise, terimlerinin kar-

[27] P. Cuaroni, *Valixhja diplomatike*, s. 118
[28] Y. K. Karaosmanoğlu, *Zoraki Diplomat*, s. 107
[29] M. Frashëri, *Kujtime*, s. 219-20
[30] Ibid., s. 222-3

şılıklarını önce Fransızca, sonra Türkçe ve daha sonra da, Atina'dan mezun olduğu için, Yunanca olarak vermiştir.

Hıristiyan olan diğer Balkan ülkelerinde ise devlet kurma süreci tamamen farklı cereyan etmiştir. Osmanlı Devleti ile aynı dini paylaşmadıkları için onların temsilcileri genelde idarenin ancak alçak kademelerine girip hizmet edebilmişlerdir. Osmanlı Devleti'nden özerklik veya bağımsızlıklarını kazandıklarında ise, kökten bir şekilde, devlet kurumlarının inşası için sadece Batılı düzenekleri uygulamakla yetinmeyip aynı zamanda Batılı devlet adamı düzeneğini de ithal etmişlerdir.[31]

ARNAVUTLUK - TÜRKİYE ENTELEKTÜEL TEMASLARI ÜZERİNE

20'li yılların başlarında, Osmanlı İmparatorluğu'nun enkazı arasından Avrupa devlet kurucu düzeneğine göre şekillenen Türkiye Cumhuriyeti doğmuştur. Osmanlı devlet geleneğinden gelen yeni kurulan cumhuriyetin devlet adamları, sırtlarında taşıdıkları tarihi geçmiş ile son derece dikkatli bir şekilde ilişki yürütüyorlardı. Bu yüzden, 20'li yıllarda Türkiye Büyük Millet Meclisi, demokratik, laik ve yeni bir devletin kurulmasını hedefleyen bir sürü derin ıslahat üstlenmesinin yanısıra, Avrupa'yı örnek alan bir devletin kurulmasının önünü açabilme derdindeydiler. Bu çerçevede Atatürk ve yandaşları bu devletin yenileşmesi ve Avrupalı devletler ailesiyle bütünleşmesini ülkenin geleceği için stratejik bir hedef olarak gösterdiler. Dolayısıyla, Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı dönemini *ancien regime* (eski rejim) olarak tasavvur etti.[32]

Öte taraftan, Türkiye Cumhuriyeti'nde olan bu gelişme ve tartışmalar, Arnavutluk'ta da yakından takip ediliyordu. Yakup Kadri Bey'le temas eden Arnavutlar şöyle diyorlardı ona:

> Az zaman içinde ne büyük işler yaptınız. Ne kadar ilerlediniz. Ah, ne olurdu. Arnavutluk Türkiye ile sınırdaş kalabilseydi de sizden ayrılmasaydık [33]

Dönemin Türkiye Tiran büyükelçisi olan Yakup Kadri, hatıratında Kral Zog'un halis bir İstanbul Türkçesi ile yaptığı konuşması konusunda memnuniyetini gizlemiyor. Üstelik de, maiyettekilerin de dediklerine göre,

---

[31] T. Stoianovich, "The Pattern of Serbian Intellectual Evolution, 1830-1880", *Comparative Studies in Society and History*, vol. I, issue 3 (march, 1959), s. 242-72; M. Todorova, *Bones of Contention: the living archive of Vasil Levski and the making of Bulgaria's national hero*, Central European University Press, Budapest – New York 2009, s. 222-3

[32] M. Todorova, "The Ottoman Legacy in the Balkans", s. 48

[33] Y. K. Karaosmanoğlu, *Zoraki Diplomat*, s. 95

Arnavut kralı onun okurlarındanmış.[34] Başka bir deyişle, Kral Zog, yeni Türkiye'de görülen iç gelişmeler ve yapılan fikri tartışmaları yakından ve ilgiyle takip eden Arnavutlar arasındaydı.

Türkiye Cumhuriyeti'nin edebî ve fikri dünyasının güçlü kalemlerinden olan Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Türkiye'nin Tiran elçisi sıfatıyla Durrës iskelesine ulaştığında, onu karşılamak üzere Türkiye büyükelçiliği çalışanları yanında başka biri daha vardı. Bu kişinin "Nebil Çika'yı hatırlatan uzun boylu, yakışıklı adam, bir vakitler mektep arkadaşım Baha Tevfik'e edebiyatçılık çömezliği eden ve İstanbul'un bazı dergilerde 'mensur şiir'lerin altında imzası görülen' Ahmet Nebil'den başka kimse olmadığını"[35] hasret ile hatırlıyordu.

Sonuçta şunu söylememiz gerekiyor ki, herhangi bir özlemin ötesinde, Osmanlı geçmişinden ayrılmak Arnavut seçkin tabakası için gerçekleştirilmesi güç olan bir süreçti. Arnavutluk'un Batı ile yakınlaşması ise, –ki yeniliğe doğru bir adım olarak tasavvur edilmesi gerekir,– zaman alacak, fakat 1945'de yeniden kesintiye uğrayacak uzun ve zorluklarla dolu bir süreç başlayacaktı. Osmanlı mirası, uzun süren Osmanı hâkimiyeti dolayısıyla hayatın her sahasında rahatlıkla görülebilmekteydi. Bu yazımızda Osmanlı geçmişi ve onun bıraktığı mirasın devamlılığı ve kesintiye uğrayışının sadece bazı veçhelerine temas ettik. Ancak, XX. yüzyıl boyunca her alanda görülen Osmanlı mirası, menşeini Osmanlı devrinde bulan maddî ve manevî izlerin bir bütünlüğü olarak ele alınmalıdır. Bu izler, Arnavut topraklarında iyice kökleşmiş ve artık Arnavut hayatının doğal bir parçası haline gelmiş bir vaziyettedir.

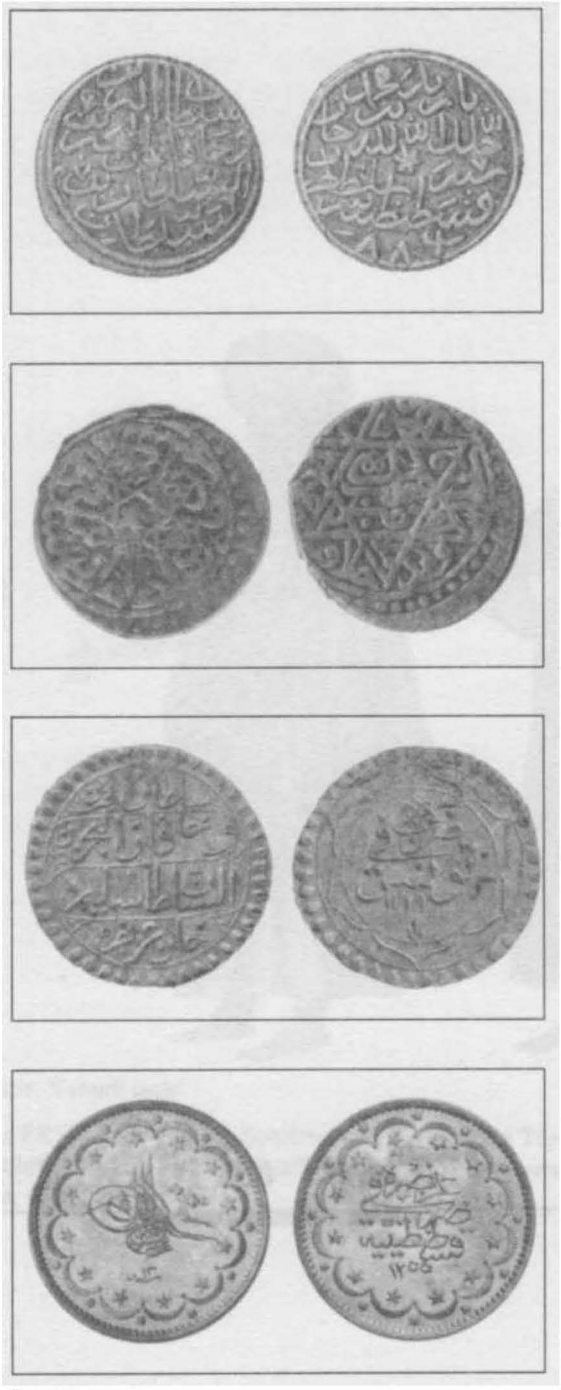
[34] Ibid., s. 88-9
[35] Ibid., s. 83



"Ermeni tacir, Rum tacir, Yahudi tacir"

Nicolo de Nicolai. Der ERST Theil von der Schiffart und Raisz in die Türckey und Gegen Orient beschriben durch H. N. Nicolai, Nürnberg 1572. (Osmanlı Uygarlığı, H. İnalcık & G. Renda s. 180)

İKTİSAT & TİCARET



"Osmanlı Sikke Örnekleri"

(Üstten alta)

1- *On Akçe,* Bayezid II, 886, Kostantiniye, 7,75 gr, 22 mm

2- *Dirhem,* Murad III. 882, Haleb, 3,80 gr, 23 mm

3- *Riyal.* Selim III, 1219, Tunus, 15,5 gr, 33 mm

4- *Meciidiye,* 1255/13, Abdülmecid, Kostaniye, 23.5 gr, 37 mm

Atom Damalı, *Osmanlı Sikkeleri Tarihi,* Nilüfer Damalı Eğitim Kültür ve Çevre Vakfı.

OSMANLI TAŞRA EYALETLERİNDE PARA VE FİNANSMAN SORUNLARI: MUSUL, BAĞDAT VE BASRA EYALETLERİ ÖRNEĞİ*

Sinan Marufoğlu**

GİRİŞ

Osmanlılar, Beylik döneminden itibaren ilk gümüş paralarını, Fatih dönemi ile birlikte altın paralarını basmaya başlamışlardır.

Osmanlı Devleti, XVI. yüzyılda, sınırlarının hızla genişlemesi, nüfusunun artması, iktisadî yapısının gelişmesi ve kamu harcamalarının büyümesi karşısında, Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarında bulunan maden ocaklarını da işletmeye ve taşra eyaletlerinde de altın ve gümüş para basmaya başlamıştır.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'dan Osmanlı pazarlarına, bol miktarda Amerikan kaynaklı gümüş paraların girmesi sonucu,

** Doç. Dr. Sinan Marufoğlu. Katar Üniversitesi. Fen-Edebiyat Fakültesi, Humanities Bölümü. Celal Bayar Üniversitesi. Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü- Öğretim Üyesi.

* Bu Makale, 7-8 Eylül 2007 tarihleri arasında, Marmara Üniversitesinde düzenlenen Birinci İktisat Tarihi Kongresinde tebliğ olarak sunulmuştur.

Osmanlı gümüş parası Akçe, hızla değer kaybetmeye başlamış ve Osmanlı malî düzeni olumsuz yönde etkilenmeye başlamıştır.

XIX. yüzyılda, hızlı bir sanayileşme süreci yaşamaya başlayan Avrupa Devletleri'nin ekonomik ve siyasî etkisi altına giren Osmanlı Devleti, Batı tarzı bir yeniden yapılanma süreci içerisine girmiş, taşrada merkezî otoriteyi yeniden sağlamış, vergi kaynaklarını kontrol etmeye çalışmış, madenî paralarını yeniden düzenlemiş ve kâğıt para basmaya başlamıştır.

Bütün bu farklı dönemler içerisinde, artan uluslararası ticaret hacmi ve gelişen ekonomik şartlar ile birlikte, Osmanlı taşra eyaletlerinde, Osmanlı para birimlerinin yanısıra, farklı yabancı para birimleri de, gündelik alışverişlerde tedavül edilmekte idi.

Osmanlı Devleti'nin taşra eyaletlerinde yüzleştiği ve çözüm aradığı para ve finansman sorunlarının başında; Osmanlı paralarının değer kaybetmeleri, yabancı para birimleri karşısında piyasadan çekilmeleri, bölgeler arasında oluşan kur farklılıkları, para kaçakçılığı, sahte para basımı ve vergi kaynaklarına taşra güçleri tarafından el konulması gibi sorunlar oluşturmakta idi.

Bu çalışmada, tarihsel süreç içerisinde ve özellikle de XIX. yüzyılda, Osmanlı Devletinin taşra eyaletlerinde yaşanan para ve finansman sorunlarına ve bu sorunların çözülmesi yönünde alınan tedbirlere, Musul, Bağdat ve Basra Eyaletleri örneği üzerinden ışık tutmaya çalışacağız.

OSMANLI TAŞRA EYALETLERİNDE PARA BASIMI

Osmanlı Devleti, XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren, Yavuz Sultan Selim (1512-1520) ve Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) dönemlerinde, Asya, Afrika ve Avrupa kıtalarında sınırlarını hızla genişletmiş, muhtelif ırk, dil, din ve mezheplere mensup milletleri reayası kapsamına dâhil etmiş ve bir imparatorluk boyutu kazanarak, azami sınırlarına ulaşmıştır.

Bu süreçle birlikte Osmanlı İmparatorluğu, Karadeniz, Akdeniz, Kızıldeniz ve Basra Körfezi'ne büyük ölçüde hâkim olmuş, Hint Okyanusu'nda da etkinlik göstermeye başlamıştır.

Osmanlı İmparatorluğunda iktisadî yapı, büyük ölçüde tarıma dayalı idi.[1] Bununla birlikte, Osmanlılar, uluslararası ticarete büyük önem vermekte, yabancı tüccarlara imtiyazlar tanımakta ve ithalatı genellikle ser-

[1] XVI yüzyılın ikinci yarısı verilerine göre. Osmanlı İmparatorluğunda nüfusun %90'ı kırsal alanda tarım ve hayvancılıkla geçinmekte olan yerleşik köylüler ve göçebe aşiretlerden oluşmakta idi. Geriye kalan %10'unu ise, şehir ve kasabalarda esnaflıkla uğraşan kesimlerin yanısıra, ilmiye ve askeriye kesimleri oluşturmakta idi. Şevket Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi, 1500-1914*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 32.

best bırakmakta, ihracatı ise zaman zaman kısıtlamalara tâbi tutmakta idiler.[2]

Kuruluş döneminden itibaren, Osmanlı Devleti için para, bir değer ölçme aracı olma özelliğinin yanısıra, devletin yaşaması ve bekası için, olmazsa olmaz unsurlar arasında yer almakta idi.[3] Dolaysıyla devlete ait gelir kaynaklarının çoğaltılması ve paranın devlet hazinesinde biriktirilmesi, Osmanlı Devletinde temel iktisadî anlayışın malî ve parasal boyutunu oluşturmakta idi.

Osmanlılar, XVI. yüzyıldan itibaren, İstanbul'da basmış oldukları altın ve gümüş paraların yanısıra, taşra eyaletlerinde de para basmaya başlamışlardır. Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinden itibaren; Mısır, Belgrad, Halep, Şam, Yemen, Tunus, Cezayir, Trablus, Musul, Bağdat ve Basra gibi eyaletlerde, çeşitli tarihlerde farklı ayarlarda paralar basılmıştır.

Osmanlılar'dan önce, Musul, Bağdat ve Basra Eyaletlerinin de içinde bulunduğu İslâm coğrafyasında, madenî para sistemi uygulanmakta idi. Altın ve gümüş madenlerinden basılan bu paralardan altın olanlarına Dinar, gümüş olanlarına Dirhem, bakır olanlarına ise Fils denilmekte idi.[4]

Osmanlılar Irak'a hâkim olduktan sonra, Bağdat ve Musul Eyaletlerinde var olan darphanelerde para basmışlardır. Bu eyaletlerde genellikle İstanbul paralarının taklidi mahiyetinde paralar basılmakta idi, zira bu paraların kalıpları da İstanbul'dan gönderilmekte idi.

İsmail Galip'in *Takvim-i Meskukât-ı Osmaniye* adlı eseri ile Abbas El-Azzavi'nin, *Tarih el-Nukuud el-Irakıyye lima ba'd el-uhuud el-Abbasiyye*, adlı eserinden derlenen bilgiler ışığında, Kanuni Sultan Süleyman döneminden, II. Mahmut dönemine kadar Musul, Bağdat ve Basra Eyalet

---

[2] Klasik dönemde Osmanlı Devletinin temel iktisadi anlayışı ve buna bağlı olarak alınan tedbirler, ordunun ve halkın iaşesini, sürekli ve güvenli bir şekilde sağlanmasına dönüktür. Bkz; Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2000, s.43-48.

[3] Klasik dönem Osmanlı devlet anlayışını, 1069 yılında Karahanlı Türk Hakanı için yazılmış Kutadgu Bilig tavsiyeleri içinde görmek mümkündür. Bu anlayışa göre devlet, adalet temeline dayalı, birbirine bağlı olmazsa olmaz koşullar şeklinde bilirlenmiştir. Bu koşullar ise: Ordu olmazsa Devlet olmaz, Mal(Para) olmazsa Ordu olmaz, Halk olmazsa Mal olmaz, Adalet olmazsa Halk itaat etmez ve mal üretmez. Şeriat (Hukuk) olmazsa Adalet olmaz, Devlet olmazsa Şeriat uygulanmaz, şeklinde sunulmuştur. Bkz; Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu, Klasik Çağ (1300-1600)*, YKY, İstanbul, 2004, s. 74.

[4] El-Balazeri'nin kayıtlarına göre, madenî paralara verilen bu tanımların İslâm öncesine kadar uzandığı ve bölgeye Dinarların Bizanslılar'dan, Dirhemlerin ise Persler'den veya Yemenlilerden geldiği zikredilmiştir. Hamdan Abdulmecid El-Kubeysi, *Tatavvur el-nukud ve'l-nizam el-nakdi fi ed-devleti el-Arabiya el-İslamiyye*, Nedvetü'l-İktisad el-İslami, Ma'had el-buhus ve'l-dirasat el-Arabiyye, Bağdat, 1983, s. 250.

merkezlerinde ve sancaklarında ve muhtelif tarihlerde toplam 13 defa altın ve 23 defa da gümüş para basılmıştır.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'dan gelen gümüş paraların Osmanlı piyasasında enflasyonist bir ortamın oluşmasına yol açmış ve Osmanlı toprak düzenini ve malî yapısını olumsuz yönde etkilemiştir. Osmanlı Devleti, bu süreçle birlikte gelişen askerî ve iktisadî koşullar içerisinde artan nakit ihtiyacını karşılamak amacıyla, altın ve gümüş paraların ayarlarında zaman zaman değişiklikler yapmış ve paraları kırparak hazinesine yeni finansman kaynağı oluşturmaya çalışmıştır.*

Osmanlı döneminde Bağdat'ta ilk defa 1535 senesinde basılan gümüş Akçe'nin vezni 1 Dirhem 6.5 Kırat iken, 1552 senesinde vezni 1 Dirhem 5.75 Kırat olmuş ve 1566 senesinde basılan gümüş Akçe'nin vezni ise, 1 Dirhem 3.25 Kırat'a düşürülmüştür.

II.Selim döneminde Bağdat'ta basılan gümüş paralara Selimî ve Osmanlı denilmesinin yanısıra, Bağdadî (Bağdatlı) de denilmekte idi.[5]

TABLO-1-

MUSUL VE BAĞDAT EYALETLERİNDE BASILAN OSMANLI ALTIN PARALARI*

Basıldığı Sultan Dönemi	Basıldığı Tarih	Basıldığı Yer
1-Kanuni Süleyman	1544	Bağdat
2- =	1550	=
3- =	1552	=
4- =	1552	Hile
5-II.Selim	-	Bağdat
6-III.Murat	1574	Bağdat
7- =	1574	Musul
8-III.Mehmet	1594	Bağdat
9-IV.Murat	1625	Azamiya

* Osmanlı Devleti, klasik dönemde madeni para sistemi içerisinde, hazineye üç yolla kaynak sağlamaya çalışmıştır. Bunlar: 1-Tashih-i (Tağşiş-i) Sikke uygulaması ile: Sikkelerin kenarlarından kırparak içinden altın ve gümüş miktarının azaltılması, 2-Tecdid-i Sikke uygulaması ile: her yeni Padişahın Taht'a oturmasından sonra, kendisinden önce basılan eski sikkelerin toplatılması ve daha düşük değerden yeniden basılması, 3-Darphanelerin iltizam uygulaması ile, en yüksek teklifi veren Mültezimlere ihale ederek işletilmesi yolları idi. Ahmet Tabakoğlu, *Türk İktisat Tarihi*, Dergâh Yayınları, ikinci baskı, İstanbul, 1994, s. 262.

[5] Abbas El-Azzavi, *Tarih el-Nukuud el-Irakıyye lima ba'd el-uhuud el-Abbasiyye*. Sharikat el-Ticarah vel-Tiba'a, Baghdad, 1958, s. 115-116.

10- =	1633	Hille
11-IV.Mehmet	1648	Bağdat
12-II.Mahmut	1822	=
13- =	1831	=

**Kaynak:* Bu bilgiler; İsmail Galip, *Takvim-i Meskukt-ı Osmaniye*, ve Abbas El-Azzavi. *Tarih el-Nukuud el-Irakıyye lima ba'd el-uhuud el-Abbasiyye*, başlıklı eserlerden derlenmiştir.

TABLO-2-

MUSUL VE BAĞDAT EYALETLERİNDE BASILAN OSMANLI GÜMÜŞ PARALARI*

Basıldığı Sultan Dönemi	Basıldığı Tarih	Basıldığı Yer
1-Kanuni Süleyman	1535	Bağdat
2- =	1541	=
3- =	1546	=
4- =	1550	=
5- =	1552	=
6- =	-	Musul
7-II.Selim	1566	Bağdat
8-III.Murat	1574	=
9- =	=	Musul
10- =	1576	Bağdat
11- =	1580	Musul
12-III.Mehmet	-	Bağdat
13-İbrahim	-	Bağdat
14-IV.Murat	1639	=
15- =	1644	=
16- =	1648	=
17-I.Mahmut	1730	=
18-I.Abdülhamit	1773	=
19-II.Mahmut	1818	=
20- =	1821	=
21- =	1823	=
22- =	1828	=
23- =	1833	=

**Kaynak:* İsmail Galip *A.g.e.* ve Abbas El-Azzavi, *A.g.e.*

1730 senesinde I. Mahmut döneminde Bağdat Eyaletinde 5 Pare değerinde basılan gümüş paralara, Bağdat, Musul ve Basra Eyaletlerinde Beşlik ve I. Abdülhamit döneminde 10 Pare değerinde basılan gümüş paralara da Onluk denilmekte idi.

