

**DÜNYA-SİSTEMİNE ENTEGRASYON VE İSLAMCI
HAREKETLERİN METOT SEÇİMİ ARASINDAKİ İLİŞKİ:
TÜRKİYE ÖRNEĞİ**

**Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Tezi
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Anabilim Dalı Programı**

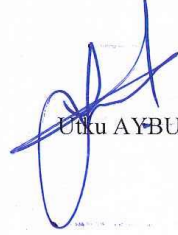
Utku AYBUDAK

Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Aliyar DEMİRCİ

Temmuz 2020

DENİZLİ

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.



Özku AYBUDAK

TEŞEKKÜR

İlk olarak belirlediğim tez konusu ile çalışmayı kabul edip tüm süreç boyunca bilgi, birikim ve tecrübesini benden esirgemeyen; her zaman ulaşılabilir olmak, hızlı dönüş yapmak gibi günümüz akademisinde çok nadir rastlanan özellikleri haiz danışmanım, kıymetli hocam Prof. Dr. Hüseyin Aliyar Demirci'ye minnet borçluyum.

Benimle ufuk açıcı fikirlerini ve önerilerini paylaşan, tezin belirlenmesinden savunulmasına kadar her zaman olumlu bir yaklaşım içinde olan ve desteğini asla esirgemeyen kıymetli hocalarım Doç. Dr. Ferihan Polat ve Prof. Dr. Güney Çeğin'e şükranlarımı sunarım.

Bugünlere gelmem için emek veren ve bana desteğini esirgemeyen aileme teşekkür ederim.

Ve nihayet kendisi de akademik çalışmalarına devam ettiği halde şu hayattaki en kıymetli varlık olan zamanını benim için harcamaktan hiç çekinmeyen, fedakâr tavrı ile tezin bu sürede bitmesinin müsebbibi olan kıymetli eşim Huri Aybudak'a teşekkür ederim.

ÖZET

DÜNYA-SİSTEMİNE ENTEGRASYON VE İSLAMCI HAREKETLERİN METOT SEÇİMİ ARASINDAKİ İLİŞKİ: TÜRKİYE ÖRNEĞİ

AYBUDAK, Utku

Doktora Tezi

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hüseyin Aliyar Demirci

Temmuz 2020, IX+333 Sayfa

Bu çalışma, İslamcılığı ekonomi-politik açıdan analiz etmeyi amaçlamaktadır. Dünya-sistemleri analizi çalışmanın doktriner temelini oluşturmaktadır. Tezin en temel argümanı, ülkelerin kapitalizme eklenme biçimleri ile o ülkelerdeki İslamcı hareketlerin gelişimi arasında ilişki olduğudur.

Çalışmanın ilk bölümünde temel hatlarıyla dünya-sistemleri analizi anlatılmaktadır. Bunun yanında çalışmadaki tarih anlayışını oluşturan Annales ekolü de izah edilmektedir. Ardından ikinci bölümde Osmanlı toplumsal yapısı ekonomi-politik bakış açısıyla analiz edilmektedir. Burada Osmanlı Devleti; kuruluş dönemi, klasik dönem, âyanlar dönemi ve modern dönem olarak ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde ise dünya-ekonomiye eklenen bölge tipleri izah edilmektedir. Bu açıdan üç bölge tipi tespit edilmiştir: çevre bölgeler, sömürge bölgeler ve karanlık bölgeler. Her bir bölge tipinin dünya-ekonomi ile girdiği ilişki farklı olduğundan o bölgede gelişen İslamcılığın da farklılaştığı iddia edilmektedir. Hindistan, Suudi Arabistan ve Mısır ülkelerinde gelişen İslamcı hareketler bu açıdan incelenmiştir. Dördüncü bölümde ise Osmanlı İslamcılığının gelişimi incelenmektedir. Osmanlı'nın dünya-ekonomiye bir çevre ülke olarak eklenmesinin İslamcılık üzerine olan etkileri analiz edilmektedir.

Sonuç olarak çalışma, dünya-sistemleri analizi perspektifinden İslamcılığı anlamaya gayret etmektedir. Osmanlı İslamcılığı da üzerinde durulan esas konudur. Çalışma, Osmanlı İslamcılığını daha önce değerlendirilmemiş bir açıdan anlatmaya gayret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dünya-sistemleri analizi, İslamcılık, ekonomi-politik, Kapitalizme entegrasyon.

ABSTRACT**THE RELATIONSHIP BETWEEN INTEGRATION TO WORLD-SYSTEM AND METHOD SELECTION OF ISLAMIST MOVEMENTS: THE CASE OF TURKEY**

AYBUDAK, Utku

PhD Thesis

Department of Political Science and Public Administration

Consultant: Prof. Dr. Hüseyin Aliyar DEMİRCİ

July 2020, 334 Pages

This study aims to analyze Islamism from economic and political perspective. World-systems analysis is the doctrinal basis of the study. The main argument of the thesis is that there is a relationship between the way countries integrate into capitalism and the development of Islamist movements in those countries.

In the first part of the study, world-systems analysis is explained with its basic lines. In addition, the Annales school, which constitutes the understanding of history in the study, is also explained. In the second part, the Ottoman social structure is analyzed from the economic and political perspective. In the second part, The Ottoman Empire is analyzed in four periods as foundation period, classical period, âyans periods and the modern period. In the third part, the types of regions which integrated into the world-economy are explained. Three types of zones have been identified: peripheral zones, colonial zones and dark zones. It is claimed that Islamism developing in a region is different because the relationship between each type of region and the world-economy is different. Islamist movements in India, Saudi Arabia and Egypt have been examined in this respect. In the fourth part, the development of Ottoman Islamism is examined. The effects on Islamism of the Ottoman integration to the world-economy as a periphery are analyzed.

As a result, the thesis tries to understand Islamism from the perspective of world-systems analysis. And Ottoman Islamism is the main subject.

Key Words: World-system analysis, Islamism, Integration into capitalism, Economy-politic

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	ii
ÖZET	iii
İÇİNDEKİLER	v
TABLolar DİZİNİ	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Annales Ekolü	8
1.1.1. Annales Öncesi Tarih Yazımı	8
1.1.2. Annales'in Ortaya Çıkışı	9
1.1.3. Annales Ekolü ve Tepkiler	14
1.1.4. Türk Tarih Yazıcılığında Annales Etkisi	19
1.2. Dünya-Sistemleri Analizi	20
1.2.1. Dünya-Sistemleri Analizini Ortaya Çıkaran Öncüller	20
1.2.2. Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek	23
1.2.3. Dünya-Sistemleri Analizi	26
1.3. Bir Dünya-Ekonomi Olarak Kapitalizm	36
1.3.1. Kapitalizme Entegrasyon	40
1.3.2. Modern Dünya-Sisteminin Jeokültürü	43
1.4. Determinizm ve Yapısalcılık Tehlikesi Üzerine Değerlendirme	46

İKİNCİ BÖLÜM OSMANLI TOPLUMSAL YAPISI

2.1. Osmanlı Toplumsal Yapısı Kaynakları ve Araştırmaları	51
2.2. Feodalizm – ATÜT ve Osmanlı Toplumsal Yapısı	53
2.3. Osmanlı Toplumsal Yapısı	59
2.3.1. Klasik Yapıya Geçişte Dönüm Noktaları	59
2.3.1.1. Anti Feodal Bir Güç Olarak Yaya ve Müsellem Teşkilatı	62
2.3.1.2. Hristiyan Tebaa ile İlişkiler	64
2.3.1.3. Merkezî Devlet ile Köylü İttifakı	67
2.3.2. Osmanlı Klasik Toplumsal Yapısı	70
2.3.2.1. Osmanlı'da Toprak Mülkiyeti ve Tımar	71
2.3.2.2. Osmanlı Toprak Mülkiyet Düzeninin Ekonomi Politikası	74
2.3.2.3. Devşirme Sistemi ve Kapıkulu Ordusu	82
2.3.3. Klasik Yapının Değişmesi	84
2.3.3.1. Tımarın ve Yeniçeri Ocağının Değişimi	85
2.3.3.2. Celali İsyanları ve Ümera Ordusu ya da Uzun 17. Yüzyıl	88
2.3.3.3. Âyanlar	92
2.3.3.4. Kargaşa Döneminin Ekonomi-Politikası	96

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KAPİTALİZME ENTEGRASYON BİÇİMLERİ VE İSLAMCILIK

3.1. İdeoloji Kavramı ve İslamcılık	115
3.1.1. İdeoloji	115
3.1.2. İslamcılık – İdeolojik Söylem	117
3.2. Dünya-Ekonomiye Entegrasyon ve Tipoloji Problemi	120
3.2.1. Karanlık Bölgeler	121
3.2.1.1. Diriyeye Emirliği (I. Suud Devleti): Karanlık Bölgede Gelişen Vahhabilik	122

3.2.1.2. Necid Emirliği (II. Suud Devleti): Dünya-İmparatorluk.....	128
3.2.1.3 III. Suud Devleti: Dünya-Ekonomi ile İlişkiler ve Dönüşüm	129
3.2.2 Sömürge Bölgeler.....	138
3.2.3. Çevre Bölgeler.....	147
3.2.3.1 Suudi Arabistan'ın Çevreleşme Süreci ve Vahhabilik.....	149
3.2.3.2 Mısır Örneği	155
3.2.3.2.1 Mısır Toplumsal Yapısı.....	155
3.2.3.2.2 Mısır Uleması	162
3.2.3.2.3 Mısır İslamcılığı	164

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI'DA İSLAMCILIK KARŞILAŞTIRMALI BİR ANLATI

4.1 Geleneksel Osmanlı İktisat Anlayışı.....	179
4.2 Osmanlı'da Tarım Dışı Sermaye Birikim İmkânları/İmkânsızlıkları	181
4.3 Osmanlı Modernleşmesi ve Osmanlı Kapitalistleşmesi/Periferileşmesi.....	188
4.4. Kanunlaştırma ve Yargı Teşkilatı	204
4.4.1. Tedvin ve İktibas Arasında Osmanlı Kodifikasyonu	206
4.4.1.1 Ceza Kanunları	208
4.4.1.2. Ticaret Kanunları.....	210
4.4.1.3. Usûl Hukukundaki Gelişmeler	211
4.4.1.4. Mecelle	211
4.4.2. Osmanlı Mahkemeleri	215
4.4.3. Yargı Mensupları.....	218
4.5. Osmanlı'da Eğitim ve Medreseler Meselesi	222
4.5.1 Klasik Dönemde Osmanlı'da Eğitim	222
4.5.1.1. Sıbyan Mektepleri	222
4.5.1.2. Medreseler	223
4.5.2. Osmanlı Eğitiminde Modernleşme.....	224
4.5.2.1. Askerî Eğitimde Modernleşme.....	224
4.5.2.2. Sivil Eğitimde Modernleşme.....	225
4.5.2.3. Medrese Eğitiminde İslahat.....	231
4.6 Yargı ve Eğitim Reformları Nasıl Okunmalı?	235
4.7. Osmanlı İslamcılığının İnşa Ettiği Söylem: Kavramların Değişimi	245
4.7.1 Parlamento Fikrine Götüren Bir Dönüşüm: İstişare (Şûra-Meşveret) Kavramı.....	247
4.7.2 Genel Seçim ve İktidarın Denetlenmesi Düşüncesine Giden Sürecin Vasıtası: Ehlü'l-Hal ve'l-Akd Meclisi Kavramı	248
4.7.3 Halifenin Sorumluluğu ve Azli: Biat Kavramının Dönüşümü.....	250
4.7.4 Raison D'etat'ya Doğru: Fayda (Maslahat) ve Zarar (Menafi) Kavramları	251
4.7.5 Kanun Devletinin İnşası: Ulü'l Emrin Cevaza Tecavüzü	252
4.7.6 Modernist İslamcılığın Anahtarı: İctihat Kapısı Meselesi	252
4.8 Osmanlı İslamcılığı Düşünürleri	255
4.8.1 Namık Kemal (1840 – 1888).....	256
4.8.2 Ali Suavi (1839 – 1878)	261
4.8.3 Manastırlı İsmail Hakkı Efendi (1846 – 1912)	264
4.8.4 Musa Kâzım Efendi (1859 – 1920).....	267
4.8.5 Mansurizade Said (1864 – 1923)	272
4.9 Muhalefet ve Direniş İmkânları Yahut İmkânsızlıkları	275
4.9.1. Bürokratik Muhalefet	276
4.9.2 Siyasi Muhalefet.....	281

4.9.3. Basın-Yayın Yolu ile Muhalefet İmkânı: Eşref Edip (1882-1971).....	283
4.9.4. Muhalefet İmkânları Zaviyesinden 31 Mart Vakası	285
4.10. Direniş İmkânları ve Entegrasyon Arasındaki İlişkiyi Anlayabilmek	291
SONUÇ	298
KAYNAKÇA.....	306
ÖZ GEÇMİŞ	332

TABLOLAR DİZİNİ

Tablo 1. Çeşitli Ürünlerin 1489-1585-1604 Fiyatları ve Akçe Bazında Artış Oranları	97
Tablo 2. 1489-1604 Hanehalkı Enflasyonu.....	98
Tablo 3. Akçenin İçindeki Gümüş (Gram).....	99
Tablo 4. Yeniçeri Ulufelerinin Akçe Bazında Artışı.....	100
Tablo 5. 1469 Fiyatları 1 Olmak Üzere Osmanlı'da Fiyat Düzeyleri	106
Tablo 6. Çeşitli Yıllarda Ölen Âyanların Toplam Tereke Miktarları.....	107
Tablo 7. Çeşitli Yıllarda Ölen Tüccarların Terekeleri	108
Tablo 8. Enderundan Yetişme Çeşitli Kademelerdeki Yöneticilerin Terekeleri	109
Tablo 9. Tüccar – Ümera Ve Âyanların Enflasyondan Arındırılmış Servetleri	110
Tablo 10. Beş Devletin 1900 Yılı Gelirleri	202
Tablo 11. Beş Devletin 1851 ve 1901 Yılı Nüfusları.....	203
Tablo 12. Beş Devletin 1900 Yılı Kömür Üretimi.....	203
Tablo 13. Beş Devletin 1914 Yılı Demiryolu Uzunluğu	203

GİRİŞ

İslamcılık her zaman için Türk akademisinin popüler konularından birisi olmuştur. Bu çalışma da İslamcılıkla alakalı olmakla beraber amaçlanan özgün katkı İslamcılık akımının dışsal bir okumasının yapılmasıdır. Literatürdeki İslamcılıkla alakalı çalışmaların genelde bir düşünür, parti, İslami bir örgütün tikel incelenmesi üzerine yoğunlaştığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda YÖK tez veri tabanı incelendiğinde başlığında “İslamcı” teriminin yer aldığı otuz bir adet doktora tezinin yazılmış olduğu görülmektedir. Bu 31 tezden 11 tanesi bir düşünür, örgüt yahut siyasi parti incelemesinde bulunmaktadır. Kişi veya örgüt incelemesinin yapıldığı tezlerden Örtlek’in (2015) çalışmasının Mısır örneğini inceleyerek çalışma alanının en geniş tutulduğu tez olduğu söylenebilir. Fakat bu çalışmada da ana omurganın Mısır İslamcılığının en önemli öznelerinden Müslüman Kardeşler örgütünün incelenmesinden oluştuğu fark edilmektedir. Geri kalan 20 doktora tezinin beş tanesi ise belli bir dönemdeki yahut belli bir bölgedeki İslamcıların belli bir konu (meşrutiyet, demokrasi, Filistin sorunu vb. gibi) üzerindeki algılarının araştırılması üzerinedir.¹ Bu verilerin haricinde Duman (1996), çalışmasında İslamcı hareketin çok partili dönemdeki gelişimini; Sevil (2005) ise İslamcılık hareketinin İttihat ve Terakki dönemindeki gelişimini incelemektedir. Bu bakımdan bu çalışmada, İslamcılık üzerine ortaya konan literatüre özgün bir katkı sağlamak amaçlanmaktadır.

“Neden Dünya’nın farklı ülkelerinde gelişen İslamcılıklar farklı biçimler almakta, farklı mücadele yöntemleri kullanmakta ve farklı söylemler üretmektedir?” sorusu bu çalışmanın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bugün İslamcılık ve İslamcı örgütlerden bahsedildiğinde demokratik ve laik rejimlerde oy verenleri tekfir eden hareketlerden; söz konusu rejimlerde faaliyet gösteren siyasi partilere kadar çok geniş bir din anlayışı ile hareket eden muhtelif örgütler anlaşılmaktadır. Bu çeşitliliğin nedeni sorulduğunda akla gelebilecek cevaplardan ilki mezhep farklılıkları olabilir. Ancak günümüzde faaliyet gösteren İslamcı örgütlerin en basit bir gözlemlerle dahi farklılığı incelenecek olsa, temel ayrımın mezhep üzerinden yapılamayacağı görülecektir. Örneğin Afganistan’da varlığını sürdüren Taliban hareketi, İslam’ın Sünni ve Hanefi yorumunu takip etmektedir. Ancak İslamcı bir örgüt olarak seçtiği mücadele yöntemi ile dinin yine aynı yorumunun egemen

¹ Verilere tez.yok.gov.tr adresinden ulaşılmıştır. Erişim tarihi: 19.03.2020

olduğu Türkiye'deki İslamcı hareketlerin benimsediği yöntem oldukça farklıdır. Tezin en temel konusu ve argümanı ise İslamcı hareketlerdeki bu yöntemsel farklılığın uzak nedeninin; Müslüman ülkelerin dünya-sistemi ile girdiği ilişkinin biçiminde yattığı iddiasıdır. Bir ülkedeki İslamcı hareketlerin ana karakteri, o ülkenin kapitalist dünya-ekonomiye entegre olma süreci esnasında şekillenmektedir. Ancak bu süreçler çoğu zaman son derece dolayımlanmış bir vaziyette tarihin satır aralarında yatmaktadır. Çalışma, söz konusu şekillendirici süreçlerin üzerine ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Tezin üzerine inşa edildiği doktriner temeli, dünya-sistemleri analizi oluşturmaktadır. İlk bölümde çalışmanın üzerine kurulduğu kavramsal çerçeve izah edilmektedir. İslamcılık anlatısı, özünde tarihsel bir mefhumun anlatısını yapmaktır. Bu nedenle tarihe hangi çerçeveden bakıldığı önem kazanmaktadır. Dünya-sistemleri analizinin temel esaslarından evvel çalışmanın da tarih telakkisini oluşturan Annales ekolü izah edilmektedir. Literatür incelendiğinde Türk araştırmacıların dünya-sistemleri analizine fazla yabancı olmadığı görülmektedir. İslamcılık kadar sık olmasa da dünya-sistemleri analizinin de tezlere ve makalelere konu edinildiği görülmektedir. Ancak İslamcı hareketin bu doktrin çerçevesinde ele alındığı bir çalışma söz konusu değildir.

Kavramsal çerçevenin izah edilmesinin ardından ikinci bölümde Annales ekolü ve dünya-sistemleri analizi penceresinden Osmanlı toplumsal yapısına dair bir anlatı yapılacaktır. Elbette ki Osmanlı toplumsal yapısı, bir tez bölümünden çok daha kapsamlı ele alınması gereken bir meseledir. Ancak burada temel amaç, toplumsal yapıya dair bilinmeyen yahut bulunmamış bir özelliği ortaya çıkarmak değildir. Bu konunun referans eserleri olarak kabul edilen eserler ışığında derli toplu bir anlatı sunulmaya gayret edilecektir. Çalışmanın esas aldığı doktrin nedeniyle toplumsal yapı, ekonomi-politik bir açıdan incelenecektir. Odak noktası olarak da Osmanlı toplumsal, siyasi ve iktisadi yapısının sermaye birikiminin önüne koyduğu engeller göz önüne serilmeye çalışılacaktır. Bu bölümde, esas olarak niceliksel ve nesnel değerler üzerinden bir anlatı kurgulanmaya gayret edilecektir. Osmanlı, dünya-sistemleri analizi kapsamında bir dünya-imparatorluk olarak ele alınacak ve imparatorlukta üretilen artı ürünün hangi odaklar tarafından emildiği gösterilmeye gayret edilecektir. Bu bölüm, konunun mahiyeti gereği öznelerin son derece silikleştiği ve toplumsal sınıfların ve iktisadi bölüşüm mekanizmalarının ön plana çıktığı bir anlatı üzerinden şekillenecektir.

Osmanlı tarihi, çok farklı dönemlemeler üzerinden anlatılmaktadır. İmparatorluk tarihinin hangi noktalardan bölüneceği, tarih telakkisi ile yakından alakalı bir sorundur. Annales ekolü ve dünya-sistemleri analizi bütüncül olarak idrak edildiğinde tarihte kırılma noktalarının değil dönüşüm süreçlerinin varlığı ön plana çıkmaktadır. İkinci bölümde Osmanlı toplumsal yapısı izah edilirken birbirinden kırılma noktaları ile değil tedrici süreçler neticesinde ayrılan dört tarihsel dönemin varlığı kabul edilecektir. Görece daha ilkel bir siyasi teşkilatlanmanın mevcut olduğu kuruluş döneminin ardından siyasi müesseselerde merkezîliğin ön plana çıktığı klasik dönem gelmektedir. Harici ve dâhili etkenler neticesinde klasik yapı sürdürülemez hale geldiğinde ise İmparatorluk, adına bu çalışmada âyanlar dönemi denecek olan ve yaklaşık iki asır süren bir süreç yaşamıştır. Âyanlar döneminin ardından ise İmparatorluğun kapitalist dünya-ekonomi ile yoğun ilişki yaşadığı modern Osmanlı yahut geç Osmanlı dönemi gelmektedir. Kapitalist dünya-ekonomisinin, Osmanlı'yı periferisine katmadan evvel Osmanlı toplumunda niçin sermaye birikiminin yaşanmadığı önem arz etmektedir. Bu problemin yanında çalışma, ülkelerin kapitalizm ile ilişkiye girme biçiminin modern dönem siyasi ve toplumsal müesseselerinin teşekkülü açısından da son derece önemli olduğunu iddia etmektedir. Bu nedenle ilişkiye giren iki yapının da doğru tahlil edilmesi son derece mühimdir. İslamcılığın teşekkülü, basit bir belirleyen/belirlenen diyalektiği üzerinden kurgulanamayacak kadar karmaşık süreçler ve mücadelelerin tarihidir. Bu nedenle kapitalist dünya-ekonomisinin şartlarını kayıtsız biçimde dayattığı ve Osmanlı müesseselerinin bu şartlar çerçevesinde şekillendiği bir gelişim söz konusu değildir. Böyle bir telakki hakikatte olanı, indirgemeci bir yaklaşımla ele almak demektir. Ancak Osmanlı'da gelişen fikri akımların ve siyasi, iktisadi, toplumsal müesseselerin tamamen içsel çatışmalar neticesinde dış müdahaleden âzâde biçimde kurulduğunu iddia etmek de doğru değildir. 1650 yılında Osmanlı iktisadında kapitalist ilişkilerin egemen olduğunu söylemek doğru değildir. 17. asırda Osmanlı, toplumsal ve iktisadi yapı olarak kapitalist dünya-ekonomiden farklı bir görünüm arz etmektedir. İki yüzyıl sonra 1850 yılında ise Memalik-i Osmani'de kapitalist ilişkilerin son derece yaygınlaştığı söylenebilir. Sadece dünya-sistemleri analizi çerçevesinde kapitalist dünya-ekonomisinin dinamiklerini bilmek, söz konusu iki asırda yaşanan değişimi doğru anlayabilmek için yeterli değildir. Bu sürecin anlaşılması için kapitalizm öncesi Osmanlı toplumsal ve iktisadi yapısının da bilinmesi gerekmektedir. Kapitalizme entegrasyon, son kertede ekonomi-politik bir süreç olduğundan Osmanlı toplumsal yapısı da ekonomi-politik bir bakış açısıyla ele alınmaktadır.