II. Mahmut dönemi ile birlikte 1818 senesinden itibaren, daha önce Irak Eyaletlerinde hiç basılmayan Zolta Kuruş paraları da basılmaya başlanmıştır. Davut Paşa'nın Bağdat Valiliği döneminde 1823 senesinde 10 ve 20 Pare değerlerinde gümüş paralar basılmıştır.[6]

Tanzimat öncesinde son defa, merkezî idarenin Bağdat'ta 1831 senesinde yeniden tesis edilmesinden sonra, Ali Rıza Paşa'nın Bağdat Valiliği döneminde 1833 senesinde 15 Pare değerinde Zolta Kuruş basılmıştır.[7]

Bütün bu süreç içerisinde altın ve gümüş paraların yanısıra Bağdat'ta bakır paralar da basılmıştır. Bu paralar özellikle gündelik perakende alışverişlerde kullanılmak ve bozuk para ihtiyaçları karşılamak üzere basılmışlardır. Osmanlılar tarafından Mankur (Mangır) veya Pul denilen bu paralara, Musul, Bağdat ve Basra Eyaletlerinde bu isimlerin yanısıra Fils de denilmekte idi.

TAŞRA EYALETLERİNDE PARA VE FİNANSMAN SORUNLARI

Osmanlı arşiv kayıtlarına göre, Osmanlı taşra eyaletlerinde, özellikle de Bağdat, Musul ve Basra eyaletlerinde, Valilerin yüzleştiği başlıca para ve finansman sorunlarını, aşağıdaki hususlar oluşturmakta idi ;

EYALET GELİRLERİN YETERSİZLİĞİ

Osmanlı Devleti'nin merkez-taşra ilişkilerinde XVII. yüzyıl başlarından itibaren başlayan ve merkezin zaafı, taşranın da güçlenmesi şeklinde tezahür eden durum, ancak XIX. yüzyılda Tanzimat dönemi ile birlikte tersine dönmeye başlamıştır.

II. Mahmut döneminde, Osmanlı Devleti'nin tüm alanlarında yeniden yapılanma süreci başlatılmış, Batı tipi devlet idare modeli tüm kamu hiz-

---

[6] 1823 senesinde Bağdat'ta yaşanan mali dar boğazı aşmak için, Davut Paşa'nın Bağdat'ta para basılmasına ilişkin izin talebi, İstanbul tarafından kabul edilmiş ve kendisine gönderilen yazıda: Yalnız Bağdat Eyaletinde tedavül edilmek üzere basılacak sikkenin onluk, yirmilik ve otuzluk olarak üç ayrı değerde olması, senede 50.000 adedi aşmaması ve 51 ayarından noksan olmamak kaydıyla, 51 ayarında üç gümüş dirhem 40 Pare'ye rayiç olarak basılması, basılacak sikkenin bir yüzünde 'Padişah Tuğrası' diğer yüzünde ise 'Duribe fi Bağdat' yazısının bulunması gerektiği bildirilmiştir. Mehdi Jawad Habib El-Bostani, *Bağdad'daki Kölemen Hâkimiyetinin Te'sisi ve Kaldırılması ile Ali Rıza Paşa'nın Valiliği (1749-1842)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1979, s. 62.

[7] A.g.t. s. 118-119.

met alanlarında icra edilmeye çalışılmıştır. Başta askerî teşkilat olmak üzere, Yeniçeri Ocağı kaldırılmış yerine Asakir-i Mansura-i Muhammediye birlikleri kurulmuş, eğitim, sağlık, bayındırlık, ulaşım ve taşımacılık alanlarında yeni kurumlar meydana getirilmiş ve bu kurumlarda yerli ve yabancı personel istihdam edilmeye başlanmıştır.

Bu uygulamalar merkezden başlayarak, tüm taşra eyaletlerine tatbik edilmeye çalışılmış ve Tanzimat sürecinin zeminini hazırlamıştır. Tanzimat uygulamaları kapsamında, Osmanlı taşra eyaletlerinde, devlet namına görev yapan valilerden muhtarlara kadar tüm görevlilere maaş bağlanmaya başlanmıştır.[8]

Osmanlı Devleti, tımar sisteminde uzun süreden beri yaşanan çözülme sürecini de dikkate alarak, Tanzimat dönemi ile birlikte tımar sistemine son vermiş ve bunları da yeniden mirî topraklara dâhil etmeye başlamıştır.

Devlete ait aşar ve rüsumat vergilerini toplamak için uygulanan İltizam sisteminde* yaşanan yolsuzluk ve suistimaller nedeniyle de, Tanzimat sonrası İltizam uygulamasına son verilmiştir. Bunun yerine, vergilerin doğrudan devlet memurları olan Muhasıllar vasıtasıyla toplatılması için, 25 Ocak 1840 tarihinde Meclis-i Vâlâ tarafından düzenlenen bir Nizamname ile Eyaletlerde 'Muhassıllık' kurumları oluşturulmuştur.

Ancak bu iş için yeterli miktarda ehliyetli memurun bulunmaması, bazı yolsuzlukların yaşanması ve umulan sonuçların alınmaması üzerine, iki yıllık bir uygulamadan sonra 1842 senesinde Muhassıllık kurumları lağvedilmiş ve vergilerin toplanmasında yeniden İltizam uygulamasına dönülmüştür.[9]

Tanzimat uygulamaları 1839 senesinde başlatılmış olmasına rağmen, bazı taşra eyaletlerinde bu süreç daha geç hayata geçirilebilmiştir. Meselâ Bağdat, Basra ve Şehrizor Eyaletlerinde 1843 senesinde ve Musul Eyaletinde de 1847 senesinde uygulanmaya başlanmıştır. Irak Eyaletlerinde 1831 senesinden itibaren yaşanan askerî harekâtlar ve idarî düzenlemeler, siyasî ve sosyal hayatı etkilediği kadar iktisadî hayatı da etkilemiştir.

---

[8] Bir Osmanlı belgesinde, Muhtarların vergiye tâbi edilmelerine ilişkin: daha önceleri muhtarlar vergiden muaf iken,Tanzimat-ı Hayriye icabınca bu muafiyet kaldırılmış, buna mukabil kendilerine maaş tahsis edilmesi" kararlaştırılmış olduğu zikredilmiştir. BOA. Cev.Dh. 25 Recep 1256 (1840).

* Bu sistem çerçevesinde, devletin payına düşen vergilerin toplanması, iltizam suretiyle, müzayede yolu ile, 1-3 yıllık süreyle, belli şartlara haiz olan ve en yüksek teklifi veren Mültezimler ihale edilerek gerçekleştirilmekte idi.

[9] İlber Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2000, s. 32-43. Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2. baskı, 1997, s. 212-225.

İstikrarsızlık ortamının yol açtığı üretim düşüşü, vergilerin toplanmasında büyük sıkıntılar yaşatmıştır. Bu duruma paralel olarak da kamu harcamalarında büyük açıklar verilmeye başlanmış ve Osmanlı idaresi Musul, Bağdat ve Basra Eyaletlerinde büyük ölçüde para sıkıntısı çekmeye başlamış ve zaman zaman askerlerin maaşlarını bile ödeyemez hale gelmiştir.

1842 senesinde Bağdat Valisi Necip Paşa'nın İstanbul'a gönderdiği bir yazısında, kendinden önce Bağdat Valisi olan Ali Rıza Paşa'nın sorumsuz harcamaları yüzünden, Bağdat Hazinesinin boş bir halde olduğunu bildirmiştir. Bu yüzden 10-15 aydan beri askerlerin maaşlarını ödeyemediklerini ve bu durumun da askerler arasında disiplinsizliğin yaygınlaşmasına yol açtığını işaret ederek, kendisine âcilen para gönderilmesini talep etmiştir.[10]

Ancak istenilen paralar İstanbul'dan gelmeyince ve malî sıkıntının devam etmesi üzerine, valiler, askerlerin maaşlarını bölgedeki esnaflardan borç alarak temin etme yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda 1850 senesinde, Osmanlı Ordusu mensuplarına, 15 aydan fazla gecikmiş maaşları, daha sonra Maliye Nezaretinden ödenmek üzere, Kerkük esnaf ve tüccarından senetler karşılığında temin edilerek ödenmiştir.[11]

Bölge valileri, zaman zaman bazı kamu hizmetlerinin icra edilmesi için gereken personel ödeneklerini de yine bölgenin esnaf ve tüccar kesimine vergi olarak yüklemişlerdir. Örneğin 1852 senesinde, Erzurum hekimliğinden, 1000 Kuruş maaşla Musul tabipliğine tayin edilmiş olan bir hekimin maaşı, Musul tüccarlarının vergilerine ilâve edilmiştir.[12]

Irak Eyaletlerindeki bu para sıkıntısını gidermek amacıyla, Bağdat'ta 1851 senesinden itibaren yeniden para basılmaya başlanmıştır. Bu amaçla Bağdat'ta tedavüle sürülmek üzere basılacak olan 5 Pare değerinde gümüş sikkelerin kalıplarından 5 çeşit hazırlatılmış ve bunların hangisinin basılması uygun olacağı kararını almak üzere İstanbul'a gönderilmiştir.[13]

Tanzimat süreci ile birlikte Osmanlı Devleti, artan finansman ihtiyaçlarını karşılamak ve piyasada kullanılmak üzere nakit para yerine ikame etmek amacıyla 1840 senesinde 'Kaime' adı altında kâğıt para basmaya

[10] BOA, İrd.Dh. 3464, 19 Ramazan 1258 (1842).
[11] BOA, İrd.Dh, 13805, 9 Cemaziyelahir 1267 (1850).
[12] BOA, İrd.Mec.Val. 9596, 9 Rebiülevvel 1269 (1852).
[13] BOA. İrd.Dh. 6277. 5 Şaban 1268(1851). 1855 senesinde de Bağdat'ta Bakır para basmak amacıyla, Bağdat Valisi, eski toplardan yeteri kadar Bakır gönderilmesi için İstanbul'dan talepte bulunmuştur. BOA. İrd.Mec.Val. 15681, 7 Zul-Ka'de 1272 (1855).

başlamıştır. Ancak esnaf büyük ölçüde bu paralara rağbet göstermemiş ve alışverişlerinde madeni paraları tercih etmeye devam etmişlerdir.[14]

SAHTE PARA BASIMI VE PARA KAÇAKÇILIĞI

Tanzimat sonrasında basılmaya başlanan kâğıt paralar, Osmanlı Devleti'nin her yerinde olduğu gibi, Musul, Bağdat ve Basra Eyaletlerinde tedavüle sürülmesinden kısa bir süre sonra, kalpazanlar tarafından sahteleri basılıp piyasaya sürülmüştür. Gelen yoğun şikâyetler üzerine, kâğıt para tedavülü Musul'da yasaklanmış ve halkın zarara uğramaması için de, 1849 senesinde Musul Valisine uyarıda bulunulmuştur.[15]

Tanzimat öncesinden itibaren başlayan ve yukarıda sözünü ettiğimiz askerî ve idarî düzenlemelerin yanısıra Musul, Bağdat ve Basra Eyaletlerinde yaşanan malî sıkıntının bir diğer nedeni ise, Osmanlı paralarına yönelik bölgede yaygınlaşan para kaçakçılığı idi.

Ancak bu hususta işin dikkat çekici tarafı, Tanzimat sonrasında, paraların bilinen yönlerin aksine Doğu'ya İran ve Hindistan'a değil, Batı'ya Avrupa'ya kaçak yollarla çıkarılması girişimlerinin yaşanması idi.[16]

Bölgede Osmanlı paralarına yönelik bu tür bir kaçakçılık şebekesinin oluşumuna dair bilgiler, Osmanlı arşiv kayıtları arasında yer alan bir belgeye yansımıştır. 1847 tarihli bu belgeye göre, Irak Eyaletlerinde para kaçakçılığı en fazla Yahudi topluluğu içinde Sarraflık mesleğini icra edenler arasında görüldüğü zikredilmiştir. Belgede, Avrupa'ya para kaçırmak amacıyla, Bağdat, Musul ve Diyarbakır Eyaletlerinde, Yahudi bir grup tarafından toplatılan Osmanlı paraları, sim çubuklar haline dönüştürülmekte ve Sayda Limanı üzerinden Avrupa'ya çıkarıldığı ve bu durumun bölge ekonomisini ve Hazine gelirlerini olumsuz yönde etkilediği

---

[14] Osmanlı Devleti'nde para yerine kullanılmak üzere kâğıt para, ilk defa Sultan Abdülmecit döneminde 1840 senesinde Kavaim-i Nakdiyye-i Mutebere adı altında basılmıştır. Kalpazanlar tarafından sahtelerinin piyasaya sürülmesi, halkın ve esnafın bu kâğıt paralara rağbet göstermemesi, değerlerinin giderek düşmesine ve sonuçta 1863 senesinde tedavülden kaldırılmasına yol açmıştır. 1876 senesinde Osmanlı Bankası tarafından yeniden basılan kâğıt paralar, iki buçuk yıl tedavülde kaldıktan sonra kaldırılmıştır. Kaimelerin üçüncü defa basılması ise 1915 senesinde yine Osmanlı Bankası denetiminde 7 tertip olarak çıkarılmış ve Cumhuriyet dönemine kadar devam etmiştir. Osmanlı kâğıt paraları hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz: Ali Akyıldız, *Para Pul Oldu, Osmanlı'da Kâğıt Para, Maliye ve Toplum*, İletişim yayınları, İstanbul, 2003. Mine Erol, *Osmanlı İmparatorluğunda Kâğıt Para(Kaime)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1970. Ekrem Kolerkılıç, *Osmanlı İmparatorluğunda Para*, Doğuş Matbaası, Ankara, 1958.

[15] BOA, A.Mkt.Um, 7-44, 16.03.1266(1849).

[16] XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nden altın ve gümüş paraların çıkışı yoğunlaşmaya başlamış, bu paralar Osmanlı Devleti içinde Mısır'a, dışında da Doğu'ya İran ve Hindistan'a yönelmişlerdir. Osmanlı Devleti paranın içeride kalması için, doğudan gelen ve mal getiren tüccarlara para yerine mal götürme zorunluluğu getirmiş ise de, bu akışı tamamen durduramamış idi.

zikredilmiştir. Bu hususla ilgili İstanbul'dan Bağdat Valiliğine hitaben gönderilen yazıda şu bilgilere yer verilmiştir:

> Bağdat'ta olan Yahudi taifesinin çoğu köşe başlarında birer dükkân açarak, sarraflık etmekte ve o civarda bulunan Akçelerin çok olması bakımından, fiyat-ı mukarrere üzere alıp, sim (vizr çubuk) ederek, Musul'daki mübâya'acıya göndermekte olduklarını ve Musul'da olan mübâya'acı dahi, kendisinin almış olduğu ecnâsı (türleri), yine çubuk ederek, Diyarbakır'da olan mübâya'acıya göndererek, o dahi tedârik edebildiği ecnâsla beraber, zikrolunan (vizr çubuk)larını Sayda'ya (Lübnan'da Liman kenti) ve oradan Avrupa'ya göndermekte idiler. Bu durum Darphane-i Âmire'nin zararına yol açtığına binaen. Bağdat'ta dirayetli bir mübâya'acı nasb-u gönderilmesiyle, 1000 Kese ve Musul ve Diyarbakır'da olanlara dahi beşer yüz Kese sermaye verilip' görevlendirilmesi istenmiş ve bundan sonra bu gibi para kaçakçılığın önlenmesi hakkında Bağdat Valisi uyarılmıştır.[17]

Bağdat Eyaletinde esnaf, tüccar ve halkın da sık sık şikâyetçi olduğu bir konu da, tedavülde sahte bakır paraların çoğalması idi. 1851 senesinde Bağdat Esnafı tarafından Bağdat Valiliğine gönderilen Arapça yazılı bir dilekçede; Osmanlı Devleti'nin genelinde basılması yasak olmasına rağmen, Bağdat Vilayetine dışarıdan bol miktarda sahte 'Fülus El-Humur' (Kızıl Filsler = Mangırlar) getirildiği ve bunların her 4 tanesinin 10 Pare (1 Kızıl Fils= 2.5 Pare) ile tedavüle sürüldüğü bildirilmiştir.

Bağdat esnafı, dilekçelerinde, bu paraların piyasada çoğalması, halkın da alışverişte Osmanlı Kuruşu ve Paresi yerine bu paraları kullanması, esnafın da, zarar edecekleri endişesiyle bu bakır paraları kabul etmemesi üzerine, piyasada büyük bir durgunluğun yaşandığı, eğer gereken müdahaleler yapılmadığı, bu paraların değeri düşürülmediği ve kaçak yollarla Bağdat Vilayetine girmeleri engellenmediği takdirde, çok yakında pazarda alışverişin tamamen duracağı ve bu yüzden halkın ve esnafın büyük bir zarara uğrayacaklarını bildirmişler ve Osmanlı Devleti'nden acilen bu paraların değerinin %50 oranında düşürülmesini, her 8 tanesinin 10 Pare'ye (2 Kızıl Fils=2.5 Pare) eşit tutulmasını ve bu resmî kurun, yurt içinde ve dışında duyurulmasını talep etmişlerdir.[18]

Bağdat Valisi Mithat Paşa döneminde de yurtdışından Irak Vilâyetlerine sahte paraların girdiği tespit edilmiştir. Bu hususta 1 Şubat 1870 tarihinde Bağdat Vilayetinde Zevra Gazetesinin 33. sayısında yayımlanan bir

---

[17] BOA, İrd. Dh. 8741, 24 Rabiü'l-ahir 1264 (1847).

[18] Sinan Marufoğlu, *El-Irak fi El- Vesaik El-Osmaniyye*, Dar El-Shorok, Amman, 2006, s.159.

duyuruda, Bağdat halkına yönelik sahte altın para uyarısı yapılmıştır. Bu altın paraların bir takım sahtekâr tekelciler tarafından yabancı memleketlerden Bağdat ve civar vilâyetlere getirtildiği, sıradan insanların sahte olduğunu ayırt edemeyecekleri ayarda oldukları bildirilmiş ve her kim ki eline bu sahte paralar geçer ise, derhâl yetkililere haber vermeleri istenmiştir. Bu duyuruda halka hitaben şöyle denilmiştir.

> Şu aralık diyar-ı ecnebiyeden bu taraflara kesret üzere kalıp ve mi'yarı Mahmudiye altınları ithali ile bir takım hilekâr erbâb-ı ihtikârın bunları efrâd-ı ahaliden fark-ü temyize iktidarı olmayan sade dalana tâmmü'l-iyâr (tam ayarlı) altın yerine vermekte oldukları canibi hükümetten haber alınıp, halbuki bu misüllü meskukât-ı mağşuşa-u züyufun (sahte ve bozuk paraların) eyâdi-yi nâsta (halkın elinde) tedâvül etmesi. muamelât-ı umumiyeyi sektedâr edeceği derkâr ve bu bapta canibi hükümetten tedâbiri lâzimeye teşebbüs olunması lüzumu didâr olunmaktan nâşi', bu bapta tahkikat-ü taharriyât-ı lâzimenin icrâsıyla, işbu meskukât-ı mağşuşa-u züyufu tedâvüle çıkaranlar müteselsilen bi'l-istintâk (sırasıyla sorgulanarak) zâhire ihraç olundukta, sürmüş oldukları züyufun bedeli kendilerinden tazmin olunacağı cihetle, herkes bu bapta dikkat-ü intibah üzere bulunmakla beraber, işbu meskukât-ı mağşuşadan her kim eline geçer ise, kimden aldığını der-akab hükümete haber vermesi lâzım geleceği ilân olunur.[19]

YERLİ VE YABANCI PARALARIN KUR FARKLARI

Musul, Bağdat ve Basra Eyaletleri daha önceki dönemlerde olduğu gibi, Osmanlı dönemi boyunca da Doğu ile Batı arasında cereyan eden uluslararası ticaretin ana kavşaklarından biri olma özelliğini devam ettirmiştir.

XVII. yüzyılın ilk yarısından itibaren Basra Körfezi'nde Portekizlilerin hâkimiyeti, Hollandalılar ve İngilizler tarafından kırıldıktan sonra, İngilizler, Amerika'dan, Avrupa'dan ve Hindistan'dan getirdikleri sömürge mallarını, ince pamuklu kumaşlarını ve baharatlarını Basra Körfezi'nde satmaya, karşılığında, bölgeden ve Irak'tan hurma, mazı, yün, deri, tütün, pirinç, tuz, ipekli ve pamuklu dokumalar almaya başlamışlardır.

Bağdat ve Basra Eyaletleri, XVII. yüzyılda, Basra Körfezi'nin komşu kıyılarına büyük miktarlarda hurma ihraç etmekte idiler. Bu eyaletler. Hindistan, İran ve doğudan yaptığı ithalatın bedelini genellikle gümüş paralar ile ödemekte idiler. "O sırada Basra Körfezi üzerinden gelen mallara

[19] *Zevra Gazetesi*. sayı 33, Bağdat, 20 *Kanun El-Sani* 1285 (1 Şubat 1870).

yaklaşık 10 milyon Kuruş, İran'a 5 milyon Kuruş ve Anadolu'ya 1 milyon Kuruş ödenmiş" idi.[20]

XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Avrupa'nın sanayileşmesi sonucu, ulaşım araçlarında meydana gelen büyük gelişmeler ile birlikte, ticarî faaliyetlerin hızla artması, özellikle Kuzey Amerika'da 1781 senesinde kolonilerini kaybeden İngiltere için, Hindistan'a giden yolun güvence altına alınması hayatî bir mesele haline gelmiştir. Bu yüzden İngilizler, XIX. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti'nin merkezî otoritesinin Basra Körfezi'ne kadar uzatılmasına. Bağdat Valisi Davut Paşa'nın 1831 senesinde görevden alınmasına ve Irak Eyaletlerinde Kürt ve Arap Aşiret Emirliklerine son verilmesine destek olmuşlardır.

1831 senesinden itibaren Irak Eyaletlerinde yaşanan tüm askerî gelişmelere, idarî düzenlemelere, aşiretler arası çekişme ve çatışmalara rağmen. Irak'ta XIX. yüzyıl boyunca önemli iktisadî ve ticarî canlılık yaşanmıştır.

Fırat ve Dicle Nehirleri'nde elde etmiş oldukları nehir taşımacılığı imtiyazı ve Osmanlı Devleti ile yapmış oldukları ticarî anlaşmalar, özellikle de 1838 Balta Limanı Antlaşmasından* sonra, Basra Körfezi üzerinden yapılan doğu ticaretinin hacmi hızla artmaya başlamıştır.[21]

Bölgede yaşanan bu ticarî canlılık, yabancı tüccarların ve ürünlerin bölgeye hızlı akışı ile birlikte, Musul, Bağdat ve Basra Eyaletleri pazarlarında yabancı paraların, özellikle de İngiliz Pound'u. İran Tuman'ı ve Hindistan Rupiye'si, Osmanlı paraları ile birlikte günlük alışverişlerde kullanılabilecek kadar yaygınlık kazanmaya başlamışlardır.[22]

---

[20] Halil İnalcık. Donald Quataert. Editör. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, 1600-1914*. c. 2. Eren Yayıncılık, İstanbul. 2004, s. 857.