Her ne kadar çalışmanın odak noktasını bu topraklarda neşet eden İslamcılık fikriyatı oluşturuyorsa da evvela ortaya genel bir analiz seti konulmakta ve ardından söz konusu analiz seti yardımıyla Osmanlı'daki İslamcılık incelenmektedir. İdiografik bir tarih anlayışı çerçevesinde her İslamcılığın ancak kendi tikelliği içerisinde kavranabileceği kesinlikle iddia edilmemektedir. Aksine İslamcılıkların teşekkül süreci ile ülkelerin kapitalizme entegrasyon süreçleri arasındaki ilişkilerin belli benzer eğilimler ortaya koyduğu iddia edilmektedir. Bu nedenle Osmanlı İslamcılığının incelenmesinden evvel üçüncü bölümde kapitalizme entegrasyon biçimleri ve her entegrasyon biçimine karşılık gelen bir ülkedeki İslamcı hareketin şekillenme süreci kısaca izah edilmeye gayret edilecektir. Bu noktada bir bölge, kapitalizmle olan ilişkisi açısından her şeyden önce iki ana ayrıma tabiidir. İlk olarak bölge, ihtiva ettiği stratejik konum yahut iktisadi zenginlikleri sebebiyle kapitalist dünya-ekonominin bünyesine dâhil etmek istediği bir bölge olabilir. Yahut bu sebeplerin mevcut olmamasından ötürü kapitalizmin müdahalede bulunmadığı bir bölge olabilir. İkinci durumdaki bölgeler, çalışmada “karanlık bölgeler” olarak adlandırılmaktadır. Karanlık bölgelerin özellikleri izah edildikten sonra tipik bir karanlık bölge olan Arabistan yarımadası ve Vahhabi hareket incelenmektedir. Karanlık bölgelerde ortaya çıkan İslamcı hareketlerin en temel özelliği dış müdahaleden âzâde olmalarıdır. Bu nedenle doğdukları toplumun güç ilişkileri ile şekillenmektedirler. Arabistan'da Vahhabi hareketin ortaya çıkışı bu sürecin en belirgin örneklerindedir.

Kapitalist dünya-ekonominin bünyesine dâhil etmek istediği bölgeler ise dünya-ekonominin erken döneminde iki biçimde sisteme entegre olmaktadır. İlk seçenek sömürgeleştirilme sürecidir. Böyle bir süreç, siyasi ve ekonomik bağımsızlığın sonu demek olduğundan sömürgeci ülkenin politikası sömürge bölge üzerinde son derece önemlidir. Sömürge bölgelerin en tipik örneğini ise Hindistan oluşturmaktadır.

Sömürge harici dünya-ekonomiye entegre olma biçimi ise sistemin periferisinde yer almaktır. Bu durumda sisteme dâhil olan bölgedeki politik birim bağımsızlığını kaybetmemektedir. Bu nedenle çevreleşme süreci, diyalektiğin daha fazla ön planda olduğu bir entegrasyon biçimidir. Çevreleşen ülkedeki siyasi, iktisadi ve toplumsal yapıların entegrasyon sürecini ne şekilde yönettiği önem kazanmaktadır. Osmanlı entegrasyonundan evvel çevre bölgelere örnek olarak Suudi Arabistan ve Mısır ülkelerinde yaşanan süreçlere değinilmektedir. Vahhabi hareket, Suudi Arabistan'da müdahaleden âzâde biçimde mevcudiyetini tesis ettikten sonra bölgede petrolün bulunması ile dünya-ekonominin müdahalesine açık hale gelmiştir. 1930'lu yılların

ortalarında başlayan bu süreç, çalışmada kısaca ele alınmaktadır. Suudi Arabistan örneğinin ardından tarihsel olarak Osmanlı ile neredeyse eş anlı biçimde dünya-ekonomiye dâhil olan Mısır analiz edilmektedir. Mısır’da gelişen İslamcılık(lar); Osmanlı İslamcılığı ile benzeşen ve ayrışan yönleri açısından ele alındığında sisteme duhûl eden bölgenin toplumsal yapısındaki farklılıkların ortaya çıkan hareketlere tesiri noktasında son derece mümtaz bir örnek olarak değerlendirilmektedir. Modernleşme süreçlerinin dönemsel olarak benzemesi nedeniyle Mısır, gerek İslamcılık incelemesi olsun gerek kapitalizme eklenme açısından olsun Türk araştırmacılar tarafından da incelenme konusu yapılmaktadır. Mısır İslamcılığına dair yapılan araştırmaların önemli bir kısmının Müslüman Kardeşler örgütü ile ilgili olduğu görülmektedir. Bu konuda mevcut çalışma açısından ön plana çıkan eser ise Erkilet’in (2017) Ortadoğu’da modernleşme konusunu İslami hareketlerle beraber Türkiye, Mısır ve İran örnekleri üzerinden incelediği kitabıdır. Üç ülkenin modernleşme süreçlerinin ve üç ülkede ortaya çıkan İslamcı hareketlerin incelenerek karşılaştırmalı bir anlatı sunulan eserde ekonomi-politikten uzak bir dil kullanıldığı görülmektedir. Dünya-sistemleri analizi çerçevesinden kapitalist dünya-ekonomisinin ortaya koyduğu jeokültürün yayılması olarak okunabilecek ve iktisadi süreçlerden âzâde düşünülemez modernleşme süreci, Erkilet’in eserinde tikel inceleme konusu olarak ele alınmaktadır. Erkilet’in çalışmasının haricinde yine ekonomi-politik bakış açısından uzak bir İslamcılık incelemesini Gencer’in *İslam’da Modernleşme* isimli eseri oluşturmaktadır. Alanında referans eserlerden biri olarak kabul edilen bu kıymetli çalışmada da modernleşme sürecinin iktisadi veçhelerinin fazlaca ele alındığı söylenemez.

Nihayet dördüncü bölümde ise Osmanlı İslamcılığının teşekkülü ele alınmaktadır. İslamcılık, modernleşme sürecine reaksiyon göstererek ortaya çıkan bir fikriyattır. Ancak yaşanan modernleşmeye tek bir merkezden ve eş biçimli reaksiyon gösterildiği söylenemez. Farklı odaklardan farklı söylemler geliştirilebilmektedir. Ancak Osmanlı özelinde bakılacak olursa geliştirilen söylemlerden yahut modernleşme karşısında tutunulan tavırlardan bir tanesinin egemen konuma geldiği dikkat çekmektedir. Çalışmanın odak noktasını bu söylem ve tavrın, egemen olma süreçlerinin gün ışığına çıkarılması oluşturmaktadır. Bu nedenle Osmanlı İslamcılığının kurucu düşünürlerine geçmeden evvel bu düşünürlerin ortaya çıkmasını ve düşüncelerini yaymasını sağlayan yapının tesis edilme süreci üzerinde durulmuştur. Kapitalizm öncesi özgün şartlar, Osmanlı modernleşme sürecinde bürokrasiyi muktedir hale getirmiştir. Bu nedenle

ulemanın, İstanbul'da biriken iktidardan zaman içinde aldığı payın azalması süreçleri ele alınmaktadır. İlk olarak Osmanlı'da Tanzimat sonrası yaşanan kanunlaştırma süreçleri ele alınmaktadır. Bu süreçlerde ulema sınıfının oynadığı ve oynamadığı rol esasında iktidar dağılımı açısından çok şey anlatmaktadır. Kanunlaştırma süreçlerinin tahlilinin ardından yargı teşkilatında yaşanan değişimler ele alınmaktadır. Osmanlı modernleşmesi Cumhuriyet'in aksine, seküler ve dini müesseselerin aynı anda var olduğu ikili yapıya müsaade eden bir süreçtir. Söz konusu ikili yapının en önemli örneklerinden birini ise yargı teşkilatı oluşturmaktadır. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kurulan *Nizamiye Mahkemelerinin* zamanla yetkilerini *Şer'i Mahkemeler* aleyhine genişletmeleri Osmanlı modernleşme sürecinde İslamcı söylemin kurulması açısından önemli bir dönemi ifade etmektedir. Yargı teşkilatının ardından kapitalist dünya-ekonomiye çevre bölge olarak eklemlenen ülkelerde kendini gösteren eğitim reformu ele alınmaktadır. Ortaya çıkan modern ordu neticesinde modern bir maliye ve modern bir bürokrasi ihtiyacı hâsıl olmaktadır. Bu ihtiyaca binaen personel yetiştirmek içinse modern eğitim kurumları tesis edilmektedir. Osmanlı da diğer çevre ülkeler gibi bu süreci yaşamıştır. Modern eğitim de ülkede teknokrat, beyaz yakalı bir toplumsal grubu ortaya çıkarmaktadır. Hem Mısır hem de Osmanlı'da İslamcı fikriyatın kurulması noktasında ortaya çıkan ve yeni bir zihniyete sahip beyaz yakalı grubun önemi son derece büyüktür. O nedenle Osmanlı eğitimindeki modernleşme hamleleri ve modernleşme sürecinde ulema sınıfının yavaş yavaş icrai makamlardan dışarı doğru itilmesi çalışmanın argümanı açısından oldukça dikkat çekici bir süreç olarak ele alınmaktadır.

Kanunlaştırma, yargı teşkilatı ve eğitim reformlarının ardından Osmanlı İslamcılığının önde gelen düşünürleri ele alınmaktadır. Bu kısımda sadece düşünürlerin düşüncelerinin ne olduğu üzerinde değil aynı zamanda bu kişilerin düşüncelerini yayma imkânları üzerinde de durulmaktadır.

Sonuçtan evvel son olaraksa modernleşme neticesinde tesis edilen yapılara ve oluşturulan İslamcı söyleme karşı muhalefet imkânları ele alınmaktadır. Bu kısımda da Osmanlı'da egemen olan İslamcı söylemin muhalifleri üzerinde durulmaktadır. Temel olarak muhalefet imkânlarının niçin belli alanlara doğru kaydığı izah edilmeye çalışılmaktadır. Sadece belli muhalefet olanaklarının mümkün olması ile kapitalizme entegrasyon biçimi arasındaki dolaylı ilişkiler izah edilmeye gayret edilmektedir.

Bu çalışma, dünya-sistemleri analizi çerçevesinde İslamcılığı tahlil ederek bu fikriyatın harici süreçler üzerinden okumasının yapılabileceğini iddia etmektedir. Öznelerin söylemlerinden ziyade yaşanan modernleşme neticesinde tesis edilen yapının hangi söyleme sahip özneleri ön plana çıkardığını ortaya koyma çabası noktasında literatüre özgün bir katkıyı amaçlamaktadır. Modernleşme sürecinin ise iktisadi ilişkilerden bağımsız ele alınmaması ve yaşanan modernleşme biçimi ile kapitalist dünya-ekonomiye eklenme arasında ilişki kurulmaya gayret edilmesi dolayısıyla bu konuda yazılanlar ile tekrara düşmeyen bir anlatı ortaya konmaya gayret edilmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Annales Ekolü

1.1.1. Annales Öncesi Tarih Yazımı

Tarih kelimesi Batı dillerinin neredeyse tamamında etimolojik olarak Grekçe kökenli olan *istoria* kelimesinden türemiştir. Bu kelime ise “bir genel açıklamaya sokulamayan, ancak gözlenen, “tanık olunan” (*istorein*) olayların bilgisi mânâsına gelmektedir (Özlem, 2010: 27). Tarihe bakış, zamanın döngüsellığı yahut tesadüfiliğı gibi hususlarda değışse de tarih yardımı ile edinilen bilginin genel bir nedenselliğe dökülemeyeceğinin kabulü uzun süre zihinlerde yer etmiştir. Örneğın Hıristiyan inancı ile beraber tarih başka bir şey –tanrı- ile anlam kazanan bir kavrama dönüşmüştür. Artık zaman tasavvuru insanlar için başlangıcı ve bir bitimi olan, insanların sonunda ceza yahut ödöl alacağı ve sona doğıru ne olacağı kutsal kitaplarda haber verilen bir hal almıştır.

Zamana karşı tasavvurun değışmesi tarih vasıtasıyla edinilen bilginin hiyerarşik konumunu ve türünü değıştirmek için yeterli olmamıştır. Doğanın gözlemlenmesi neticesinde edinilen ve genel kurallar çerçevesinde algılanabilen teorik bilgi ile tarihi olayların incelenmesi neticesinde elde edilen ve “genel kurallara ulaşılabilen” tarihi bilgi arasındaki hiyerarşik düzende tarihi bilgi her zaman en alt seviyede olmuştur.² Bunun yanında tarih anlatısı çoğunlukla “büyük adamların” kahramanlıkları, savaşları ve barışları üzerinden yapılmıştır.

Tekil olarak edinilen tarihi bilgilerden genellemelere ulaşılabilen fikrinin doğması için insanlık, yeniçağın sonlarını beklemek zorunda kalmıştır. İlk kez Voltaire *tarih felsefesi* ifadesini kullanıp tarihten genel bilgilere ulaşılabilen gibi bir sav ileri sürmüştür (Özlem, 2010: 66-69). Bu gelişmenin ışığında 18. yüzyıl boyunca genel bir tarih bilgisi, tarihten çıkarılabilecek genellikler olabileceğı bilgisi etrafında siyasi tarihten uzaklaşan ve toplumsal tarihe yaklaşan çalışmalar baş göstermiştir. Yine de tarih ve tarih yazıcılığı uzun müddet edebiyatın alt dallarından birisi olarak görölmeye devam etmiştir.

Pozitivizmin yükseldiğı ve hâkimiyet kurduğı 19. yüzyıl boyunca saygın bir bilimin neyi nasıl araştırıp ne türden çıktılar vermesi gerektiğı konusunda bir paradigma yerleşmiştir. Buna mukabil olarak yapılan deney ve gözlem neticesinde ortaya çıkan

² *Theoria – Historia* karşıtlığı olarak literatürde yerini almış bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010: 30-56

nesnel ve genel geçer bilgiyi yücelten bu dönemde tarihi ve tarih yazıcılığını da saygın bilimlerin arasına sokma gayreti içinde olan tarihçiler ortaya çıkmıştır. Auguste Comte'un çağdaşı olan Leopold Von Ranke bu dönemde Alman Pozitivist Tarih Okulunu ortaya atarak ünlü “gerçekte ne oldu?” sorusunun hayatiyeti üzerinde durmuştur. Ona göre tarihçinin temel görevi geçmiş hakkında olguya dayalı bilgi toplamaktır. Tarihçinin kişisel görüş ve inançlarına bu bilgi toplama ve açıklama sürecinde yer yoktur (Tosh, 2002: 166). Böylece tarihçi, eğer pozitivist egemen olduğu bu dönemde saygın bir bilim adamı olmak istiyorsa arşivlere inip onları eleştirel yöntemle inceleyerek gün yüzüne çıkarma görevini yapmak ile sınırlanmıştır. Tarih ilmindeki bu gelişmenin en büyük sonuçlarından birisi de 18. yüzyılda gelişmeye başlayan toplumsal tarihçiliğin marjinalleşmesi ve bilim dışı olarak görülmesi olmuştur (Burke, 2014: 28).

Kısa bir biçimde izah edilen Annales öncesi tarihçilikte göze çarpan en temel nokta siyasi tarihin ve bu yönde yapılan araştırmaların tarih araştırmalarının çok büyük bir kısmını kaplamasıdır. Öyle ki bilimsel tarihçiliğin; kralların yapıp ettiklerinden çok başka olaylara odaklanabileceği, arşiv belgeleri haricinde verilerden de yararlanabileceği, farklı sosyal bilim disiplinlerinin metotlarını da kullanabileceğinin kabul edilmesi oldukça uzun zaman almıştır. Bu anlayış uzun süre ortodoks tarih anlayışı olarak geçerliliğini korumuş ve bunun hilafına olan görüşler önce cılız sesler olarak başlayıp zamanla kuvvetlenmiştir. Egemen tarih anlayışına yöneltilen bu muhalefetin güçlü mevzilerinden birisi de Annales ekolüdür.

1.1.2. Annales'in Ortaya Çıkışı

Ranke'nin ortaya koyduğu tarih devrimi, pozitivist hâkim olduğu dönemde tarih ilminin de diğerleri arasında saygın bir yer edinmesini sağlaması açısından faydalı olarak görülebilir. Ancak sadece büyük adamların ve savaşların anlatısını sunmaktan ibaret bir tarihçiliğin, sosyal bilimlerin devamlı geliştiği bir vasatta giderek tatminsizliğe yol açması da normal karşılanmalıdır. Nitekim Annales'in ortaya çıkışından önce farklı kişilerden de hâkim tarih bilimi paradigmasına muhalif sesler yükselmemiş değildir. Sosyolojinin kurucu babalarından Auguste Comte; ulaşmak istediği ve beşeriyetin tüm içtimai veçhelerini kapsayan pozitif bir sosyoloji ilminin yardımcıları arasında, sadece siyasi tarih ile uğraşan mevcut tarih ilmini değil “adların yer almadığı bir tarih” ilmini düşlemektedir (Burke, 2014: 31). Sosyolojinin erken dönemi için bir diğer önemli isim Herbert Spencer da kralların hayatının anlatılmasından ibaret bir tarihçiliğin toplum

bilimi için hiçbir faydası olmayacağını ve isimler yerine yapılara odaklanması gerektiğini ifade etmektedir (Carneiro, 1974: 545).

19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde yeni yeni duyulmaya başlayan anlatı temelli siyasi tarih egemenliğine karşı çıkan muhalif sesler, 20. yüzyılın başlarında daha da yükselmeye başlamıştır. Tarihçiler; savaşlar ve diplomatik ilişkilerle kendilerini sınırlandırmak istemiyor, sosyal bilimlerin diğer dallarında geliştirilen bilgileri ve metotları da tarih ilmine uygulayarak o güne kadar yapıla gelenden daha farklı eserler ortaya koymayı arzu ediyordu. Bu dönemin en ünlü eserlerinden birisi ise Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya konulmuştur. James Harvey Robinson (1911); *Yeni Tarih* ismiyle yayınladığı makalesinde tarih ilminin, insanın tüm zamanlardaki tüm işleri ve bütün kalıntıları ile ilgilenmesi gerektiğini ve bunu yaparken de antropoloji, ekonomi, psikoloji gibi insan ile uğraşan tüm bilimlerin verilerinden yararlanması gerektiğini ileri sürmektedir.

Bu tarz egemen tarih anlayışına muhalif seslerin Kıta Avrupa'sında da güçlendiği görülmekteydi. 1976'da Amerika Birleşik Devletleri'nde Binghamton Üniversitesi bünyesinde Fernand Braudel Center'ı açarak Annales ekolünün İngilizce konuşulan dünyada yayılmasını sağlayan en önemli isimlerden biri olan Immanuel Wallerstein (1991), bir çalışmasında Henri Berr'in 1900 yılında kurduğu ve sosyal bilimlerin kendi arasında birbirine kapalı bir biçimde gettolaşmasına tepki gösteren dergisi *Revue de Synthèse Historique*'i Annales'in öncüsü olarak addetmektedir. Gerçekten de gerek Annales'in ilk nesil düşünürleri gerekse ikinci neslinin lideri olarak görülen Braudel, söz konusu dergiye sıklıkla atıf yapmış ve hatta dergide önemli gördükleri makaleleri Annales dergisinde tarihçilere bir hatırlatma olarak tekrar yayınlamışlardır. Annales Dergisinin ve akımının kurucuları olan Marc Bloch ve Lucien Febvre de *Revue de Synthèse Historique* dergisinde makale yayınlamışlardır. Bunun yanında yine Fransız olan François Simiand'ın tarihçilerin putları olarak nitelediği birey, siyaset ve kronolojiyi tarih ilminde merkeze alma anlayışına açtığı savaşın da Febvre ve Bloch'u son derece etkilediği bilinmektedir (Yeğen, 2016: 26).

Annales hareketinin³ üç kuşaktan oluştuğu varsayılmaktadır. Kurucu olan ilk neslin ise iki lideri olduğu kabul edilir: Marc Bloch ve Lucien Febvre. Febvre, 1878 Bloch

³ Annales, Marc Bloch ve Lucien Febvre'in çıkarmaya karar verdiği derginin ismidir. Dergi zaman içinde Annales kelimesi sabit kalmak üzere çokça isim değiştirmiştir. Zamanla derginin tarih anlayışını benimseyen akademisyenler ve araştırmacılar grubu oluşmuştur. Bu nedenle bu konu hakkındaki tüm

ise 1886 doğumlu iki ünlü tarihçidir. İkisinin de ortak özelliği disiplinler arası çalışmaktan hoşlanmalarıdır. Febvre tarihin yanında daha çok coğrafyaya ağırlık vermekteydi; Durkheim'dan etkilenmiş olan Bloch ise sosyoloji ilmini ön plana alan çalışmalar vermekteydi. Bu iki ünlü akademisyenin yolu 1920 yılında Strasbourg Üniversitesinde kesişti. 1933 yılına kadar aynı üniversitede görev yapan ikili, *Annales* dergisinin temellerini de bu dönemde atıp yine aynı 13 yıl içinde dergiyi çıkarmaya başlamıştır.

Derginin ortaya çıkmasından evvel Strasbourg Üniversitesinin *Annales* tarihindeki müstesna yerini vurgulamak gerekmektedir. Bloch ve Febvre'in birbirine olan mektuplarının incelenmesi ile ortaya çıkan bir çalışmada *Annales*'in kuruluşu hususunda Strasbourg Üniversitesinin akademiye ve bilime olan yaklaşımı ifade edilmektedir.

Strasbourg Üniversitesi, 1621 yılında Protestanlar tarafından kurulmuş, 1793'de eski rejimin kurumlarına müsamaha göstermeyen Devrim sonucunda fakülteleri ortadan kaldırılmış, 1808 yılında Napolyon aracılığıyla yeniden kurularak Fransa'nın merkezî yükseköğrenim sistemine dâhil olmuştur. 1871 yılında Strasbourg'un Almanya'nın bir parçası olmasıyla bir Alman Üniversitesi olan Strasbourg Üniversitesi, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra tekrar bir Fransız üniversitesine dönüşmüştür. Tarihsel olarak Üniversite'nin siyasal ve toplumsal olayların etkisiyle değişimlere açık, dinamik bir yapısı vardır. Özellikle Birinci Dünya Savaşı sonrasında Fransa'nın önemli bir başarısı olarak görülen Strasbourg'un geri alınmasıyla birlikte Strasbourg Üniversitesi'nin eski kadrosunun neredeyse tamamı değişmiştir. Bu dönüşüm sürecinde Üniversite'nin yeni fikirlere açık ve çoğunluğu genç akademisyenlerle yeniden örgütlenmesi yeniliklere açık bir zeminin oluşmasına olanak sağlamıştı (Kınlı, 2015: 505).

Strasbourg'un çalışanlarını disiplinler arası iletişime teşvik etmesi ve yeni fikirlere karşı açık görüşlüğü *Annales* tarihinde önemli bir katalizör etkisi görmüş olmalıdır. 1928 yılında Bloch ve Febvre ekonomik tarihe yoğunlaşan uluslararası düzeyde bir dergi çıkarmayı istiyordu. Yöneticilik içinse dönemin en ünlü tarihçilerinden Henri Pirenne'e teklif götürülmüştü ancak Pirenne bu teklifi kabul etmeyince yaklaşık bir yıl sonra 15 Ocak 1929 yılında Bloch ve Febvre yönetiminde *Annales d'histoire Economique et Sociale* dergisi ilk sayısını çıkarmış oldu. Derginin editör kurulu tarihçilerden ibaret değildi. Bir sosyolog, bir ekonomist, bir siyaset bilimci ve bir coğrafyacı da editör kuruluna dâhil edilmişti (Burke, 2014: 48).

çalışmalarda *Annales*'ten bazen ekol, bazen okul bazen de hareket olarak bahsedilebilmektedir. Kurucular ise genel itibariyle paradigma, ekol gibi sınıflandırmalara çok sıcak bakmamaktadır. Dergi kastedildiğinde ise *Annales* Dergisi şeklinde belirtilmektedir. Bu çalışmada da tek başına *Annales* dendiğinde ilmi hareket kastedilmekte ve dergiden bahsedildiğinde ise derginin zaman içinde geçirdiği isim değişiklikleri göz ardı edilerek "*Annales* Dergisi" şeklinde ifade edilmektedir.

Annales dergisinin ilk dönemlerinde ekonomik tarih ile ilgili çalışmalar daha çok yer kaplıyordu. İki savaş arası dönemde Bloch ve Febvre'in işbirliği Fransa'da yeni bir tarih anlayışının yavaş yavaş hâkim hale gelmesinin ilk adımlarını oluşturmaktaydı. 1930-40 arasında Annales Dergisinde yeni bir tarih anlayışı talep eden, akademideki dar uzmanlaşmaya şiddetle muhalefet eden manifesto niteliğindeki yazılar yer almaktaydı (Burke, 2014: 54). Derginin ortaya koyduğu görüşleri paylaşan bir genç kuşak da ortaya çıkmaktaydı. Annales'in Fransız entelijansiyası arasında çeperden merkeze doğru yavaş ama kararlı ilerleyişi kurucuların hayatında da görülebilmekteydi. Febvre 1933, Bloch ise 1936 yılında Strasburg'dan Paris'e ayrılmışlardı.

İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla beraber bu gelişmeler akamete uğradı. Ancak savaşın hemen başında Bloch, bugün dünya çapında tanınmasını sağlayan *Feodal Toplum* isimli kitabını yayınlamıştı. Söz konusu kitap Bloch'un ömrü boyunca yaptığı çalışmaların terkibi olarak değerlendirilmekle birlikte Annales okulunun tüm değerlerini içinde barındıran bir eser olarak görülmektedir.

İleri yaşına rağmen savaş sırasında orduya katılan Bloch, Alman işgaline karşı direniş hareketinde aktif bir rol oynarken yakalandığı için 1944 yılında Naziler tarafından kurşuna dizilerek hayata veda etmiştir. Bu tarihten sonra Febvre dergi yöneticiliğini üstüne alacak ve savaş sonrası dönemde Annales'in kurumsallaşması hızla devam edecektir. Bu hızı yukarı doğru ivmelendiren en önemli gelişme ise Febvre'e Fransız yüksek eğitim sisteminin önemli kuruluşlarından biri olan *Ecole Pratique des Hautes Etudes*'ün yeniden örgütlenmesinde görev verilmesi oldu. 1947 yılında Febvre, Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün altıncı şubesini kurdurmayı başardı. Bu şube, Febvre'in – yani Annales'in- tercih ettiği tarihçiliğin yayılması için zıplama tahtası işlevi görmüştür. Fransa yükseköğrenimindeki sosyal bilim disiplinleri hususunda görev yapan altıncı şube, Febvre tarafından öğrencileri ve arkadaşları ile doldurulmuştur. Febvre, idari işleri nedeniyle 1947 yılından öldüğü tarih olan 1956 yılına kadar çok fazla yayın yapamasa da Annales'i –en azından Fransa akademik camiası söz konusu olduğunda- çeperlerden merkeze taşımayı başarmıştır.

Febvre'in de ölümü ile beraber Annales'te ikinci neslin liderliği tartışmasız biçimde Fernand Braudel tarafından üstlenilmiştir. 1956 yılından kendi vefat senesi olan 1985 yılına kadarki sürede Braudel, sadece Annales dergisinin yöneticisi olarak değil Fransa'nın en saygın tarihçisi olarak da ünlenmiştir. Braudel derginin başına geçtiğinde

dergi artık Fransa entelektüel dünyasının ortodoks tarih anlayışının resmi yayın organı gibi çalışmaktadır. Bu hâkim konumuna rağmen Annales gelişmeye ve değişmeye devam etti. Nitekim 1969 yılında dahi Braudel kurumsallaşmanın durgunluğa ve konformizme yol açacağını iddia etmekteydi (Forster, 1978: 60).

İkinci neslin döneminde tarihçilikte yavaş yavaş nicel öğeler ön plana çıkmaktaydı. Gelişmekte olan teknolojik imkânlar da daha kapsamlı istatistiki verileri incelemeyi mümkün kılmaktaydı. Her ne kadar kronoloji olarak birinci neslin çağdaşı sayılabilirse de etkilerinin Annales takipçileri üzerinde görülmesi açısından ikinci kuşağa ait olan Ernest Labrousse ön plana çıkmaktaydı. İstatistik ve Marksizm'in Annales'e nüfuz etmesi Labrousse'nin çalışmaları vasıtasıyla olmuştur (Burke, 2014: 89). Her ne kadar Marksizm hiçbir zaman Annales içinde merkezî bir konum işgal etmiş olmasa da istatistik ve nicel tarih giderek daha çok yer tutar hale gelmiştir. Rus asıllı ABD'li iktisatçı ve 1971 Nobel ekonomi ödülünün sahibi Simon Kuznet'in ekonomi tarihi üzerine yaptığı çalışmalar ve kurduğu ekonometrik modeller de Annales şemsiyesi altında çalışanların sıklıkla yararlandığı kaynaklar olmuştur (Forster, 1978: 67). Böylece Annales'in 1956-85 arası dönemde de dinamik ve yeniliklere açık bir düşünce okulu olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Annales'in tanınırlığı hususuna gelindiğinde ise İngilizce konuşulan dünya için çok da olumlu şeyler söylemek mümkün değildir. Nasıl ki Fransız düşün dünyası için Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün altıncı şubesi bir sıçrayışı ifade etmekteyse; dünyanın geri kalanı için de Wallerstein'in kurduğu Fernand Braudel Center ile Review dergisi aynı vazifeyi ifa etmiştir. Annales tarihçiliğini alıp neo-marksizm ile harmanlayarak çok başka bir noktaya götürecek olan Wallerstein, ortaya koyduğu Review dergisi ile Annales üzerine yapılan araştırmalarda bir patlama yaşanmasına ve Annales takipçilerinin ortaya koyduğu eserlerin dünya çapında tanınırlığa ulaşmasına büyük katkı sağlamıştır. Review dergisinde yayınlanan bir çalışmada Febvre'in tarih anlayışının iki nesil içinde Fransa'da hâkimiyeti sağladığını ancak İngilizcenin egemen olduğu entelektüel faunada ise tanınırlığından bile söz edilemeyeceği vurgulanmaktadır. Bunun temel nedeni ise Anglosakson dünyadaki akademisyenlerin Fransızca bilmemesine ilaveten Annales düşünürlerinin ortaya koyduğu eserlerin edebi değerinin çok yüksek olması ve tercümeyle bile Atlantik'in öteki yakasında etki uyandırmasının zor olmasına bağlanmaktadır (Huppert, 1978: 216-217).

Braudel'in hayatının son on yılı Annales'in dünya çapında tanınırlığı yakaladığı dönem olarak da değerlendirilebilir. 1970'li yılların ortasında yayın hayatına başlayan Review dergisi, Annales ekolü üzerine yapılan en saygın yayınları bünyesinde barındırmaktadır. 1985 yılında Braudel'in ölümünün ardından Annales'te üçüncü nesle geçildiği kabul edilmektedir. Bu dönem, tıpkı doğal sınırlarına ulaşan bir imparatorluk gibi Annales'in kendi ağırlığı üzerine çökmesinin hikâyesinden ibarettir. Üçüncü neslin herhangi bir liderinden söz edilemeyeceği gibi yöntemsel bir parçalanmanın da söz konusu olduğu söylenebilir. Son çeyrek yüzyılda Annales takipçileri nomotetik tarih ile idiografik tarih anlayışlarından birisine savrulmuştur (Wallerstein, 1991: 7). Ya bireyi tamamen yutan ve yapıları ön plana çıkarıp büyük teoriler ortaya atan makro tarih çalışmaları ya da yapıları göz ardı ederek gündelik hayata fazlasıyla yoğunlaşan mikro tarih çalışmaları ön plana çıkmaya başlamıştır.

1.1.3. Annales Ekolü ve Tepkiler

Annales'in ortaya çıkış tarihinin ardından içeriği ve yöntemi hususunda derli toplu bir anlatım yapmak gerekirse ilk vurgulanması gereken nokta dondurulmuş bir metottan söz edilemeyeceğidir. Annales ekolünün tarih içindeki tüm önemli isimleri, yeniliklere açık olmak ve farklı disiplinlerde geliştirilen metotlardan yararlanmak noktasında hemfikirdirler.

Annales, pek çok ekolde olduğu gibi mevcut olana gösterilen bir reaksiyonun neticesidir. Ranke'den miras kalan ve siyasi tarihe odaklanan anlatı tarihçiliği Annales'in reaksiyon gösterdiği en temel yöntemdir. Fakat Wallerstein (1991: 1) bunu daha da ileri götürerek Annales'in 19. yüzyılda serpiyen sosyal bilimler zihniyetine bir tepki olarak okunabileceğini ileri sürmektedir. Yine bir başka çalışmasında Wallerstein (1978: 5-6), Britanya'nın hegemonik liderliği sürecinde bilimlerin önce sosyal bilimler ve doğa bilimleri olmak üzere ikiye ayrıldığını; ardından da hegemon zihniyetin sosyal bilimlerin kendi arasında siyaseti ekonomiden, ekonomiyi kültürden, tarihi ise tüm bu alanlardan ayıran bir anlayış geliştirdiğini ifade etmektedir. Tarihin sosyal bilimlerden ayrılması neticesinde de ortaya bir "ucube" çıkmıştır. Bu ucubeye duyulan tepkinin entelektüel hayattaki karşılıklarından biri de Annales ekolüdür.

Ekolün içeriği ve temel değerlerinden ilki disiplinler arası iletişimi şiddetle savunmasıdır. Sosyal bilimlerdeki farklı bölümler arasındaki sınırların doğal olmadığı inancını da bünyesinde barındıran bu değer yargısı pratik düzeyde disiplinler arası olma

ile kendine yer bulmaktadır (Burke, 2014: 27). Annales'in araştırmacılara ilk mesajı sosyal bilimlere açık olmaları ve tarihin sadece prensler ve diplomatlar tarihinden ibaret olmadığını söylemek olmuştur (Wallerstein, 1991: 6). Bununla beraber 20. yüzyıldaki tarih yazıcılığı zihniyetlerini incelediği referans eserinde Iggers (2005: 55-57), Annales'in Ranke yahut Droysen gibi tarih yazımına dair açık bir teori ortaya koymadığını ve ekol içinde ortak bir ideolojik paydadan da bahsedilemeyeceğini vurgulamaktadır. Yazara göre Annales, uzun sreden beri kabul edile gelen tarihi kimin yaptığı yönündeki algıları değiştiren bir hareket olmuştur.

Tarihin akışının hangi özne etrafında şekillendiği yani tarihi kimin yaptığı sorusu uzun zamandan beri sorulan ve farklı ideolojiler ve tarih anlayışları tarafından cevaplanmaya çalışılmış bir sorudur. Tarihin akışında bireylerin zgr iradelerini etkin gören hr iradeciler olduğu gibi bireyin eylemlerini önemsizleştiren yapısalcılar da mevcuttur. Bunun yanında tarihin akışının merkezine sınıf çatışmasını koyan ideolojilerin varlığı da malumdr. Annales ise tarihin tek bir egemen faktörle açıklanmasının hata olacağı kanaatindedir. Braudel'in (1992: 31) tarihteki özneler ve yapılar üzerine şu ifadelerini iktibas yerinde olacaktır:

Tarihin artık şu veya bu egemen faktörle açıklanmasına inanmıyoruz. Tek yanlı tarih yoktur. Tarihe yalnızca ne çarpışmaları veya uyurmaları insanların tüm geçmişini belirleyen ırklar mücadelesi; ne ilerleme veya oknt unsuru olan güçlü ekonomik ritimler; ne sürekli toplumsal gerilimler; ne Ranke'nin bireyi ve geniş genel tarihi yücelttiği şu yaygın ruhanilik; ne tekniğin egemenliği; ne de toplulukların hayatları üzerindeki gecikmeli sonuçlarıyla şu bitkisel ilerleme olan nüfus artışı egemen olmaktadır. İnsan bir başka türlü karmaşıktır.

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi birey, sınıf benzeri özneler yahut devlet, toplum, kültür gibi yapılar tek başına ön plana ıkınamaktadır. Fakat tarihin akışı meselesinde Annales ekolü için özne ile yapı arasında kalındığında ibrenin biraz daha yapıya kaydığı da kabul edilmesi gereken bir gerçektir. Nitekim bu bağlamda tarihi demografiye ve bilinç dışı tarihe karşı büyüyen bir ilginin Annales'in özelliklerinden biri olduğu ifade edilmektedir (Harsgor, 1978: 4).

Ekolün Marksizm ile ilişkisi ise biraz daha karmaşık bir konudur. Bloch, Febvre ve Braudel'in Marx'tan etkilendiği genel olarak Annales zerine yapılan araştırmalarda ifade edilmektedir. Bunun yanında pek çok Annales tarihçisinin gençlik yıllarında Marksist ideolojiye ve yönteme bağlı olduğu da bilinmektedir. Bununla beraber Annales'in ortaya koyduğu zihniyette Marksizmin diğer bileşenlerden daha önemli ve büyük bir yer tuttuğunu iddia eden pek fazla görüş bulunmamaktadır. Daha önce de

belirtildiği gibi ünlü istatistikçi Labrousse ile ekolde yaygınlaşan Marksist etki, hiçbir zaman merkeze nüfuz edebilmiş değildir. Annales ile Marksizm etkileşimi hususunda Harsgor (1978: 6) dikkate alınmaya değer bir özetleme yapmaktadır: ona göre genel olarak Annales, ekonomik belirlenimcilikten daha sofistike ve daha ayrıntılı bir sentezde kullanmak adına Marksist çalışmalardan faydalanmıştır. Bu sayede de pek çok genç Marksist araştırmacıyı bünyesine katma başarısını göstermiştir. Nihai olarak Annales'in ekonomik belirlenimci ve sınıf çatışmasını merkeze alan bir anlayıştan çok uzak olduğu bilinmektedir. Ekole gösterilen ilginin II. Dünya Savaşı'nın ardından hızla artması da çift kutuplu dünyada hem Anglo-sakson entelektüel hegemonyaya hem de resmi Marksist söyleme muhalif nitelikte bir terkip ile mücehhez olmasında aranabilir (Wallerstein, 1991: 3).

Herhengi bir tarih okulu incelendiğinde mikro tarih – makro tarih ile nomotetik tarih anlayışı ve idiografik tarih anlayışı değerlendirmesi de göz önüne alınmalıdır. Her tarihi olayın kendi tikelliği içinde kavranabileceğini ve bu tikel olaylardan hareketle genel kanunlar ileri sürülemeyeceğini iddia eden tarih anlayışı idiografik olarak isimlendirilmektedir. Etimolojik olarak “yasa koyucu, yasa koyma” gibi mânalara gelen nomotetik ifadesi ise sosyal bilimlerde tekil vakalardan hareketle genel kanunlara ulaşılabilceğini iddia eden görüştür. Alman akademisinde mikro tarih, gündelik tarih olarak isimlendirilmektedir ve özel hayat, korkular, bâtil inançlar, yemekler, sporlar-oyunlar hep mikro tarihe girmektedir (Meier, 2012: 101-102). Özellikle son zamanda akademi ve alan dışı okuyucuların rağbeti nedeniyle de popüler hale gelen mikro tarih çalışmaları ile idiografik tarih anlayışı arasında ilişki bulunmaktadır. Mikro tarihin önemli bir damar olarak mevcut olduğu İtalyan akademisinde bu alanın önde gelen isimlerinden Carlo Ginzburg, tarihe bakarken ölçek ve yaklaşımı değiştirdiğimizde geleneksel anlatıda (tarihten kurallar çıkarma peşinde koşan anlayış kastedilmekte) kaybolan yahut yanlış şekilde yer alan olayların gün yüzüne çıktığını ve düzeldiğini belirtmektedir (Brewer, 2010: 97). Braudel de 3 ciltlik *Maddi Uygarlık* isimli seri eserinde sıradan insanların günlük hayatındaki vaziyetlerini de araştırmıştır. Yüzeysel bir bakış açısıyla eserlerindeki bu bölümler de mikro tarih alanında yapılmış çalışmalar olarak görülebilirse de önemli bir yönden farklılık arz etmektedir. Braudel, insanların gündelik hayatındaki şartları kişisel olarak nasıl deneyimlediğine değil bu şartları ortaya çıkaran maddi koşullara odaklanmaktadır. Bunun neticesinde de ortaya mikro tarihten çok daha büyük bir anlatı ortaya çıkarmaktadır. Nitekim makro sosyal bir bağlam

kurulmadan mikro tarihin ayakta duramayacağını iddia eden tarihçilerin sayısı da az değildir (Iggers, 2005: 103-105). Bu bakımdan mikro tarihin Annales tarafından reddedilmemekle beraber sadece makro anlatıdaki tezleri destekleyen verileri ortaya serme amacı ile kullanıldığı söylenebilir. Sıradan insanın gündelik hayatı hiçbir zaman doğrudan bir araştırma amacını teşkil etmemektedir. İdiografik / nomotetik tarih anlayışına gelinecek olursa Annales'in idiografik bir tarih anlayışını benimsemeyeceği rahatlıkla söylenebilir. Ancak tüm beşeriyete şâmil içtimai kanunların peşinde olmadığı da ifade edilmelidir. Annales'in kesin kanunlardan ziyade eğilimlerin peşinde olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Şu ana kadar kendisini anlatı temelli siyasi tarihçiliğin karşısına konumlandırın, sosyal bilimleri bir bütün olarak görüp farklı disiplinlerin (özellikle coğrafya, istatistik, ekonomi ve antropoloji) bilgilerinden ve elbette teknolojik gelişmelerden yararlanan, tarihin akışına dair egemen bir faktörün olmadığını ileri süren, nicel verilere önem veren, yeni yöntemlere açık ve eklektik bir görünüm sergileyen bir tarih anlayışı betimlendi. Annales'in sosyal bilimlere en büyük katkılarından biri ise özne ile yapı arasında nasıl bir ilişki tasavvur edildiğinin anlaşılması için kavranması hayatî derecede önemli olan zaman (süre)⁴ mefhumunun değerlendirilme biçimidir. Iggers (2005: 51) için Annales zaman mefhumunu ele alış biçimiyle tüm öncüllerinden ayrılmaktadır.

Zamanın göreliliği teorisinin sosyal bilimler versiyonu olarak okunabilecek Annales'in zaman anlayışı üzerine münhasıran yazılmış bir eser bulunmamaktadır. Ancak ortaya konan eserler incelendiğinde zamanın tek boyutluluktan uzak ve göreceli bir kavram olarak ele alındığı okunabilmektedir. En sistemli biçimde Braudel'in çalışmalarında görülebilen bu anlayışa göre zaman, farklı düzlemlerde farklı hızda akmaktadır. İç içe geçmiş üç halka olarak tasavvur edilebilecek bu anlayışta en dış halkayı *jeotarih* yahut coğrafi zaman olarak nitelendirilen kavram oluşturmaktadır. Bu düzey, insandan âzâde coğrafyanın değişimini ifade etmek için kullanılmaktadır ve insana göre hesap edildiğinde neredeyse donmuş bir değişim hızını ifade etmektedir. *Jeotarih* daha çok coğrafyanın dayattığı zorunlulukların anlamlandırılmaya çalışıldığı bir düzeyi ifade eder. Daha iç düzeyde ise konjonktür olarak da adlandırılan ve yapıların tarihini içinde barındıran halka bulunmaktadır. Uygarlıklar, ekonomik sistemler, devletler, kültürler, toplumlar, âdetler, gelenekler bu zaman akışına tabidir. Tek bir insan ömrüne

⁴ Braudel bu noktada Fransızcadaki "durée" kelimesini kullanmaktadır. Kelimenin Türkçe karşılığı süre olmakla beraber tercümelemin önemli kısmında zaman ifadesi de kullanılmaktadır.

kıyaslandığında çok yavaş akan bir tarih olmakla birlikte jeotarihe göre kıyaslandığında ise oldukça değişken ve kısa ömürlü yapıları içinde barındıran bir düzlemdir. En iç düzeyde ise olaylar tarihi olarak adlandırılan, anlatı temelli siyasi tarihçiliğin takılıp kaldığı boyut yer almaktadır⁵. Tarihinin olaylar zamanına bağlı kalması onun daha köklü yapıları es geçmesine neden olmaktadır.

Bu başlıkta anlatılan tüm bileşenlerin neticesinde Annales ekolü dinamik ve özgün bir tarih anlayışı geliştirmiştir. Burke (2014: 155) “Annales’le özdeşleştirilen bireysel yeniliklerin öncelleri ve paralelleri olsa bile, ortaya çıkan bileşimin paraleli yoktur.” ifadesiyle Annales’in özgünlüğünü vurgulamaktadır.

Elbette her akım gibi Annales akımına da tepki gösterenler olmuştur. Literatürde en bilinen muhalif sesin ABD’li tarihçi Lawrence Stone’dan geldiği söylenebilir. Annales’in Atlantik’in öteki yakasında duyulmaya başlamasının ardından 1979 yılında yayımladığı makalesinde, 2000 yıldır tarihi aktarmada ortak bir gelenek olan anlatının (narrative) Annales ile kaybolmasını eleştirmektedir (Stone, 1979). “Anlatının yeniden canlanması” başlığını taşıyan makalede tarihin içine nicel yöntemlerin boca edilmesinin beklenen sonuçları vermediği, avamın tarihe merak duymaya başlaması neticesinde anlatının yeniden yükselmeye başladığı ve tarihte bireylerin verdiği kararların tarihin akışındaki önemi gibi konular üzerinde durularak Annales yöntemi ile beraber anlatıyı arka plana iten tüm tarih anlayışları eleştirilmektedir. Fransız filozof Paul Ricoeur da tarihin temel olarak insana ve topluma dair bir anlatıdan ibaret olduğunu ve tarihin anlatı ile bağının koparılmasının hata olduğunu vurgulayarak Annales’i eleştirmektedir (Delice, 2011: 115).

Anlatının kaybolması haricinde yapılara verilen öneme bir tepki olarak insan özgürlüğünü savunanlar da tepki gösteren bir diğer kesimi oluşturmaktadır (Burke, 2014: 132). Başka bir araştırmacı ise Annales’in on yıllık periyotlarla incelenmesi halinde ortada devamlılık arz eden bir ekol görülemeyeceğini ve teorik düzeyde sert kopuşların yaşandığını iddia etmektedir (Revel, 1978).

Son olaraksa üçüncü kuşağın teknolojinin ilerlemesinden yararlanarak çok fazla nicel yöntemleri tarihe dahil etmesine getirilen eleştiriler dikkate almaya değerdir. Bu

⁵ Söz konusu zaman tasavvurunda değişimin çok farklı hızlarda meydana geldiği üç farklı düzey ele alınmaktadır. Konu ile ilgili daha ayrıntılı bir çalışma için bkz: Immanuel Wallerstein, “Braudel on the Longue Durée: Problems of Conceptual Translation”, *Review*, C.32, S.2: 155-170.

noktada en temel argüman ise Annales'i farklı yapan şeyin teknolojik yardım vesilesiyle tarihin nicel verilere boğulması olmadığı; ekolün başyapıtları ortaya konarken bu tekniklerin mevcut olmadığını ancak o seviyenin halen daha aşamadığı iddiasıdır (Huppert, 1978: 218-219).

1.1.4. Türk Tarih Yazıcılığında Annales Etkisi

Elbette Türk tarih yazıcılığı mevzu bahis olduğunda akla gelen ilk öncüllerden birisi Osmanlı vakanüvisliğidir. Ancak devletin bir hizmetkârı olma hasebiyle vakanüvislik kurumu Osmanlı tarihine izafeten oldukça geç ihdas edildiği gibi Osmanlı idari teşkilatında da kalıcı bir yer edinmemiştir (Ortaylı, 2011: 82). Ancak böyle bir kurumsallaşma gelişmiş olmasa bile Osmanlı'da vakanüvisler veya müverrihler çoğunlukla hanedanın hikâyesini nakleden, dünyayı anlamlandırmaya dair farklı görüşleri dikkate almaktan uzak ve içinde yaşadığı hayatı ve normları kural olarak görüp bunlardan yaşanacak sapmalara hoşgörü ile bakmayan bir karaktere sahiptir (Ortaylı, 2011: 80-86).

“Son Akşam Yemeğini” veya “Çarın Gerilme”yi Floransa kentinin verileriyle veya 9.yüzyıl Konstantinopolü'nün referansı ile yaklaşım resmeden fresk ustası gibidir, geleneksel tarihyazıcı. Efsanenin, menkıbenin, rivayetin çarpıcılığını, tarihin soğuk yardımcı bilimlerini ve teknikleriyle puslandırmak istemez; daha doğrusu böyle bir problematikten habersizdir.” (Ortaylı, 2011: 86)

19. yüzyıl ise Osmanlı'da modern mânada tarihçiliğin serpilmeye başladığı dönem olarak değerlendirilmektedir. Bu dönemde tarihçilik ile beraber bilimsel bir tarih yazımı için gelişmesi gereken yan dalların da geliştiğine şahitlik edilmektedir. İkinci meşrutiyet döneminde ise bilimsel tarihçilik kurumsallaşmaya doğru gitmektedir ve Tarih-i Osmani Encümeni gibi bir kuruluş da bu dönemde ortaya çıkmıştır (Ortaylı, 2011: 94).

Cumhuriyet ile beraber hanedan odaklı tarih yazımı yerini ulus olma bilinci ile arşivlere inen ve ümmetçilik düşüncesinden uzak durmaya odaklanan bir zihniyete bırakmıştır (Yapıcı, 2015: 99). Ancak tarihi yazarken siyasi ve askerî tarihe ağırlık verme ilkesi devam etmiştir (Ayan, 2011: 87).

Annales'in Türkiye'ye etki etmeye başladığı dönem ise tartışmalıdır. Çoğu araştırmacı Fuat Köprülü'yu ve ünlü eseri *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'ı Türk tarih yazıcılığında askerî ve siyasi tarih ağırlığının kırıldığı bir kilometre taşı olarak değerlendirmektedir (Ayan, 2011: 88). Bununla beraber Köprülü'nün kendisinden Annales ile ilgili yahut Annales'in önemli isimlerinden etkilendiğine dair bir açıklama

sadır olmuş değildir. Köprülü'nün ardından kronolojik olarak büyük adamların yapıp ettiklerini anlatmaktan uzak bir tarihçilik Ömer Lütfi Barkan'ın eserlerinde görülmektedir. Üstelik Barkan, 1950 yılında Braudel'in Akdeniz üzerine yazdığı doktora tezine Türkçe bir tanıtım yazısı yazarak Braudel'in bu eserine dair beğenisini de açıkça beyan etmiştir. Barkan'ın ardından Mustafa Akdağ Annales etkisini Türk tarihçiliğine taşıyan bir diğer isim olarak zikredilebilir. Akdağ, Celali İsyenlarını incelediği eseri ile Türkiye'de giderek artan sosyal ve ekonomik tarihçilik örneklerinden birisini kaleme almıştır (Ayan, 2011: 93-95).