* Bu antlaşma. 16 Ağustos 1838 tarihinde, Sadrazam Reşit Paşa'nın Boğaziçi'ndeki Balta Limanı Konağı'nda Reşit Paşa ile İngiliz Elçisi Ponsonby arasında imzalanmıştır. Bu antlaşmanın değerlendirilmesi hakkında, Bkz: Mübahat Kütükoğlu: *Osmanlı-İngiliz İktisadi Münasebetleri (1838-1850)*. İstanbul. 1976. Şevket Pamuk; *Osmanlı Ekonomisinde Bağımlılık ve Büyüme (1820-1913)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Türkiye Araştırmaları. 2 baskı. İstanbul. 1994.

[21] 1862 senesinde Şubat ayı boyunca Basra limanına mal getiren gemilerin; Karaçi. Bombay. Maskat. Buşehr. Bahreyn. Aden gibi şehirlerden geldikleri ve bunların çoğu da Kömür. Odun. Pirinç, Buğday, Arpa ve karışık mallar ile yolcu getirdikleri zikredilmiştir. BOA. Cev. Mal. 6855. 1279-1280 (1862-1863).

[22] O dönemde İngiltere sömürgesi olan Hindistan'ın Rupiye'si, özellikle Basra bölgesinde en fazla tedavül eden yabancı para birimi haline gelmiştir. Irak'ta Rupiye'nin gümüş ve bakır türlerinin tüm değerleri kullanımda idi. Kâğıt para olarak 5. 10. 50 ve 100lük Rupiyeler ve bunların parçaları durumunda olan bakır Rupiyeler kullanılmakta idi. Bakır Rupiyelere. güney Irak'ta Bize veya Pay denilmekte idi. Abbas El-Azzavi, A.g.e, s. 180. Bir Rupiye. bölgede 10.5 kuruş değerinde idi. Eşref Muhammed Abdurrahman El-Seyyid Munis. *Tarih el-Irak el-Siyasi 1872-1908*. Yayınlanmamış Yüksek lisans tezi. Camiat Ayn Şems. El-Kahire, 1993, s. 7.

İran paralarından Tuman ve Abbasî kullanılmakta idi. XIX. yüzyılda Abbasî yerine geçen ve çeyrek Rupiye değerinde olan Kıran yaygınlık kazanmıştır. 1 Tuman 50 Kuruş değerinde idi. İran'ın Abbasî parası ise, gümüş para olarak Irak'ta 40 Akçe değerinden işlem görmekte ve genellikle İran sınırlarında gümrük vergileri bu kur üzerinden hesaplanmakta idi.[23] Bunların yanısıra, Rus Ruble'si, Fransız Frank'ı, İtalyan Liret'i ve Prusya Taller'i, Irak Eyaletlerinde değişik değerlerde kullanılmakta idiler.

Bölgede Osmanlı paralarına yönelik olan talep fazlası ve yaşanan kaçakçılık olayları, bu paraların piyasadan çekilmesine, arz yetersizliğine ve sonuçta merkez-taşra eyaletleri arasında da kur farkının oluşmasına yol açmakta idi.[24]

6 Mart 1872 tarihinde Bağdat Valisi tarafından, Sadaret makamına gönderilen bir yazıda, Bağdat ve Basra Vilayetleri içinde kullanılan yerli ve yabancı para birimlerine değinilmiştir. Bağdat Valisi, yazısında, Bağdat Vilayeti içinde tedavülde bulunan paralar arasında 'Mecidiye Altını ile diğer altın paralar, Beşlik, Altılık ve Metelik ile Fransa denilen Kuşlu Riyal ve Çerhi olarak tanımlanan bir çeşit sahte para ve Şâmi denilen eski yüzlüğü' saymıştır. Ancak Bağdat Valisi aynı yazısında 'Mentifik, A'mara ve Basra Sancakları içinde bulunan aşiretlerden bazıları, Şâmî sikkesinden başkasını' tanımadıklarını ve kabul etmediklerini bildirmiştir.[25]

Musul, Bağdat ve Basra Eyaletlerinde tedavülde bulunan yerli ve yabancı paraların kurları, İstanbul'da uygulanan kurlardan farklılık arzetmekte idi. Osmanlı Devleti, zaman zaman taşra valilerine yerli ve yabancı para birimlerinin resmî kur tarifelerini göndermekte ve para değişiminde bu tarifelere uyulmasını talep etmekte idi.

Bu bağlamda, 10 Haziran 1857 tarihinde Bağdat Valisi, Maliye Nezaretine göndermiş olduğu bir yazıda, daha önce kendilerine bildirilen ve uygulanması istenen para tarifelerini, uygulamaya çalıştıklarını, ancak İstanbul'da para birimlerinin yüksek fiyatlardan tedavül etmesi ve *Havadis* gazetesinde de para tarifelerinin basılıp yayınlanması, Irak Vilayetlerinde zihinlerin karışmasına ve bazı olumsuzlukların yaşanmasına yol açtığını bildirmiştir.

Bu konu ile ilgili İstanbul'a gönderilen yazıda:

---

[23] Azzavi, *A.g.e.* s. 172-173.

[24] İstanbul'dan Musul Valiliğine 1850 senesinde gönderilen yazıda: Kerkük Kazasında Molla Ömer Efendi'ye yıllık on Kile Buğday ve günlük bir Kuruş vazifeye tahsis ile beraat verilmesi istenilmesi üzerine, Musul Valiliğinin göndermiş olduğu yazıda: Kerkük Kazasında bir Kuruş'un İstanbul'da 6.5 Kuruş değerinde olduğu için bu durumun dikkate alınarak açıklanması talebinde bulunmuştur. BOA, İrd.Mec.Val. 6960/9 Şaban 1267 (1850).

[25] BOA, Şry. Dev. 2149, 4/3-1. 23 Şubat 1287 (06.Mart.1872).

Ahvâl-ı sâbıka cihetiyle taşralarda meskukât fiyat-ı asliyesinden ziyâdeye tedâvül etmekte ve bu keyfiyet tezâyüd-i fiyât-ı meskukâta ve daha nice nice mazarrata sebep vermekte olduğu, beyân-ı âlisiyle irsâl buyrulan matbu' tarife mucibince tedâvül ettirilmesi irâdesini mutazammın hâme-i pîrây-ı ta'zîm-ü tekrîm olan ferman nâme-i sâm-i cenâbı vekâletpenâhileri hâl-ı lâzimü'l-imtisâl vâlâsına tatbikan, havâliy-i Irakıyye'de mütedâvil olan meskukât ber mucibi tarife-i mezkûre tedâvül ettirilmekte olup, ancak malum-ı âli buyurulduğu vecihle meskukâtın Dersaadet'te ziyâdece fiyat ile alınıp verilmesi ve Cerîde-i Havâdis nüshalarında dahi miktar-ı fiyatları tab'-ü temsîl kılınması hasebiyle, bu keyfiyet bazı mertebe ezhânı teşviş eylemekte...' olduğu bildirilmiştir.[26]

Mithat Paşa'nın Bağdat valiliği döneminde (1869-1872), başta Bağdat olmak üzere, Irak vilayetlerinde para ve ölçü alanlarında var olan karışıklıkları gidermek için yeni düzenlemeler yapılmıştır. Mithat Paşa, bu yönde almış olduğu tedbirleri, Bağdat'ta yayımlanan *Zevra* Gazetesinin 2. sayısında, 22 Haziran 1869 tarihinde kamuoyuna duyurmuştur. Duyuruda:

Hıtta-i Irakiye halkı meskukâtı mütedavele-yi bir nispette kullanmayıp ez cümle bir beşliği (Sâğ) diyerek min cihetin (bir taraftan) beş ve (Rayic) diyerek 6 Kuruş ve 10 Pare, (Çürük) diyerek 20 ve 25 Kuruş itibar etmekte ve evzân-ü mi'yarlarını dahi böyle nispetsiz bir yolda tutup meselâ (Kıyye-i Attarî) diye Okka'yı bir kere 400 Dirhem itibar ettikten sonra, bir kere dahi (Kıyye-i Bakkalî) diye 800 Dirhem ad etmekte oldukları ve böyle gayri mukarrer bir esas üzerine 'Batman' ve 'Vezne' ve 'Tağar' gibi bir takım ölçüler daha olup, kimi yerde 6 Kıyye 1 Batman, 8 Batman 1 Vezne ve 20 Vezne 1 Tağar olduğu gibi, kimi yerde dahi bunlardan noksan ve ziyade olup, hattâ Tağar bile meselâ Bağdat'ta 800, Hille ve Divaniye'de 1500 bu kadar ve Musul'da 300 şu kadar ve Şehrizor ve Süleymaniye cihetlerinde daha başka türlü olmasıyla Tağar ve Batman zikr olundukta, mensup olduğu mahallin ismi dahi zikr olunmadıkça ve her defasında uzun uzun hesap edilmedikçe miktarı sahihi bilinemediği ve kezalik bir Arşından dört beş parmak ziyade olan bir nevi ölçü (Zirâ-ı Bağdadî) diye mensucatça (dokumalarda) her bir muamelede kullandıktan başka ortada (Halep Arşını) namıyla dersaadet zirâine karip (yakın) bir ölçü daha devran eylediği göründüğüne ve bu gibi şeylerin muamele-yi ticariye-yi teş-

[26] BOA. Cev.Mal: 7605, 17 Şevval 1273 (10 Haziran 1857).

vişte derkar olan methal ve tesiratına mebni, bu defa gerek Devlet-i Aliye-yi Osmaniye ve gerek düveli saire meskukâtı mütenevviasını kıymeti hakikiyyeleri tayin-ü ilân olunarak, Akçe fiyatınca olan nispetsizlik ve intizamsızlık ortadan kaldırıldığı gibi, dersaadet diyarına tatbiken evzân dahi kararlaştırılarak yani; 1 Kıyye 400 Dirhem ve 10 Kıyye 1 Batman ve 10 Batman 1 Vezne ve 10 Vezne 1Tağar olmak üzere her tarafça bundan başka ölçü ve evzân istimali (kullanılması) kavviyen men edilerek (şiddetle yasaklanarak) bu mıkyasa tatbiken lüzumu kadar Dirhem ve Kıyye ve evzân-ı saire imâl ettirilip elviye-yi mülhaka'ya irsâl kılındığı..' gibi tespitlere ve icraatlara yer verilmiştir.[27]

PARA VE FİNANSMAN SORUNLARINA ÇÖZÜM ARAYIŞLARI

Tanzimat sonrasında Musul, Bağdat ve Basra Eyaletlerinde yaşanan para ve finansman sorunlarına çözüm bulma yönünde, sıkı malî ve parasal tedbirlerin yanında, aşağıdaki girişimlerde de bulunulmuştur:

ÂTIL ARAZİLERİN İŞLETİLMESİ

Musul, Bağdat ve Basra Eyaletlerinden Dicle ve Fırat Nehirleri'nin yanısıra, Diyala, Küçük ve Büyük Zap Nehirleri'nin geçmesine ve iktisadî hayatın büyük ölçüde tarıma dayalı olmasına, uluslararası ticaretin ana güzergâhlarından olmalarına rağmen, bu eyaletlerden yeteri kadar gelir elde edilmemekte idi.

Bu durum büyük ölçüde, vergilerin toplanmasında yerel yöneticiler, mültezimler ve aşiret şeyhleri arasında yaşanan yolsuzluk ve usulsüzlükler ile birlikte, kırsal bölgede nüfusun önemli bir kesimini oluşturan göçebe Kürt ve Arap aşiretleri tarafından, yerleşik köylere ve yoldan geçen ticaret kervanlarına yapılan yağma ve talan hareketleri neden olmakta idi.

Bu hareketler, ticaret yollarının kesilmesine, fiyatların yükselmesine, yerleşik köylülerin topraklarını terk edip şehirlere göç etmesine, kırsal bölgede üretimin aksamasına, arazilerin âtıl kalmasına ve devletin gelir kayıplarına yol açmakta idi.

Dolayısıyla, bütün bu olumsuzlukları ortadan kaldırmak ve yeni gelir kaynakları oluşturmak üzere, Tanzimat sonrasında Irak Eyaletlerinde, âtıl ve boş kalan arazilerin üretime kazandırma ve göçebe aşiretlerin iskân girişimlerine hız verilmiştir.

---

[27] *Zevra* gazetesi, sayı 2, Bağdat, 10 Haziran 1281 (22 Haziran 1869).

Böylece bu süreçle birlikte, Bağdat Eyaleti başta olmak üzere, tüm Irak Eyaletlerinde göçebe aşiretlerin iskânı yönünde önemli adımlar atılmaya başlanmıştır. İlk olarak, boşalmış ve harabe haline gelmiş köyler yeniden inşa edilmiş, tarım ile iştigal edebilecek ve yerleşim bölgelerine gelebilecek saldırılara da karşı koyabilecek aşiretler yerleştirilmeye başlanmıştır. Bu tür aşiretlerin, yerleşik hayata geçmesi ve tarımla geçinmesi, bir taraftan kırsal bölgede tarım ve havyacılıkta kısmî bir üretim artışına ve devletin vergi kaynağının gelişmesine zemin hazırlanmış, diğer taraftan da yerleşik hayata geçmeyi kabul etmeyen göçebe aşiretlerin saldırıları önlenmeye çalışılmıştır.

Osmanlı Devleti, Irak'ta göçebe ve yarı yerleşik aşiretlerin yerleşik hayata geçmeleri ve tarımla uğraşmaları için, her türlü kolaylığı sağlamaya çalışmıştır. Toprak tahsisi, vergi muafiyetleri, tohum verilmesi ve aşiret şeyhlerine maaş bağlanması gibi tedbirler, aşiretlerin büyüklüğü ve bölgelerin coğrafi ve sosyal koşullarına göre esnek bir şekilde uygulanmıştır.[28]

FİNANS KURUMLARININ OLUŞTURULMASI

Mithat Paşa döneminde, 1869 sensinde başta Bağdat Vilayeti olmak üzere, tüm Irak Vilayetlerinde iktisadi hayatın canlandırılması ve yeni finans kaynaklarının oluşturulması için modern bankacılık sisteminin temelini oluşturan ve faizle halktan para toplayan Emniyet Sandığı kurulmuştur. Bu sandığın amacı ve hedefleri, 20 Temmuz 1869 tarihinde Bağdat'ta yayımlanan Zevra gazetesinin 6. sayısında çıkan duyuruda açıklanmıştır:

> 'Halkın servetine ve memleketin ma'muriyetine esas olan zenginlik nakdi Akçe olmayıp, belki Akçe zenginlik için bir alet ve vasıta olduğundan asıl zenginlik bu alet ve vasıtanın hüsnü istimali ile onun semerâtını iktitâf etmektir (meyvelerini koparmaktır).Yoksa evvelki vakitlerde olduğu gibi biriktirip bir sandığa koyup hapsetmek zenginlik olmayıp, belki cemiyet halkın istimaline muhtaç olduğu âlet ve vasıtayı bir yere hapsederek fevaidinden (yararlarından) hem cinsini mahrum bırakmaktır.

---

[28] 1857 senesinde alınan bir kararla, Şehrizor Eyaleti içinde bulunan Erbil, Altın Köprü ve Kifri kazaları ile diğer nahiyelerin "muzâfâtından çöl tarafında olup, hâli ve harâb olan kura arâzisi, sene be sene aşâr-ı şer'iyyesi canibi mîriye edâ-u teslim olunmak ve iskân olunacak ahâli, sâir ahâli-i meskûneden olmayarak, aşâir-u kabâil takımından celb-ü iskân edilmek ve bunlar için 5 sene müddet tahsîsiyle, o müddette vergi alınmamak üzere, bedelâtı münâsibe ile bâ tâpu tâliplerine ihâle" edilmesi kararlaştırılmıştır. Daha ayrıntılı bilgi için Bkz: Sinan Marufoğlu, *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak* 1831-914, Eren Yayınevi, İstanbul, 1998. Sinan Marufoğlu, "Osmanlı Döneminde Güney Irak'ta Devlet-Aşiret İlişkileri", *XIV Türk Tarih Kongresi*, Ankara, 2002.

Avrupalılar, bu meseleyi çok zaman evvel hal ve teşrih ederek, hakayıkını meydana koymuş olduklarından, mücerret muamelatı nâsâ (halkın alışverişine) âlet olan nukudun içtimaıyla (paranın toplanmasıyla) hüsnü istimalinden istifade eylemek için memâlik-i mütemeddinenin (medeni memleketlerin) her birinde müteaddit bankalar tesis ve ihdas olunmuş olmakla, bu tarik (yol) ile memleket ve milletlerinin terakki ve servetini bil-suhule (kolaylıkla) hâsıl eyledikleri gibi, buna dahi kanaat etmeyerek, şu amele-ü hademe takımının ve etfal-ü sübyanın biriktirdikleri paraları dahi bir işe yararlı kılmak ve bunları cem' ile sermaye hükmüne koyup, ondan dahi millet ve memleketlerine bir hüsnü hizmet eylemek için tasarruf ve imsak sandıkları nâmıyla bir takım sandıklar daha ihdas eylemişlerdir.

Bu sandıklar gibi İstanbul'da dahi Emniyet Sandığı nâmıyla bir sandık keşad olunmuş olduğu misüllü, bunun usul ve kavaidine muvafık bulunmak üzere, bu kere nefsi Bağdat'ta dahi bir Emniyet Sandığı keşad olunmuştur. Bu sandıklar amele ve hademe ve sübyan takımının ve sair o kabilden bulunanlarının teslim edecekleri paraları biriktirmek ve sonra faiziyle kendilerine teslim etmek ve bir taraftan Akçe'ye muhtaç olanlara hafif faiz ile ikraz eylemek için mevzu' olduğundan, vazife-i asliyesi küçük paraları toplayıp işe yarayacak sermaye hükmüne koymak sureti bulunduğundan, nizamnâmesinde bir adamdan bir senede 25.000 Kuruş'tan ziyade şey kabul olunmayacağı mukayyet ve meşruh ise de, buralarda böyle mebâlığ-ı küliyye vaz' olunacak (koyulacak) büyük bankalar ve sandıklar olmayıp, o işi dahi Emniyet Sandığı'nın görmesi lazım geleceğine binaen, her kim ne kadar para getirir ve sandığa vaz' eder ise, red edilmeyip sandığa ahz-ü hıfz edilmesine ve birde sandıktan istikraz edecek (borç alacak) olanların verecekleri rehinler, menkulattan olmak müreccah ise de, Bağdat şehrinde mevcut büyût-ü dekâkîn (evler ve dükkânlar) ve sairenin ekserisi mülk olup, düyûn mukabilinde (borç karşılığında) rehin olmakla salih idüğünden (elverişili olmasından), mehâkim-i şer'iyye marifetiyle terhîn olunacak o makule emlakin dahi kabul olunmasına karar verilerek, ol vecihle icabı icra olunmuş ve sandık-ı mezkurun kurulduğu... bildirilmiştir.[29]

[29] Emniyet Sandığının kurulmasından şimdiye kadar 20 gün müddette icâr eylediği muamelatından umumu halk bunun ne olduğunu ve nasıl faideli ve menfaatli şey idüğünü layıkıyla anlamış olduklarından, bu güne kadar sandığa vaz' olunan Akçenin miktarı 3.012.677 kuruşa varmış ve bundan 126,150 kuruşu ikraz olunup, maadası mevcud-ı sandık bulunmuş olduğu' bildirilmiştir. *Zevra* gazetesi, sayı 6, Bağdat 8 Temmuz 1285 (20 Temmuz 1869).

Kamu Kurumları İçin Bağış Toplatılması

Son olarak, Mithat Paşa dönemi ile birlikte, Irak'ta kamu harcamalarını finanse etmek üzere, özellikle de sağlık ve eğitim kurumlarının inşası için başvurulan bir uygulama da, devletin ileri gelen görevlileri, tüccar, esnaf ve aşiret şeyhlerinden bağış toplanmaya başlanması idi.

Bu bağlamda Bağdat'ta bir Sanayi Mektebi ve bir Guraba Hastanesi yapımı ve inşası için sivil ve asker devlet memurlarından, aşiret şeyhlerinden, Müslim ve gayr-i Müslim tüccarlardan bağışlar toplanmıştır. Bağış yapanların isimleri ve yapmış oldukları bağış miktarları da, onore edici ve özendirici olması beklentisiyle, *Zevra* gazetesinin çeşitli sayılarında listeler halinde yayımlanmıştır.[30]

Sonuç

Bu çalışmanın sonunda görüldü ki, Osmanlı Devleti, başkentte ve merkez eyaletlerinde olduğu gibi, tarihsel süreç içerisinde taşra eyaletlerinde de çeşitli boyutlarda para ve finansman sorunları ile karşı karşıya kalmıştır. Bu sorunların başında da Osmanlı paralarına yönelik para kaçakçılığı ve sahte para basımının yanı sıra, merkez ile taşra eyaletleri arasında oluşan kur farklılıkları ve vergi kaynaklarına taşra güçleri tarafından el konulması sorunları olmuştur.

Osmanlı Devleti, Musul, Bağdat ve Basra Eyaletleri örneğinde olduğu gibi, taşra eyaletlerinde yaşanan para ve finansman sorunlarına çözüm bulmaya çalışmıştır. XVI. yüzyılda genişleme süreci ile birlikte, taşra eyaletlerinde de madeni para basımına başvurmuş ve zaman zaman da bu paraların etrafından kırparak yeni finans kaynağı oluşturmaya çalışmıştır.

XIX. yüzyılda ise, bu sorunları aşmak amacıyla, Osmanlı Devletinde, gelişen idari ve iktisadi şartlar neticesinde, madeni para sisteminin yeniden düzenlenmesi ile birlikte kâğıt para basımına da başlanmış, vergi kaynaklarının artırılması, çeşitlendirilmesi ve daha etkin toplanması yönünde çalışmalar yürütülmüş ve modern malî kurumlar ve bankalar kurulmuştur. Bunun yanısıra, eğitim ve sağlık alanındaki kamu kurumlarının finansmanı için, halktan bağış toplanmasına da başvurulmuştur.