Tüm bu isimlerin yanında yöntemsel olarak Annales'ten etkilendiğini açıklayan ilk isim ise Halil İncalcık'tır. Ona göre Osmanlı tarihi, sosyo-ekonomik açıdan yeterince tahlil edilmediği için bu konudaki tüm Weberyen yahut Marksist teoriler tarihi temelden yoksun kalmışlardır. İncalcık'a göre "Marksist Asya tipi üretim tarzı teorisinin Osmanlı sosyal yapısı meselelerine cevap vermediği" aşikârdır (İncalcık, 2009: 313-315).

Halil İncalcık'la beraber Annales ekolü Türk tarihçileri arasında hızla yayılmıştır. Bunun yanında *Review*'da makaleleri yayınlanan ve Wallerstein'in dünya-sistemleri analizi doktrinini benimsemiş Çağlar Keyder, Huricihan İslamoğlu gibi isimler de sonraki kuşak içinde sosyal tarihçiliği devam ettiren önemli isimler arasında yer almaktadır.

1.2. Dünya-Sistemleri Analizi

1.2.1. Dünya-Sistemleri Analizini Ortaya Çıkaran Öncüller

Sosyal bilimlerin önemli uğraşlarından bir tanesi insanların ortaya çıkardığı devlet, toplum gibi yapıları anlamaya çalışmaktır. Bu yapıların idraki için çok sayıda perspektif, teori, analiz ortaya atılmış ve halen daha da yeni teoriler üretilmeye devam etmektedir. Dünya-sistemleri analizi de bu tarz bir idrak çabasının sonucu olarak 1970'lerde ortaya atılan ve oldukça ses getiren bir doktrindir. Bu analiz çerçevesini sistemleştiren temel düşünür Immanuel Wallerstein, ABD'de görev yaptığı üniversitede kurduğu *Fernand Braudel Center* ve 1977-2015 yılları arasında yayınlanan *Review* dergisi ile doktrinini kurumsallaştırmış ve genişletmiştir. İlerleyen bölümlerde mahiyetinden detaylı şekilde bahsedileceğinden bu bölüm dünya-sistemleri analizini ortaya çıkaran öncüllere hasredilmiştir.

Wallerstein'in (2011: 32) de belirttiği üzere dünya-sistemleri analizinin ortaya çıkmasına sebep olan dört öncüden söz edilebilir. Bunların ilki yukarıda ana hatlarıyla bahsedilen tarih alanındaki Annales ekolüdür ki bu bâbta tekrardan bahsedilmeyecektir.

Fakat doktrinini geliştirirken Wallerstein'in üzerinde en fazla durduğu öncülün Annales olduğu belirtilmeli. Kurduğu akademik merkezin adını da Fernand Braudel olarak belirlemesi, ona duyduğu hayranlığı gözler önüne sermek için kâfidir.

Dünya-sistemleri analizinin ikinci öncülünü ise Marksist düşünürler arasındaki bir tartışma oluşturmaktadır. 1930'larda Stalin, "Asya tipi üretim tarzı" modelinin çok da doğru olmadığına kanaat getirir. Bunun üzerine SSCB'deki Marksist teorisyenler arasında ATÜT üzerine bir tartışma başlar. Stalin'in zorlamasıyla başlayan bu tartışmaya zamanla ATÜT'ün geçerliliği noktasında şüpheleri olan farklı düşünürler de katılır. Söz konusu tartışma, çalışmanın metodolojisine doğrudan doğruya dahil olmadığı için yüzeysel bir şekilde anlatmak gerekirse ATÜT; Karl Marx'ın insanlığın doğrusal bir çizgide gelişimini açıkladığı teorisinde tam olarak konumlandırılmadığı Asya kökenli büyük devletlerin iktisadi sistemine verdiği isimdir. ATÜT, Fransız seyyah François Bernier'in Doğu'da hiçbir yerde toprak üzerinde özel mülkiyetin olmadığını belirttiği yazılarından ve bu bilgi üzerine Engels ile mektuplaşmaları neticesinde olgunlaşan bir üretim tarzı modeline tekabül etmektedir (Avcılar, 2002: 5-6).

ATÜT'ün belli başlı karakteristik özellikleri mevcuttur. Bunlardan en önemlisi toprak üzerinde özel mülkiyetin olmayışıdır. Buna bağlı olarak devlete meydan okuyacak bir toprak sahibi sınıfın da mevcut olmaması nedeniyle ortaya çıkan bir Doğu despotizmi üretim tarzının ikinci özelliği olarak gösterilmektedir. Yine toprak mülkiyetinin sonucu olarak ortaya çıkan devlet ile kırsal taban arasında iletişim kuracak ara sınıfların olmaması, kendi kendine yeterli ve çevreden soyutlanmış köy birimlerinin varlığı ile köleci üretim tarzının kölesinden ve feodal üretim tarzının serfinden daha farklı bir konumda bulunan köylü sınıfı bu üretim tarzının genel karakteristiğini oluşturmaktadır (Divitçioğlu, 1981: 23-28).

Asya tipi üretim tarzı modelinin Osmanlı toplumuna ne kadar uygun düştüğü ilerleyen bölümlerde derinleştirilecek ayrı bir konu başlığıdır. Dünya-sistemleri analizi modelinin doğuşu zaviyesinden bakıldığında ise 1930'lu yıllarda Sovyetlerde ve 60'lı yıllarda Batı akademisinde ATÜT'ün geçerliliği tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışma da "Marksizmin katı kavramsal mirasında çatlaklar oluşmasına" neden olmuştur (Wallerstein, 2011: 35). Bu çatlaklardan sızan yeni bakış açıları 19. yüzyılın donuk kavramlarına bir canlılık getirmiş olmalı ki ortaya yeni fikirler çıkmıştır. Dünya-

sistemleri analizi de bu tartışmadan beslenen doktrinlerden biri olarak sınıflandırılabilir.

Üçüncü öncül ise *bağımlılık okulu* yahut *bağımlılık teorisi* olarak bilinen teorinin ortaya çıkmasıdır. 20. yüzyılın ikinci yarısının başlarında şekillenmeye başlayan bağımlılık teorisinin düşünsel kökenleri de elbette geriye götürülebilmektedir. II. Dünya Savaşının ardından bağımsızlığını kazanan ülkelerde ekonomik kalkınma temel amaç olarak kendini göstermiştir. O dönemde kapitalist ekonomik sistemin “gelişmiş” ülkeleri, maddi ve beşeri sermayelerini krediler/fonlar ve uzmanlar vasıtasıyla geliştirmeleri için “geri kalmış” ülkelerin istifadesine sunmaktaydı. Uluslararası ticarete etkin katılım ve üretimde uzmanlaşma, söz konusu gelişme tavsiyelerinin ana temasını oluşturmaktaydı. “Gelişmemiş ülkelere” yapılan bu yardımların Latin Amerika ayağı kurumsal olarak Birleşmiş Milletler’e bağlı olan Latin Amerika Ekonomik Komisyonu (ECLA) tarafından yürütülmüştür. Bir süre sonra ECLA’nın dikte ettiği politikaların beklenen kalkınmayı gerçekleştirememiş olması neticesinde bu kalkınamama durumunun nedenleri üzerine düşünülmeğe başlanmıştır. Bu sorgulama, kapitalist ekonomik sistemin ülke ülke değil de bir bütün olarak düşünülmesinin önünü açan mühim gelişmelerden bir tanesini oluşturmaktadır. Bağımlılık okuluna göre en temel olarak kapitalist ekonomi içinde merkez ülkeler ve çevre ülkeler bulunmaktadır. Bu nedenle uluslararası ticaret de eşitler arası bir ticaret olmaktan çıkmaktadır. Verili teknolojik gelişmişlik düzeyi ve sistem içi iş bölümü öyle bir noktadadır ki artı ürün çevre ülkelere doğru akmaktadır. 1929 krizinin derinden etkilediği Arjantin’in merkez bankası başkanlığını yapan ve daha sonra ECLA’nın başına geçen Raul Prebisch, Birleşmiş Milletler’in yayınladığı makalesinde Latin Amerika ülkelerinin mevcut ekonomik düzen içinde *periferide* konumlandırıldığı ve uluslararası iş bölümü içinde onlara merkezdeki ülkelere yiyecek ve hammadde üretme görevi verildiğini ifade etmektedir (Prebisch, 1950: 1). Bu temel değerlendirmelerden yola çıkılarak bağımlılık okulu da hızla genişlemiş ve kollara ayrılmıştır. Daha sonra dünya-sistemleri analizi modelinin gelişimi ve teorize edilmesinde de çok önemli bir isim haline gelecek olan Andre Frank Gunder, “Az gelişmişliğin gelişmesi” teziyle bağımlılık okulunun en bilinen çalışmalarından birisine imza atmıştır.

Merkez – çevre kavramsallaştırmasının yapılması da bu döneme rastlamaktadır. Wallerstein (2011: 32) için üçüncü dünya akademisyenlerinin dünya-sistemleri analizine yaptığı büyük katkılardan birisi merkez – çevre tipolojisidir. Bunun yanında kapitalizmi

ülke bazında değil de sistem bazında ele almak, sosyal bilimlerde geçerli olan analiz birimi ile ilgili önemli kabullere de şüpheyle yaklaşmak mânasına gelmektedir.

Dünya-sistemleri analizinin ortaya çıkmasına yardımcı olan son öncül ise özellikle Batı Avrupa ülkelerinde yine 20. yüzyılın ortalarından itibaren başlayan feodalizmden kapitalizme geçiş tartışmalarıdır. Tartışma öz olarak Maurice Dobb ve Paul Sweezy'nin feodalizmden kapitalizme geçiş noktasındaki görüş ayrılıklarına dayanmaktadır. Dobb, Türkçe'ye *Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler* ismiyle çevrilen eserinde kapitalizme geçişte temel etkeni devletlere –özelde de İngiltere devletine- içkin olan sebeplerde görmekteydi. Sweezy ise Dobb'un bu içsel etken görüşüne muhalif bir makale yayınlarak dönüşümün Avrupa-Akdeniz havzasında gerçekleştiğini ve İngiltere'nin de bundan etkilendiğini iddia etmekteydi. Bu tartışma aynı zamanda örtük olarak tıpkı bağımlılık okulu tartışmalarında olduğu gibi analiz biriminin ne olacağı üzerinden yürüyen bir tartışmaydı. Kapitalizm, kapitalizme geçiş gibi konular incelenirken analiz biriminin ne olacağı sorusu dünya-sistemleri analizi modelinin gelişmesi açısından önemli bir yere tekabül etmektedir.

Tarih yazımında Annales ekolünün gelişmesi, Marksistler arasında çıkan Asya tipi üretim tarzının geçerliliği tartışması, Güney Amerika'dan yükselen bağımlılık teorileri ve Batı Avrupa'da süre giden feodalizmden kapitalizme geçiş tartışmaları. Bu dört öncül Wallerstein için dünya-sistemleri analizinin önünü açan, sosyal bilimlere yeni bir soluk getiren ve 19. yüzyıldan kalma kavram setleri ile analiz yapmaya muhalefet eden gelişmelerdi.

Bu dört tartışmanın hepsi esas olarak 1950'ler ve 1960'lar arasında gerçekleşti. Büyük ölçüde ayrı ayrı, birbirlerine referans yapmadan ve genellikle de birbirinden habersiz bir şekilde meydana geldi. Yine de kolektif olarak, bu tartışmalar mevcut bilgi yapılarının çok ciddi bir eleştirisini temsil ediyordu (Wallerstein, 2011: 39).

1.2.2. Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek

Wallerstein oldukça verimli ve üretken bir akademisyen olarak değerlendirilebilir. Neredeyse tamamı Türkçeye çevrilen çok sayıda kitabının yanında pek çoğu Review olmak üzere farklı dergilerde yayınladığı çok sayıda ulaşılabilir makalesi mevcuttur. Bu nedenle dünya-sistemleri analizi üzerine yazılacağı zaman doğrudan birincil kaynaklar doyurucu olmaktadır. Bu yayın verimliliğiyle beraber makalelerde mükerrer anlatılara da sıklıkla rastlanmaktadır. Dikkatli bir incelemeden geçirildiğinde tekrarların önemli bir

kısımının sosyal bilim disiplinlerinin kuruluşu, sınırların çizilmesi üzerine olduğu görülmektedir. Dünya-sistemleri analizi, Annales ekolünden daha sistemli bir şekilde mevcut sosyal bilim disiplinlerinin kökenine ve sınırlarına saldırmaktadır. Bu eleştirinin üzerinde önemle durulduğu için bu başlıkta bu konuya değinilecektir.

Orta Çağ'da üniversite kurumu felsefe, tıp, hukuk ve ilahiyattan oluşmaktaydı. 19. yüzyılda ise felsefe fakülteleri neredeyse üniversitelerin tamamında doğa bilimleri ve beşeri bilimler üzere ikiye ayrıldı (Wallerstein, 2011: 18). Bu bölünmeye kadar bilginin böyle bir ayrılığa tabi olabileceği zihinlerde yer etmiş değildi. Fakat bu bölünmenin ardından doğa bilimleri adeta doğru ve gerçek bilgiyi değer yargılarından uzak bir şekilde arayıp bulma vazifesini üstlenerek iyi ve güzel olanı arama işini de filozoflara bıraktı. Ancak toplumsal gerçekliğin hangi disiplin altında aranacağı sorusunun cevabı verilmiş değildi. Toplumsal gerçekliğin araştırılması ve bulunması ise bir zaruretti zira idiografik bir şekilde konumlanan tarih ilmi geçmiş hakkında pek çok bilgi verse de devlet liderlerine lazım olan şimdinin bilgisiydi. Bu ihtiyaca binaen modernliğin üç sac ayağı olarak addedilebilecek modern devlet, modern toplum ve modern ekonomiyi incelemek üzere üç disiplin ortaya çıktı: siyaset bilimi, sosyoloji ve ekonomi (Wallerstein, 2011: 23). Bu bilimler tarihe karşıt olarak nomotetik olma iddiasıyla kurulmuştu ancak aralarında keskin sınırlar mevcuttu.

Sosyal bilimlerin eleştirisi üzerine söylenen ilk iddia, kurulduğu coğrafya ve kurulma ihtiyacından yola çıkarak sosyal bilimlerin ilk gündem bu yana Avrupa merkezci zihniyete sahip olmasıdır. Wallerstein (1997: 22) için sosyal bilimlere Avrupa merkezci karakterini kazandıran beş özellik sayılabilir. Bunlardan ilki tüm bu bilimlerin kabul ettiği tarih yazımı (historiyografi) anlayışıdır. Tarihi –özellikle de 16 ila 19. yüzyıllar arasında yaşanan değişimi- yazarken, hangi anlayıştan ve ideolojiden hareket ediliyor olunursa olunsun yaşanan değişimin ve gelen yeni düzenin iyi olduğuna dair bir yargı mevcuttur. İkinci olarak ise sosyal bilimler tüm zamanları ve mekânları kesen doğruların mevcut olduğu kabulünden hareket eden evrenselci bilimler olarak kurulmuşlardır. Sosyal bilimleri Avrupa merkezci hale getiren üçüncü özellik ise Batı'yı diğer ilkel yahut barbarlardan ayıran medeniyet tasavvurudur. Medeniyete sahip olma iddiası, kolonyal dönemde sömürececiliğin meşrulaştırıcısı olarak kullanıldığı gibi 20. yüzyılda da uluslararası kuruluşların paravanlığında Batı dışı coğrafyalara müdahale etme hakkına zemin oluşturmak için kullanılmıştır. Wallerstein dördüncü olarak şarkiyatçılığı saymaktadır. Her ne kadar Doğu'ya olan ilgi modern dönemden çok evvel başlasa da

şarkiyatçılık, 19. yüzyılda ladinileştirildiğinde de yapılan aktivite çok değişmemiştir ve şarkiyatçılığın zihni mirası sosyal bilimlere intikal etmiştir. Son olarak da ilerleme düşüncesi sosyal bilimleri Avrupa merkezciğe iten bir unsur olarak dile getirilmektedir. Toplumların doğrusal bir çizgide ilerlediği, Batı'nın bu çizgide ileride olduğu ve diğerlerinin de bu doğrultuda yol alacağı inancı sosyal bilimlere içkin olarak yer almaktadır. İlerleme sadece teorize edilen değil aynı zamanda empoze edilen bir unsur olarak da görülmektedir.⁶

Avrupa merkezci olarak kurumsallaşmış sosyal bilimler tarihe bakarken Avrupa'nın tarihteki rolünü çarpık ve abartılı bir şekilde resmetmektedir. Wallerstein (1997: 35), temel olarak Avrupa'nın kapitalistleşerek geldiği noktanın bir başarı olarak görülme varsayımının sorgulanması gerektiğini ifade etmektedir.

Siyaset bilimi, sosyoloji ve ekonomi bilimleri dikkatlerini modern Batı toplumlarına yöneltmiştir. Batı dışı toplumlar modernleşmediği için bu bilimler o coğrafyalarda uygulanamazdı. Daha doğru bir ifade ile Batı dışı toplumlar modern bilimlerin çalışamayacağı kadar geri kalmış yapılardan ibaretti. Bu nedenle antropoloji ve şarkiyatçılık uzun süre Batı'nın kendisi dışındaki toplumları anlamak için kullandığı materyaller ola geldi. İlkel ve karmaşıklık göstermeyen kabileler/topluluklar için antropoloji; daha karmaşık siyasi ve toplumsal yapılar arz eden bölgeler içinse şarkiyatçılık yeter görülmekteydi (Wallerstein, 2011: 25-27). Ancak özellikle II. Dünya Savaşının ardından sömürge sonrası bölgelerde üniversite eğitimi inanılmaz oranda yayıldı ve buna mukabil olarak da o coğrafyalardaki sosyal bilimcilerin sayısı artış gösterdi. Bu durum ise Batı'nın kendisini incelemeye hasrettiği bilimler ile kendi dışındaki toplumları incelemek için kullandığı bilimler arasındaki ayrımı mânasız hale getirdi (Wallerstein, 2003, s. 455). Üçüncü Dünya ülkelerinde yetişen sosyal bilimciler modern bilimlerin metotları ile kendi ülkelerini incelemeye tabi tuttular. Üstelik bu incelemeler neticesinde ortaya çıkan veriler mevcut sistemin hegemonik gücü olan ABD için de oldukça faydalıydı. Ancak idiografik bir görünüm arz eden farklı coğrafyalara modern sosyal bilimlerin uygulanma deneyimi onların nomotetik olma iddiasına hâlel getirebilirdi. Bu noktada ilerlemecilik yaklaşımı imdada yetişti (Wallerstein, 2011: 29).

⁶ Sosyal bilimlerin Avrupa merkezçiliğini tartışan müstakil bir makale için bkz: Immanuel Wallerstein, "Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas Of Social Science", *Sociological Bulletin*, 1997, C.46, s. 1: 21-39

Böylece tek bir ilerleme rotası tahayyül edildiği halde her toplum ve devlet bu rotanın farklı noktalarında bulunması itibariyle tekillik arz edebilirdi.

Tüm bu gelişmeler neticesinde belli yargılar yerleşmişti. İlk olarak zamanı ve mekânı kesen toplumsal doğrular vardı ve modern sosyal bilimler vasıtasıyla tespit edilebilirdi. İkinci olarak Batı'nın hali hazırda varmış olduğu nokta iyi olarak kabul edildiği gibi zaten mecburi bir durak olma özelliğini de haizdi. Son olarak da modern sosyoekonomik yapı üç farklı disiplin ile incelenebilirdi: serbest pazar iktisat biliminin, devlet siyaset biliminin, sivil toplum da sosyolojinin inceleme alanı olarak belirlendi. Disiplinlere ait bu sınırlar 50'li yıllarda çok daha katıydı ancak 2000'lerin başındaki bir makalesinde Wallerstein(2003: 454), bu sınırların arkada bırakılan yarım yüzyıl içerisinde sorgulanmaya başlandığını ifade etmektedir. Üstelik söz konusu sınırlara sadık kalınması halinde ciddi bir entelektüel çalışma yapılamayacağını da iddia etmektedir. Bu sorgulamanın temel sebebi ise dünyanın değişmesi olarak görülmüştür.

Argümanın netleştirilmesi adına bir özetleme yapmak icap ederse öncelikli olarak belirtmek gerekir ki Britanya hegemonyasında ihdas edilen modern sosyal bilimlerin tamamen kurmaca, gerçeklikten kopuk olduğu iddia edilmemektedir. Disiplinler arasına çizilen sınırların bir sosyal kurgu olduğu vurgulanmakta ve bu sınırlara sadık kalındığı müddetçe toplumsal gerçekliğin tamamını kucaklayıcı bir çalışma yapılamayacağı iddia edilmektedir. Wallerstein, sınırların kurgusallığı ve hatta yanlış çizilmişliği konusunda o kadar iddialıdır ki eğer mevcut olan tüm sosyal bilimler hayal ürünü olarak tek bir fakülte altında birleştirilse ve bu alanda çalışan araştırmacılar zamanla bu dev alanın içinde uzmanlaşmalar oluştursalar ortaya çıkan disiplinlerin şimdikilerden çok daha farklı olacağını dile getirmektedir (Wallerstein, 2003: 455).

1.2.3. Dünya-Sistemleri Analizi

Bağımlılık okulu çalışmaları neticesinde görüldü ki gelişmeci teoriler ve doğrusal bir ilerleme çizgisini kabul eden teoriler sosyo-ekonomik gerçekliği yansıtmaktan acizdirler. Bu gelişme, 19. yüzyılın entelektüel atmosferini yansıtan sosyal bilim disiplinleri arasındaki sınırların da yavaş yavaş silikleşmeye başlamasıyla beraber gerçekliği anlamak adına daha kapsamlı çalışmalara olan ihtiyacı da iyice gözler önüne sermiş oldu. Üstelik Asya tipi üretim tarzı konusunda başlayan marksizm içi tartışma, Marx'ın bakış açısından ve marksizmin terimlerinden faydalanıp da bu ideolojinin dayattığı sınırlar içinde kalmama özgürlüğünü gündeme getirdi. Ortodoks marksizmin

katı duvarlarının çatlaması mânasına gelen bu gelişme de entelektüel havuza yeni ve özgün teorilerin eklenmesine sebep olmuştur. Dünya-sistemleri analizi de bu konjonktürde ortaya çıkan teorilerden bir tanesidir.

Wallerstein'in sınıflandırmasına göre dünya-sistemleri analizinin üzerinde yükseldiği üç yahut dört temel bulunmaktadır. Yazarın 1990 yılındaki bir makalesinde ve 2004 yılında yayınlanan kitabında yaptığı üç maddelik sınıflandırmalarda ilk iki madde aynıken üçüncü madde değişkenlik göstermektedir. Bu nedenle herhangi bir unsuru dışarıda bırakmamak adına dört madde de ele alınacaktır.

İlk olarak doğru bir tanıya varabilmek için organizmanın bütününcü incelenmesi gerektiği fikri ön plana çıkmaktadır. Dünya-sistemleri analizi, sosyal bilimlerdeki analiz biriminin ne olması gerektiği hususunda önemli itirazlar barındırmaktadır. Ona göre modern sosyal bilimler kurulurken sürdürülen idiografik olma yahut nomotetik olma tartışmaları esnasında tartışmanın tüm tarafları analiz birimi konusunda zımnî fakat çok önemli bir fikir birliği içerisindeydi. Sosyal bilimlerde bilginin evrenselliği ya da tikelliği noktasında büyük bir metodolojik çatışma içine düşen taraflar, analiz biriminin tek bir toplum olması gerektiği konusunda ise hemfikirdir (Wallerstein, 1976: 344). Ancak özellikle Batı Avrupa'da 20. yüzyılın ortalarında sürdürülen feodalizmden kapitalizme geçiş tartışmaları sırasında analiz birimi örtük olarak tartışmaya açılmıştır. Maurice Dobb kapitalizme geçişin devlete içkin nedenlerle olduğunu öne sürerken Sweezy ise daha önce de belirtildiği gibi tekil olarak İngiltere'nin ve daha sonra kapitalizme geçen tüm devletlerin harici etkenler neticesinde bu dönüşümü yaşadığını ileri sürmektedir. Dobb ve Sweezy arasında ortaya çıkan fikir ayrılığının mantıki sonucu analiz birimini devletten daha büyük bir sisteme yükseltmektir. Wallerstein'in yaptığı sadece o dönemde yaşanan tartışmanın taraflarından birisinin argümanlarını mantıki sonuçlarına doğru takip etmek olmuştur. Eğer dönüşüm devlete içkin sebeplerle ortaya çıkıyorsa o halde her kapitalistleşen devletin aynı süreçten geçmesi gerekmektedir. Ancak tarihte çok farklı süreçler neticesinde kapitalistleşmeye doğru gidildiği görülebilmektedir. O halde modern dönemin en temel politik birimi olan ulus devletlerden daha büyük bir mekanizmanın kuralları işliyor olmalıdır.