[30] *Zevra* gazetesi, sayı 12, Bağdat, 8 Temmuz- 19 Ağustos 1285 (20 Temmuz -31 Ağustos 1869).

KAYNAKÇA

I- (BOA) Başbakanlık Osmanlı Arşivi
(Cev. Tm) Cevdet Tımar.
(Cev. Ml) Cevdet Maliye.
(Cev. Dh) Cevdet Dahiliye.
(İrd. Mec. Val) İrâde-i Meclis-i Vâlâ.
(İrd. Mec. Mah) İrade-i Meclis-i Mahsus.
(Ml. Vrd) Maliye Varidât.
(A. Mkt. Um) Sadaret Mektubi kalem-i Umum-u Vilayat.

II- KİTAP VE MAKALELER:

Amin, Abdulamir. British Interests in the Persian Gulf, Leiden, E.J. Brill, 1967.

Ayni, Ali Efendi, *Osmanlı İmparatorluğunda Eyalet Taksimatı, Toprak Dağıtımı ve Bunların Mali Güçleri*, 1602 (1018), çeviren: Hadiye Tuncer, Gürsoy Basımevi, Ankara, 1964.

Akyıldız, Ali, *Para Pul Oldu, Osmanlı'da Kâğıt Para*, Maliye ve Toplum, İletişim yayınları, İstanbul, 2003.

Boyacı Zade, H. Mahir, *Hazine-i Muhasebat usul Defteri-i Cedit- Ilm-i Hesabi Ticari*, Darı Aliyye, 1311(1893).

El-Azzawi, Abbas. *Tarihul-Iraq Beynel-Ihtilaleyn*. p.4, Sheriket El-tijarah vel-tiba'a El-mahdudah, Baghdad, 1949.

Tarih El-Nukuud El-Iraqiyye lima ba'd El-uhuud El-Abbasiyye, Sharikat El-Ticarah vel-Tiba'a, Baghdad.

El-Duri, Abdülaziz; *Tarih El-Iraq El-iqtisadi fi El-qarn ar-rabi' El-hijri*, Matbaat El-Maarif, Baghdad, 1948.

El-Husari, Sati', *El-Biladu'l-Arabiyye wel-Dawlatu'l-Othmaniyye*, 1957.

El-Kubeysi, Hamdan Abdulmajeed, *Tatawwur El-nukood vel-nizam El-nakdi fi El-dawlati El-Arabiya El-Islamiyye*, Nadwatu'l-iktisad El-Islami, Ma'had El-buhus vel-dirasat El-Arabiyye, Baghdad, 1983.

El-Seyyid, Munis Ashraf Muhammed Abdurrahman, *Tarihu'l-Iraq El-Siyasi 1872-1908*, Risalctu Majestair. Kısm el-tarih, Kulliyet El-Adab, Jamiat Aynşems, Kahire, 1993.

Eldem, Vedat, *Osmanlı İmparatorluğu'nun İktisadi Şartları Hakkında bir Tetkik*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.

Erol, Mine, *Osmanlı İmparatorluğunda Kağıt Para(Kaime)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1970.

Galip, İsmail, *Takvim-i Meskukat-i Osmaniye*, Mahran Matbaası, İstanbul, 1889.

Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2000.

Göreli, İsmail Hakki, *Memleketimizde Vilayetler Idaresi Tarihine Bir Bakış*,Türk Hukuk Kurumu, Sayı: 85, Recep Ulusoglu Basımevi, Ankara,1945.

İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu, Klasik Çağ (1300-1600)*, YKY, İstanbul, 2004.

İnalcık, Halil, Quataert, Donald, Editör, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, 1600-1914*, c.2, Eren Yayıncılık, 2004.

Issawi, Charles, *An Economic History of the Middle East and North Africa*, Columbia University Press, 1982

Kölerkılıç, Ekrem, *Osmanlı İmparatorluğunda Para*, Doğuş Matbaası, Ankara, 1958.

Kütükoğlu, Mübahat, *Osmanlı-İngiliz İktisadi Münasebetleri(1838-1850)*, İstanbul. 1976.

Longrigg, Stephen Hemsley, *Arbaat-u Qurun min Tarih El-Iraq El-Hadis*, tarjamat Jafar El-Hayyat, manshurat El-Sharif El-Radi, Qum, Iran, 1968.

Marufoğlu, Sinan, *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak, 1831-1914*, Eren Yayınevi, İstanbul, 1998.

____*El-Irak fi El-Vesaik El-Osmaniyye*, Dar El-Shorok, Amman, 2006.

____Osmanlı Döneminde Güney Irak'ta Devlet-Aşiret ilişkileri. *XIV. Türk Tarih Kongresi*, Ankara. 09-13-Eylül-2002.

Nawwar. Abdülaziz Süleyman, *Misir vel-Iraq, Dirasah fi Tarih El-alakaat Beynehuma hatta Nuşûb El-harb El-alemiyye El-ula*. Mektebet El-Anjelo El-Mısrıyye. Kahire. 1968.

Ortaylı, İlber, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)*, Türk Tarih Kurumu. Ankara, 2000.

Pamuk, Şevket, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, yay. haz. Ayşen Anadol, 2. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul. 1999.

___ *Osmanlı Ekonomisinde Bağımlılık ve Büyüme (1820-1913)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları. Türkiye Araştırmaları. 2 baskı. İstanbul, 1994.

___*Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi, 1500-1914*, İletişim Yayınları. İstanbul. 2005.

Sahillioğlu. Halil, *El-taksimatu 'l-Idariyye fi'l-Iraq fi 'l-Ahd El-Othmani*, El-Majallah El-tarihiyye El-Arabiyye El-Othmaniye. Tunus.

____ *Min tarih El-aktar El-Arabiyye fi El-ahd El-Osmani*. İrcica. İstanbul, 2000.

Tabakoğlu. Ahmet, *Türk İktisat Tarihi*, Dergâh Yayınları. ikinci baskı. İstanbul, 1994.

XVIII. YÜZYILDA TRABZON MERKEZLİ KARADENİZ TİCARETİNDE BALKANLAR İLE İLİŞKİLER

Necmettin Aygün*

Osmanlı döneminde Karadeniz'in doğusu Trabzon Eyaletine karşılık gelmekteydi. Kırım Yarımadasına kadar uzanan Osmanlı Kafkasya'sının idaresi genelde Trabzon'u idare eden valilere *ek görev* olarak verildiğinden,[1] bu dönemde Trabzon Eyaletinin sınırları gerçekte Samsun'dan Kırım Yarımadasına kadar uzanan sahil şeridini kapsamaktaydı. XVIII. yüzyılda, bu eyalet sınırlarında en faal iktisadî merkez Trabzon olduğundan, bu çalışmada Trabzon limanı/şehri ile Balkanlar arasında gerçekleşen iktisadî ilişkilerin karakteristik yapısı üzerine bilgi verilerek her iki coğrafyanın bilinenden daha fazla içli dışlı oldukları ortaya konulacaktır.

XVIII. yüzyılda, Asya ve Avrupa topraklarından önemli sayıda müteşebbis Trabzon'a gelerek ekonomik faaliyetler ile meşgul olmuşlardır[2]. Trabzon'a dışarıdan gelen mallar burada satıldıktan sonra Trabzon'un kendine has ürünleri olan keten, ketenli dokumalar, iplik, balmumu ve

*Y. Doç. Dr Necmettin Aygün, Aksaray Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

[1] Mehmet İnbaşı, "Trabzon/Batum Eyaleti Valileri (1755-1795)", *Atatürk Ünv. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 29. Erzurum 2006, s. 161-191.

[2] Trabzon'un bu devirdeki iktisadi potansiyeli hakkında bkz. Necmettin Aygün, *Onsekizinci Yüzyılda Trabzon'da Ticaret*, İstanbul 2005.

bakır kap-kacak tüccarlar tarafından satın alınarak götürülmüştür. Trabzon'a gelen tüccarlar içerisinde Anadolu yönünden gelenlerin büyük bir ağırlığı/yoğunluğu söz konusudur. XVIII. yüzyılda, Trabzon'a Anadolu yönünden kara yoluyla gelen tüccarlar daha çok çeşitli türde bez ve kumaşlar getirirlerken, İstanbul ve Rumeli'den gelen tüccarlar ise çoğunlukla tütün, demir, kalay, hırdavat, aba ve kebe gibi kaba yünlü kumaşlar getirmişlerdir. Bu durum şüphesiz Anadolu'nun pamuk ve pamuk karışımı kumaş, Rumeli'nin ise yünlü kumaş ve hırdavat üretimindeki gelişmişliğinin sonucudur.

Rumeli ve çevresi XVIII. yüzyılda sanayileşmekte olan Batılı devletlerin yoğun iktisadî ilişkilerde bulunduğu bir bölgeydi. Almanya ve Rusya'nın Balkan ticaretine girmesiyle birlikte Balkanlar'da ve Orta Avrupa'da yer alan fuar ve panayırların ticarî yoğunlukları bu yüzyılda artmıştı. XVIII. yüzyılda Balkanlar'da pamuk, yün, buğday, mısır ve tütün üretimi ihracata konu olan önemli ürünlerin başında gelmekteydi. Seres ovalarında pamuk. keten ve ipek yetiştirilmekteydi. Seres şehri, Avrupa'daki Türk topraklarının en büyük pamuk pazarıydı. Selanik ise hem İstanbul'dan sonra Makedonya pamuğunun ihraç edildiği başlıca liman ve hem de Avrupa'daki en büyük Osmanlı limanıydı. Filibe'nin kaba yünlüleri (aba ve kebe) Filibeli tüccarlar tarafından Suriye ve çevresine kadar götürülerek pazar imkânı bulabilmekteydi. Balkanların buğday, deri ve yünü her devirde önemini sürdürmüştür. Yenice-i Karasu, Yenice-i Vardar ve Kırcaali Balkanlar'da tütün üretiminin yapıldığı önemli merkezler olup bu mallar Kavala, Karaağaç ve Burgaz limanları vasıtasıyla ihracata konu olmaktaydı. Balkanlarda yetişen tütün Güney Karadeniz limanlarına ve bu limanlar vasıtasıyla Sivas, Gümüşhane ve Bayburt gibi iç bölgelere nakledilerek satışa sunulmaktaydı. Bulgaristan'dan Edirne yolu vasıtasıyla Anadolu'ya giren pirinç, tütün. hayvan postları. kaba yün kumaşlar ve hırdavat ürünleri Suriye'ye kadar alıcı bulmaktaydı.

Pamuk. yün. tütün ve mum gibi Osmanlı ürünleri Lemberg, Leipzig ve Viyana vasıtasıyla Kuzey Avrupa'ya ulaşmaktaydı. Leipzig fuarı XVIII. yüzyılda en parlak devrini yaşamıştı; bu fuara sadece Alman malları değil, Fransız, Hollanda ve İngiliz menşeli mallar da gelmekteydi. Özellikle, Avusturya'nın Balkanlar'dan satın aldığı tahıl, endüstriyel bitkiler (tütün, pamuk, ipek), hayvan ürünleri (deri, yün), yarı işlenmiş maddeler (aba, kaytan vb), balmumu, kereste ve maden cevherleri Osmanlı Rumeli'sindeki tarım, ziraat ve ticaretin kompozisyonunu değiştirmişti[3] Avus-

[3] Avusturya'nın XVII. yüzyılın sonlarından itibaren Tuna nehri vasıtasıyla Osmanlı ekonomisine iştirak etmek için girişiği faaliyetler hakkında bkz. İlhan Ekinci, *Tuna Komisyonu ve Tuna'da Ticaret (1856-1883)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Samsun 1998, s.30-46. XVIII. Yüz-

turya, Prusya, Saksonya ve İsviçre'nin yeni dokuma fabrikaları Makedonya ve Teselya'nın yün ve pamuğuna ihtiyaç duymaktaydı. İtalya, Fransa ve Almanya'nın Balkan ürünlerine olan taleplerinin yükselmesi Makedonya pamuk üretiminin 1720 ile 1780 arasında üç misline çıkmasına neden olmuştu[4]. Benzer gelişmeler Trabzon (veya Anadolu) ile Balkanlar arasındaki iktisadî faaliyetlerin önem kazanmasını sağlamıştı.

TÜTÜN TİCARETİ

XVIII. yüzyılda Trabzon'a gelen Rumelili tüccarların yanlarında yer alan önemli miktarlardaki tütün balyaları ile diğer ürünler, Rumeli ve çevresindeki ekonomik gelişmelerin habercisi gibidirler. Bu yüzyılda Trabzon'a gelen Rumelili tüccarlardan biri olan Gayrimüslim *Kelbaba oğlu Hazar* Trabzon'da, *Yeni han*da ticaret ile meşgulken 1743 yılında vefat ettiğinde yanında günlük kullanım eşyalarından başka bir şey yer almamaktaydı[5] 1745'te Trabzon'a gelen Rumeli'nin Karlu[6] kasabasından tüccar *Mehmet Beşe*'nin Trabzon'daki faaliyetleri hakkında ise ilgili kayıt başka bir ayrıntı vermemektedir[7] Mehmet Beşe ile aynı yılda, 1745'te Trabzon'a gelen *Serdengeçti Ağası Ali Ağa*'nın yanında yer alan önemli miktardaki Rumeli tütünü dikkate değerdir. Serdengeçti Ağası'nın 508 kuruştan oluşan terekesinde[8] 275,7 kuruşluk tütün (:duhan, hurda duhan, dizi duhan), Acem asıllı 85 kuruşluk yaşça küçük bir cariye ile yine yaşça küçük bir köle ve 147,5 kuruşluk çeşitli dokumalar yer almaktaydı[9] Serdengeçti Ağası'ndan yedi yıl sonra, 1752'de Trabzon'a gelen Safranbolulu tüccar *Abdullah oğlu Hacı Ahmet*'in 1100 kuruştan oluşan terekesi Rumelili tüccarların terekesine çok benzemektedir[10] Trabzon'a gelen hemen her tüccarın terekesinde olduğu gibi Hacı Ahmet'in yanında da çeşit açısından fazla; fakat kıymet ve ağırlık açısından ise oldukça sınırlı olan pamuklu, yünlü, ketenli ev eşyası ile giyim eşyaları bulunmaktaydı.

---

yılın sonlarında Balkanlar ile Avrupa arasında gerçekleşen ticaretin önceki dönemlere oranla değişen yapısı için bkz. Elibol, N- Küçükkalay, M. "Osmanlı İmparatorluğu'na Avrupa'dan Karayolu ile Yapılan İhracatın Değerlendirilmesi: 1795-1804". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.4/1. 2004. s.151-176.

[4] Aygün, *Onsekizinci Yüzyılda Trabzon'da Ticaret*, s.98.

[5] Trabzon Şer'iyye Sicilleri (Kadı Defterleri/Kadı Sicilleri), Sicil No 1907, Sayfa 60a.

[6] Günümüzde Bulgaristan'a bağlı Karlova/Karlıova şehri. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Karlıova aba üretiminde önemli bir yerleşimdi bkz. Nikolai Todorov, "19. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Esnaf Teşkilatında Bazı Karakter Değişmeleri". *İFM*, 27. İstanbul 1969. s.25.

[7] TŞS. 1912/37a.

[8] Tereke kayıtları, vefat eden kişinin toplam servetini gösteren kayıtlardır. Memleketinden uzaklarda vefat eden kimseler (mesl. Tüccârlar) açısından bu kayıtlar, yanında bulunan eşya (ticarî olsun veya olmasın) ile alacak ve verecekleri gösterirler; toplam serveti göstermezler.

[9] TŞS. 1912/23b. kayıt tarihi. 6 Zilhicce 1158/30.12.1745.

[10] TŞS. 1913/10a. kayıt tarihi. 11 Receb 1165/25.05.1752.

Ancak bu eşyalar Hacı Ahmet'in 1100 kuruşluk terekesinin sadece 39 kuruş 23 parasını oluşturmaktaydı. Hacı Ahmet'in 1100 kuruşluk terekesinin yaklaşık 1060 kuruşu ise Rumeli'den yükleyip Trabzon'a getirmiş olduğu ve farklı kıymetlerde olan/satılan tütünden oluşmaktaydı[11] Safranbolulu olmasına rağmen Rumeli mallarını Trabzon'a getirerek ticaret yapan Hacı Ahmet, Balkanlar ile Trabzon arasında gerçekleşen ticaretin XVIII. yüzyıldaki nitelik ve niceliğinin farkında olan birisi olmalıdır.

Rumeli tütününün, Trabzon ve çevresinde bu kadar sürüm yapması Rumeli'den gelen tütünlerin kalitesiyle veya Anadolu'nun bu kısmında, bu yıllarda tütün üretiminin yaygın olmamasıyla ilgili olmalıdır. Tütün, domates ve patates gibi Amerika kıtasına ait ürünlerin XVII. yüzyılda Anadolu ve çevresinde ekilmeye başlandığı bilinmektedir[12]. Gerçi, bu dönemde bazı tüccarların malları arasında *yerli tütün* yer almaktaydı. Mesela, 1796 yılında Trabzon'a ticaret amacıyla gelen Erzurumlu tüccarın yanında 4 batman (yaklaşık 32 kilo) yerli tütün bulunmaktaydı.[13] Benzer şekilde, 1798 yılında Trabzon'a gelen Kayserili tüccarın yanında da (yaklaşık 112 kilo) yerli tütün bulunmaktaydı[14] Erzurum ve Kayserili tüccarlar yerli tütünü muhtemelen Muş, Bitlis veya daha aşağılardan –Halep ve çevresinden– temin etmekteydiler. Ancak, adı geçen her iki tüccarın yerli tütünü ticarete konu etmeleri XVIII. yüzyılın sonlarına rast gelmektedir. Oysa Rumelili tüccarların Trabzon ve çevresine tütün satışına başlamaları 1745 yılına rastlar. Dolayısıyla, Anadolu'da yerli tütün ticaretinin Rumeli tütününün etkisinden dolayı olsa gerek bu yüzyılın ilk yarısında pek yaygınlaşmadığı anlaşılmaktadır. Rumeli tütününün Anadolu'da yoğun bir şekilde alıcı bulması, Anadolu'da XVIII. yüzyılda tütün yetiştirilmediği anlamına gelmemelidir. 1705 yılı gibi erken bir tarihte Canik (:Samsun ve çevresi), Trabzon ve Karahisar-ı Şarkî sancaklarında tütün ekilmekteydi. Hattâ 1705 yılında Canik, Trabzon ve Şebinkarahisar'da ekilen tütünün tüccarlar tarafından Rumeli taraflarına kaçak olarak götürülmesi şikâyet konusu olmuştu[15] Bu şikâyet aynı zamanda iki yönlü bir ticaretin de işa-

[11] Meselâ *kıyılmış kaba tütün*ün her bir kıyyesi/okkası (1,2kg'ı) 10 para, *dizi tütün*ün her bir okkası 18 para, *kıyılmış tütün*ün her bir okkası 8 para, *basma tütün*ün her bir okkası 10-17 para, *Yenice tütün*ünün basma halindeki bohçasının her bir okkası 30 para, *kaba tütün*ün her bir okkası 6 para ve *Yenice'nin bez bohçalı tütün*ünün her bir okkası ise 10 paradan satılmaktaydı bkz. TŞS, 1913/10a.

[12] Mübahat Kütükoğlu, "Tütün 'Zer'iyye Resmi' ve Dış Tesirlerle Kaldırılması", *VIII. TTK. Bildirileri*, II, Ankara 1981, s.1429; Faruk Tabak, "Bereketli Hilal'in Batısında Tarımsal Dalgalanmalar ve Emeğin Kontrolü" *Osmanlı'da Toprak Mülkiyeti ve Ticarî Tarım*, İstanbul 1998, s. 148-149.

[13] TŞS, 1946/16b.

[14] TŞS, 1947/28b.

[15] TŞS, 1866/77b.

reti olarak kabul edilmelidir. Başka bir arşiv kaydı ise Erzurum ve Tokat taraflarında 1704 yılında tütün ekildiğini göstermektedir[16] Bu verilerden hareketle, Anadolu'da daha XVIII. yüzyılın başlarından itibaren tütün ekimi ve ticaretinin yapıldığı ancak Rumeli tütününün kalitesinden dolayı olsa gerek-piyasaya hâkim olduğu ve yerli tütünün piyasasını daralttığı söylenebilir. Zira Anadolu'da ekilen veya satışı yapılan tütün çeşitleri üzerinden alınan gümrük vergileri ile ilgili arşiv kayıtlarına bakıldığında tütün isimlerinin *Kırcaali, Yenice, Karlova* ve *Vardar Yenicesi*[17] gibi Rumeli'de tütün ekilen bölge isimleriyle anılıyor olması, Rumeli tütününün Anadolu'daki şöhretini anlatmak için yeterlidir[18].

Rumelili tüccarların Trabzon ve çevresindeki faaliyetlerini en iyi şekilde gözler önüne seren kayıtlardan biri Filibe kazasına bağlı Karlova kasabası ahalisinden *Molla Hasan*'a aittir. Hasan, Trabzon'da *İkizzâde hanı*nda ticaret ile meşgulken hastalanır, vefat etme ihtimali karşısında mallarının muhafazası için Trabzonlu *İsmail Beşe*'yi kendisine vekil tayin eder ve yanındaki malları ile alacaklarını kadı nezaretinde kayda aldırtır. İlgili kayda göre Molla Hasan'ın Rumeli'den getirdiği malların listesi şu şekildedir[19]:

> 352 kıyye[20] demir çubuk (450.5kg)/32 kıyye Dizi tütün (40.9kg)/22,5 kıyye Karlova tütünü (28.8kg)/Gümrükçü Hasan Ağa kefaletiyle (Trabzon'da) Uzunsokak'ta Gümüşhane'(li) Hasan Beşe'de 145 kıyye Karlova ve 56 kıyye Dizi tütün (toplam 257.2kg), kıyyesi 3,5 kuruştan (900.4 kuruş)/Kefili İsmail Beşe'de 1087,5 kıyye demir (1392kg)/ Tab'acılar başında Fizli Ebubekir Beşe'de 68 kıyye (87kg) Dizi tütün, her bir batmanı[21] 3,5 kuruştan (10,8 batman x 3,5=37,8 kuruş), 10 kuruş teslim edildi/Tütüncü çarşısında 199,5 kıyye (255.3kg) Dizi tütün, her bir batmanı 3,5 kuruştan (yaklaşık 111,7 kuruş)/Sipahi çarşısında Zebur Osman'da 55 kıyye (70.4kg) Dizi tütün, 12 kuruş teslim edildi/İncekara oğlu Ali'de 54,5 kıyye (69.7kg) Dizi tütün, batmanı 3,5 kuruştan (30,5 kuruş)/Bayburtlu Raven kahvesi karşısında Topal Kefere'de 69 kıyye (88.3kg) Dizi tütün, her bir batmanı 3,5 kuruş (38,6 kuruş)/zincirli iki altın.