Analiz birimi tartışmalarının daha iyi anlaşılabilmesi için "dünya-sistemi, dünya-ekonomi, dünya-imparatorluk" gibi kavramlarda kullanılan tire işaretinin işlevi ve mânasının da açıklanması gerekmektedir. Dünya-sistemi dendiğinde coğrafi olarak tüm

dünyayı kaplayan bir sistemden bahsedilmemektedir. Yahut dünyada mevcut olan tüm sistemlerin analizinin yapılacağı gibi bir iddia söz konusu değildir. Kastedilen, sistemin geçerli olduğu coğrafya içerisinde –ki bu coğrafya hemen hemen her zaman gezegenin tamamından çok daha küçük bir bölüme tekabül etmektedir- adeta bir dünya gibi olmasıdır. Örneğin dünya-ekonomi dendiğinde kastedilen, söz konusu ekonomik sistemin geçerli olduğu zaman ve mekân içerisinde farklı politik birimlerin, toplumların, kültürlerin aynı ekonomik sistemin kurallarına tabi olarak hareket etmesidir. Böylece bir sistem, belli bir zaman ve mekân aralığında pek çok politik ve kültürel birimi kapsayarak aynı mekanizmalara tabi tutabilmektedir (Wallerstein, 2011: 40,41).

Dünya-sistemi ifadesindeki tire işaretinin izahının ardından tekrar analiz birimi tartışmasına dönülecek olursa tahmin edileceği üzere Wallerstein için doğru analiz birimi, sistemin geçerli olduğu coğrafi alan olacaktır. Aksi takdirde bütünü göremeyerek hatalı sonuçlara varmak kaçınılmaz olacaktır. Daha sonra detaylı şekilde açıklanacak olan kapitalist sistem ele alındığında, sosyal hareket ve değişimin tek bir toplum çatısı altında değil de bir “dünya” içerisinde gerçekleştiği varsayımı, dünya-sistemleri analizinin temel argümanlardan birisini oluşturmaktadır. Sistem, ortaya koyduğu yahut dayattığı mekanizmalar (iş bölümü, üretim süreçleri vs. gibi) sayesinde sosyal bir “dünya” ortaya koyar. Tikel toplumlarda yahut devletlerde yaşanan değişimler ise bu “dünya”nın işleyiş mekanizmalarına bağlı olarak gerçekleşmektedir. Analiz biriminin tek bir devlet yahut tek bir toplum olmasına muhalefet edilirken temel dayanak noktası cari olan dünya-sisteminin geçerli olduğu coğrafyanın bir bütün olarak ele alınmasıdır.

Daha somut bir örnek vermek gerekirse analiz biriminin doğru seçilmesinin varılan sonuca etkisi özellikle 17-18. yüzyıllar Doğu Avrupa tarihine bakıldığında çok net biçimde anlaşılabilir. 18. yüzyıl boyunca Doğu Avrupa’da, özellikle Polonya’da, tarım arazileri giderek büyümektedir. Serf konumunda olan köylülerin sayısı nicelik olarak arttığı gibi bu kitlelerin üzerlerindeki yükümlülükler de artmaktadır. Bu dönemin yeniden feodalizasyon yahut ikinci serflik dönemi olarak adlandırıldığı sıklıkla görülmektedir. Devletler tikel analiz birimi olarak ele alındığında Batı Avrupa’da kapitalizm hızla yükselirken Doğu Avrupa’da ise feodalizmin kuvvetlendiği sonucuna ulaşılabilmektedir. Ancak analiz birimi genişletildiğinde varılan sonuç değişmektedir. 16 ve 17. yüzyıllar boyunca özellikle İngiltere ve Fransa merkezli olmak üzere Batı Avrupa’da çitleme hareketi baş göstermiştir. Feodal yükümlülükleri kıran ve köylüyü toprağından eden bu hareket neticesinde feodal dönemin serfleri kapitalist dönemin

proleterleri olmak üzere yüzyıllar süren bir dönüşüm içine girmişlerdir. Yavaş ama kararlı biçimde ilerleyen bu dönüşümün doğal sonuçlarından bir tanesi ise tarımsal üretimde yaşanan düşüşlerdir. Şehirlerdeki üretim merkezlerinde işgüçlerini satarak geçimini sağlayan kitleler için gıda üretimine ihtiyaç duyulmuştur. Böyle bir konjonktürde Batı Avrupa, tahıl ihtiyacını Doğu Avrupa'dan karşılamaya başlamıştır. Polonya'daki feodalizmin zaman içinde ayrıksı bir hale geldiğini ve nevi şahsına münhasır bir yapı kazandığını savunan Skwarczyński (1956: 294-296), Polonya'da toprak üzerindeki mülkiyetin hukuki biçiminde özellikle 16. yüzyılda başlayıp daha sonra yoğunlaşan bir değişime işaret etmektedir. Şövalyeler; ellerinde bulundurdukları toprakların hukuki statüsünü *iure feudali*'den kendi feodal üstlerine belli bir ödeme yaparak kendilerine daha çok özgürlük sağlayan *ius terrestre*'ye dönüştürmekteydi. Böylece toprağın sahibi ile köylüler arasındaki hak ve yükümlülükler feodal düzende olduğu gibi kalmaktayken – yani köylü toprağa bağlı ve 17. yüzyılda gerçekleşen serflerin feodal sorumluluklarını arttıran hukuki ilavelerle beraber feodal yükümlülükleri sırtlanmışken- ; toprak sahibi ile kralın ilişkisi feodal bir ilişki olmaktan çıkmaktaydı. Bu sayede de her ne kadar ikinci serflik dönemi olarak adlandırılrsa da tarımsal üretimdeki artış pazar için yapılan artışa tekabül etmekteydi. Böylece Doğu Avrupa ekonomik sisteme eklemlenirken yaşandığı söylenen yeniden feodalizasyon yahut ikinci serflik dönemi esasında kıtanın üretim ilişkilerine ayak uydurmuş sadece ismen feodal bir düzendi.

Doğu Avrupa'nın 17 ve 18. yüzyılı, sosyal bilimlerde seçilecek analiz biriminin önemini net bir şekilde göstermektedir. Polonya tarihi tek başına alındığında; hukuki düzeyde geniş toplumsal kesimlere yönelik artan feodal bağlılıklar, ekonomik düzeyde tarım alanlarının ve hususi olarak tahıl üretiminin artışı, toplumsal düzeyde ise feodalizmin klasik sınıflarının devamlılığı şeklinde bir okuma yapmak mümkündür. Ancak kapitalist sistemin duhûl ettiği coğrafya bir dünya olarak değerlendirilip yekpare bir analize gidildiğinde ise Polonya'nın sistemdeki iş bölümüne binaen uygun bir dönüşüm geçirmeye başladığı görülebilmektedir. Üstelik bu zaviyeden bakıldığında ülke içinde toprak sahibi şövalyeler ile kral arasındaki ilişkinin feodal nitelikten uzaklaşması ancak toprak sahibi ile köylüler arasındaki ilişkinin feodal niteliğinin artması bir çelişki arz etmemektedir.

Analiz biriminin tek bir toplum yahut devlet olarak değil de sistemin işlediği bölge olarak ele alınması dünya-sistemleri analizinin ilk özelliğidir. Bu, sıklıkla ve defaten vurgulanmış bir özelliktir. Annales ekolü ve hususiyetle de Braudel tarafından geliştirilen

uzun süre (longue duree) kavramı bu doktrinin önemli bir diğer karakteristik özelliğidir. Her ne kadar “longue duree” daha evvel açıklanmış olsa da Wallerstein terimi, daha geniş çaplı kullanıma imkân verecek bir değişikliğe tâbi tutmuştur.

Annales’in ve Dünya-Sistemleri Analizinin zaman tasavvuru söz konusu olduğunda karşımıza büyük bir tercüme problemi çıkmaktadır. Bu problemin çeşitli sebepleri vardır. İlk olarak bu kavramlar Fransızcadan türemiştir. Fransızcada Braudel’in kullandığı “durée” kelimesinin doğrudan çevirisi İngilizcede “duration” Türkçede ise “süre” kelimesine tekabül etmektedir. Ancak Annales’in veya münferit olarak Braudel’in incelendiği eserlerde bu kelimenin sıklıkla “zaman” olarak çevrildiği görülebilmektedir. Bunun yanında ve bundan daha önemli olarak Fernand Braudel, farklı hızda değişim gösteren üç farklı zaman fikrini ortaya atarken anadilinde söz konusu zamanlara vermeyi tercih ettiği kelimelerden bazısı oldukça kafa karıştırıcıdır. En hızlı değişimin yaşandığı ve anlatı temelli siyasi tarihçiliğin baz aldığı zaman “l’histoire événementielle” olarak adlandırılmıştır ki doğrudan çevirisi “olaylar tarihi” şeklinde olmaktadır ve lafız ile mânanın örtüştüğü görülmektedir. Wallerstein ise bu zaman düzeyini İngilizcede “episodic time” şeklinde kullanmaktadır. Ancak uygarlıklar, devletler gibi yapıların tabii olduğu zaman “l’histoire conjoncturelle” olarak adlandırılmaktadır. Üstelik Braudel, kimi çalışmalarında bu zaman düzeyini ifade etmek için sadece “conjoncture” kelimesini de kullanabilmektedir. Türkçeye “konjonktürel zaman” olarak tercüme edilebilecek bu kavram, konjonktür kelimesinin ihtiva ettiği farklı mânalar nedeniyle anlaşılakta zorlanmaktadır. Üstelik Wallerstein, terimin özgün haliyle anlaşılmasının zor olduğundan ötürü bu kavramı “cyclical history” olarak İngilizceye çevirmiştir ki Türkçe karşılığı “döngüsel tarih” olmaktadır. Ancak döngüsel lafzının kullanılması karşımıza farklı sorunlar ve yanlış anlaşılma ihtimalleri çıkarmaktadır. Bu ihtimallerin farkında olan Wallerstein (1988: 290), döngüsel kelimesini ebediyete kadar tekrar eden olaylar mânasında değil (İbn Haldun’un tarih anlayışı şeklinde değil) bir dünya-sisteminin içindeki döngüsellikler mânasında kullandığını açıklamaktadır. Braudel; üçüncü olarak kimi Türkçe çalışmalarda jeotarih olarak kullanılan, çoğu zaman da Türkçe olsun yahut İngilizce olsun Braudel ile özdeşleştiği için doğrudan “longue durée” olarak kullanılan, değişimin en yavaş şekilde gerçekleştiği zaman düzeyini “l’histoire structurelle” olarak adlandırmaktadır. İngilizcede “structural history” şeklinde kullanılan Türkçede de “yapısal tarih” mânasına gelen bu kavramdaki yapısal ifadesi de kavram kargaşasına sebebiyet verebilmektedir. Braudel; bu terimdeki yapı ifadesinin Levi-Strauss’un

kullandığı mânada, yani tarihsel olanın zıttı mânasında bir anlam ihtiva etmediğini ifade etmektedir. Esasında Braudel’de tüm zamanları ve mekânları delip geçen bir yapı tasavvuru söz konusu değildir. Ancak 1972 yılındaki bir çalışmasında eğer Levi-Strauss’un tarif ettiği biçimde yapılar varsa bunların tabii olduğu zamanın ancak “very long-term” “çok uzun süre” şeklinde ifade edilebileceğini dile getirmektedir (Braudel ve Wallerstein, 2009: 198)⁷.

Şu halde şimdiye kadar dört zaman düzeyi zikredilmiş oldu. İlk olarak anlatı tarihçiliğinin temel aldığı “olaylar tarihi”, ikincisi Braudel tarafından konjonktürel tarih Wallerstein tarafındansa döngüsel tarih olarak adlandırılan düzey, üçüncü olarak meşhur *longue durée* yani uzun zaman, son olarak da Strauss’un yapı anlayışına bağlı olarak “çok uzun süre”. Wallerstein (1988: 292) ise her zaman düzeyine tekabül eden bir mekân düzeyinin var olduğunu ve zaman ile mekân boyutlarının ayrı olarak ele alınamayacağından dolayı esasında ayrı ayrı zaman ve mekân düzeylerinin değil bütünleşik olarak zaman/mekân kategorilerinin mevcut olduğu iddiasını ortaya atarak meselenin karmaşıklığını arttırmaktadır. Ancak dünya-sistemleri analizinin zaman/mekân kategorilerini anlayabilmek bu doktrin çerçevesinde incelenen konu hakkında sıhhatli sonuçlara varabilmek adına önem arz etmektedir.

Olaylar tarihine denk düşen mekânın tespiti oldukça zordur. Tekil olarak bir tarihi olayın nerede ve ne zaman vuku bulduğunun tartışmasız bir tespiti imkânsıza yakındır. Braudel için olaylar, daha büyük zaman düzeylerinden bakıldığında toz mesabesinde (Wallerstein, 1988: 291). Wallerstein 1988’de yazdığı makalesinde 1987’nin sonlarında başlayan birinci intifadayı “Filistin karışıklığı” şeklinde isimlendirerek örnek göstermektedir. “Olay ne zaman ve nerede başlamıştır?” sorusunun herkes tarafından kabul görece tek bir cevabı bulunmamaktadır. Filistin karışıklığı; 1987’nin sonlarında, İsrail devleti kurulduğunda yahut 1917’de başlamıştır cevaplarının hepsi farklı bakış açılarından kabul edilebilir cevaplardır. Filistin karışıklığı; Filistin’de, İsrail’de, İsrail’in işgal ettiği bölgelerde, Gazze’de yahut Orta Doğu’da başlamıştır. Nerede sorusuna verilen bu cevapların da hiçbiri yanlış olmakla itham edilemez. Burada temel olarak vurgulanmak istenen nokta şudur: tarih, tikel olaylar silsilesi olarak ele alındığında münferiden bir

⁷ Çok uzun süre ifadesi 1972 yılında *Review* dergisinde Braudel ve Wallerstein’in ortak çalışmasında yer almaktadır. 2009 yılında yine *Review* dergisinde aynen yayınlanmıştır. Bu makale İngilizce olarak yayımlandığı için bu ifadenin Fransızca karşılığı yoktur. Doğrudan çeviri ile “très longue durée” şeklinde ifade edilebilir. Ancak Braudel’in bu terimi işlevsel biçimde kullanmak için değil de ortaya koyduğu yapısal tarih terimindeki yapı kelimesinin Levi-Strauss’un kullandığı yapı kavramından farklı olduğunun altını çizmek için icat ettiğini söylemek hata olmayacaktır.

olayın tam olarak nerede ve ne zaman vuku bulduğunun tespiti mümkün olmayabilmektedir. Örneğin yakın tarihimizi ele alacak olursak; II. Meşrutiyetin ilanını tikel bir olay olarak ele alıp incelemeye kalktığımızda bu ilanın gerçekleşmesine sebep olan etkenlerin ne kadar geriye götürülebileceği değişiklik gösterebilir. Olaylar tarihine tekabül eden zaman-mekân kategorisini Wallerstein, epizodik jeopolitik uzay-zaman⁸ olarak isimlendirmektedir. Bu uzay-zaman kategorisi dünya-sistemleri için hayatî bir önem arz etmemektedir.

İkinci olarak Wallerstein'in döngüsel⁹ zamanına karşılık gelen mekân kategorisi ele alınacak olursa, bu düzey ideolojik mekân olarak ele alınmaktadır. Bu düzeyin en belirgin örneklerinden birisi ise tarih boyunca evrilmiş Doğu-Batı algısında yatmaktadır. Doğu'nun neresi Batı'nın neresi olduğu zaman içinde epizodik jeopolitik uzay-zaman kategorisinden çok çok daha yavaş bir şekilde değişmiştir ama neticede değişmiştir. Bu düzey döngüsel ideolojik uzay-zaman olarak adlandırılmaktadır.

Wallerstein'in Braudel'deki konjonktürel zamanını alıp döngüsel zamana çevirerek terimde yaptığı değişiklik doğru takip edildiğinde bir anlam kayması yaşandığı görülebilmektedir. Dikkatli bir tahlil neticesinde Wallerstein'in döngüsel zaman düzeyini bir dünya-sisteminin içindeki dalgalanmalara tekabül edecek şekilde kullandığı anlaşılacaktır. Herhangi bir dünya-sistem –illa ki kapitalizm olmak zorunda değil– mutlaka içsel çelişkiler barındıran ve genişleme/daralma dalgalanmaları yaşayan bir tarihsel sistemdir. Bu dalgalanmalar arasındaki zaman tarihsel sistemin ömrüne göre değişiklik arz edebilir.

Döngüsel ideolojik uzay-zaman içinde farklı mekânsal parçalanmalar da söz konusu olabilir. Örneğin Doğu-Batı parçalanmasından sonra özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yükselmeye başlayan Kuzey-Güney algısı bunun örneklerinden bir tanesidir. Ekvatorial ve coğrafi nitelikli bir ayırmadan ziyade dünya-sistemi içerisinde merkez ülkelerin daha kuzeyde, çevre ülkelerin ise güneyde bulunmasının doğal sonucu olarak artı ürünün kuzeye doğru akmasının bir neticesinde zamanla bir Kuzey-Güney karşıtlığı da gelişmeye başlamıştır. Uluslararası yeni ekonomik düzen (NIEO) kapsamında gelişmekte olan bazı güney ülkelerinin yeni bir iktisat paradigması ortaya

⁸ İngilizce metinlerde episodic geopolitical timespace olarak geçen kavramdaki episodic kelimesi, birbirinden ayrı olaylardan meydana gelmiş mânâsı da taşıdığı için aynen bırakılmıştır.

⁹ Artık çalışmada Braudel'in konjonktürel zaman kavramı değil Wallerstein'in döngüsel zaman kavramı kullanılacaktır.

atmaya çalışması da dünya-sistemi içerisindeki yeni bir mekânsal parçalanmanın somut göstergelerinden bir tanesidir (Erb, 1977: 107-109). Bu parçalanma hem mekânsal hem zamansal açıdan bir dünya-sistemi olan kapitalizmin dalgalanmaları neticesinde gerçekleşmiştir.

Üçüncü olarak yapısal zamana tekabül eden yapısal mekân ve bu ikisinin birleşimi olan yapısal uzay-zaman düzeyi gelmektedir. Wallerstein'in bu düzeyde temel olarak kastettiği bir bütün olarak dünya-sistemlerinin tabii olduğu zaman ve mekân düzeyidir. Kapitalist sistemin ne zaman nerede başladığı bu düzeye ait ve bu düzeyde kalarak cevaplanması gereken bir sorudur. Kapitalist sistem, dünya-sistemleri analizi bağlamında tahlil edilirken özellikle döngüsel ideolojik uzay-zaman ile yapısal uzay-zamana tekrar değinileceğinden bu konuda bu bölümde daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir.

Analiz değeri olmayan çok uzun süre kavramına tekabül eden mekân ise sonsuz uzay olarak değerlendirilmektedir. Birleşim ise sonsuz uzay-zaman şeklinde ifade edilmektedir.

Mevcut duruma Braudel'in zaman kavramına getirdiği farklı kategorilerden yola çıkan Wallerstein, zaman ve mekân mefhumlarının ayrı düşünülebilir kavramlar olmadığını iddia ederek dört uzay-zaman kategorisine ulaşmış durumdadır. İlk olarak epizodik jeopolitik uzay-zamandır ki anlatı temelli tarihçilik bu düzeydedir. İkinci olarak döngüsel ideolojik uzay-zamandır ki bir dünya-sistemine içkin olan dalgalanmaların analizinde kullanılması tavsiye edilir. Üçüncü olarak yapısal uzay-zaman gelmektedir. Son olarak da kapladığı çok geniş zaman ve mekân nedeniyle analizini yapmanın imkânsız olduğu bu nedenle işlevsellik arz etmeyen sonsuz uzay-zaman kategorisi yer almaktadır. Bu kategoriler az veya çok Braudel'in zaman tasavvuruna paraleldir. Bu dört kategorinin yanında Wallerstein'in bu konuda özgün bir katkısı da vardır. Dönüşümsel zaman olarak adlandırdığı bu katkıyı anlayabilmek için dünya-sistemleri analizindeki kriz tasavvurunun da izah edilmesi gerekmektedir.

Kriz, ardında çok derin etimolojik ve semantik bağlam barındıran bir kelimedir. Köken olarak Antik Yunan'da doğduğu söylenmektedir ve o dönemde tıp, politika, teoloji gibi alanlarda kullanılmaktadır. Ölüm ya da hayat (tıp), kurtulma yahut lanetlenme(teoloji), doğru ya da yanlış (politika) gibi iki zıt uç arasında yapılan seçim halini ima etmek için kullanılmıştır. Tıp alanındaki mânası erken modern döneme kadar

kullanılmış, 15 ve 16. yüzyıllar boyunca ulusal dillere sızmış ve 18 ila 19. yüzyıllar süresince de mâna olarak sekülerleşmeye uğramıştır (Koselleck ve Richter, 2006: 358-362). Günümüzde üzerinde uzlaşmaya varılmış net bir mâna ihtiva etmemekle beraber ekonomiden sosyolojiye, psikolojiden tıp bilimine kadar çok çeşitli mânalarda kullanılmaktadır. Bu mânalar belli ortak noktalar içermektedir. Krizin aniden ortaya çıkan bir durum olması, olağan karar alma süreçleri ile üstesinden gelinememesi, hızlı uyum sağlanıp cevap verilmesi gerekliliği, bireyin/örgütün/devletin hedeflerini ve işleyiş biçimini tehlikeye sokan bir durum olması kriz kelimesinin içerdiği ortak noktalar olarak sayılabilir. İktisadi mânada ise durgunluk, bunalım veya milli gelirin kısa bir süre içerisinde sert bir düşüş yaşaması mânalarına gelebilmektedir (Erol, 2010: 166).

Kapitalist sistemde kriz; tek bir ülkeyi, bir bölgeyi, aynı karakteristik özelliklere sahip ülkeleri(gelişmekte olan ülkeler gibi) yahut sistemle bütünleşmiş tüm ülkeleri kapsayan bir genişlikte yaşanabilir. Genelde kriz denildiğinde parasal daralmalar, tedarik zincirlerinde aksaklıklar, yüksek enflasyon ve işsizlik gibi iktisadi olumsuzluklar akla gelmektedir. Yakın tarihte dahi pek çok kriz örneği verilebilir. Ülkeler bu krizleri iktisat politikalarındaki değişiklikler ile aşmışlardır. Sonuç olarak kriz, kapitalist sistem için aşılabilir bir şeydir. Ancak Wallerstein'in kriz tanımı bundan daha farklıdır. Dünya-sistemleri analizi perspektifinden bugüne kadar kriz olarak adlandırılan süreçler bir tarihsel sistem olan kapitalizmin olağan genişleme ve daralma dalgalarını ifade eder. Dünya-sistemleri analizinde kriz dendiğinde tarihsel sistemin kendisini sürdürmesini imkânsız hale getirdiği nokta kastedilmektedir (Wallerstein, 1988b: 581).

Dünya-sistemlerde kaçınılmaz çelişkiler mevcuttur. Bu nedenle dünya-sistemler tarihsel olgulardır. Ortaya çıktıkları bir dönem olduğu gibi ortadan kalkacakları bir dönem de mevcuttur. Kriz, bir tarihsel sistemin ölümüne yol açan süreci başlatır. Bu süreç çok uzun yahut çok kısa olabilir. Ancak dünya-sistemleri analizinde doğrusal yahut döngüsel bir tarih akışı algısı olmadığı için krizin neticesinde ölen tarihsel sistemin yerine ne geleceği konusunda herhangi bir öngörü söz konusu değildir (Wallerstein, 1988b: 583).

Bir dünya-sisteminin krize girmesi ve ölümüne sürüklenmesi yeni bir zaman-mekân kategorisi ortaya çıkarmaktadır. Bu kategorinin adı dönüşümsel uzay-zamandır. Wallerstein (1988a: 294) için bu dönemlerde özgür iradenin ve öznenin konumu tarihte hiç olmadığı kadar güçlenmektedir. Dönüşümsel zamanın ardından kurulacak sistemin niteliği belirlenmiş olmadığı ve ihtimallere açık olduğu için öznelere kararları önem

kazanmaktadır. Tarihteki yapıları daha fazla ön plana çıkararak bir gelenek olan Annales'ten ve Marksist bir geçmişten gelen Wallerstein için tarihte öznelerin ön plana çıktığı bir koridor tasavvuru oldukça ilgi çekici ve olağan dışı olarak nitelenebilir.

Dünya-sistemleri analizinin üzerinde yükseldiği dört temelden ilk ikisi olan analiz biriminin farklılığı ve uzay-zaman kategorilerinin ele alınış biçimi üzerinde durulmuş oldu. Diğer iki temelden birisi ise disiplinler arası olma özelliğidir. Özellikle Annales ekolü işlenirken farklı sosyal bilimlerden yararlanma ve sosyal bilimlerin sınırlarının suniliği üzerinde duruldu. Burada tüm bunlara ilaveten konunun pratikteki boyutuna dair bir alıntı yapılacaktır. Wallerstein (1990: 292), oldukça geç sayılabilecek dönemde yazdığı makalesinde tek disiplinlilik¹⁰ üzerine çokça yazıldığını ancak o güne kadar bu konuda sadece laf söylediklerini ve bu hususta yapılacak daha çok ve zorlu işler olduğunu ifade etmektedir.

Dördüncü olarak da dünya-sistemleri analizini diğer doktrinlerden ayıran öge bu sistemin kapitalizmi ele alış biçimi olarak değerlendirilmektedir. Kapitalizmin işlendiği başlıkta dünya-sistemleri analizinin kapitalizmi nasıl değerlendirdiği detaylıca anlatılacağı için bu başlık altında bu konuda daha fazla bilgi verilmeyecektir.

Dünya-sistemleri analizinin tahlil etmeye çalıştığı sistemlerin ilk özelliği tarihsel olmalarıdır. Kesinlikle zamanı ve mekânı delen yapılar söz konusu değildir. Bir sistem kendi içinde anlamlı ve uyumlu olarak tahlil edilebilir. Tarihin belli bir noktasında doğup belli bir noktasında son bulmaktadırlar. Son bulmalarının sebebi ise her sistemin kendi iç çelişkilerini barındırıyor olmasından ileri gelmektedir. Bu çelişkiler sistemin varlığını sürdürülemez hale getirdiğinde kriz ortaya çıkar ve dönüşüm başlar. Sistem kendi içsel özellikleri ve krizin niteliğine göre değişken bir zaman dilimi içinde çöker ve yerine yeni bir sistem hâkim olur. Hangi dünya-sisteminin ne kadar yaşayacağına dair yahut belli bir dünya-sisteminin çöküşünden sonra yerine ne geleceğine dair kesin bir yargı söz konusu değildir. Dönüşümsel uzay-zaman tüm ihtimallere açıktır.

Dünya-sistemleri analizinde tahlil konusu olacak olan sistemler ilk olarak ikiye ayrılır: mini sistemler ve dünya-sistemleri. Dünya-sistemleri de kendi içinde dünya-İmparatorluk ve dünya-ekonomi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

¹⁰ *Unidisciplinary*

Mini sistemlerin tüm doktrin içerisinde muhtevası en karanlık, üzerine gidilmemiş bakir alanları oluşturduğu söylenebilir. Genel itibariyle küçük, homojen, antropologlar tarafından incelenen toplumları kapsadığı düşünülmektedir. İhtiyacı olan tüm mal ve hizmetleri kendi sosyo kültürel çevresinde imal edebilen toplumların mini sistemler olduğu söylenebilir.

Dünya-imparatorlukların ise en önemli özelliği tek politik merkezlerinin olmasıdır. Sınırları içinde çok sayıda kültürü barındıran, tek politik merkezi olan ve eksenel iş bölümü üzerine hayatını idame ettiren büyük bürokratik yapılara dünya-imparatorluklar denmektedir. Dünya-sistemlerinin bu türünde politik merkez, imparatorluk coğrafyasının farklı bölgelerinde üretilen artı ürünü kendisine doğru çekmektedir. Ancak artı ürünün merkeze doğru yönelişi mübadele ilişkileri ile değil askerî, bürokratik ilişkiler ile gerçekleşmektedir. Roma İmparatorluğu, Osmanlı İmparatorluğu dünya-imparatorlukların en klasik örneklerindedir. İmparatorluk coğrafyasında üretilen artı ürün; vergi, haraç gibi mekanizmalar ile Roma ve İstanbul'a doğru akmaktadır.

Dünya-ekonomi ise çok sayıda politik birimin mevcut olduğu ancak bu politik birimlerin tek bir ekonomik mantık içerisinde hareket ettiği bir sistemi ifade etmek için kullanılmaktadır. Günümüzde cari olan kapitalist sistem dünya-sistemleri teorisine göre bir dünya-ekonomidir. Bu nedenle tahlil edilirken de bir bütün olarak tahlil edilmesi gerekmektedir.

1.3. Bir Dünya-Ekonomi Olarak Kapitalizm

Dünya-sistemleri analizine göre kapitalizm tarihsel bir sistemdir. Dünya-imparatorlukların ardından gelen dünya-ekonomi olma özelliği taşımaktadır. Kapitalist sistem, dünya-sistemleri analistleri tarafından daha çok belirli veçheleri yahut tarihi kesitler şeklinde incelenmiştir. “Dünya-sistemleri analizine göre kapitalizm” benzeri giriş niteliğinde bir esere rastlanmamakta ancak Wallerstein’in temel düzeydeki belli kitaplarındaki birkaç sayfalık bölümler bu niteliği taşımaktadır. Bu nedenle çocuk işçiliğinin, Atlantik ötesi coğrafyada şeker plantasyonlarındaki köle emeğine dayalı üretimin, dünyanın çeşitli bölgelerinin kapitalizme entegrasyonunun, Şam’daki tekstil sektörü ve kapitalizm ilişkisinin incelendiği spesifik çalışmalara rastlansa da genel olarak dünya-sistemleri analizinin kapitalist dünya-ekonomiyi nasıl anlamlandırdığına dair bir eser bulunmamaktadır.

Kapitalizmin kökeni ve ortaya çıkışındaki dinamikler hususunda farklı öğretilerin ittifak ettiği noktalar oldukça sınırlıdır. Eric Mielants (2000), Avrupa’da gelişen ticaret kapitalizminin kökenine dair yaklaşımları incelediği makalesinde ortodoks marksizm, modernleşme teorileri ve dünya-sistemleri analizini üç önemli yaklaşım olarak ele almaktadır. Bu doktrinlerin temel çizgileri çerçevesinde pek çok düşünür kapitalist dönüşüm hakkında teoriler ortaya koymuştur. En temel düzeyde kapitalizmden önce feodalizm adı verilen bir sistemin cari olduğu ve yaşanan bir süreç neticesinde bir tür dönüşümün gerçekleştiği üzerinde hemfikir olunan ufak çekirdeği oluşturmaktadır. Dönüşümün ne zaman başladığı, nerede başladığı, hangi etkilerle başladığı ve neden başladığı gibi sorular masaya konduğunda cevaplar da farklılaşmaktadır.

Wallerstein, kapitalizmin ortaya çıkışı hakkında serdedilen düşüncelerin eksik yahut hatalı olduğu kanaatindedir. İçinde pek çok dünya-imparatorluğu barındıran ve adına feodalizm denen sistem, içinden çıkamayacağı bir krize girmiş ve bu krizden de kapitalizm yahut modernlik denen yeni bir sistem ortaya çıkmıştır. Ancak Wallerstein (1992: 563) için bu dönüşümün kaçınılmaz olup olmadığı sorusu çok geç sorulmaya başlanmıştır. Uzun süre sosyal bilimciler, feodalizmin krizinden kapitalizmin ortaya çıkmasını bir zorunluluk olarak görmüşlerdir. Halbuki dünya-sistemleri analizine göre, feodalizmin krizi esnasında dönüşümsel zaman-mekân cari hale gelmektedir. Tarihin bu anlarında özneler büyük bir etki alanına kavuşur ve gelecek, bütün ihtimallere açıktır. Bu anlayışa göre kapitalist dünya-ekonomiyi bir zorunluluk, insanlığın ilerleme güzergahında uğraması mecburi bir durak olarak görmek hatalı bir bakış açısı olacaktır.

Mecburi bir dönüşüm menzili olmamasının yanında kapitalizm, dünya-ekonomi türünün bir örneğidir. Ancak tek örneği olmak zorunda da değildir. Bundan önce de farklı politik birimleri içinde barındıran ve dünya-ekonomi nüvesi sayılabilecek tarihsel sistemler bulunabilir. Ancak gelişmekte olan bu dünya-ekonomiler ya parçalanmış ya da sistemin sağladığı sermaye birikimi dünya-imparatorluklarının iştahını kabarttığı için dünya-imparatorluklar tarafından yutulmuştur(Wallerstein, 2011: 53).

Dünya-sistemleri analizine göre kapitalist sistem, ulusal pazarların inşasının ardından oluşan bir dünya pazarı sayesinde kurulmamıştır. Aksine daha en başından beri Batı Avrupa’da burjuvazi gelişirken Hindistan ve Çin’deki dünya-imparatorluklar ile uzun ticaret zincirleri kurulmuştur (Plys, 2013). Bunun yanında önce ulusal pazarların kurulmasının tamamlandığı görüşü aynı zamanda kapitalist dönüşümün her ülkede ayrı

ayrı gerçekleşmesi gerektiği fikrini de içinde barındırır ki bu da dünya-sistemleri analizi için kabul edilebilir bir argüman değildir. Bu doktrinde dönüşüm, sistemsal olarak gerçekleşmekte ve dünya-ekonomi, yeni coğrafyaları farklı hiyerarşik mevkilere konumlandırarak bünyesine katmaktadır.

Elbette dünya-sistemleri analizine göre kapitalizmin belli başlı özellikleri mevcuttur. Bu özelliklerden ilki kapitalizmin sınırsız sermaye birikimine dayalı bir sistem olmasıdır (Wallerstein, 2011: 16). Wallerstein'in ve dünya-sistemleri analizi çerçevesinde eser veren pek çok düşünürün kapitalizm hususunda en sık belirttikleri özelliğin sınırsız sermaye birikimi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Sınırsız sermaye biriktirme arzusu detaylıca tahlil edildiğinde pek çok içsel çatışmayı da beraberinde getirmektedir. Ücretleri düşük tutmak isteyen işverenlere karşılık yüksek talebe ihtiyaç duyan pazarlar, kârını en çoklaştırmak için devlet destekli tekel yahut oligopol piyasalar arayan sermaye sahiplerine karşılık yine çok güçlü devletler arzu etmeyen şirketler bu çatışmalara örnek olarak gösterilebilir. Bu ve bunun gibi pek çok içsel çelişki nedeniyle krizler, yahut daha doğru bir ifadeyle daralma ve genişleme dönemleri kapitalist dünya-ekonomiye içkin süreçlerdir. Wallerstein de kapitalizmin döngüsel özellikler gösteren bir sistem olduğunun üzerinde ittifak edilen az noktadan biri olduğunu ifade etmektedir (Hopkins ve Wallerstein, 1977: 122).

Sınırsız sermaye birikiminin ardından kapitalist dünya-ekonominin ikinci özelliği aksenel bir iş bölümü üzerine kurulu olmasıdır. Merkez-çevre bölünmesi olarak kavramlandırılan bu iş bölümü coğrafi bir ayrımı değil üretim süreçlerindeki kârlılığa dayalı bir ayrımı ifade etmektedir. Dünya-ekonomide kârlılığı daha fazla olan sektörlerin merkez ülkelerin sanayisinde yoğunlaşmış olduğu yaygın olarak kullanılan önermelerden biridir. Bu önerme, mâna olarak derinleştirilmeye ihtiyaç duymaktadır. Kapitalist dünya-ekonomide her alandaki yatırım aynı kârlılığı getirmemektedir. Belli sektörlerin kâr marjı daha yüksekken belli sektörlerinki daha düşük olmaktadır. Kendi bünyesinde kâr oranı yüksek yatırımları barındıran ülkeler merkez ülke olmaktadır. Merkez ülkeler, kendi bünyesinde kâr oranı düşük iş alanlarını barındıran çevre ülkeler ile eşitsiz bir mübadele içine girmektedirler. Bu eşitsiz mübadele nedeniyle sermaye, çevreden merkeze doğru bir akış gerçekleştirmektedir. Zamanla dünya-ekonomideki teknolojik gelişmelere paralel olarak kârlılığı daha yüksek sektörler ortaya çıkmakta ve mevcut sektörlerin kâr oranları da düşüş gösterebilmektedir. Bu durumlarda iş bölümünün, sistemin yürürlükte olduğu coğrafi alanda yeniden örgütlendiği görülmektedir. Belli iş kolları merkezden çevre

ülkelere doğru kayma gösterebilmektedir. Ancak Wallerstein, bu kaymalara rağmen çevre ülkelerin dünya-ekonomideki nispi ağırlığının görece sabit kaldığını iddia etmektedir (Hopkins ve Wallerstein, 1977: 129).

Bir dünya-ekonomi olarak kapitalizmin üçüncü özelliği yarı çevre bölgelerin mevcudiyetidir. Kimi ülkeler, hem merkez ülkelerin domine ettiği yüksek kârlı iş kollarından hem de çevre ülkelerin faaliyet gösterdiği düşük kârlı iş kollarından mürekkep bir ekonomiye sahiptir. Bu ülkeler yarı çevre olarak değerlendirilmektedir (Wallerstein, 2011: 60-61). Türkiye'nin ve kısmen de Osmanlı'nın kapitalizmle bütünleşmesi neticesinde sistemsal işbölümüne bakıldığında yarı çevre olarak konumlandığı söylenebilir. Bu, önemli sonuçları olan bir tespittir. Bu nedenle hem teorik olarak hem de tarihi olaylara inilerek yarı çevre ülke olmak ve bunun sonuçları üzerinde durulacaktır. Ancak Wallerstein'in merkez-çevre terimlerini dünyayı ve hiyerarşik iş bölümünü anlamlandırmak için muhtemel tek terim olarak görmediğini de vurgulamak gerekmektedir. Kapitalist dünya-ekonominin daha farklı kavramsallaştırmalara da açık olduğu vurgulanmaktadır.

Wallerstein'in kapitalist dünya-ekonomiyi anlama adına literatüre yaptığı en önemli katkılardan bir tanesini ise işgücü üzerine görüşleri oluşturmaktadır. İşgücü dendiğinde akla ilk olarak kapitalist sistemde ücretli çalışanlar olan proleterya gelmektedir. Proleterler genelde "hayatlarını sürdürmek için alternatif araçları olmayan ücretli işçiler" olarak resmedilmektedir. Dünya-sistemleri analizinde işçiler yalıtılmış ve atomize bireyler olarak görülmezler. Esasen toplumda hanehalkları mevcuttur. İnsanları ve işçileri bir arada tutan hanehalkı yapısı çoğunlukla aile olarak adlandırılrsa da illa da aile olmak zorunda değildir. Fakat modern dünyada da ücretli emek ile ücretlendirilmeyen emeğin varlığı birarada devam etmektedir (Wallerstein, 2011: 65-66). Sayı olarak genelde 3 ila 10 kişi arasında olan hanehalklarının beş çeşit geliri vardır ve bu gelirlerin bir kombinasyonu ile hayatlarını idame ettirmeye çalışmaktadırlar. İlk gelir türü hanehalkından emeklerini piyasaya arz eden bireylerin kazandığı ücret geliri mevcuttur. İkinci gelir türü ise hayatı sürdürmek için zorunlu olan faaliyetlerin yapılmasından elde edilir. Bu faaliyet, toprağa bir şeyler ekmek, birkaç hayvan bakmak gibi çok dar bir çerçevede tanımlandığında modern dünyada azalmakta olarak görülse de Wallerstein; evde hanenin yemeğini, temizliğini yapan bir bireyin, dükkândan satın alınan mobilyayı kendisi monte eden bir bireyin, daha önce ücretli bir çalışanın yaptığı bir işi kendisi üstlenen bir dükkan sahibinin de bu tür bir faaliyet içinde olduğunu

vurgulamaktadır. Bu açıdan bakıldığında ikinci tür gelirin modern dönemde azaldığı söylenemez. Üçüncü gelir türünü ise küçük meta üretimi oluşturmaktadır. Ülkemizde de çok yaygın olarak var olan bu gelir türünde hanehalkının kimi bireyleri hanede ürettikleri metaları piyasada nakit karşılığı satmaktadırlar. Dördüncü gelir türünü ise rant geliri oluşturmaktadır. Özellikle mevcut bir gayrimenkulün kiraya verilmesi şeklinde elde edilen bu gelir de düşünüldüğünde hanehalkları açısından oldukça hayatidir. Evinin bir odasını, ikinci evini yahut memleketindeki tarlasını kiraya veren ailelerin sayısı hiç de az değildir. Son olaraksa transfer gelirlerinden bahsedilmektedir. Transfer geliri dendiğinde ise tam olarak Türk toplumunda kuvvetle yaşatılan doğum, sünnet, düğün gibi cemiyetlerde hanehalkına yakın bireylerin yaptığı yardımlar kastedilmektedir.

Söz konusu beş farklı gelir türünden ücret gelirin toplam gelirdeki oranı arttığı müddetçe ülkenin kapitalizme daha fazla entegre olduğundan bahsedilebilir. Toplam ömür boyu gelirin yarısı veya yarısından fazlası ücret gelirden oluşan aile Wallerstein (2011: 70) tarafından proleter bir hanehalkı olarak isimlendirilirken; ücret gelirin ömür boyu toplam gelirin yarısından daha az olduğu hanehalkları ise yarı proleter olarak isimlendirilmektedir. Elbette ülkelerin kapitalist dünya-ekonomiye entegrasyon biçimi ve zaman içinde ülkelerde sanayinin gelişmesi neticesinde hanehalklarının gelir havuzundaki oranlarda değişiklikler yaşanmaktadır. Özellikle ücret gelirin payının yükseldiğini söylemeye dahi lüzum yok lakin diğer gelir türlerinin de mevcudiyetini muhafaza ettiği gözden kaçırılmamalıdır. Burada esas dikkat edilmesi gereken nokta kapitalizme entegrasyonun toplumdaki hanehalklarının yapısında meydana getirdiği değişikliklerin takibidir¹¹.

1.3.1. Kapitalizme Entegrasyon

Kapitalist dünya-ekonomisinin en temel özelliği sınırsız sermaye birikimini birinci amaç edinmesidir. Bu amaç da sistemin sürekli genişlemeye ihtiyaç duymasına neden olmaktadır. Genişleme, dünya-ekonomilerde dünya-imparatorluklara göre çok daha karmaşık bir süreci ifade etmektedir. Dünya-imparatorluklar çoğu zaman fetihle yahut bazen askerî olmayan yollardan bir bölgenin kontrolünü eline geçirir ve oradan

¹¹ Bir bölgenin tabi olduğu ekonomik sistemin değişikliğe uğraması elbette toplumda da dönüşümlere yol açacaktır. Hanehalkı yapılarının söz konusu değişimden muaf kalacağını düşünmek hata olur. John Steinbeck'in *Gazap Üzümleri* eseri ABD'de yaşanan dönüşümün, toplumun en küçük birimine yansımaları betimleyen bir roman olarak görülebilir. Bu konuda daha akademik bir çalışma ise *Review* dergisinde yayınlanmıştır. Kapitalizme entegrasyon neticesinde özellikle Güney Afrika ve Meksika toplumlarının hanehalkı yapılarındaki değişimi inceleyen çalışma için bkz: Randall H. Mc. Guire, Joan Smith ve William G. Martin, "Patterns of Household Structures and the World-Economy", *Review*, Vol. 10, No:1, pp: 75-97

vergi/haraç almaya başlar. Bir gün evvel dünya-imparatorluğun sınırları içerisinde olmayan bir bölge bir gün sonra bu sınırlara dahil olabilir. Dahil olan bölgedeki artı ürün doğrudan dünya-imparatorluğun merkezine doğru akmaya başlar. Dünya-ekonomiye dahil olma ise çok daha uzun bir süreci ifade etmektedir. Bunun ne zaman başladığı ne zaman bittiği konusu son derece tartışmalıdır ve bu süreç nihayetinde dahil olan bölgenin toplumsal ve politik unsurları dönüşüme uğramaktadır.

Kapitalist dünya-ekonomiye dahil olma süreci uzun, karmaşık ve dahil olan devleti ve toplumu çokça değiştiren bir süreçtir. Review dergisi bu süreçle alakalı özel bir sayı çıkarıp bu sayıda Osmanlı'nın, Güney Afrika'nın ve Karayipler'in kapitalist dünya-ekonomiye entegrasyon sürecini incelemeye çalışmıştır. Tüm çalışmaların neticesinde en temel bulgulardan biri şudur ki sistemle bütünleşen bölgenin farklılığı süreci de farklılaşmaktadır (Hokins ve Wallerstein, 1987: 901). Nihayetinde bütünleşme, birbirinden tamamen farklı bölgeleri birbirinden daha az farklı bölgeler haline getirmektedir (Hokins ve Wallerstein, 1987: 902). Bütünleşme iki yüzeyden ilerlemektedir: politik ve iktisadi bütünleşme. İktisadi bütünleşme çoğu zaman politik bütünleşmeden çok önce başlamaktadır. Kapitalizmin egemen olduğu dünyada tek bir politik birimden söz edilemez. Çok fazla devlet söz konusudur. Bugün sadece Avrupa kıtasına bakıldığında Rusya ve Türkiye de dâhil olmak üzere 47 adet devlet bulunmaktadır. Bir asır geriye gidip Birinci Dünya Savaşı öncesi incelenecek olursa 1913 yılında Avrupa'da 22 devlet olduğu görülmektedir. Eğer inceleme dönemi 16. yüzyılın ortalarına doğru çekilirse, Roma-Germen imparatorluğu tek devlet sayılmak ve Töton şövalyelerinin ellerinde tuttıkları topraklar da dâhil olmak üzere Avrupa'da sadece 12-15 arası devlet görülebilir. Elbette bugün devlet dediğimiz şey, o dönemin feodal Avrupa'sı için tek politik birim sayılamazdı. Devletlerin ve kralların altında baronlar, lordlar, dükler gibi pek çok feodal rütbeyi haiz politik birimler de bulunmaktaydı ancak nihai olarak bir bölgedeki egemen unsur incelendiğinde tarihte geriye gidildikçe coğrafya aynı kalsa dahi sayı düşmektedir. Politik birimlerin çokluğu beraberinde belli uluslararası kurallar ve teamüller getirmiştir. Sisteme entegre olan her üye bu kurallara riayet etmek durumundadır. Bu kurallar, gelişigüzel konmuş normlar değil aksine ekonomik sistemin işlemlerini sağlayan unsurlardır (Hokins ve Wallerstein, 1987b: 778). Bu nedenle kapitalist dünya-ekonomiyle politik bütünleşme neticesinde söz konusu bütünleşmeyi yaşayan politik birim ya nihayetinde tamamen değişir ya da büyük bir dönüşüm geçirir (Wallerstein, 2011b: 187). Bu dönüşüm sayesinde ki dönüşen yahut yeni ortaya çıkan

devletin, sistemin devamını sağlayan kurallara riayet etmesi sağlanır. Osmanlı'nın entegrasyonu incelendiğinde yeni devlet ve hatta devletlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Güney Afrika için bakıldığında ise mevcut devletin büyük bir dönüşüm geçirdiği görülebilir. Fakat neticede birbirinden çok farklı iki unsur aynı sisteme dahil olarak birbirinden daha az farklı iki unsur haline gelmiştir.

Bir bölgenin kapitalist sistem ile bütünleşmesi ne demektir? Ne zaman başlar? Ne zaman biter? Bunlar son derece önemli ve cevaplaması güç sorulardır. Teorik olarak hangi gelişme olduğunda kapitalist bütünleşmenin başladığına dair net bir kanı olmamasının yanında bu tarz göstergeler üzerinde uzlaşılsa dahi pratik olarak bir ülkenin tarihinde o göstergelerin tam olarak ne zaman başladığının tespiti de zor bir meseledir. Çin'in kapitalist dünya-ekonomiye entegrasyonunu inceleyen So (1984: 94), ekonomideki ani dış ticaret genişlemelerinin bu süreç için önemli göstergeler olduğu kanaatindedir. Osmanlı iktisat tarihi konusunda otorite sayılabilecek isimlerden birisi olan Şevket Pamuk (2011) ise ihracatta hammadde oranının mamul madde oranını geçtiği yılı önemli bir dönüm noktası olarak almaktadır. Bunun yanında ihracat yoğunlaşmasını¹² kapitalizme entegrasyonda önemli bir gösterge olarak değerlendiren çalışmalardan da söz edilebilir (Hokins ve Wallerstein, 1987: 777). Bu göstergelerin her birinin arz ettiği önem incelenen ülkeye ve araştırmanın tercihine göre farklılık gösterebilir.