---

[16] TŞS. 1868/85b-86a. Osmanlı devletinde tütün gelirleri üzerine ilk defa 1687 yılında vergi konulduğu bilinmektedir. 1777 yılında ise tütün üretimi üzerinde devlet tekeli oluşturulmuştu bkz. Mehmet Temel. "Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Tütün Politikası ve Artan Tütün Kaçakçılığı", *Toplumsal Tarih*, 88, İstanbul 2001, s.4.

[17] Yenice-i Vardar/Selanik'in kuzeydoğusunda yer almaktadır.

[18] TŞS, 1866/77b.

[19] TŞS, 1931/6a, kayıt tarihi, 5 Receb 1184/25.10.1770.

[20] Kıyye, okka ve vukıyye birbirlerine eşit ağırlıklar olup her biri 1.28 kilogramdır.

[21] Bir batman 8kg olarak kabul edilmektedir.

Defter, Molla Hasan'ın Gümüşhanelilere vermiş olduğu tütünlerin kayıtlarıyla devam etmektedir;

> Gümüşhane'de Molla Hüseyin'de 255 kıyye (326.4kg) bir yük Karlova tütünü ve bir yük Dizi tütün, her bir batmanı 3,5 kuruştan (142,8 kuruş)/Karakullukçu'ya verilen 331,5 kıyye (424,3kg) iki yük Karlova ve bir yük Dizi tütün, her bir batmanı 3,5 kuruştan (185,6 kuruş)/İslâm oğlu Mahmut Beşe'de 218,5 kıyyelik (279,6kg) bir yük Karlova ve bir yük Dizi tütünü, batmanı 3,5 kuruştan (122,3 kuruş)/Manus oğlu zimmide 301 kıyyelik (385,2kg) Karlova ve Dizi tütün/Ömer Beşe'ye verilen 476 kıyyelik (609,2kg) iki yük Karlova ve iki yük Dizi tütün, batmanı 3.5 kuruş (yaklaşık 266,5 kuruş), teslim edilen 80 kuruş/Emir Mehmet'te 473 kıyyelik (605.4kg) ikişer yük Karlova ve Dizi tütün, batmanı 3,5 kuruş (264,8 kuruş), teslim edilen 50 kuruş/Halakos oğlu Bavli keferede 253 kıyye (323,8kg) birer yük[22] Karlova ve Dizi tütünü, beher batmanı 3,5 kuruş (141,6 kuruş), teslim edilen 40 kuruş.

Görüldüğü gibi Molla Hasan'ın eşyaları arasında yaklaşık 1439.5 kıyye demir ve demir çubuk (1842,5 kilo) ile 3009,5 kıyye Karlova ve Dizi tütün yer almaktadır. Defterde, kıyye/okka cinsinden 3852,1 kilo gelen tütün yaklaşık 481,5 batmana karşılık gelmekteydi. Karlova ve Dizi tütünün her bir batmanının 3.5 kuruştan satıldığı göz önüne alınırsa Molla Hasan'ın Rumeli'den getirdiği tütünün yaklaşık 1685,2 kuruş kıymetinde olduğu ortaya çıkmaktadır. Molla Hasan'ın Gümüşhanelilere satmış olduğu tütünlerin bir kısmının buradan Erzurum taraflarına tekrar satılmaları da mümkündür.

Trabzon'a gelen Rumeli tütünlerini satın alan ve şehirde bu işin ticaretini yapan yerli kimseler bulunmaktaydı. Trabzon'un Boztepe Mahallesinden *Hacı Mehmet Efendi*'nin terekesi bu açıdan önemlidir[23]. Mehmet Efendi'nin terekesinde 98 kuruşluk dizi tütün, 54 kuruşluk Vardar[24] tütünü, 41 kuruşluk Kırcaali tütünü, 24 kuruşluk İzmir sabunu, 1,5 kuruşluk Trablus sabunu bulunmaktaydı. Ve aynı zamanda birkaç kişiden de tüfek satışından dolayı alacaklı idi. Mehmet Efendi tütün ticareti başta olmak üzere Trabzon'da bulunmayan bazı malların tedarik edilmesiyle uğraşan bir toptancıydı anlaşılan. Rumeli'den Trabzon'a gelen diğer bir tüccar Karasu Yenicesi'nden[25] *Hacı Yusuf* idi. Trabzon'da vefat eden Hacı Yu-

---

[22] Yukarıdaki arşiv kaydına göre XVIII. yüzyılda "bir yük tütün" 140 ile 163 kilo arasında değişmekte idi.

[23] TŞS, 1917/66b-67a, kayıt tarihi, 7 Cemaziyelevvel 1162/25.04.1749.

[24] Vardar/Selanik.

[25] Karasu ırmağının dört saat doğusunda İskeçe'nin güneyinde yer almaktaydı.

suf'un 975 kuruş 26 akçeden oluşan yanındaki malının 72,5 kuruşu birer parçadan oluşan giyim ve ev eşyasından, geriye kalan yaklaşık 902 kuruş 87 akçesi ise Trabzon çarşısında müzayede ile satılan tütünden oluşmaktaydı.[26]

XVIII. yüzyılda, Trabzon piyasasında en yüksek fiyattan satılan tütün Yenice tütünüydü. Yenice tütününü Dizi halinde olan tütün ve Karlova tütünü izlemekte. Kırcaali tütünü ise Kaba ve Hurda tütün ile birlikte en düşük fiyata sahip bulunmaktaydı.[27] Rumeli'den Anadolu'ya gelen tütünden en yüksek gümrük vergisi yine Yenice tütününden alınmaktaydı. Trabzon tütün piyasasında Rumeli tütününe yerli tütünün ne derece rakip olduğu bilinmemektedir ancak, 1770 yılında Karlova ve Dizi halindeki tütünün bir kilosunun 17,2 paraya düşmesiyle, yüzyıl sonunda yerli tütünün bir kilosunun 17,5 paradan satılması arasında bir rekabet ilişkisi söz konusu olmalıdır. Yüzyılın ikinci yarısında ise hem Rumeli ve hem de yerli tütün fiyatlarının hemen aynı olduğu görülür. Benzer şekilde, 1770 yılından sonra Rumeli'nin tütün tüccarlarının yüzyılın sonuna kadar Trabzon piyasasında bir daha görünmemeleri yerli tütün ekimi ve kalitesinin artışından dolayı olmalıdır.

Hububat Ticareti

Osmanlı Devleti sınırları içerisinde bölgeler arasında hububat ticareti yapacak olanların idarecilerden izin alması, hububatın gitmesi gereken yerden başka bir yere götürülüp satılmaması için taahhüt vermesi ve bir kefil göstermesi gerekmekteydi.[28] İstanbul, kalabalık nüfusundan dolayı bütünüyle hububat ithaline bağımlı bir şehirdi. İstanbul'a hububat Eflak ve Boğdan eyaletleri, Tuna iskeleleri, Trakya, Ege denizinin Rumeli sahilleri. Anadolu'da İzmit'ten Edremit'e kadar Marmara denizi sahilleri gerisinde uzanan Kocaeli, Hüdavendigâr ve Karesi illerinden gelmekte; buralarda hububat darlığı baş gösterdiğinde ihtiyaç Mısır'dan karşılanmaktaydı[29] XVIII. yüzyılda, Osmanlı-İran savaşları dolayısıyla ordu için gerekli olan hububat, özellikle İsakça ambarlarından ve bazen de Kırım tarafından alınarak Trabzon'a gemiler ile taşınmakta, burada ambarlara depolanarak yeri geldikçe savaş mahalline aktarılmaktaydı[30] Trabzon ve

[26] TŞS. 1919/77b-78a. kayıt tarihi. 24 Cemaziyelâhir 1167/17.04.1754.
[27] Aygün, *Onsekizinci Yüzyılda Trabzon'da Ticaret*, s.213.
[28] Lütfi Güçer. "XVIII. Yüzyıl Ortalarında İstanbul'un İaşesi İçin Lüzumlu Hububatın Temini Meselesi". *İFM*. 11. İstanbul 1952. s.400.
[29] Nikolai Todorov. *The Balkan City 1400-1900*. Washington 1983, s.99.
[30] Devam etmekte olan Osmanlı-İran savaşları için İsakça ambarlarından gemilere yüklenen buğday, un, peksimet ve arpa Erzurum, Faş (:Fasis/Poti), Sohum (:Sukhumi) ve Soğucak (:No-

çevresi iklim ve doğa şartları gereğince büyük çaplı hububat üretimine imkân vermediğinden, Livâ-i mezbûrun zirâ'atgâhı meşekkatlü ve kıllet üzere olmağın[31], Trabzon için gerekli olan hububat Karadeniz'in batı ve kuzeyinde yer alan iskelelerden sağlanmaktaydı. Trabzon'a, Tuna deltasında üretilen hububat *Tuna Yalısı*[32]ndaki İsmail iskelesi, Tulçi/Tulça iskelesi, İbrail iskelesi, İsakça/İsakçı iskelesi, Kalas iskelesi[33] ve Kili'den; Rumeli topraklarında üretilen hububat ise Ahyolu, Varna ve Burgaz iskelelerinden; Kırım ve çevresi hububatı da Kefe'den getirilmekteydi.

Trabzon tüccarı, XVIII. yüzyılda ticaretleri açısından İstanbul'dan sonra en çok Rumeli ve Tuna yalılarını tercih etmişlerdi. XVIII. yüzyılda Balkanlar ve Orta Avrupa'nın ticarette ve üretimde yapmış olduğu büyük atılım sayesinde bu bölgeler tüccarların ihtiyaçlarını karşılamada önemli uğrak yeri hâline gelmişlerdi. *İslimye panayırı* hâriç[34] Trabzon tüccarının Balkanlarda iç bölgelere giderek ticaret yaptıklarını gösteren herhangi bir kayıt tespit edilememiştir. İsmail İskelesi başta olmak üzere Tuna yalısı ve Balkanların sahil kesimindeki iskeleler tüccarın uğrak yerlerindendi. Bu tüccarlardan biri olan Trabzon'un Eksotha mahallesinden *Hasan oğlu Ali Reis* gemisiyle birlikte 1731 yılında Tuna yalısına gidip buğday yüklemiş, geri dönüşte ilk olarak Sinop'a daha sonra da Trabzon'un Platana (:Akçaabat) iskelesine çıkmıştı. Ali Reis'in gemisinde buğday haricinde 50 zirâ' (yaklaşık 33m), zirâ'sı 110 paradan 137,5 kuruşluk karagöz çuka (çuha: yünlü dokuma) yer almaktaydı[35] Bu yüzyılda Balkanlara gidip de çuha satın almadan dönen tüccar yok gibidir. Trabzon'un Kemerkaya mahallesinden *Simyon oğlu Nikola*'nın Kili'den buğday satın almasıyla ilgili mahkeme tutanağı ise 1731 yılına tarihlidir. Adı geçen kayda göre Nikola, Tuna nehrinin kuzeyinde yer alan Kili'den *Mehmet Reis*'in (Gönye sancağına bağlı Arhavi kazasındandır) gemisine 300 kile İstanbulî buğday (yaklaşık 7264,5kg) yükleyip Platana iskelesine getirmişti[36]

Buğday satın almak için yeri geldiğinde ortaklık kurularak ticaret yapılmaktaydı. Trabzon'un Eksotha mahallesinden *Todor*, başka bir zimmî olan *Yorgi* ile 1731 yılında şirket kurup ana sermayeleri ile buğday satın

---

vorossiysk) kalelerine nakledilmek üzere 1738 senesi içerisinde yedi ay süreyle Trabzon'a nakledilerek depolara yerleştirilmişti bkz. TŞS. 1899/17a-b, 18a-b, 19a-b.

[31] Hanefi Bostan. *XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadî Hayat*. Basılmamış Doktora Tezi. İstanbul 1993, s.408, 428.

[32] TŞS. 1892/91a-b.

[33] TŞS. 1907/139b.

[34] TŞS. 1935/68b-69a.

[35] TŞS, 1892/91a-b, 26 Ramazan 1143/04.04.1731.

[36] TŞS, 1893/51a. kayıt tarihi, 25 Cemâziyelâhir 1144/25.12.1731.

alarak iki sene buğday alım satımı ile ilgilenmişlerdi[37] Girişimciler, memleketlerinden uzaklarda birbirlerine borç para vererek veya ortaklık tesis ederek faaliyetlerde bulunmaktaydılar. Trabzon'un Of kazasından *Mehmet Ağa*, Viçe (:Fındıklı) kazasından *Mehmet Reis* ile Rumeli'ye ticaret yapmaya gitmişti. Mehmet Ağa 1757 yılı ortalarında, Tuna nehri üzerinde büyük buğday ambarlarının yer aldığı İsmail iskelesinde[38] Viçeli Mehmet Reis'e iki farklı zamanda 837,5 kuruş ve 220 kuruş ki toplamda 1057,5 kuruş borç para vermişti. Viçeli Mehmet Reis muhtemelen bu parayı İsmail iskelesinden hububat satın almak için kullanacaktı. Aynı kayıtta, Trabzonlu Mehmet Ağa'nın Viçeli gemiciye aralarında sözleşmiş oldukları ortaklığa binaen 750 kuruş daha vererek mısır alıp Espiye (:Giresun'da) iskelesine getirdiği kayıtlıdır. Mehmet Ağa, Espiye iskelesinde daha önce ortaklıktan dolayı vermiş olduğu 750 kuruştan 150 kuruşunu gemici Viçeli Mehmet Reis'ten teslim alır. Ancak bu esnada Mehmet Ağa geriye kalan parasını teslim alamadan vefat eder. Durum üzerine, Mehmet Ağa'nın ölümünden sekiz buçuk sene sonra, Mehmet Ağa'nın varisleri 1766'da Trabzon mahkemesine başvurarak Mehmet Ağa'nın Viçeli Mehmet'e vermiş olduğu 1057,5 kuruşu ve ortaklık anaparasından kalan 600 kuruşu talep etmişlerdi[39]

Trabzon ve çevresinin hububat üretiminde yetersiz olması bölge tüccarının hububat ticaretine yönelmesini gerektirmiştir. *Abdullah oğlu Ömer* bir başka Trabzonlu *Hüssamzâde Alemdar Ahmet Beşe* ile arpa alım satımı üzerine şirket kurarak ticaret yapmaktaydı[40]. Ömer'in 4259,5 kuruştan oluşan mal varlığının önemli bir kısmı bazı kimselere vermiş olduğu borçların alacaklarından ve aynı mal varlığı tutanağının 567 kuruşluk kısmı ise arpa şirketinden dolayı bazı kimselere teslim edilen arpa alacaklarından oluşmaktaydı. Abdullah oğlu Ömer'in arpa ticaretiyle ilgilenmesi neticesinde aynı zamanda Sarraç Ali Reis gibi birkaç gemi reisinden toplam 2125 İstanbulî kile (yaklaşık 51,5 ton) arpa karşılığında 567 kuruş alacağı bulunmaktaydı. XVIII. yüzyılda Trabzon tüccar ve girişimcisinin sermayelerini hububat ticaretine yatırmalarının arkasında şüphesiz Doğu Karadeniz'in hububat ithalatına bağımlı olması önemli bir etkendir.

---

[37] TŞS, 1896/20a, kayıt tarihi, 22 Receb 1145/08.01.1733.

[38] Tuna nehri üzerinde, günümüzde Romanya topraklarında yer alan İsmail, eskiden Tuna ve çevresinden getirilen buğdayın büyük ambarlara depolandığı ve zamanı geldikçe İstanbul'a sevk edilmek için Kili'ye taşındığı bir yerleşim yeriydi

[39] TŞS, 1928/12a, kayıt tarihi, 7 Rebiülevvel 1180/13.08.1766.

[40] TŞS, 1917/60b-61a (1748-1749).

MADEN TİCARETİ

Trabzon ve çevre iskeleler vasıtasıyla ihraç edilen bakırın esas alıcısı Rumeli ve çevresiydi[41] XVIII. yüzyılın ilk yarısında bakır ticareti serbestçe gerçekleşmekteyken, yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı devletinin içerisinde bulunduğu yoğun savaşların yarattığı ekonomik sıkıntı karşısında bakır ve değerli maden ticareti yasak kapsamına alınmıştı. Gümüşhane madenlerini işleten mültezimler/üstleniciler, madenlerden elde ettikleri bakırın vergi yerine geçen 1/5 oranındaki mirî (:devlete ait) hisseyi devlete teslim ettikten sonra geriye kalan bakırın ticaretini yaparak maden arama ve çıkarma işlemleri ile diğer günlük ihtiyaçlarına sermaye sağlamaktaydılar[42]. Ancak devlet, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında ordusu için gerekli olan hammadde ihtiyacı nedeniyle Gümüşhane madenlerinden elde edilen bakırların kesinlikle başkalarına satılmamasını önemle ister hâle gelmişti[43]. Bununla birlikte, özel sektör tarafından tüccara satılan bakır çeşitli yollarla düşman eline geçmekte, bu durum ise devleti önlem almaya itmekteydi. Osmanlı idarecilerine göre, bakır madenleri altın ve gümüş madenleri gibi devlete ait olduğu halde ecnebi devletlerin çoğu devlete ait olan bakırı alıp 'harb âlâtı' yapmakta olduğu ve bu sebeple lüzumunda devlet elinde bakır bulunmayıp pahalı fiyattan devlet tarafından satın alınmakta olduğu, bundan böyle Ergani, Gümüşhane ve Kastamonu madenlerinde hâsıl olan bakırın (sadece) hükümete satılması istenmekteydi[44] Devlet, bakırın yabancılara satışı gibi yerli tüccara satışından da rahatsızlık duymaktaydı[45].

Tüccarlar, Trabzon eyaletine bağlı bir kaza ve önemli bir maden üretim merkezi olan Espiye'ye[46] giderek ticaret yapmaktaydılar. Trabzon'un Saçlı Hoca Mahallesi sakinlerinden olup ticaret amacıyla Espiye madeninde bulunurken 1770 yılında vefat eden *Ali oğlu Gümüşhaneli Abdülzâde Hüseyin*'in 1518 kuruş 13 paradan oluşan terekesinde ticarete konu olabilecek 664 kuruş 46 paralık bakırdan kap-kacak ev eşyası, ham bakır ve bakır hurdası ile 24 kuruşluk gümüş bulunmaktaydı. Büyük bir bakır tüccarı olduğu anlaşılan Abdülzâde'nin toplam 1210 kuruştan oluşan

---

[41] TŞS, 1935/68b-69a.

[42] Başbakanlık Osmanlı Arşivi Cevdet-Darphane 271, kayıt tarihi. 11 Zilkade 1174/14.06.1761.

[43] BOA. Cevd-Darphane 271.

[44] BOA. Cevd-Darphane (numarasız). Genç, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında ekonominin hemen hemen bütün sektörlerinde bir daralma ve gerileme ortaya çıktığından ve fiyat artışlarının gittikçe hızlanarak 1760'lardan 1800'lere kadar %200'ü geçtiğinden bahseder bkz. Mehmet Genç. *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul 2000, s.215.

[45] Aygün, *Onsekizinci Yüzyılda Trabzon'da Ticaret*, s. 241.

[46] Espiye, günümüzde Giresun'un sahilde yer alan bir ilçesidir.

borcunun önemli bir kısmının Filibe'den *Karlovalı Molla Hasan*[47] (265 kuruş) ve Trabzon ileri gelenlerinden *Çubukçuzâde Hacı Ahmet Ağa'nın kızı Ayşe Hatun* (150 kuruş) ile ilgili olması dikkate değerdir. Anlaşılan, Abdülzâde'nin Espiye madeni ile olduğu gibi Rumeli'deki ticarî öneme sahip iskele ve şehirler ile de güçlü bağları bulunmaktaydı[48]. Diğer bir bakır tüccarı Trabzon'un Pazarkapı Mahallesinden *Mustafa Reis* idi. Espiye madeninde ticaret amacıyla bulunurken öldürüldüğünde 1259 kuruşluk terekesinde 210 kuruşluk 75 top (975m) siyah aba (:kaba yünlü dokuma), 180 kuruşluk 85 top (1105m) siyah gaytan aba, 18 kuruşluk 9 top (117m) beyaz aba, 6,5 kuruşluk 2 top (26m) siyah aba, 63 kuruşluk yeni ve küçük aba kabut, 57.25 kuruşluk yeni aba şalvarın yanısıra 180 kuruşluk 80 batman (yaklaşık 640kg) ham bakır ve Espiye madeninden de 365 kuruş alacağı bulunmaktaydı.[49] Bu yönü ile Mustafa Reis'in terekesi Trabzon-Rumeli-Espiye arasındaki iktisadî ilişkileri açığa kavuşturur niteliktedir. Zira Mustafa Reis'in terekesinde yer alan önemli miktar ve kıymetteki aba türü dokumalar Rumeli'den satın alınarak Trabzon'a getirilmiş yünlülerdi. Ham bakır, Espiye ve Gümüşhane çevresinin madenlerinden elde edildiğine göre Mustafa Reis, Rumeli'den aldığı yün ağırlıklı dokumalar ile Espiye madenlerinde çalışan reayanın giyim kuşam ihtiyacını tamamlamakta; karşılığında ise Trabzon ve çevresinin bu yüzyıldaki en önemli ihraç mallarından olan bakırı Rumeli'ye nakletmekteydi.

XVIII. yüzyıla ait Kadı Defterlerinde tüccarın Trabzon'dan satın aldıkları Gümüşhane ve çevresi bakırını İstanbul'a getirip teslim etmek yerine[50] Rumeli'nin ve Anadolu'nun bazı panayırlarına götürerek kefereye fazla para karşılığında satmaları ile ilgili pek çok kayıt yer almaktadır. Muhtemelen tüccarlar, devlete düşük fiyat üzerinden bakır satmak yerine, bakırı revaçta olan bazı panayırlara götürerek daha yüksek fiyattan satmayı tercih etmekteydiler. Rumeli taraflarındaki Burgaz ve Varna iskeleleri,[51] Gümüşhane ve Espiye bakırının Rumeli panayırlarına nakledilmesinde önemli varış iskeleleriydi. Ayrıca, XVIII. yüzyılda Trabzon ve çev-

[47] TŞS, 1931/6a. Bu kimse hakkında "Tütün Ticareti" kısmına bakılabilir.