Kapitalist sistem, coğrafi sınırlarını burjuvazi arası rekabetle beraber genişletmektedir. Sisteme dahil olan bir coğrafyadan elde edilen artı ürünün hangi merkez ülkeye doğru akacağı önemli bir tartışma ve çatışma konusudur. Entegrasyon süreci çoğu zaman karşılıklı rızaya dayalı ilerleyen bir süreç değildir. Bu nedenle bölgede ortaya çıkan yahut çıkması muhtemel olan kapitalist-dünya sisteme alternatif olabilecek nizamların yok edilmesi gerekmektedir (Hokins ve Wallerstein, 1987: 777). Alternatif yolların yok edilmesi son kertede merkez ülkelerin askerî gücü ile gerçekleşmektedir. Çin'de de Japonya'da da kapitalist sisteme entegrasyona muhalefet eden yönetimlerin silah zoruyla icbar edildiği bilinen bir gerçektir.

Sisteme dahil edilen bölgenin üretim yapısı da elbette radikal bir dönüşüm geçirmektedir. Çoğu zaman sisteme entegrasyon ne zaman gerçekleşiyorsa o dönemde kapitalizm içindeki en düşük, en az gelir sağlayan iş kolu bölgede yaygınlaştırılmaktadır.

¹² İhracat yoğunlaşması iki şekilde yaşanabilir: ilk olarak bir ülkenin ihracatında tek bir mal büyük bir ağırlık taşıyorsa mal yönünden yoğunlaşma söz konusu olabilir. İkinci olarak bir ülke ihracatının büyük bir bölümünü tek bir ülkeye gerçekleştiriyorsa ülke üzerinden ihracat yoğunlaşması yaşıyor olabilir.

Yahut bölgenin arazisine ve tarımına göre endüstriyel tarımda tek bir ürünün yetiştirilmesine mecbur bırakılabilmektedir. Kongo'daki kauçuk üretimi, bu konunun en iyi örneklerinden birisi olarak gösterilebilir. Böyle bir durumda ülkenin iş gücü kapitalizmin talebine göre yeni bir sektöre doğru kaydırılmaktadır. Ancak kâr oranlarının daha yüksek kalabilmesi için ücretlerin olabilecek en düşük düzeyde tutulması gerekmektedir. Bunun içinse bölgenin hanehalkı yapısının diğer gelirlerinden bir tür transfer sağlanmaktadır. Sisteme dahil olan bölgede işgücü ücretleri son derece düşük düzeylerde tutulur ve yeni proleter bireyler mevcut hanehalkı yapılarının içinde tutulmaya çalışılır ki hanehalkının diğer gelirleri ile yaşamını idame ettirebilsin (Hopkins ve Wallerstein, 1987: 777). Böylece toplamda oldukça büyük bir gelir transferi söz konusu olabilmektedir.

1.3.2. Modern Dünya-Sisteminin Jeokültürü

Kapitalist sistem ekonomik ve politik olarak kurumsallaşırken aynı zamanda kültürel ilkeler de ortaya koymuştur. Wallerstein, sistemin işleyişi ve dinamikleri ile ilişkili olan bu kültürel kodları jeokültür kelimesi ile tanımlamaktadır. Teknoloji – özellikle de kitle iletişim teknolojisi- geliştikçe kapitalist sisteme dahil olan bölgelerdeki kültürel benzeşme oranının arttığı da rahatlıkla söylenebilir. Sistemin tek bir ekonomik dünya olduğu düşünülürse bu dünyaya dahil coğrafyalarda zamanla kültürel benzeşmeler yaşanacağı da mantıksız bir argüman olarak addedilemez. Üstelik entegrasyonun, “birbirinden tamamen farklı bölgeleri birbirinden daha az farklı bölgeler haline getiren” bir süreç olarak tanımlandığı düşünülecek olursa “daha az farklı” olmak ifadesinin içerisine, kültürel farklılıkların törpülenmesi ve kapitalist coğrafyada benzer yaşayış kalıplarının toplumların gündelik hayatına dahil olmasının da gireceği söylenebilir.

Jeokültür dendiğinde ekonomik ve politik yapılar haricinde belli kültürel kodların yavaş yavaş kapitalist coğrafyaya yayılışı anlaşılacaksa ilk olarak ideolojilerden başlamak gerekmektedir. Bilindiği üzere ideoloji mefhumu Fransız İhtilali ile ortaya çıkmıştır. Wallerstein (2011a: 110-111) için ideoloji; kapitalist dünya-ekonomisinin kendi içinde dahi bir noktaya kadar gerekli olmayan, bu nedenle sistemin ortaya çıkışından yaklaşık üç asır sonra icat edilen düşünsel öğelerdir. İdeoloji temel olarak toplumsal ve politik dönüşümün hızı ile alakalı bir kavramdır. “Daha önceki dünya-sistemlerde ve aslında politik kurumların temel yapısal ilkeleri olarak değişimin normallığı ve bu değişimden nihai olarak sorumlu tutulan yurttaş kavramının benimsenmesi öncesinde modern dünya-sistem içerisinde bile ideolojilere ihtiyaç yoktu.

Çünkü ideolojiler, değişimle nasıl uğraşılması gerektiği ve bununla uğraşırken en iyi kimin öncülük edeceğine dair uzun dönemli stratejileri olan rakip grupların mevcut olduğunu varsayar”(Wallerstein, 2011: 111).

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere değişimin yönetimi hususu ideolojileri doğrudan ilgilendirmektedir. Bu bağlamda kapitalist sistemin belli ortak değerler üretme süreci ise ideolojiler üzerinden gerçekleşmiştir. Bilindiği üzere muhafazakârlık, liberalizm erken dönemde en başat iki ideolojiyi oluşturmaktaydı. Kendisini kapitalist sistemin dışında konumlandırarak olan sosyalizm, anarşizm, marksizm gibi ideolojiler Wallerstein tarafından sistem karşıtı hareketler olarak değerlendirilmektedir¹³. Liberal ideoloji ise bilindiği üzere “fırsat eşitliği”, “kariyerlerin yeteneklere açık olması”, “liyakat düzeni” gibi ilkeler çerçevesinde hareket etmekteydi. İlk dönem muhafazakârlık ise oy hakkının genişlemesi, avama eğitim hakkının verilmesi, aristokratik ayrıcalıkların yok sayılması başta olmak üzere ihtilal-i kebir neticesinde yerleşmeye başlayan pek çok ögeye karşı çıkmakta ve *ancient regime*'i tekrar ikame etmek niyetindeydi.

Bugün liberal ideolojinin temel değerleri, içinde yaşadığımız sistemin jeokültürünün oldukça önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Birbiriyle yarışan ideolojilerden bir tanesinin değer yargıları nasıl hâkim paradigma olabilmiştir? Wallerstein, bunun kökenini 1848 olaylarında aramaktadır. 1848 olayları neredeyse tüm kara Avrupasını sarmıştır. Kapitalist dünya-ekonominin merkez ülkeleri saman alevi gibi parlayan ve sönen bu halk hareketleri karşısında stratejilerini sorgulama ihtiyacı hissetmiştir. "Avrupa'daki bütün devrimci hareketleri bastırmak için kurulan Kutsal İttifak'ın ardındaki harekete geçirici kişi olan Prens Metternich'in ve onunla birlikte davrananların körü körüne gerici taktikleri bir işe yaramamıştı. Taktikleri uzun vadede ne gelenekleri muhafaza etmeye ne de düzeni garanti altına almaya yaramıştı." Metternich'in politikası iflas etmişti ancak Avrupa'da 1848 hareketinden kaçınmayı başarabilen bir ülke mevcuttu: İngiltere. Sir Robert Peel'in belki de Metternich tarafından asla hoş görülmemeyecek politikaları İngiltere'yi 1848 alevlerinden korumuştur. Peel, radikal eylemin uzun vadeli çekiciliğini ortadan kaldıran sınırlı ve sistemin asıl işleyişine zarar vermeyen tavizlerle yönetim yolunu seçmişti. Bu yöntem, yirmi yıl içinde kök saldı ve Avrupa'da liberaller ile muhafazakârlar arasındaki temel ayrım değişimin hızı ve nasıl

¹³ Bu noktada Wallerstein'in sistem karşıtı hareketlere olan bakışı da oldukça ilgi çekicidir. Modern dönem, esasında kimlerin içerileceği ve kimlerin dışlanacağı sorusu ekseninde dönen çatışmalar alanı olarak okunmaktadır. Kadın hareketi, etnik hareketler, işçi hareketi bu dönemin en temel ve birbirinin mücadelesini dışlayan üç sistem karşıtı hareketini oluşturmaktadır.

yönetileceği problemine indirgendi. 1848 olayları, belki de muhafazakâr aydınlara *ancient regime*'e bir dönüşün mümkün olmadığını gösteren olaylar olarak da okunabilir. 1848 sonrası siyasal vasatta liberal ideolojinin temel değerleri hâkim paradigma olarak konumunu güçlendirdi. Eğitim yayıldı, oy hakkı merhale merhale genişledi, yavaş da olsa kariyerler liyakatli kişilere açıldı ve kapitalist dünya-ekonominin jeo kültürünün temelleri böylece atılmış oldu. Özetle 1848 olaylarının şoku, siyasi elitleri liberal değerlerin taşıyıcısı haline getirdi. Disraeli'nin oy hakkını genişletmesi, III. Napoleon'un sendikaları yasallaştırması ve Bismarck'ın refah devletini icadı bu tezin argümanları olarak sunulmaktadır(Wallerstein, 2011: 119).

19. yüzyıl boyunca yükselen ulusçuluk akımı neticesinde merkezî devletler eğitim hizmetini bir araç olarak kullanarak diğer uluslara karşı düşmanlığı beslemeye başlamıştı. Fakat bunun da ötesinde kapitalist dünya-ekonominin genişlemesini meşrulaştıran önemli bir husumet konusu daha vardı ki o da Avrupa'nın –özellikle kapitalizmin merkez ülkelerini teşkil eden Batı Avrupa'nın- pan-Avrupa hissiyatı çerçevesinde Avrupalı olmayana karşı duyduğu husumetti. “Pan-Avrupa dünyası kendisini, Avrupa'nın antik çağlarda olduğu varsayılan köklerine kadar geri götürdüğü bir medenileşme sürecinin kalbi ve doruğu olarak tanımlıyordu.”(Wallerstein, 2011: 120) Buna mukabil medeniyet tasavvurunun çoğul değil de ancak tek bir medeniyetin varlığına müsaade ettiği bir vasatta Avrupa, kendisine dünyanın geri kalanına medeniyet taşıma misyonunu rahatlıkla yükleyebiliyordu. “Kiplin'in ‘beyaz adamın sorumluluğu’, Birleşik Devletler'in ‘kaçınılmaz kaderi’, Fransa'nın kendisine biçtiği medenileştirme misyonu” Avrupa'nın dünyanın geri kalanına nasıl baktığına yönelik en net örnekleri sunmaktadır. 19. Yüzyılın neredeyse tamamı ve 20. Yüzyılın ilk yarısını teşkil eden kolonyalist dönemin zihni altyapısı da bu fikirlerde yatmaktadır. Dünya'nın oldukça önemli büyüklükteki coğrafyası kapitalist dünya-sisteme sömürge olarak zorla dahil edilmiş ve sömürge ülkelerinden merkeze aktarılan artı ürün neticesinde sermaye birikimi hiç olmadığı kadar genişlemiştir. Sömürge süreci ve sömürge sonrası özgür devletlerin şekillenmesi esnasında kapitalist jeokültür de iktisadi mekanizmalar kadar yayılma fırsatı bulmuştur.

Sömürge sonrası dönemde merkez ülkelerde refah devleti hızla yükselirken yarı çevre ve çevre ülkelerin halkları da tedrici bir şekilde sadece ucuz iş gücü değil aynı zamanda yeni tüketici kitleler olarak da görülmeye başlanmıştır. Fordist üretim tarzından post-fordist üretime geçilmesi, üretim tarzı haricindeki teknolojik(lojistik, haberleşme vs)

ilerlemelerin daha önce kapitalist mübadeleye dahil olmayan alanların metalaşmasına yol açtığı söylenebilir.

Dünya-sistemleri analizi çerçevesinin dışında da kapitalizmin tüketime yönelik davranış kalıpları empoze ederek kültürel bir değişim yaşattığını ortaya koyan çalışmalar oldukça fazladır. Bu konuda belki de en bilinen ve dünya çapında kabul görmüş eserlerden birisini *Toplumun McDonaldlaştırılması* isimli kitap oluşturmaktadır. Temel olarak Mc Donalds fast-food zincirinin yayılma ve işleyiş usüllerinin esasında küresel çapta ekonomik, toplumsal, politik ve hatta dini tüm sosyolojik yüzeylere yayılmaya başladığı iddia edilmektedir. Popüler kültür, pop kültürü yahut kitle kültürü kavramları bu konunun anahtar terimlerini oluşturmaktadır. 20. yüzyılda kültürel alanın metalaşması hususu elbette Frankfurt Okulunun bilhassa da Adorno'nun kültür endüstrisi üzerine çalışmaları ile daha çok dikkat çeken bir konu haline gelmiştir. Marksist literatürdeki metalaşma üzerine yazılar da temel olarak bu konunun bir parçasıdır.

Nihai olarak kapitalizmin bir jeokültür oluşturduğu nesnel bir gerçekliktir. Jeokültür en temel değerleri barındırmaktadır. Merkez ülkelerinde, kapitalizmin çekirdeğinde, ortaya çıkmıştır ve sistemin işleminde belli işlevleri vardır. Köken olarak 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar götürülebilir ve ideolojilerin ortaya çıkmasıyla alakalıdır. Bunun yanında kapitalizmin her şeyi ve tüm ilişkileri metalaştırmasının bir sonucu olarak popüler kültür yahut kitle kültürü denen şey de 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren inkâr edilemeyecek biçimde zuhur etmiştir. Popüler kültür ise çok hızlı değişen ürünleri/davranış kalıplarını ihtiva eder ve doğrudan tüketim ile ilgilidir. Ancak kapitalist dünya-ekonomiye dahil olan toplumların hem jeokültür hem de popüler kültür ile olan ilişkisini etkileyen faktörler çok fazladır. Ülkenin sistem içinde üstlendiği rol, toplumun kapitalist öncesi dönemden taşıdığı kültür bu ilişkiyi son derece karmaşık hale getirebilmektedir. Örneğin dünyanın en güçlü ekonomilerinden birisi olan Japon ekonomisi uzun zamandır deflasyondan kurtulamamaktadır. Bunun sebeplerinden biri olarak ise Japon toplumunun kültürel etkiler neticesinde yüksek düzeyde tasarrufa yönelmesi olarak görülmektedir.

1.4. Determinizm ve Yapısalcılık Tehlikesi Üzerine Değerlendirme

Bu noktaya kadar çalışmanın teorik zeminini oluşturan unsurlar izah edilmeye çalışıldı. Bu bölümde, çalışmanın söz konusu unsurlardan ne şekilde yararlanacağı aktarılacaktır.

Türkiye İslamcılığının şekillenmesinde Türkiye'nin kapitalizm ile entegrasyon biçiminin etkilerini göz önüne serebilmek için tarihi bir anlatı yapılmak mecburiyetindedir. Tarih, içinde çok fazla öznenin belli yapılar ve konjonktür dahilinde eylemde bulunduğu çok geniş bir alanı ifade etmektedir. Tarih bilgisinden genellemelere varılamayacağını savunan görüşler bir kenara bırakılacak olursa insan idraki, tarihi akışı belli mantıki kalıplara oturtmak için yüzyıllardır çabalamaktadır. Bu çabaların nihayetinde özneleri ve insan özgürlüğünü ön plana çıkaran görüşler ortaya çıktığı gibi insanı yutan determinist genellemelere de ulaşılmıştır. Tarihi hangi öznenin yaptığı sorusu da hararetle tartışılmış ve halen daha tartışılmaktadır. Bu çalışma, Annales ekolüne paralel bir tarih tasavvuru ışığında şekillenecektir. Bu bakımdan tarihin akışında her tür zaman aralığı ve tüm mekânlar için geçerli olan egemen bir faktörün olmadığı kabul edilmektedir. Tarih; özne, yapı ve konjonktür üçlüsünün bir etkileşimi neticesinde akmaktadır ve bu terkipte mezkûr üç unsurun etki nispetinin her daim eşit olduğunu düşünmek doğru değildir. Ancak her halükârda Annales ekolüne bağlı kalarak bireyler, tarihin akışında radikal değişiklikler yapan kahramanlar olarak değil tarihin akışına mukavemet gösteren yahut bu akışı arkasına alarak eylemde bulunan, etki alanı uzun vadede sınırlı unsurlar olarak kabul edilecektir. Bireyin etki gücünün, incelenen zaman aralığı ile de yakından alakalı olduğu unutulmamalıdır. Cumhuriyet tarihinin ilk çeyrek asrını inceleyen bir araştırmacı elbette Mustafa Kemal ve İsmet İnönü'yü sıklıkla anacaktır. Lakin Türk modernleşmesi üzerine yazılan bir kitapta ise bireylerin ağırlığının azalacağı muhakkaktır. Bunun yanında tarihin egemen bir faktörü olmadığı kabulü aynı zamanda birey, sınıf, siyasi/bürokratik elitler gibi farklı öznelerin de etkisine açık olduğunun kabulünü içermektedir. Dönemin şartları neticesinde farklı özneler çeşitli oranlarda etkin olabilirler. Türkiye'nin kapitalist dönüşüm sürecindeki karar alıcıların sınıfsal aidiyeti yahut Türk modernleşmesinde sınıfsal çatışmanın önemi/önemsizliği tartışması bu bölüm için bir kenara bırakılacak olursa ilkesel olarak farklı türden öznelerin (bireyler, sınıflar, elitler gibi) etkin olabileceği kabul edilmektedir.

Annales her ne kadar tarihi anlama biçimi konusunda önemli bakış açıları sunsa da kapitalizmle bütünleşme hususunda siyaset bilimi alanında yapılacak olan bir çalışma için yeterli doktriner temeli sağlamaktan yoksundur. Kapitalizmin nasıl algılanması ve ne şekilde tahlil edilmesi gerektiği konusu da tartışmaya açık bir meseledir. Elbette daha önce de bahsedildiği gibi bu açıdan bu çalışmanın doktriner zeminini dünya-sistemleri analizi oluşturacaktır. Dünya-sistemleri analizinin kapitalizm anlayışı üzerinden yükselen

bir çalışma olacağı rahatlıkla söylenebilir. Bu noktada dünya-sistemleri analizinin, tüm insanlık tarihini açıklama iddiasında olan bir büyük teori olmadığının altını tekrar çizmek gerekmektedir. Tarih akışında herhangi bir ilerleme yahut zorunluluk tespit etme peşinde değildir. Dünya-sistemleri analizini yaşananları anlamlandırabilme adına kullanışlı bir alet çantasından daha fazlası olarak görmek hata olacaktır.

Otonom bir devlet, toplum yahut ekonominin olmadığı kabulü de kapitalizme entegrasyon biçiminin etkilerini incelerken önemli bir kırmızı çizgi olarak yer alacaktır. Herhangi bir ögeyi -örneğin devleti- belirleyen, kültürü ise belirlenen unsurlar olarak ele almak indirgemeciliğe yol açabilir. Dünya-sistemleri analizinde diyalektik bir etkileşimin hâkim olduğu ilişkiler söz konusudur. Nihai olarak böyle bir etkileşim neticesinde toplumsal ve politik bir dönüşüm söz konusudur. Osmanlı'nın sömürgeleştirilememesi, Türkiye'nin sisteme yarı çevre rolünde dahil olması bu dönüşümün mahiyetini önemli oranda etkileyen unsurlardır. Güney Kore ve Türkiye'nin Birleşmiş Milletler temsilcilerinin takım elbise; Suudi Arabistan ve Gambiya temsilcilerinin ise kültürel kıyafetlerini giyiyor olmaları ile söz konusu ülkelerin kapitalizme entegrasyon biçimleri arasında bir ilişki vardır.

Kapitalist jeo kültürün ve popüler kültürünün entegre olan ülkede ne kadar yayılacağı hususu da diyalektik bir ilişki ile belirlenmektedir. Kapitalist dünya-ekonomiye; sistemine dahil edeceği ülkeye oyun hamuru misali istediği şekli verme iktidarı atfedilmemelidir. Dahil olan ülkenin kültürü, tarihi, direnç noktaları yahut sisteme dahil olmak neticesinde beklediği konum gibi pek çok unsur entegrasyon sürecini etkileyen değişkenleri oluşturmaktadır.

İdeolojilerin ortaya çıkışı, kadın hakları, oy ve eğitim hakkının genişlemesi temel olarak kapitalist dünya-ekonominin jeo kültürüne dahil olan değerlerdir. Bu bakımdan İslamcılık düşüncesinin de kapitalistleşmeden âzâde bir gelişim gösterdiği iddia edilemez. Ancak etkileşim, son derece karmaşık bir süreci ifade etmektedir. Önceki kısımlarda da bahsedildiği gibi erken dönemde liberal ideolojinin taşıyıcılığını yaptığı bazı değerler daha sonra kapitalist jeo kültürü oluşturmuşlardır. Devletler kapitalist dönüşüm esnasında bu jeo kültürü belli oranlarda benimsemiştir. Hangi oranda benimsedikleri sistemdeki hiyerarşik konumlarına göre şekillenmiştir. Ancak bu şekillenişin oldukça karmaşık bir tarihi söz konusudur.

İzi sürülmeye ve belli nedensellikleri gün yüzüne çıkarılmaya çalışılan sürecin karmaşık olması demek makro eğilimlerden âzâde olduğu mânasına gelmemektedir. İdiografik bir anlayış söz konusu değildir. Lakin idiografiklik ve nomotetiklik kıskacında Wallerstein'in sunduğu zaman-mekân düzeylerinin oldukça işlevsel olacağı da dikkate alınmalıdır. Epizodik jeopolitik uzay-zaman düzeyinde nomotetik çıkarımlar yapmaya çalışmak doğru olmayacaktır. Bireylerin eylemi neticesinde vuku bulan olayların meydana geliş biçimindeki tikellikler; olayların neticeleri ele alındığında tarihin akışında anlamlı bütünlükler olabileceği gerçeğini gölgelemez. Vaka-i Hayriye; meydana geliş biçimi açısından tikel/idiografik bir olaydır. Olaylar (epizodik) zaman düzeyine aittir. Anlatı tarihçiliği; ulemanın II. Mahmut'a verdiği desteğin, sancak-ı şerifin harekete geçirici bir sembol olarak kullanılmasının üzerinde itinayla durmaktadır. Ancak bu olay dönüşümsel yahut döngüsel uzay-zaman dahilinde ele alındığında modern öncesi askerî yapıların yerini modern ordulara bırakmasının bir örneği olarak okunabilir. Sonuç olarak meydana geliş biçimi açısından tikel olarak nitelenebilecek bir olay, sebepleri ve sonuçları açısından farklı bir zaman düzeyinde incelendiğinde nomotetik çıkarımlara varılabilmektedir. Bu nedenle ilk olarak Annales'in daha sonra da dünya-sistemleri analizinin zaman mefhumunu ele alış biçimi hususundaki yaklaşımı idiografik bilgi – nomotetik bilgi çatışmasını asgari düzeye indirmek adına faydalıdır. Bu nedenle Osmanlı'dan Cumhuriyete İslamcı ideolojinin şekillenmesi incelenirken farklı zaman düzeylerinin varlığı, ifade edilmese bile örtük olarak kabul edilecektir.

İktisadi bütünleşme ile politik bütünleşme farklı safhalar olarak okunmalıdır. Çoğu kez iktisadi bütünleşme politik bütünleşmeden çok daha erken bir vakitte başlamaktadır. Üstelik iktisadi bütünleşmenin şekli, politik bütünleşmenin derecesini de belirleyen bir unsur olarak karşımıza çıkar. Bir bölge kapitalistleşirken özellikle iktisadi bütünleşme safhasında dünya-sistemleri analistleri, o bölge üzerindeki merkez ülkelerin çıkar çatışmalarına odaklanmaktadır. Ancak kapitalistleşme süreci içinde bölge dahilindeki çatışmalar da önemlidir. Modernleşmek isteyen kadrolar arasındaki fraksiyonlar, modernleşme karşıtlarının argümanları ve ne şekilde pasifize edildikleri, modernleşmenin bir toplumsal sınıf eliyle mi yoksa siyasi/bürokratik elitler aracılığıyla mı gerçekleştiği önem arz eden sorulardır.