[48] TŞS, 1931/7b-8a, kayıt tarihi, 22 Şaban 1184/11.12.1770.

[49] TŞS, 1936/24a, 30a, kayıt tarihi, 7 Rebiülâhir 1195/02.04.1781.

[50] Bakır, Cebehane ve Tophane'de asker takımlarını tamamlamakta ve top yapımında kullanılmaktaydı.

[51] Bıjışkyan'a göre. Burgaz iyi bir liman ve ticaret merkezi olup, her sene panayır kurulur, uzak yerlerden bu panayıra çok mal getirilirdi, yerli imalattan *abası* meşhurdu. Varna, ticarî bir iskele olup buraya birçok gemi gelmekte, aynı zamanda İstanbul'a pek çok mal sevk edilmekteydi. Bkz. P. Minas Bıjışkyan, *Karadeniz Kıyıları Tarih ve Coğrafyası 1817-19*, İstanbul 1969, s.107-108.

resinde üretilen bakır kahve cezvesinin 5000-6000 franklık bölümünün Fransa tarafından satın alındığı bilinmektedir.[52]

Girişimciler aynı zamanda ortaklık kurarak uzak mesafe maden ticaretinde yer almaktaydılar. Trabzon'un Akçaabat nahiyesinden *Hallaç Konstantin oğlu Kiryako*, akrabası Dimitri ile birlikte ortaklık kurarak 110 kuruşluk bakır satın alıp ahara götürerek satmışlardı[53]. Trabzon âyan ve eşrafından *Hasan oğlu Şatırzâde Hacı Mehmet Ağa* da sermayesini bakır ticaretinde değerlendirmekteydi. Trabzon'un Aya Gorgor Mahallesi sakinlerinden *Konstantin oğlu Simyon oğlu Lazari*, Şatırzâde Hacı Mehmet ile ortak olup, Hacı Mehmet'ten 597 vukıyye (765,3kg) bakır, 330 vukıyye (423,06kg) kurşun ve 20 vukıyye (25,6kg) bir külçe kurşun teslim alıp gemiye yükleyerek Rumeli taraflarına hareket etmişti. Rumeli'ye varan Lazari Ahyolu iskelesinde[54], anlaşılan yanındaki bakır ve kurşunu satamadan, vefat etmişti. Durum üzerine Lazari'nin varisi olan *Rumana*, Trabzon mahkemesine başvurmuş ve Şatırzâde'yi de kendine vekil tayin ederek eşinin Ahyolu iskelesinde *beytü'l-mal* olan (:devlet hazinesine aktarılan) mallarından kendine düşen hissesinin alıverilmesini talep etmişti[55] 1757 yılına ait bir arşiv kaydına göre ise, tüccarlar Rumeli taraflarına olduğu gibi İstanbul'a da ticaret için bakır ve gümüş götürmekteydiler. Bunlardan birinde Trabzon iskelesinden İstanbul'a bakır ve benzeri eşya götüren tüccarların gemisi İstanbul Boğazı'na yakın Ağva isimli mahâlde şiddetli fırtınadan dolayı batmıştı. Batan gemide 240 külçe[56] bakır. 20 vukıyye (25,64kg) miktarı gümüş çubuk ve 6000 kuruş nakit akçe bulunmaktaydı.[57]

Gümüşhane ve çevresinde gümüş ve altın üretiminin varlığı, daha çok kaçakçılık yoluyla gerçekleşen gümüş ve altın ticaretiyle ilgili arşiv kayıtları sayesinde gün yüzüne çıkmaktadır. Özellikle, Osmanlı sınırları içerisinde ticaret amacıyla dolaşan Acem Ermeni tüccarlarından bir kısmı külçe hâlinde altın ve gümüş satın alarak Acem memleketine götürmekteydiler.[58] Devlet, ülke dışına altın ve gümüş kaçırılmaması için sınırlardan geçen tüccar ve yolculardan hacca giden hacılara kadar birçok kimsenin yakın takibe alınmasına sürekli dikkat edilmesini görevlilerden istemek-

[52] Yücel Özkaya, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı*, Ankara 1985, s.133.
[53] TŞS, 1868/22b, kayıt tarihi, 11 Cemâziyelevvel 1116/11.09.1704.
[54] Ahyolu, Burgaz iskelesine 18 mil uzaklıktadır.
[55] TŞS, 1910/15a, kayıt tarihi, 28 Muharrem 1157/13.03.1747.
[56] Bir külçe (bakır, kurşun ve saire) 20 vukıyye yani yaklaşık 26 kg. gelmekteydi.
[57] *İstanbul Ticaret Tarihi I*. İstanbul 1997, s.113.
[58] BOA. Cevd-Darphane 1739.

teydi.[59] Devlet, Gümüşhane madeninden hâsıl olan altın ve gümüşün İstanbul'a sikke yapılmak üzere gelmeden önce bazı tüccar tayfasının eline geçtiğinden ve adı geçen sikkelerin Halep ve Tiflis taraflarına götürülerek satıldığından haberdar olup, bu gibi altın ve gümüşün satılmadan önce elde edilmesi durumunda bedelinin verilerek satın alınmasını görevlilerden istemekteydi.[60]

Osmanlı devletinde hâsıl olan gümüş ve altını bazıları toplayarak Erzurum ve Gümüşhane taraflarından; Kili, İsmail, Selanik, İzmir ve Payas[61] iskelelerinden; İstanbul ve Tokat şehirlerinden diyâr-ı Acem'e ve benzeri mahallere götürüp satarak kâr elde etmekteydi. Gümüşhane'den elde edilen ve rençberin (madenci ahalinin) elinde olan gümüş dahi Acem pazarlarına verilmekte olduğundan ülke içerisinde altın ve gümüş azalmaktaydı. Benzer kaçakçılık olaylarının önüne geçilmesi için bir dirhem altın ve gümüşün diyâr-ı ahara götürülmesine kat'an cevaz verilmemesi devlet tarafından taşradaki temsilcilerine bildirilmekteydi.[62]

Karadeniz'in doğu kesimi ile Balkanlar arasındaki ticarî ilişkilerin yoğunluğu XVIII. yüzyılda dikkate değer bir gelişmeye sahne olmuştur. Her iki bölge arasında artan ticarî ilişkilerde değeri düşük olan bazı yabancı sikkelerin piyasalarda işlem görmesi Osmanlı idarecilerini önlem almaya sevk etmekteydi. Osmanlı idarecileri, gerek kendi sikkeleri ve gerekse yabancı sikkelerin dolaşımı ve halk arasında alınıp satılması üzerinde denetim kurmakta, devleti ve toplumu zarara uğratacak *züyuf akça*, *kırkık pâre*, *kalp sikke* ve *füls-i ahmer* gibi gümüş içeriği az ve kıymeti sabit olmayan; dolaşımı devlet tarafından onaylanmayan para hareketlerine fırsat vermemekteydi. Bu bağlamda İstanbul'dan Trabzon idarecilerine gönderilen bir yazı devletin yabancı sikkeler karşısındaki tutumunu sergilemektedir. Yazıda:

> Trabzon ve havalisine Rumeli taraflarından gelenlerin 'penez'[63] tâbir olunur kâfir sikkesiyle alâmetli akçe getirip [bu akçenin] birer akçeye

[59] BOA. Cevd-Darphane 2604, kayıt tarihi, 4 Receb 1234/29.04.1819.
[60] BOA. Cevd-Darphane 1789, kayıt tarihi, 12 Rebiülevvel 1138/18.11.1725.
[61] Hatay, Dörtyol.
[62] TŞS, 1877/35a-b, kayıt tarihi, evâil-i Muharrem 1137/Eylül ayı sonları 1724. Anadolu yönünden Doğu'ya/İran'a para sevk etmenin/kaçırmanın tarihi XVI. yüzyılın sonlarına dayanır. Amerika kıtasının keşfinden sonra İspanyol (Amerika) gümüşünün Avrupa'ya yoğun bir şekilde nakledilmesi Avrupa'da gümüş bolluğuna neden olmuştu. Avrupa'da bollaşan ve bu nedenle değeri düşen gümüşün altın karşılığında Osmanlı devletine veya İran'a satılması bir hayli kâr getiren bir ticaret biçimi olmuştu. 1572'de Türkiye'den İran'a gümüş sevk etmekle %20, altın götürmekle %14-15 kazanılıyordu bkz. Halil İnalcık, "Osmanlı Para ve Ekonomi Tarihine Toplu Bir Bakış", *Doğu Batı*, 4/17, Ankara 2001, s.16-18.
[63] Penz/Penez tabir edilen akçe Doğu Avrupa kökenli bir para birimidir.

> sarf olunduğu ve daha sonra biri [bir sikkeden] iki ve üç [sikke] kat' edilip/kesilip belde ahâlisi ellerine verildiği, taşradan zahire ve emti'a getirenlerin bu türdeki kâfir sikkesi kullanmalarının alış-verişin kesilmesine ve belde sakinlerinin zarar görmelerine yol açtığı (...) bundan sonra züyuf akçenin piyasada kullanılmaması için emr-i şerif verildiği.

benzeri ifadeler yer almaktaydı[64]. Anlaşıldığı kadarıyla,. Osmanlı Devleti'nin en önemli maden yataklarından olan Gümüşhane ve Espiye madenlerinin Trabzon Eyaletinde yer alması tüccarın başta bakır olmak üzere nadir de olsa gümüş, kurşun ve altın ticaretine yönelmelerine imkân vermiştir. Maden ticareti devletin iaşe merkezli tüm çabalarına rağmen yüzyıl müddetince bazen yasal olarak bazen de yasak olarak sürüp gitmiştir. Bölgedeki madenler Trabzon, Espiye, Tirebolu ve Akçaabat iskelelerinden yüklenip başta Rumeli olmak üzere İstanbul taraflarında yer alan pazar ve panayırlarda gerek Müslüman ve gerek kefere tüccarlarına satılmıştır. Trabzon tüccarları sadece bölgedeki değerli madenlerin ticaretini ve nakliyesini yapmakla kalmayıp aynı zamanda Gümüşhane ve çevresindeki madenci reayasının ihtiyaçları olan giyim kuşam eşyalarını başta Rumeli olmak üzere İstanbul'dan tedarik ederek madenci reayasının yaşamlarını kolaylaştırmışlardır. Bölgedeki gümüş, kurşun ve altın ticaretinin bakır ticaretine göre çok daha sınırlı olduğu görülmekte, devletin özellikle altın ve gümüş ticaretinde bakıra göre daha sınırlayıcı, korumacı tedbirler alması bu durumda etkili olmaktaydı. Zira, gümüş ve altın Osmanlı sikkelerinin hammaddesi olduğu için bölgedeki maden kaçakçılığı sadece devleti değil dolaylı olarak halkı da etkileyen önemli bir sorun olarak görünmektedir. Devletin aldığı tüm önlemlere rağmen, Trabzon ve çevresinde üretilen altın, gümüş ve bakırın kaçak olarak Halep, Tiflis, Acem ve Balkanlara götürülerek satılmasının önüne geçilememiştir. Trabzon ve çevresinin gerek Balkanlar, gerekse Acem ve Halep taraflarıyla olan tarihî bağlantısı değerli madenlerin ülke dışına çıkmasını hızlandırmış ve muhtemelen gümrükçülerin daha fazla kâr elde etmek amacıyla para/maden ticaretine fırsat vermeleri devletin yayınladığı emirlerin ihlâl edilmesine imkân tanımıştır. Neticede devlet, Anadolu başta olmak üzere iç piyasada dolaşımda olan sikkeler üzerinde bir ölçüde denetim kurabilmiş ise de değerli madenlerin kaçak olarak ülke dışına çıkarılmasını diğer bir ifade ile maden ticaretini bir türlü engelleyememiş görünmektedir. Trabzon ve çevresinden gerek Batı ve gerekse Doğu memleketlerine doğru yapılan sikke/maden kaçakçılığının

[64] TŞS, 1874/155b, kayıt tarihi, 23 Cemaziyelevvel 1126/06.06.1714.

arkasında Trabzon ve çevresinin hububat, hırdavat ve tekstil üretimine olan ihtiyacı önemli bir etkendir. Özelde Trabzon, genelde Karadeniz'in doğu kesimi ihraç edecek derecede mal çeşitliliğine sahip olmadığından bu bölgeler arasında ortaya çıkan ticarî açık, bakır ve gümüş madenlerinin ticaretiyle kapatıldığından dolayı olsa gerek değerli maden kaçakçılığı önlenememiştir.

MUHTELİF MAL TİCARETİ

Deniz yoluyla özellikle İstanbul, Tuna ve Rumeli kıyılarından pek çok mal Trabzon'a nakledilmekteydi. XVIII. yüzyılın sonlarında ticaret amacıyla Burgaz iskelesinde bulunurken vefat eden Trabzonlu *Hacı Mehmet*'in 2666 kuruşluk mal varlığı/terekesi Rumeli ile Trabzon arasında ticarete konu olan malların hangi kalemlerden oluştuğunu göstermesi açısından önemlidir. Burgaz iskelesinde vefat ettikten sonra yanında mevcut olan eşyası *Aşçı Hasan Reis* tarafından Trabzon'a getirilen Hacı Mehmet, muhtemelen Trabzon'dan götürdüğü bir takım malları Burgaz'da sattığı gibi; Burgaz'dan da bazı malları satın almıştı. Çünkü Hacı Mehmet, Burgaz iskelesinde gümrük vergisi ödemişti. Hacı Mehmet'in terekesinde yer alan mallar aşağıdaki gibidir:

> 4.5 kuruşluk Rize bezi (:keten bezi)/8 kuruşluk bir beyaz kürk/24 kuruşluk 3 top takım kürk/37.5 kuruşluk 15 arşın elvan çuka/5.5 kuruşluk bir (çift olmalı) Selanik peştamalı/3 kuruşluk zencab/5.5 kuruşluk 2 arşın yeşil çuka/2.5 kuruşluk 1 arşın bir atlas/3 kuruşluk 2 (çift olmalı) beyaz havlu/7 kuruşluk yarım deste fes/1.5 kuruşluk som kabzalı bir bıçak/5 kuruşluk 1 top siyah gaytan/2.5 kuruşluk 1.5 arşın göz çuka/27.5 kuruşluk 11 ineli/aynalı kebe/10.5 kuruşluk 7 elvan seccade/4 kuruşluk 5 alaca sicim/50 kuruşluk 11 Mısır süpürgesi/11 kuruşluk birer tane altı kat tüfek ile beraber fişeklik/12 kuruşluk bir altı kat tüfek demiri/400 kuruşluk 1219 kıyye (yaklaşık 1563kg) ruğn-i iç (iç yağı)/45 kuruşluk 2 çuval (yaklaşık 93kg) pirinç/85 kuruşluk 10 buğday çuvalı (yaklaşık 462kg)/112.5 kuruşluk 224,5 kıyye (yaklaşık 288kg) çelik/10 kuruşluk 30 top (390m) aba ve 1126,5 kuruş nakit parasıyla biri gemi reisi olan beş kişiden 715 kuruş alacağı.

Hacı Mehmet'in vefat ettiğinde yanındaki ticarî eşyası XVIII. yüzyılda Osmanlı Balkan Eyaletlerinin tarım, sanayi ve madencilik alanlarındaki üretim kapasitesini özetler mahiyettedir. Hacı Mehmet'in Trabzon'daki mal ve mülkünün değeri olan 423 kuruş hâriç tutulursa, terekesi yanında taşıdığı malları, nakit parası ve alacakları ile birlikte yaklaşık 2243 kuruşa ulaşmaktaydı. Bu hâliyle, Hacı Mehmet'i Trabzon'un XVIII. yüzyıldaki

büyük tüccarlarından biri olarak kabul etmek gerekir. Hacı Mehmet'in terekesinde yer alan Rize bezi, Rumeli'ye götürülen belki de tek Trabzon ve çevresi ürünü olarak dikkat çekmektedir. Hacı Mehmet'in terekesinde yer alan aba, kebe, fes, kaytan ve çuka gibi yünlü dokumaların Selanik, Filibe, Karlova ve çevrelerinde üretildiklerine şüphe yoktur. Bu dokumalardan atlas, elvan seccade, beyaz havlu ve alaca sicim gibi bazı dokumaların Trabzon'a Kayseri ve çevresi tüccarlarının getirdiği pamuk ağırlıklı yünlü dokumalara benzerliğinden yola çıkarak,[65] Anadolu'dan Trabzon'a getirilen ve buradan Trabzon vasıtasıyla Rumeli taraflarına tekrar nakledilmiş olan dokumalar olduğu da düşünülmektedir. Ayrıca, Hacı Mehmet'in terekesinde yer alan Mısır süpürgesi ve pirincin Mısır'dan Selanik'e ulaşan mallar oldukları, yine aynı terekede yer alan çeliğin Selanik limanı vasıtasıyla Balkanlara ulaşan İngiliz mamulü olma ihtimali pek yüksektir. Hacı Mehmet'in terekesinde yer alan iç yağı, buğday, tüfek ve tüfek demiri ile fişekliklerin şimdiye kadar ele alınan tüccar terekelerinden hareketle Rumeli, Tuna ve çevresi ürünleri olması gerekmektedir. Zira Rumeli'deki küçükbaş hayvan besiciliği ile buğday tarımının şöhreti yanısıra buradaki demir maden ocaklarının varlığı ve bu madenlerin Osmanlı silah sanayisindeki önemi bilinmektedir.[66] Hacı Mehmet'in terekesinden hareketle, Trabzon ve çevresinin ziraî ve sınai açıdan kendine ne kadar yetersiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu kayıt, ayrıca Varna ve Burgaz limanlarının Trabzon ile olan bağlantılarının bir hayli önemli olduğuna iyi bir örnektir. Çünkü Osmanlı arşiv kayıtlarında yer alan *Gümrük-i iskele-i Bergos ve tevabi'i mukata'asının hâsılat kisesi gümrük rüsûmuna mütevafık (...) ve hususan Trabzon ve havalisinden vürûd eden sefayin derûnunda olan emtia ve eşyanın rüsûm-ı gümrük tahsiline münhasır ve merbut iken...*[67], ifadesi Hacı Mehmet'in terekesiyle paralellik göstermekte; Trabzon ve çevre ticaretinin Rumeli iskeleleri için taşıdığı hayatî önemi gözler önüne sermektedir[68] Trabzon ve çevresi bakırı Rumeli ve çevresi için ne kadar önemliyse, Rumeli demiri de Trabzon için o denli önemliydi. Rumelili ve Trabzonlu tüccarların terekelerinde yer alan tüfek, tüfek demiri ve fişeklikler Rumeli'nin demir işçiliğinde önemli bir

[65] Aygün, *Onsekizinci Yüzyılda Trabzon'da Ticaret*, s.283.
[66] Ahmet Refik, *Osmanlı Devrinde Türkiye Madenleri*, İstanbul 1989.
[67] TŞS, 1937/77a, kayıt tarihi, 22 Cemâziyelevvel 1198/13.04.1784.
[68] Varna ve Burgaz iskelelerinin Trabzon iskelesinden gelen tüccarlara olan bağımlılığı ile ilgili olarak ayrıca bkz. BOA, Cevd-Maliye 8305.

deneyime sahip olduğunun göstergeleridirler. Tüccarlar demiri Burgaz'-dan olduğu gibi İstanbul'dan da tedarik etmekteydiler.[69]

Rumeli'den Trabzon ve çevresine demir ihracı ile ilgili başka bir bilgi *Tüccar Hüseyin* ile ilgilidir. Trabzon'un Saçlı Hoca mahallesinden Hüseyin, Burgaz iskelesinde *Kostak Mustafa Reis*'in gemisine bir miktar *Sofya demiri* ve *maskadar/muskadar* tâbir olunur demir yükleyerek Varna iskelesine varır. Ancak, Varna'da Şebinkarahisar sancağı mutasarrıfı geminin yükü olan 96 çubuk demiri biraz da cebri olarak tamamen satın alıp demir ile yüklü gemiyi Şebinkarahisar'a götürmek üzere Giresun iskelesine çıkartır[70]. Adı geçen kayıtta geçen demirin meşhur Samakov madenlerinden olması muhtemeldir[71]

Doğu Karadeniz'in uzak bölgelere ihraç ettiği mallar arasında fındık önemli bir yer tutmaktadır. Bu yüzyılda, Trabzon'da yetişen fındığın ihracata konu olacak kapasitede olup olmadığı belli değildir. Trabzonlu tüccarların bakır ile beraber Rumeli'ye en çok sattıkları malların başında fındığın geldiği arşiv kayıtlarından anlaşılmaktadır. Zira Rumeli'deki iskele gümrüklerinde gümrük memurlarıyla tüccarlar arasında gümrük ödenmesiyle ilgili problemler ortaya çıktığında, tüccarların taşıdıkları mallar arasında bakır ile fındık Trabzon ve çevresinin ismi verilerek zikredilen iki ihraç malı olarak geçmektedir, *Trabzon tüccarının mübâya'a eyledikleri nühas ve fındık ve timur ve aba ve kebe vesâire...*[72] Bununla birlikte, bu yüzyılda fındığın Trabzon şehri yerine daha çok Trabzon eyaletine bağlı Ünye ve Giresun'da yetiştirilerek ihracata konu olduğu anlaşılmaktadır.[73]

Sonuç yerine

XVIII. yüzyılda Trabzon, bilinenin aksine Asya'dan gelen İpek Yolu'nun değil, bilhassa Orta Anadolu, Kafkaslar ve Balkanlar'dan gelen tüccarın faaliyette bulunduğu önemli bir pazar konumundaydı. Bu pazar, bir üretim sahasının merkezi olmaktan çok, farklı coğrafyalara geçiş imkânı vermesinden ötürü önem taşımaktaydı. Eski devirlerden tevarüs eden ikti-

---

[69] Trabzon'un Çarşı mahallesinden *Mehmet oğlu Hacı İbrahim* İstanbul'da ticaret amacıyla bulunurken vefat ettiğinde yanında 600 kuruşluk demir çubuk yer almaktaydı bkz. TŞS, 1923/101a.

[70] TŞS, 1940/34b, kayıt tarihi, 27 Cemâziyelevvel 1204/12.02.1790.

[71] Samakov, Filibe ile Sofya arasından geçen kervan yolunun yanında, dağlarla çevrilmiş derin bir vadinin yamacında kurulu bir şehir olup buradaki demir dökümhaneleri, metal zenginliği ve işletmeciliği, XIX. yüzyılın ilk yarısında Trabzon'daki Meryem Ana manastırına sürgün edilen Samakov'un eski Yunan piskoposu tarafından öve öve bitirilememekteydi bkz. J. P. Fallmerayer, *Doğu'dan Fragmanlar*, Ankara 2002, s.121-124.

[72] BOA. Maliyeden Müdevver Defterler 10223/92, 8 Muharrem 1194 ve TŞS, 1935/68b-69a.

[73] TŞS, 1934/38a, kayıt tarihi, 5 Safer 1192/05.03.1778.

sadî kültür sayesinde Trabzon; İstanbul, Rumeli ve Tuna kıyılarıyla köklü bağlantılara sahip müteşebbisi sayesinde Anadolu tüccarını kendine çekmiştir. Anadolu yönünden gelen tüccarlar, Trabzonlu girişimcilerin ticaret ve gemicilik deneyimlerinden yararlanarak mallarını İstanbul ve Rumeli gibi daha uzak bölgelere satabilme imkânı bulmuşlardır. XVIII. yüzyılda Trabzon'a gelen tüccarlar sayesinde Moskova alacasından İngiliz kalayına, Mısır süpürgesinden Rumeli'nin tütününe, Kafkasların kölelerinden Humus işi kuşağa, Leh çukasından Musul bezlerine, Halep ve Manisa'nın meşhur alacalarına kadar pek çok cinsteki emtia ve eşya ticarî mübadeleye konu olmuştur.

Büyük bir çoğunluğu Müslümanlardan oluşan Trabzon tüccarı bu yüzyılda ticarî faaliyetlerini gerçekleştirirken poliçe gibi finansal sistemleri de kullanarak İstanbul, Rumeli, Anapa[74] ve Tuna yalılarında ortaklıklar kurarak ekonomik faaliyetlerde bulunmuşlardır. XVIII. yüzyılda Trabzon tüccarı İstanbul başta olmak üzere Rumeli ve Tuna kıyılarını Karadeniz'in diğer kıyılarına oranla daha çok kullanmışlardır. Tüccarın İstanbul ve Rumeli taraflarına yönelmelerinin arkasında Karadeniz, Balkanlar ve Anadolu'nun önemli üretim merkezlerinin Osmanlı Devleti'nin iaşe politikası çerçevesinde (XVI. yüzyılın ortalarından beri) İstanbul'a yönlendirilmiş olması önemli bir etkendir. Balkanların, sanayileşmekte olan Avrupa'nın hammadde talep edilen önemli bir Osmanlı coğrafyası hâline gelmesi Karadeniz müteşebbisini Balkanlara çeken diğer bir etkendir. Benzer etkenlere bağlı olarak müteşebbislerin İstanbul ve Rumeli taraflarına yönelmeleri tüccar ve gemi sahiplerinin Burgaz ve Varna iskele işletmecileri tarafından aralarında paylaşılamayan tüccarlar olarak görülmelerine yol açmıştır. Zira bu yüzyılda Trabzon bakırı ile fındığının en büyük alıcıları Rumeli şehir ve kasabalarıydı. Bu gelişmelere bağlı olarak her iki bölge arasındaki ilişkiler iktisadî faaliyetler dışında da önemli bir aşama kaydetmiş görünmektedir. Trabzon'da yaşayan; mal mülk sahibi olan Arnavutoğulları ve Boşnakoğulları gibi Balkan menşeli sülâlelere mensup kimselerin genel nüfus içerisinde azımsanmayacak derecede yere sahip olmaları[75], iki bölge arasındaki ilişkilerin iktisadî ilişkiler dışında daha geniş bir yelpazede gerçekleşmiş olduğunun göstergeleri arasındadır.

---

[74] XVIII. yüzyıl sonlarına doğru Azak denizi ve Kırım yarımadasının bütünüyle elden çıkmasıyla Anapa, Osmanlının kuzeydoğudaki son sınır mahâlli hâline gelmiş, Kafkas halklarıyla Osmanlı arasındaki iktisadî ve siyasî ilişkilerin önemli bir kısmı bura üzerinden gerçekleşmeye başlamıştır bkz. Aygün, *Onsekizinci Yüzyılda Trabzon'da Ticaret*, s.272 ve aynı yazar, "Kafkasya'da Rus-Osmanlı Mücadelesi ve Kars Dolaylarında Sınır İhlâlleri. 1826" *CTAD*, Sayı 6, (Güz 2007), s. 89-116.

[75] Necmettin Aygün. "XIX. Yüzyılın Ortalarında Trabzon'da Sosyal Ve İktisadi Yapı", *Karadeniz Araştırmaları*. Cilt 5, Sayı 17, Bahar 2008. s.75-111.

Osmanlı devletinin iaşe politikası çerçevesinde Karadeniz limanlarındaki trafiğin İstanbul'a yönlendirilmesinden en çok Kefe ve çevresindeki limanlar etkilenmiş olmalıdır. XV. ve XVI. yüzyıllarda Karadeniz ticaretinin en önemli uğrak yerlerinden olan Kefe ve çevre limanlar, Karadeniz'in dört bir yanından gelen müteşebbisler tarafından kullanılıyorken, XVIII. yüzyılda Trabzon merkezli Karadeniz ticaretinde bu limanların çok az kullanıldıkları görülmüştür.[76] Bu durumun ortaya çıkmasında Rusya'nın Kuzey Karadeniz topraklarına doğru yapmış olduğu işgal siyasetinin de önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Aygün, Necmettin, *Onsekizinci Yüzyılda Trabzon'da Ticaret*, Serander Yay., İstanbul 2005.

____"Kafkasya'da Rus-Osmanlı Mücadelesi ve Kars Dolaylarında Sınır İhlâlleri, 1826", *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 6, Güz 2007, s.89-116.

____"XIX. Yüzyılın Ortalarında Trabzon'da Sosyal Ve İktisadi Yapı", *Karadeniz Araştırmaları*, Cilt 5, Sayı 17, Bahar 2008, s. 75-111

____"XIX. Yüzyıl Başlarında İstanbul Merkezli Osmanlı Deniz Taşımacılığı", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sayı 23, Ankara 2010, s.53-84.

Bijişkyan, P. Minas, *Karadeniz Kıyıları Tarih ve Coğrafyası 1817-19*, İstanbul 1969.

Bostan, Hanefi, *XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadî Hayat*, Marmara Ünv. Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1993.

Ekinci, Ilhan, *Tuna Komisyonu ve Tuna'da Ticaret (1856-1883)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayımlanmamış Doktora Tezi, Samsun 1998.

Elibol, N-Küçükkalay, M, "Osmanlı İmparatorluğu'na Avrupa'danKarayolu ile Yapılan İhracatın Değerlendirilmesi: 1795-1804", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.4/I, 2004, s.151-176.

Fallmerayer, J. P., *Doğu'dan Fragmanlar*, İmgeYayınları, Ankara 2002.

Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul 2000.

Güçer, Lütfi, "XVIII. Yüzyıl Ortalarında İstanbul'un İaşesi İçin Lüzumlu Hububatın Temini Meselesi", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11, İstanbul 1952, s.396-416.

İnalcık, Halil, "Osmanlı Para Ve Ekonomi Tarihine Toplu Bir Bakış", *Doğu Batı*, 4/17, Ankara 2001, s. 9-34.

[76] Aygün, *Onsekizinci Yüzyılda Trabzon'da Ticaret*, s. 203. Karadeniz'in kuzeyindeki kıyıların 1800'lü yıllara girerken Rusya'nın işgaline girmesiyle bu topraklar ile Osmanlı devleti arasındaki iktisadî ilişkiler İstanbul'dan izn-i sefine fermanı alarak teşebbüse geçen Osmanlı vatandaşları ile mümkün olabilmiştir. Bu süreçte Rusya ile ticaret İstanbul-Odesa veya İstanbul-Taygan (Azak denizinde) hatlarında devam etmiş, bu hatlar dışında kalan ulaşım ağları ise (en azından 1840'lara kadar) genelde gayri resmî yollardan kullanılmış görünmektedir bkz. Necmettin Aygün, "XIX. Yüzyıl Başlarında İstanbul Merkezli Osmanlı Deniz Taşımacılığı", *OTAM*, Sayı 23, Ankara 2010, s. 53-84.

İnbaşı, Mehmet. "Trabzon/Batum Eyaleti Valileri (1755-1795)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 29, Erzurum 2006, s.161-191.

İstanbul Ticaret Tarihi I, İstanbul 1997.

Kütükoğlu, Mübahat, "Tütün 'Zer'iyye Resmi' ve Dış Tesirlerle Kaldırılması", *VIII. TTK, Bildirileri*, C.II, Ankara 1981, s.1429-1434.

Özkaya, Yücel, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı*, Ankara 1985.

Refik, Ahmet, *Osmanlı Devrinde Türkiye Madenleri*, İstanbul 1989.

Tabak, Faruk, "Bereketli Hilal'in Batısında Tarımsal Dalgalanmalar ve Emeğin Kontrolü", *Osmanlı'da Toprak Mülkiyeti Ve Ticarî Tarım*, İstanbul 1998, s.139-159.

Temel, Mehmet. "Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Tütün Politikası Ve Artan Tütün Kaçakçılığı", *Toplumsal Tarih*, 88, İstanbul 2001.

Todorov, Nikolai. "19. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Esnaf Teşkilatında Bazı Karakter Değişmeleri", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 27, İstanbul 1969, s.1-36.

____ *The Balkan City 1400-1900*, Washington 1983.

TARTIŞMA



"Avrupalı Bir Elçinin Kabulü:
Divan Salonunda Veziriâzâm Tarafından Verilen Ziyafet"

Van Mour Okulu, 1757, tuval üzerine yağlıboya. Palazzio Venezia kol.,
İstanbul.

GERÇEKLE HAYÂL ARASINDA BATI MEDENİYETİ TARİHİNDE OSMANLI İMPARATORLUĞU

M. Akif Kireçci*

Medeniyet tarihi birçok Batılı ülkede uzun yıllardan beri zorunlu ders olarak okutulmaktadır. Avrupa'nın çeşitli ülkeleri, Amerika Birleşik Devletleri ve coğrafî olarak batıdan uzak olsa da kendisini Batı kültürünün bir devamı olarak kabul eden ülkeler de günümüzde bu dersleri zorunlu olarak vermektedir.[1] *Medeniyet Tarihi* dersleri liselerin son yıllarında veya birçok üniversitede öğrencilerin branşına bakılmaksızın üniversitelerin ilk yıllarında verilir. Büyük oranda Hegel'in dünya tarihi ve Batı Medeniyeti öngörüleri doğrultusunda kurgulanmış olan bu derslerin jenerik adı *History of Western Civilization* (kısaca: *WesternCiv*) olarak geçer. Bu dersler genel anlamda Birinci Dünya Savaşı'nda Batı'nın yaşadığı temel iç kırılmayı telafi etmek; İkinci Dünya Savaşı'yla Batı'da yaşanan daha

* M. Akif Kireççi, Bilkent Üniversitesi, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü.

[1] Örneğin Türkiye'de bu tür dersler Ortadoğu Teknik Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümünde *Karşılaştırmalı Medeniyet Tarihi*, Bilkent ve Bahçeşehir Üniversitelerinde *Medeniyet Tarihi* adı altında verilmektedir.

büyük travmayı hafifletmek amacıyla kurgulanmıştır. Kurgunun asıl amacı yeni yetişen nesiller arasında Batı'nın kendi içindeki bütünlüğü ve tek kimlikli olma fikrini merkezîleştirerek, gelecekte Batı içerisinde doğabilecek benzer büyük kırılmaları en azından entelektüel seviyede önlemektir. Doğal olarak Amerika Birleşik Devletleri Avrupa medeniyetinin bir uzantısı ve özellikle de İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı'nın en güçlü hamisi olarak sunulur.

Batı Medeniyeti Tarihi derslerindeki temel yaklaşım, içerik ve vurgu, medeniyetin Batı'dan doğup (veya bir biçimde Batı'ya ulaşıp) oradan dünyaya yayıldığı fikridir. Avrupa, modern dünyada bu medeniyetin hem sahibi hem de diğer toplumlara dağıtıcısıdır. Antik Yunan felsefesi ve Roma'nın ihtişamlı fetihleri, 16. ve 17. yüzyıllardan itibaren dünyayı kontrolü altına almaya başlayan Avrupa sömürge imparatorluklarının ilham kaynağıdır. Batı ile Sovyetler Birliği arasındaki Soğuk Savaş yılları döneminde de Avrupa merkezli Batı'yı öne çıkaran bu derslerin içerikleri ancak 1990'lı yıllarda esneklikler göstermeye başlamıştır. Özellikle 2000'li yıllarda artan bir ivme ile bu dersler veya bu derslerde kullanılan kitaplar kısmen farklı medeniyet havzalarını da içerme eğilimleri göstermeye başlamıştır. Örneğin Yükselen Asya'yı da kapsayacak biçimde eski Çin, Japon ve Hint tarihleri bu ders kitaplarında kendilerine artık modern Batı medeniyetinin oluşumuna katkıda bulunan periferik kültür detayları olarak değil de kendi bütünlüğünü devam ettiren kısmen "ayrı" medeniyet havzaları olarak yer bulmaya başlamışlardır. Yine özellikle 11 Eylül 2001 olaylarının ardından bu tür kitaplarda Afrika ve İslâm tarihine de küçük alanlar açılmıştır. Ancak bu ders kitaplarında hâlâ Batı medeniyeti ve tarihi, ve dolayısı ile de dünya tarihinin şekillenmesinde Batı Medeniyetinin merkezî rolü esastır. Osmanlı İmparatorluğu'nun insanlık ve medeniyet tarihindeki rolüne henüz bu tür kitapların hiçbirinde ayrı bir tam bölüm verilmiş değildir.

Bu makale Osmanlı tarih ve medeniyetinin özelde Avrupa genelde Dünya tarihinin ayrılmaz bir parçası olduğunu önermektedir. Dünya ve Avrupa tarihi kitaplarında ve Dünya medeniyet tarihini bir bütün olarak ele alan çalışmalarda Osmanlı İmparatorluğu'nun bu rolü ya hiç yansıtılmamakta ya da tarih ve coğrafya olarak dünya medeniyetine yaptığı katkı ile ters orantılı olarak cılız bir şekilde sunulmaktadır. Bu çalışmada *yetersiz temsil* olarak nitelendirebileceğimiz bu durumun nedenleri üzerinde durularak, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa, Dünya ve Medeniyet Tarihi çalışmalarında ihmal edilmesi büyük eksiklik olan bazı yönleri vurgulanacaktır. Önce Dünya ardından Avrupa tarihi bağlamında, Osmanlı İmparatorluğu'nu bu iki tarih çizgisinde eksik sunulmasının getirdiği aka-

demik boşluklar tartışılacak ve bu tavra yol açan bazı tarihçi ve siyâset bilimcilerin Osmanlı İmparatorluğu'nun kimliği ile ilgili algıları üzerinde durulacaktır.

DÜNYA TARİHİ'NDE OSMANLI İMPARATORLUĞU

Öncelikle Osmanlı tarihi neden dünya tarihidir konusu bütün yönleriyle olmasa da kısaca irdelenmelidir. Osmanlı İmparatorluğu modern dünyanın oluşumuna katkıda bulunan bir dizi dinamiği tetikleyen zaman zaman bu dinamikleri yönlendiren, şekillendiren, durduran ve zamanla da modern çağın oluşum sürecinde evrilerek tarihteki yerine çekilen bir imparatorluktur. Osmanlı İmparatorluğu dünya ticaret yollarının Akdeniz üzerinden Avrupa'ya, Anadolu üzerinden Karadeniz ve Kafkasya'ya açılan kritik düğüm noktalarını, daha önce Roma İmparatorluğu'nda bile tek bir merkezden yönetilmemiş olan bir coğrafyayı kontrol etmiştir. Dünya ticaretinin bu kilit bölgelerinde Osmanlı kontrolü ancak sömürgeci Avrupa İmparatorlukları yeni keşfettikleri dünyaların zenginliklerini Avrupa'ya aktarmaya başladıktan sonra etkisizleşebilmiş ve I. Dünya Savaşı'ndan sonra da tamamen devre dışı kalmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun ticaret yollarını kontrol etmede gösterdiği azami özen Avrupa ve Amerika'daki tarihçilerin dikkatinden kaçtığı gibi Türkiye'de de bir kaç istisnai çalışma dışında hakettiği önem vurgulanamamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun ticaret yollarındaki hâkimiyet hedeflerini akademik anlamda küçümsemek Osmanlı'yı sadece savaşa ve fethe râm olmuş, ya inançlı idealistler ya da saf fütûhatçılar konumunda bırakır ve onu ciddi stratejisi ve materyal hedefleri olmayan sıradan ve naif bir devlet konumuna iter. Bu da kısaca "Osmanlı güçlü iken toprak kazanmaya devam etti, gücü azalıp yok olunca küçülüp tarihten silindi" demekle eşdeğer sığ bir yaklaşımdır ve özünde Osmanlı'nın dünya tarihindeki rolüne ilişkin hiçbir şey söylemez. Oysa ticaret yollarının hâkimiyeti ve bu hâkimiyetin sürdürülebilmesi için verilen çabalar üzerinden bir Osmanlı tarihi yaklaşımı, Osmanlı'nın kontrolü altında dağınık gibi görünen bir coğrafyayı sadece tutarlı bir eksene bağlamakla kalmaz, Osmanlı'yı dönemin Asya-Avrupa ekseninde yeni oluşan güç dengeleri arasında bir oyuncu, yeni kıtaların keşifleriyle oluşan Güney ve Kuzey Amerika'nın ücra köşelerindeki plantasyon ekonomilerinden derinden etkilenen dünya ekonomik sisteminin bir parçası olarak daha iyi anlamamıza katkı sağlar. Aynı yaklaşım Osmanlı Devleti'nin neden Açe'ye kadar bir deniz filosu gönderme girişiminde bulunduğunu, başka bir Müslüman devlet olan Memlûklulara neden savaş ilân ettiğini, yüzyıllarca Yemen'de Basra'da, Mısır'da ve Cezayir gibi merkezî otoriteye çok uzak noktalarda askerî

garnizonlar bulundurarak neyi kontrol etmeyi hedeflediğini de anlamamızı kolaylaştırır. Osmanlı'nın ticaret yolları üzerindeki mücadelesi aynı zamanda bize kapitalist ekonominin oluşum sürecinin bu coğrafyadan nasıl göründüğünü ve aynı kapitalist ekonomik sistemin neden Türkiye'ye geç geldiğini de izah eder; ve netice olarak Balkanların ve Ortadoğu'nun günümüzdeki sosyo-politik aykırılığına ve ekonomik arkaplanına ışık tutarak bölgeyi 1400'lerden sonraki dünya tarihinin merkezî dinamiklerine bağlar.

Osmanlı tarihi Batı'da ve ironik bir şekilde –Batı'dan gelen etkilerle– Türkiye'de Hıristiyanlıkla Müslümanlık arasında ezelî bir çatışmanın bitmez tükenmez dersliği gibi sunulmaktadır. Bu yaklaşım, Batı'da ve İslâm coğrafyasında millî devletleri temsil ettikleri dinî ve kültürel kodlar açısından güçlendirme amaçlı kullanıma elverişlidir. En son günümüz İsviçre'si[2] örneğinde olduğu gibi tarihî ve dinî referanslar modern zamanlarda bile güncel politik argümanları desteklemek ve toplulukları ayrıştırmak amacıyla başarılı olarak kullanılır. Eğer Osmanlılar Hıristiyanları ve Hıristiyanlığı yönettikleri coğrafyalardan kazıyıp atmış olsalardı –ki yüzyıllar boyunca süren haşmetli güçleri de buna imkân tanırdı– bu yaklaşım haklı kabul edilebilirdi. Yine aynı şekilde bazı Batılı ve Doğulu tarihçilerin öne sürdüğü gibi eğer Osmanlılar bütün savaşlarını din amaçlı, kendi dinlerini yaymak veya başka dinleri düşman tanıyıp yok etmeyi hedefleyerek yapmış olsalardı da bu yaklaşımın haklılık payı olabilirdi. Ancak elimizdeki kaynaklar bunun tersine Osmanlıların girdiği savaşların neredeyse hepsinin stratejik nedenlerle verildiğini göstermektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nu ve temsil ettiği medeniyeti Hıristiyanlığın değişmez ve tükenmez düşmanı ve karşıtı olarak sunanlar Osmanlı Devleti'nin dünya ve insanlık tarihine yaptığı en büyük katkıyı bu kısmen mitolojik ve kültvari sunumla perdelemektedirler. Balkan Hıristiyanlığının yüzyıllar boyunca Osmanlı sistemi içerisinde devam edebilmiş olması, Avrupa demokrasiyi yeniden keşfetmeden önce Osmanlı idarecilerinin çok kültürlü sistemi içselleştirdiğinin net bir göstergesidir. Gerektirdiği linguistik donanımın geniş boyutları dolayısı ile Osmanlı çok kültürlülüğü henüz derinlemesine çalışılabilmiş değildir. Bir arada yaşama kültürünün pratikte hemen bütün modern Avrupa devletlerinden önce Osmanlılar tarafından kurumsallaştırılarak hayata geçirilmiş olması Medeniyet tarihi çalışanlar tarafından ihmâl edilmiş bir konudur ve ilgili araş-

[2] İsviçre'de aşırı sağcı İsviçre Halk Partisi'nin önerisiyle ülkede yeni bir minareli cami yapılmasını yasaklamak için 29 Kasım 2009'da referanduma gidildi. Karşıt gruplar tarafından Müslümanların İsviçre toplumuna tehdit olarak gösterildiği kampanyada referandum yüzde 57 oy oranıyla ülkede zaten 4 olan minareli cami sayısını dondurdu.

tırmaların Avrupa modernitesinin arkaplanına zengin katkılarda bulunacağı açıktır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Roma'dan devraldığı küresel rol de henüz bütün boyutlarıyla ortaya çıkarılabilmiş değildir. Son dönemde bu tür karşılaştırmalı çalışmalar ortaya çıkmaya başlamışsa da Roma'dan Osmanlı dönemine geçiş bir kırılmaya yol açmış mıdır, açmışsa bunun boyutları nelerdir; açmamışsa yeni idare ne tür mekanizmalarla halkı yatıştırmış ve yönetmiştir? Karadeniz'den Kuzey Afrika'ya kadar uzanan bölgelerde Osmanlı idaresinin Roma'dan devraldığı veya almayı reddettiği kültürel, politik ve hukukî miras karşılaştırmalı olarak birçok dilde araştırılmayı beklemektedir. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu'nun yeni fethettiği bazı bölgelerde İslâm hukuku yerine Roma hukukunu yeniden hayata geçirmeyi tercih etmesi Batılı araştırmacıların önyargılarını sarsabilecek boyutlarda şaşırtıcıdır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun doğuşu, gelişmesi ve Avrupa'dan geri çekilmesi aynı zamanda İslâm tarihinin karmaşık bir uzantısı olarak da dünya tarihine entegre edilmeyi beklemektedir. Osmanlı Devleti'nin hangi prensip ve davranış kodlarını İslâm'dan esinlenerek hangi kurumları oluşturduğu, bunlardan hangilerinin Emevi ve Abbasi deneyimlerine dayandırıldığı, hangilerinin doğrudan İslâm'ın teorik temellerine göre kurgulandığı da dünya tarihini zenginleştirecek konular arasında yer almaktadır. Özellikle Roma kurumları ile İslâmî kurumlar arasında bir seçim yapmak zorunda kaldıklarında Osmanlıların tercihlerini belirleyen faktör idarî maslahat mıdır yoksa İslâmî kurallara bağlılık mıdır konusu araştırmacıları ilginç sonuçlara götürebilecektir.

Avrupa Tarihinde Osmanlı İmparatorluğu

Dünya tarihi ve Medeniyet tarihi kitaplarında Osmanlı İmparatorluğu'na Avrupa tarihinin yapıcılarından birisi olarak da pek az yer verilir. Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'nın Ortaçağ'dan modern dünyaya dönüşümünü etkileyen eğer en önemli faktör değilse, kesinlikle en önemlilerinden biridir. Ancak bu dinamikleri henüz ne Avrupa ne de dünya tarihine anlamlı bir şekilde entegre etmek mümkün olabilmiştir. Sadece Avrupa tarihine yoğunlaşan çalışmalarda da Osmanlı İmparatorluğu'nun olumlu veya olumsuz izlerine pek az rastlanır. Bu durum Osmanlı'nın ihtişamlı savaşlarının yoğun olduğu Ortaçağ Avrupa'sını anlatan kitaplar için geçerli olduğu kadar Birinci Dünya Savaşı ile birlikte tamamlanan modern dönemi anlatan kitaplarda da aynıdır. Örneğin Robert Paxton'ın 1975

yılında yayımladığı *Europe In the Twentieth Century* adlı eseri[3] Avrupa tarihini taramaya 1914 öncesi yıllardan başlar. Eser Birinci Dünya savaşı'na 4 ayrı bölüm (yaklaşık 125 sayfa) ayırmasına rağmen Osmanlı İmparatorluğu ayrı bir bölümü bırakın bir başlık veya altbaşlık olarak karşımıza çıkmaz. Yazara göre Osmanlılar, Almanların etkilerinin bir uzantısı olarak harbe girmişler ve Britanya'nın Rusya ile Karadeniz'de buluşma projesini Gelibolu'da akamete uğratmışlardır. Eserin Büyük Harbin sosyal, ekonomik ve politik etkilerinin tartışıldığı bölümünde Osmanlılar gözden kaybolur. Modern Türkiye'ye de sonraki bölümlerde birkaç defa değinilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun ve modern Türkiye'nin yirminci yüzyılda Avrupa'yı anlatan temel eserlerden birisinde hak ettiği yer bu kadardır. Sonraki dönemlerde hazırlanan çalışmalarda Osmanlı'ya ayrılan yer miktarında bir değişme beklemek doğal olabilir, ancak yanıltıcıdır. Yeni baskıları 2009'lara kadar devam etmiş, 1961 yılından günümüze kadar sürekli ilâvelerle yayımlanan ve daha çok Avrupa ve Amerika üniversiteleri için James Wilkinson ve H. Stuart Hughes tarafından hazırlanmış başka bir eser de Osmanlı İmparatorluğu'na Avrupa'nın temel dinamikleri arasında yer vermez. Çalışmada Osmanlı İmparatorluğu Birinci Dünya Savaşı'nın genişlemesi evresinde gündeme gelir ve bu genişleme savaşın Balkan eksenine kayması olarak kabul edilir. Bunun için kısa bir değinme kâfidir.[4]

Avrupa Ortaçağı'nı anlatan genel tarih ve medeniyet kitaplarında da durum pek değişmez. Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa kültür ve politik coğrafyasına doğrudan etki ettiği bir dönem olan bu zaman kesitinde de Osmanlı İmparatorluğu gerektiği gibi ve hattâ hiç ilgi görmez. Medeniyet tarihi anlatılırken yalnızca Avrupa'yı eksen alan bu tür çalışmalar genel olarak modern Avrupa'yı hazırlayan kültürel ve politik dönüşümlere yoğunlaşır. Bu dönem kitaplarında Rönesans Avrupa'sı, keşifler, dinî savaşlar, mutlakiyet dönemi, bilim devrimi, Fransız devrimi, Aydınlanma dönemi ve Sanayi devrimi gibi konular ele alınır. Politik konuların işlendiği çalışmalarda bile Osmanlı İmparatorluğu Avrupa Ortaçağı'nda Portekiz, İspanya, Fransa ve İngiltere ile olan yoğun ilişkileri boyutuyla da karşımıza çıkmaz.[5]

---

[3] Robert O. Paxton, *Europe in the Twentieth Century* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc, 1975).

[4] James Wilkinson and H. Stuart Hughes, *Contemporary Europe: A History* (Upper Saddle River, NJ: Pearson, Prentice Hall, 2004), s. 52–54.

[5] Konuyla ilgili diğer bir çok çalışmanın yanısıra bkz: William McNeil, *History of Western Civilization: A Handbook* (Chicago: The University of Chicago Press, 1986); Jackson J. Spielvogel, *Western Civilization: A Brief History* Vol. II (Boston: Wadsworth, 2011); Judith G. Coffin and Robert C. Stacey, *Western Civilizations* (W. W. Norton & Co., 2008).

Halbuki Osmanlı İmparatorluğu'nu ve/ya etkilerini Ortaçağ Avrupa'sına entegre eden birçok temel dinamik bu dönem Avrupa tarihi çalışmalarına yeni boyutlar ekleyebilecek niteliktedir. Kısaca birkaç örnek vermek gerekirse Osmanlı İmparatorluğu'nun Venedik ve Ceneviz şehir devletleriyle olan sürekli savaş ve sürekli ticaret diye tanımlanabilecek nitelikteki aşk ve nefret ilişkisi hem Osmanlı'yı Avrupa hinterlandının içerisine rapteden bir unsur hem de kısmen Avrupa'nın iç dengelerini belirleyen ve dönüştüren bir etkinin mimarı olmuştur. Bu iki tüccar-muharip devletin ticarî ve siyasî etkilerinin eski Roma (yeni Osmanlı) hinterlandından uzaklaştırılması Osmanlı'nın Akdeniz ve Karadeniz ticaretini zamanla kendi kontrolüne almasında en büyük adım olmuştur. Osmanlıcanın ve diğer Batı dillerinin yanısıra İtalyanca gerektiren bu tür tekil çalışmalar ortaya çıkmaktadır ancak Osmanlı'nın Venedik-Ceneviz ilişkileri yoluyla kıtaya getirdiği dinamizm Avrupa'nın genel tarihine ve dolayısı ile de modern medeniyetin kuruluş evrelerine henüz entegre edilebilmiş değildir.

Bunun yanısıra, genel Avrupa tarihi çalışmalarında izine hemen hemen hiç rastlanılmayan ticarî imtiyazlar henüz karşılaştırmalı olarak ele alınabilmiş bir konu olmaktan uzaktır. Osmanlı İmparatorluğu değişik zamanlarda bir takım Avrupa devletlerine tanıdığı ticarî imtiyazlar yoluyla bir yandan Roma siyasetini devam ettirmiş diğer taraftan da Avrupa içi dengeleri gayet etkin kontrol ve manipüle edebilmiştir. Ticarî imtiyazlar konusu Osmanlı araştırmalarında ne Türk tarihçiler ne de Batılı tarihçiler tarafından gereken ilgiye mazhar olabilmiş bir alan değildir. İmtiyazlar konusu hamasi tartışmalardan kurtarılarak; örneğin, Fransa'ya 16.yy'dan itibaren tanınan vergi muafiyetlerinin Fransa ekonomisini Habsburg İspanya'sına karşı nasıl desteklediği ve bu desteğin Avrupa kıtasındaki ekonomik ve dolaylı olarak siyasî dengeleri nasıl etkilediği en azından ilgili üç ülkenin arşivleri ele alınarak çalışılmalı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'nın iç siyasetindeki etkin rolü ortaya çıkarılmalıdır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa dengeleri üzerinden dünya tarihine etkiler yansıttığı diğer iki önemli alandan birisi Avrupa'da Protestanlığın yeni bir din olarak doğuş aşamasında Osmanlılar tarafından korunup kollandığı realitesidir. Kısmen Luther'den dolayı ve kısmen de dış desteğin yeni dinî harekete meşruiyet zemini kaybettirmesini önleme çabası nedeniyle Osmanlı desteği Protestanlığın fikri altyapısında makul bir yer edinememiştir. Bazı araştırmalar bunun dışında tutulursa Osmanlı İmparatorluğu'nun Protestanlığı korumak için gösterdiği çabalar Avrupa ve dünya tarihi çalışmalarını zenginleştirecek bir saha olarak ilgilileri beklemektedir.

Diğer konu ise Rusya'nın büyük devletler sahnesine yaptığı hızlı ve ihtiraslı girişin ardından genişleme yönünü doğuya, Osmanlı sınırlarına, çevirmesiyle başlayan bir dizi dramatik Osmanlı-Rus savaşları ile ilgilidir. 17. ve 18. yüzyılda hızla modernleşerek güçlenen Rusya doğal olarak Avrupa kıtasındaki güçleri endişelendirecek bir noktada idi. Rusya'nın Avrupa'nın mevcut İmparatorlukları için kontrol edilebilir hâlde tutulması her zaman mümkün olmasa da –Rusların Avrupa'nın içlerine doğru yayılmalarının durdurulması veya bu yayılmanın geciktirilmesi büyük ölçüde Osmanlıların verdiği uzun ve bedeli ağır çabalar neticesi mümkün olabilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son birkaç yüzyıl içerisinde bu büyük güçle yaptığı bazıları yıllar süren kapsamlı savaşlar Osmanlı'nın hem malî hem de demografik kaynaklarını zorladığı gibi, devletin modernleşme çabaları da bu savaşlar nedeniyle sık sık kesintiye uğramıştır. Yüzyıllara yayılan Osmanlı Rus savaşları ne Osmanlı tarihinde kapsamlı bir çalışma ile ele alınmış ne de Avrupa ve dünya tarihinin gidişatına etkileri yönünden gerektiği gibi incelenebilmiştir. İlginç bir ironiyle 1853-1856 Kırım Savaşı bunun dışında tutulabilir. Kırım Savaşı'nda Rusya'ya karşı Osmanlı İmparatorluğu'na destek veren Avrupa güçleri, özellikle de Britanya Krallığı'nın desteği, bu savaşı bir Avrupa savaşı haline getirmiştir. Asıl savaş Osmanlılarla Rusya arasında geçmesine rağmen çağdaş Batılı kaynakların birçoğunda bu savaş sanki Britanya ile Rusya arasında geçmiş gibi verilirken Osmanlılara da gözlemciymiş gibi değinilir.[6] Birinci Dünya Savaşı sonlarına kadar son birkaç yüzyılın belirleyici dinamikleri arasında temel bir öğe olan Osmanlı-Rus rekabetini ihmâl eden bir Avrupa tarihi açıkça eksik kalacak bir tarihtir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Kimliği Sorunu

Osmanlı İmparatorluğu'nun karakteri Batılı araştırmacılar için kavramsal ve bilimsel olarak sorunlu bir konudur. Osmanlı tarihi çalışan kimi Türkler için de bu sorun değişkenlik gösterebilen bir takım önkabuller taşıdığından bu konuda henüz son söz söylenebilmiş değildir. Örneğin bazıları Osmanlı'yı yeteri kadar İslâmî bulmasa da diğer bazıları için Osmanlı, şeriatın en iyi uygulandığı tam bir İslâm devleti modelidir. Bazıları içinse Osmanlı İmparatorluğu çok dinli ve çok uluslu yapısı ile laik ya da

[6] Paul W. Schroeder. *Austria, Great Britain, and the Crimean War: The Destruction of the European Concert* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1972). Simon Royce, *The Crimean War and Its Place in European Economic History* (University of London Press, 2001), David Wetzel. *The Crimean War: A Diplomatic History* (New York: Columbia University Press 1985). Stefanie Markovits. *The Crimean War in the British Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

seküler bir devlet modelidir. Türk tarihçilerin bu yaklaşımları kendi politik tercihlerini yansıtır demek pek doğru değildir. Ancak bu tutum ülkede zaman zaman değişen politik tartışmalarla Osmanlı İmparatorluğu'na tarihte biçilen rolün de kısmen değişebildiğini göstermesi açısından önemlidir. Bunun en ilginç –akademik olmayan– örneklerinden birisi 1980'li yıllarda dönemin Milli Eğitim bakanı Vehbi Dinçerler tarafından ifade edilen Osmanlı Devleti tam anlamıyla laik bir devletti yorumuna dönemin seküler grupları tarafından gösterilen şiddetli red tavrıdır. Bakana tepki gösterenler açısından Osmanlı tam anlamıyla bir din devletidir ve bu şekilde laikliği vurgulanarak Osmanlı'yı modern ve laik Türklere meşrulaştırmak kabul edilemez bir aymazlıktır. Benzer örnekler çoğaltılarak akademik yaklaşımlarda da gösterilebilir.

Peki Batılı tarihçiler için Osmanlı İmparatorluğu genel olarak hangi kimliği ifade eder? İtiraf etmek gerekir ki birçok Batılı tarihçi ve sosyal bilimcilerin Osmanlı'ya bakışı son yıllara kadar Osmanlı'nın çöküş dönemindeki hasta adam temasıyla belirlenmiş bir yaklaşımdır.[7] Onlara göre Osmanlıların, yani Türklerin, Avrupa içlerine kadar ilerleyebilmiş olmaları tamamen arızidir ve bu tarihî hata Avrupalıların biraz geciken uyanışıyla Birinci Dünya Savaşı'na kadar geçen süreçte epeyce düzeltilmiş, yani Türkler kıta Avrupa'sından uzaklaştırılmışlar; Büyük Savaş'ın hemen akabinde de Ortadoğu ve Kuzey Afrika vilâyetleri ellerinden alınarak büyük bir cezaya düçar edilmişlerdir. Dönemin Britanya başbakanı Gladstone'un ifadesiyle, Avrupa ve diğer bölgelerdeki milletler, bulaşıcı hastalık gibi olan Türklerden kurtarılmışlardır.[8]

Bir diğer anlayış Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihteki rolünü İslâm'ın genişleme ve fetih politikalarıyla Avrupa'ya sızmış bir uzantısı olarak görür. Bu yaklaşım yüzyıllar boyunca genişleyen Osmanlı coğrafyasını temelde sadece dinî faktörlere bağlayarak daha önce sözünü ettiğimiz stratejik, ticarî ve ekonomik boyutları göz ardı eder. Kabul etmek gerekir ki bu yaklaşım Türk ve yabancı tarihçiler arasında en çok revaçta olan yaklaşımdır. Bu yüzden de bu temel din paradigması dışında bir takım faktörlerin Osmanlı devlet ve karar mekanizmalarında belirleyici rol aldığını gören araştırmacılar şaşırmadan edemez. Ancak tarihte bütün bir Osmanlı tecrübesini belirleyen tek faktörü din olarak göstermek bu İmparatorlu-

[7] Charles Swallow. *The Sick Man of Europe: Ottoman Empire to Turkish Republic 1789–1923* (Ernest Benn Ltd., 1923), Matthew Smith Anderson, *The Eastern Question, 1774–1923* (McMillan, 1966). Baron George Shaw-Lefevre Eversley, *The Turkish Empire Its Growth and Decay* (Dodd, Mead & Co., 1917).

[8] L. George'un Savaş sırasında Türkiye politikaları için bkz. Inbal Rose, *Conservatism and Foreign Policy during the Lloyd George Coalition 1918 – 1922* (London: Frank Cass & Co, 1999).

ğun belirleyici dinamiklerini kısıtlama sonucunu doğurur.

Benzer bir yaklaşım da Osmanlı Devleti'nin doğuşunu ve tarihteki yerini Türklerin *göçebe* olarak geldikleri Anadolu coğrafyasında yerleşip medenileşerek duraksamaları veya Avrupalıların dirayetli direnişleri ile geri püskürtülmeleri şeklinde açıklar. Göçebe toplum yaklaşımı Batılı araştırmacılar için hâlâ çekiciliğini yitirmiş değildir. Ne var ki göçebelik teorisi Türklerin Orta Asya'dan Küçük Asya'ya seyahâtlerini kısmen açıklayabilen bir teori olmakla birlikte bu göçebe kavmin nasıl bu kadar derinden ve hızlı bir devletleşme fikrinin peşine takıldığını ve bunda da muvaffak olduğunu izah etmekte eksik kalır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun kimliği için belki de genel bir kanaat belirtmek için henüz erken sayılabilir. İlgili araştırmaların ortaya çıkaracağı enternasyonel (çok uluslu, çok dinli ve çok kültürlü) boyut yıllar sonra genişlediğinde Osmanlı Devleti'nin tarihteki kimliği ve rolü ile ilgili doğruya daha yakın şeyler söylemek mümkün olabilir. Ancak bu kimlik konusunda bazı Türk ve Batılı araştırmacıların zaman zaman Osmanlı'nın dünya tarihindeki rolüne ilişkin sadece bir karakteri öne çıkarmaları bu rolü daraltabilmektedir. Osmanlı devlet yapısının anılan bütün karakteristik özelliklerden izler taşıdığı ve gayet pragmatik bir sistem olduğu kabul edilirse, imparatorluğun dünya medeniyetindeki kapsamlı rolünü de belirlemek daha kolay olacaktır.

Sonuç olarak bu kısa tartışmada ele almaya çalıştığım sorunlar hem Türk hem de Batılı araştırmacıların ortak ilgisine muhtaç konulardan sadece bazılarıdır. Tabii ki Osmanlı İmparatorluğu gibi farklı coğrafyalarda hüküm sürmüş farklı dinlere ve kültürlere mensup değişik milletleri idare etmiş bir devletin tarihi tek bir millet tarafından yazılamaz. Yeni yapılacak çalışmalarda Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya ve Avrupa tarihindeki rolünün de dikkate alınması daha genel bir katman olarak kabul edebileceğimiz Medeniyet(ler) Tarihinde hem Osmanlı İmparatorluğu' nun hem de bu İmparatorluktan (sonra) doğmuş devletlerin ve milletlerin modern medeniyetin oluşumundaki rolünü daha iyi anlamamıza katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Anderson, Matthew Smith, *The Eastern Question, 1774–1923* (McMillan, 1966).

Coffin, Judith G. and Robert C. Stacey, *Western Civilizations* (W. W. Norton & Co., 2008).

Eversley, Baron George Shaw-Lefevre, *The Turkish Empire Its Growth and Decay* (Dodd, Mead & Co., 1917).

İnalcık, Halil, "Periods in Ottoman History State, Society, Economy" *Ottoman Civilization Vol. I.* içinde (edl.) Halil İnalcık ve Günsel Renda (İstanbul: Republic of Turkey, Ministry of Culture, 2003).

Karpat, Kemal H. and contributors, *The Ottoman State and Its Place in World History* (E. J. Brill, Leiden: 1974).

Markovits, Stefanie, *The Crimean War in the British Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

McNeill, William H. vd. "Beyond Western Civilization: Rebuilding the Survey" *The History Teacher*, Vol. 10, no. 4 (Aug., 1977), ss. 509–548.

History of Western Civilization: A Handbook (Chicago: The University of Chicago Press, 1986).

Paxton, Robert O., *Europe in the Twentieth Century* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc, 1975).

Rose, Inbal, *Conservatism and Foreign Policy during the Lloyd George Coalition 1918 – 1922* (London: Frank Cass & Co, 1999).

Royce, Simon, *The Crimean War and Its Place in European Economic History* (University of London Press, 2001).

Schroeder, Paul W., *Austria, Great Britain, and the Crimean War: The Destruction of the European Concert* (Ithaca, N Y: Cornell University Press, 1972).

Spielvogel, Jackson J., *Western Civilization: A Brief History* Vol. II (Boston: Wadsworth, 2011).

Swallow, Charles, *The Sick Man of Europe: Ottoman Empire to Turkish Republic 1789–1923* (Ernest Benn Ltd., 1923).

Wetzel, David, *The Crimean War: A Diplomatic History* (New York: Columbia University Press 1985).

Wilkinson, James and H. Stuart Hughes, *Contemporary Europe A History* (Upper Saddle River, NJ: Pearson, Prentice Hall, 2004).



ASKERÎ ZİHNİYETİN KÖKENLERİ
HALİL İNALCIK
Osman Tarihinde Devlet ve Asker

BİR "RÜYA" GELENEĞİ
ASLI NİYAZİOĞLU
Halveti Sünbüli Şeyhlerinin Rüyaları ve Osmanlı Biyografi Yazıcılığı

"DEVLET-İ ALİYYE"
YUSUF OĞUZOĞLU
Osmanlı'da Devlet Felsefesi: Yönetilenler'e Yaklaşım ve Bu Siyasetin Kaynakları

"MERKEZ-ÇEVRE" İLİŞKİLERİ
YASEMİN BEYAZIT
Osmanlı'da Kaza Sınırlarını Belirleyen Temel Etkenler

EĞİTİM
BENJAMIN C. FORTNA
Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonunda Eğitim ve Biyografi

MUSTAFA GÜNDÜZ
Son Dönem Osmanlı Eğitiminde Disiplin ve Cezalandırma

AHÎLİK
MEHMET TOPAL & KAMİL ÇOLAK
Osmanlı Devleti'nde Ahîlik ve Ahî Zâviyeleri

BALKANLAR
DRITAN EGRO
Osmanlı İmparatorluğu'ndan Arnavutluk Devleti'ne

İKTİSAT &TİCARET
SİNAN MARUFOĞLU
Osmanlı Taşra Eyaletlerinde Para ve Finansman Sorunları

NECMETTİN AYGÜN
XVIII. Yüzyılda Trabzon Merkezli Karadeniz Ticaretinde Balkanlar ile İlişkiler

TARTIŞMA
M. AKİF KİREÇCİ
Gerçekle Hayâl Arasında: Batı Medeniyeti Tarihinde Osmanlı İmparatorluğu

ISSN 1303-72420-0
9 771303 724207