Dünya-sistemleri analizinin bize sunduğu analiz çerçevelerinden bir tanesi olan hane halkları unsuru da iktisadi dönüşüm safhası için oldukça önemli bir göstergedir. Hane halkları, sınıf üzerinden analizin bir ikamesi olarak değil argümanları destekleyecek

farklı bir analiz düzeyi olarak değerlendirilmelidir. Osmanlı klasik toplumsal yapısındaki sınıfsal görünüm, özellikle 19. yüzyıldan itibaren yeni sınıfların ve dahi yeni elitlerin ortaya çıkması, Osmanlı son dönemi ve Cumhuriyet erken döneminde iktisadi bölüşüm ilişkilerinde yaşanan değişiklikler gibi makro verilerin yanında hane halklarının yaşadığı dönüşümler de önemli veriler olarak değerlendirilmelidir. Hane halklarının gündelik hayatındaki değişimler ise daha farklı ve günlük (edebiyat, gazete vs.) kaynaklardan da yararlanmayı gerektirebilmektedir.

Kapitalizmin ele alınışı tahmin edileceği üzere dünya-sistemleri analizi çerçevesinde olacaktır. Kapitalizm, sistemsel mantığı içinde anlaşılmaya çalışılmalıdır. Bir ülkeye fazlaca yoğunlaşmak araştırmayı yanlış sonuçlara götürebilmektedir. Ancak kapitalizmin yayılma aşamasında içsel ve dışsal yayılma arasındaki farklar da gözetilmelidir. Dışsal yayılma denildiğinde anlaşılan daha önce kapitalist dünya-ekonomiye dahil olmayan bir devletin tüm coğrafyasının yahut belli bir coğrafyasının karşılıklı rıza yahut zor yolu ile sisteme dahil edilmesidir. İçsel yayılma ise zaten kapitalist sistem içinde hareket eden bir devletin kendi ülkesindeki kapitalizm öncesi ilişkileri devam ettiren bölgeleri kapitalistleştirmesidir. Her iki genişleme yolunda da sonuç itibarıyla yeni bölgeler sisteme dahil ediliyor olsa da süreç itibarıyla yöntemler arasında farklılıkların mevcut olması beklenebilir. Annales de dünya-sistemleri analizi de donmuş, dogmatik ve katı çizgileri olan teoriler değildir. Her iki akımın da önde gelen düşünürleri, temel çizgileri zedelememek kaydıyla yeni kavramsallaştırmalara ve bakış açılarına açık olunması gerektiğini sık sık vurgulamışlardır.

Kapitalistleşme sürecinin üzerinde itinayla durulmaktadır. Zira bu sürecin; merkez ülkelerdeki araştırmacılar tarafından sisteme dahil olan ülkenin içsel değişimleri arka planda kalacak şekilde incelendiğini söylemek hata olmaz. Bu nedenle çevre ve yarı çevre ülkelerin mevcut politik ve kültürel durumlarının tarihi arkaplanı, bu durumları ortaya çıkaran ekonomi politik ilişkiler çoğu zaman irdelenmemiş haldedir. Kapitalizme ve kapitalizmin girdiği bir coğrafyayı nasıl şekillendirdiğine dair kapitalist dünya-ekonomisinin merkezine yoğunlaşan çalışmaların getirdiği tüm doktriner bilgilerle beraber tarihe bugünden bakıyor olmanın da getirebileceği bir yapısalcılık ve determinizm tehlikesi mevcuttur. Türkiye'nin kapitalistleşmesi neticesinde İslamcı siyasetin şekillenmesi; yapının, tüm öznelere yuttuğu ve kaçınılmaz/determinist bir süreç olarak okunmamalıdır. Fakat tüm alternatiflerin arasından hayatta kalan verili durumun, egemen olma sürecinde makul alternatiflerini yok etme hamleleri dikkatle incelenmelidir.

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI TOPLUMSAL YAPISI

2.1. Osmanlı Toplumsal Yapısı Kaynakları ve Araştırmaları

Zaman olarak altı yüzyılı kaplayan, mekânsal olaraksa daimi bir surette değişiklik gösteren bir devletin toplumsal yapısı üzerine konuşmak ancak hem zamansal hem mekânsal taksimler yaparak mümkün olabilir. Bu noktada ilk olarak Osmanlı toplumunun tarihi süreklilik arz etmediğinin vurgusu yerinde olacaktır.

Osmanlı toplumsal yapısı, vurgulanan çeşitliliğine ve kapsamlılığına paralel olarak farklı yaklaşımlar tarafından çokça çalışılmış bir konudur. Bu konu üzerine yapılan araştırmalar pek çok açıdan tasniflenebilir. En temelde Osmanlı toplumunu feodal olarak nitelendiren, Asya tipi üretim tarzına sahip bir toplum olarak nitelendiren yahut bunlardan farklı olarak kendi özgün yapısı olduğu görüşünü savunanlar olarak üç gruptan söz edilebilir. Ancak Osmanlı'nın özgün bir yapısı olduğu görüşünde olanlar da kendi içinde elbette pek çok farklılığı barındırmaktadır. Bu nedenle böyle bir tasnif yapıldığında, birbiri ile oldukça alakasız çalışmalar aynı grup içinde değerlendirilmiş olmaktadır. Örneğin Marksist bir bakış açısı ve terminoloji ile Osmanlı toplumunu inceleyip ATÜT olarak değerlendirmeyen araştırmacılar olduğu gibi Osmanlı toplumunu ön feodal (proto feodal) olarak değerlendiren Sovyet tarihçiler de mevcuttur.

Araştırmacının ideolojisi yahut Osmanlı toplumu üzerine görüşlerinden ziyade araştırmacının coğrafyası üzerinden bir tasnifleme de mümkün gözükmektedir. Bu minvalde Batı ve Orta Avrupalı tarihçiler, daha çok kendi ülkelerinin tarihi ve toplumu ile ilgilenen Balkan tarihçileri, Osmanlı araştırmaları ile ilgilenen Sovyet tarihçileri ve elbette Türk tarihçileri olarak ayırmak doğru gözükmektedir. Ancak birbirinden etkilenerken gelişen ve birbirine referans veren çalışmaları böyle bir tasnife tabi tutmak da bilimin ve bilginin evrenselliğini göz ardı etmek demektir.

Osmanlı toplumu araştırmalarına dair tarihsel bir izlek ise tasnif çabasının getirdiği tüm sakıncaları da bertaraf edecektir. Erken dönem söz konusu olduğunda Osmanlı toplumuna dair araştırma denemezse de en yaygın derlemeleri seyyahların hâtiratlarında bulunabilmektedir. Özellikle Osmanlı öncesi ve erken Osmanlı dönemi Anadolu toplumunun dini inançlarına ve İslam dininin yayılma ve uygulanma derecesine

dair bilgiler Arap seyyahların notlarında¹⁴; Osmanlı toplumunun gündelik yaşayışına, kentlerine, pazarlarına dair bilgiler ise Batılı seyyahların hâtıratlarından edinilebilmektedir.¹⁵

Seyyahların gözlemleri çoğu zaman öznel değerlendirmelerle malul iken özellikle 18. yy sonrasında şarkiyatçıların Osmanlı üzerine çalışmaları seyyahlara nazaran tarihçiliğe daha yakın metinlerdir. Her ne kadar oryantalizm son derece kötü çağrışımları olan bir kavram haline gelse de Osmanlı üzerine çalışan şarkiyatçılardan bir kısmının takdire şayan eserler ortaya koyduğu inkâr edilebilir bir gerçek değildir. Bu eserlerin daha ziyade Osmanlı devletinin siyasi tarihi ve teşkilatlanmasına odaklandığı gözlemlenmektedir. Bunun yanında Oryentalistlerin eserlerinde, Osmanlı devletinin ve toplumunun nasıl bir sistem içinde olduğuna dair canlı bir tartışma yahut iddia görülmemektedir. Osmanlı'nın feodal olup olmadığı noktasında dahi bir tartışmaya rastlamak zordur. Osmanlı Devleti, feodal sistemin mensubu bir imparatorluk olarak addedilmektedir.

20. yüzyıla gelindiğinde ise yüzyılın ilk yarısında Osmanlı toplumunu feodal olarak nitelendiren çalışmalar ile Marksizmin ATÜT terimini merkeze alan çalışmaların büyük bir ağırlık kapladığı rahatlıkla söylenebilir. Bu noktada Osmanlı'yı feodal sistemin bir parçası olarak gören araştırmacıların en büyük tezi ise Osmanlı devletinin teşkilat düzeyinde Bizans İmparatorluğunun bir devamı olduğudur.

Türk tarihçiliğine bakıldığında ise Türk-İslam tarihinden gelen yapıların ve devlet tecrübesinin literatürde yok sayılmasına yönelik reaktif bir tavır görülebilmektedir. Fuat Köprülü, Ömer Lütfi Barkan, Halil İnalçık vb. gibi Osmanlı devlet teşkilatı, toplumsal yapısı, üretim tarzı gibi konularda son derece önemli eserler vermiş ve otorite sayılan tarihçilerde Osmanlı devleti ve toplumuna dair geliştirilen tezlere anti tez üretme kaygısı göze çarpmaktadır. Bu kaygıyla beraber özellikle 20. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren Osmanlı'nın Balkanlardaki varlığının tamamiyle sömürü, vahşet ve katliam üzerine kurulmadığının ispatı için de hem niceliksel hem niteliksel noktada önemli eserler ortaya konmuştur. Bu çabanın ise kendi coğrafyalarının tarihini ortaya koyarken Osmanlı

¹⁴ Müslüman seyyahların Türkler hakkındaki görüşleri hususunda bkz: Ramazan Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2017, İstanbul.

¹⁵ Batılı seyyahların seyahatnameleri lisansüstü tez konularında çalışılmış ve haricinde kitap olarak da basılmıştır. En meşhur örneği için bkz: Ogier Ghiselin de Busbecq, *Türk Mektupları Kanunî Döneminde Avrupalı Bir Elçinin Gözlemleri (1555-1560)*, (Çev. Derin Türkömer), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, İstanbul

dönemine milliyetçi duygular ve mesnetsiz, kaynaksız ön yargılarla yaklaşan Balkan tarihçilerinin eserlerine reaksiyon olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

Osmanlı toplumsal yapısı araştırmalarına kaynaklık eden en önemli belgeleri elbette tahrir defterleri ve Osmanlı bürokrasinin tuttuğu sair evraklar oluşturmaktadır. Bu noktada tahrir defterlerinin güvenilirliği ve özellikle taşrada belli ailelere fayda sağlayacak şekilde manipüle edilmiş olup olamayacağına dair bazı soru işaretleri olsa da (Timur, 2010: 21) genel olarak doğruya oldukça yakın niceliksel değerler barındırdığı hususunda ittifak olduğu söylenebilir.

20. yüzyıldan itibaren tarih algısının siyasi tarihten toplumsal tarihe doğru yönelmesi ve Annales ekolünün yansımaları da elbette Osmanlı toplumsal yapısı ile ilgili araştırmalara ilgiyi arttırmış ve Osmanlı çalışmalarının seyrini etkilemiştir.

2.2. Feodalizm – ATÜT ve Osmanlı Toplumsal Yapısı

Osmanlı toplumsal yapısının feodal niteliği en az ATÜT tartışmaları kadar canlı bir tartışma konusudur. Özellikle Balkan tarihçileri ve Osmanlı üzerine mütehassıs kimi ünlü Sovyet tarihçileri Osmanlı toplumunu feodal olarak değerlendirebilmektedir. Çalışmanın bu bölümünde Osmanlı devlet teşkilatı ve toplumsal yapısının feodalizmden farkları üzerinde durulacaktır. Ardından Marx'ın ortaya koyduğu ATÜT tezinden kısaca bahsedilip Osmanlı toplumunun ATÜT'e uygunluğu yahut aykırılığına dair mülahazalarda bulunulacaktır.

Osmanlı'nın feodal bir yapıya sahip olduğunu ileri süren araştırmacıların argümanlarına ise sonraki bölümde daha detaylı olarak değinilecektir. Bu noktada kapitalizme geçişteki özgül ve benzer durumları belirleyebilmek adına kapitalizm öncesi safhanın analizinin iyi yapılması gerektiği muhakkaktır.

Feodalizmin ayrıntılı bir tahliline konu itibarıyla gerek olmasa da kısaca üzerinde durmak yerinde olacaktır. Roma İmparatorluğu, sınırları içerisinde her yönüyle bir dünya-impatorluk düzeni kurmuştu. İmparatorluğun temin ettiği ulaşım ağı ve güvenlik ortamı, şehirlerin ve üretim bölgelerinin mukayeseli üstünlükler teorisine uygun biçimde üretim yapıp zamana göre optimum bir üretim ve pazar ekonomisi ortaya çıkmasına olanak vermektedir. Ancak göçer kabilelerin saldırıları neticesinde bilindiği üzere Batı Roma İmparatorluğu yıkıldı. Yıkılmadan evvel göçer ve savaşçı kabilelere yurttaşlık hakkı tanınmaları da bu yıkımı engellemedi. Roma'nın güvenliğini sağladığı yollar artık tehlikeli hale geldiğinden ticaret durdu. Üretim bölgeleri en iyi ürettikleri ürünü değil de

yaşamlarını sürdürmeye yarayacak ürünleri üretmek mecburiyetinde kaldı. Dünya-İmparatorluğun tesis ettiği büyük ekonomik yapı çökmüş, para ekonomisi neredeyse ortadan kalkmıştı. (Davies, 2011: 321-411) Her kentin valisi gücünün sınırları içerisinde adeta bir “İmparator” gibi davranmaktaydı. İmparatorluğun daha ziyade özgür köylülüğe dayanan toplumsal yapısı yeni duruma karşı farklı bir yöne evrilmekteydi. Köylüler, can güvenlikleri için yöneticilere özgürlüklerini satıp serf sıfatını edindiler. Roma’nın piyade ordularının savaşçı kabileler karşısında çaresiz kalması yöneticileri askerî olarak yeni arayışlara itti. Zırh teknolojisinin ve at binme teknolojisinin gelişmesi ile şövalyelik müessesesi de yavaş yavaş gelişti ve orta çağın –feodal dönemin- önemli kurumlarından biri olarak yerini aldı. Merkezî devletin giderek güç kaybettiği böyle bir vasatta Vatikan’ın feodal bölgelere temsilcilerini göndermesi ise feodalizmin klasik “savaşanlar, çalışanlar ve dua edenler” şeklinde isimlendirilen üç sınıfının tamamlanmasını sağladı. Feodalizmin en temel özelliği bu tarihsel dönemin “de facto” bir sistem değil aksine statülerin, vazife ve hakların hukuki olarak tanındığı ve oldukça karmaşık bir güçler dengesi dahilinde güvence altına alınmaya çalışıldığı bir yapıyı ifade etmesidir.

Osmanlı toplumsal yapısının feodal niteliği oldukça girift bir meseledir. Daha önce de ifade edildiği gibi çok uzun ömürlü ve değişken coğrafyalarda hüküm sürmüş bir devletin tarihsel dönemlemelere gidilmeden anlaşılması kabil değildir. Tarihsel dönemlemenin nasıl yapılacağı ise hangi perspektiften bakıldığına göre değişebilmektedir. Bu noktada Osmanlı’nın feodal niteliğinden söz edilecekse dört tarihsel döneme ayırmak isabetli olacaktır. Başlangıçtan Fatih dönemine kadar kuruluş devri, mutlaka spesifik bir tarih vermek gerekirse elbette İstanbul’un fethi kuruluş devrinin sonlandığı yıl olarak ön plana çıkmaktadır. İstanbul’un fethinden II. Viyana kuşatmasına kadar yaşanan tarihi aralık klasik dönem olarak adlandırılabilir. II. Viyana kuşatmasından II. Mahmut’un Âyanları ortadan kaldırdığı tarihsel aralık ise âyanlar dönemi olarak isimlendirilebilir. Bu noktadan sonrası ise modern yahut geç Osmanlı dönemi olarak isimlendirilebilir.

Mezkûr dönemleme çerçevesinde bakıldığında klasik dönem ile modern dönemin feodal sistem ile ilişkisinin bulunmadığı rahatlıkla söylenebilir. Özellikle Avrupa’da halen daha feodal yapının kuvvetli olduğu klasik döneme odaklanacak olursak Osmanlı’nın bir dünya-İmparatorluk olarak içinde çok fazla siyasi birim barındıran feodalizmden oldukça farklı dinamikleri olduğu görülmektedir. İlk olarak İmparatorluk

içerisinde para ekonomisinin görece geliştiği ve para birliğinin¹⁶ sağlanması neticesinde oluşan pazar ekonomisinin, kır-kent etkileşimini feodal sisteme göre oldukça yüksek düzeye çıkardığı bilinmektedir (Karpat, 2002: 41-57). Bunun haricinde Osmanlı toplumunda, tabiiyeti imparatorluğun siyasi sınırlarının dışındaki bir makama olan din adamları sınıfından bahsedilemez. Feodal sistemden önemli farklarından birini de bu oluşturmaktadır. Elbette özellikle klasik dönem için kullanılan en temel argümanlardan birisini ise merkezî devletin gücü teşkil etmektedir. Osmanlı klasik döneminde devlet, İstanbul'da çıkan bir fermanı ülkenin her köşesinde icra etmeye muktedirdi ve taşrada, merkezdeki ordunun gücünün yanına yaklaşabilen bir askerî oluşumdan dahi söz edilemezdi. Bu mânada yine feodal devletlere izafeten Osmanlı'da merkezin oldukça güçlü konumda olması Osmanlı siyasi ve toplumsal yapısının feodalizmden temel farklarından birini oluşturmaktadır. Bunların yanında toplumsal açıdan bakıldığında Osmanlı'daki reayanın feodal düzendeki serfe göre çok daha özgür bir konumda olduğu da vurgulanmaktadır. Osmanlı devleti, bütçenin temel dayanağının nihai olarak çift-hanesini süren reaya olduğunun farkında olduğu için taşrada köylüyü korumaya gayret etmiş ve köylüyü ezecek oluşumlara da gücü nispetinde engel olmaya çalışmıştır (İnalçık, 2000: 150-160).

Tüm bu mülahazalar dahilinde Osmanlı devletinin özellikle klasik döneminin feodal bir yapıya sahip olduğunu söylemek hata olacaktır. Bu farkların pek çoğu modern dönem için de geçerliliğini koruduğundan aynı yargı modern dönem için de geçerlidir. Kuruluş dönemi ve âyanlar döneminin feodal niteliği ise daha tartışmalıdır. Özellikle âyanlar dönemi olarak isimlendirilen yaklaşık iki asırlık zaman dilimi Osmanlı'nın feodalizme en yakın olduğu dönem olabilir. Ancak burada da muhtelif görüşler söz konusudur. Özellikle âyanların “de facto” bir şekilde güç kazanmış olması ve hukuki bir tanımının mevcut olmaması, Osmanlı yapısını feodalizmden uzak görenlerin en büyük argümanlarından bir tanesidir (Özçelik, 1951: 856). Yine bu dönemde yargı erkinin ve yargı teşkilatının merkeze bağlı olması da mutlak bir feodaliteden söz edilemeyeceğinin mühim bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Bu dönemlerin feodal niteliği ileriki bölümde ayrıca incelenecektir. Burada temel olarak vurgulanmak istenen nokta şudur; bu çalışmada, Osmanlı'nın ne kapitalist sisteme entegre olduğu zaman diliminde ne de klasik

¹⁶ Burada para birliğinden kasıt imparatorluk coğrafyasında tek bir para biriminin kullanılması değil; bu coğrafyada para basmaya yetkili tek bir merkezin olmasıdır.

döneminde feodal yapıda olmadığı kabul edilmektedir. Özellikle entegrasyonun gerçekleştiği dönemde toplumsal yapı muhakkak ki önem arz etmektedir.

Karl Marx'ın ortaya koyduğu "Asya Tipi Üretim Tarzı" teorisi ise doğrudan doğruya Osmanlı toplumuna odaklanmasa da Osmanlı'nın feodal bir yapıya sahip olduğu iddiasına ilk güçlü karşı çıkışlardan biri olarak değerlendirilebilir.

ATÜT teorisinin temelinde Doğu coğrafyalarında toprak mülkiyetinin devlete ait olması yatmaktadır. "Bernier haklı olarak Türkiye, İran ve Hindistan'dan bahsederken, Doğu'daki bütün olayların temelini toprakta özel mülkiyetin yokluğunda aramalıdır, diyor. Bu Doğu cennetinin gerçek anahtarıdır." (Aktaran: Divitçioğlu, 1981: 16) ifadelerini, Marx 1853 yılında Engels'e hitaben bir mektubunda kaleme almıştır. Engels'in cevabı ise ATÜT teorisinin evrildiği noktayı göstermek açısından önemlidir: "gerçekten toprak mülkiyetinin yokluğu bütün Doğu'nun anahtarıdır. Doğu'nun siyasi ve dini bütün tarihi burada gizlidir. Fakat Doğuların feodalite şeklinde bile toprak mülkiyetine geçemeyişlerinin sebebi nedir? Sanırım ki bunun esası Sahra'dan Arabistan, İran, Hindistan'a ve Tataristan'dan ta yüksek Asya yaylalarına kadar uzanan çölün iklimi ve bununla ilişkili olarak toprağın cinsidir." (Aktaran: Divitçioğlu, 1981: 16) Buradan anlaşılmaktadır ki coğrafi şartların üretim tarzına önemli bir etkisi olduğu düşünülmektedir. O halde ATÜT'ün hayata geçebilmesi için ön şartlardan en önemlisi iktisat ile alakasızdır ve coğrafi bir belirlenime işaret eder. Tarımın, ancak insan eliyle yapılan sulama kanalları aracılığıyla yapılabilir olması bu üretim tarzını ortaya çıkaran en önemli etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hizmete mukabil olarak toprağın mülkiyeti devletin eline geçmektedir. Özel mülkiyet söz konusu olamamaktadır. Toprak üzerinde yegâne mülkiyet sahibi olması hasebiyle devlet, yapılan tarım neticesinde ortaya çıkan artı ürüne el koyabilmektedir. Bu ayrıcalığının bir sonucu olarak da kimi kamu işleri (koruma, ulaştırma ve elbette ki su kanallarının inşası ve suyun tarım alanlarına paylaşılması gibi) devlet uhdesinde yürütülmektedir.

ATÜT'ün hâkim olduğu bir coğrafyada en önemli toplumsal görüngülerden birisi ülkenin neredeyse birbirine özdeş köylerden müteşekkil olmasıdır. Üretilen üründen üreticiye kalan kısmının neredeyse tamamı ailenin tüketimine ayrılmaktadır. ATÜT'ün hâkim olduğu coğrafyada meta üretimi ve pazar ekonomisi gelişme olanağı bulamamaktadır. Üstelik toprak üzerinde özel mülkiyet olmadığı için köylerde de insanlar birey değil bir topluluğun özdeş üyeleri olarak yaşamaktadırlar. Yani ne köylerin; ne de

köylerde yaşayan insanların birbirinden farklılaşma imkânı bulunmamaktadır (Divitçioğlu, 1981: 25-26). Bu üretim tarzında üretim ilişkileri ikili bir ayırım üzerinden gelişir: üreticiler ve artı ürüne el koyanlar. Artı ürüne el koyanlar devlet aygıtının içindedir ve ATÜT'te şehirleşme de ancak bu sınıfın yoğun olarak yaşadığı yerlerde yahut coğrafi olarak dış ticarete müsait bölgelerde görülebilir. ATÜT'ün bahsedilen özelliklerinin dışında en önemli özelliklerinden birisi ise iktisadi olarak durağanlığa neden olmasıdır (Divitçioğlu, 1981: 32).

Özellikle 1980'lerden sonra ATÜT, üzerinde fazla tartışılmayan bir mesele haline gelmiştir. Esasında akademik yazında en canlı tartışmalar 1960-80 arasına denk gelmektedir. Bunun altında ise yasaklı bir dönemin ardından gelen rahatlama evresi yatmaktadır. Stalin'in ATÜT'ü içermeyen bir tarihsel aşamalar teorisini ortaya atmasından sonra Sovyetlerde Asya tipi üretim tarzının varlığını savunmak yasaklanmıştır (Fogel, 1988: 61). ATÜT'ün Marksist düşüncede yeri olmadığı, Marx tarafından böyle bir üretim tarzının savunulmadığı ve esasında kastedilenin Asya feodalizmi olduğu görüşü siyasi baskılar neticesinde Sovyet akademisinde de kabul edilmiştir. Stalin'in ölümü akabinde Stalinizmin tasfiyesinin ardından içinde Marx'ın ATÜT'e dair görüşlerini barındıran Grundrisse eserinin 1952'de Berlin'de basılması ATÜT tartışmalarını tekrar canlandırmıştır. Bu nedenle 1960-80 koridorunda feodal bir maziye sahip olmayan her bölgeden araştırmacılar kendi toplumlarının tarihsel yapılarını ATÜT penceresinden de değerlendirmiştir. Bu minvalde Türkiye'de de bu tartışmaların kısmen canlılık kazandığı söylenebilir. Sencer Divitçioğlu'nun eserinin Osmanlı İmparatorluğu'nun ATÜT'e uygunluğu hakkında yazılmış en kapsamlı eser ve bu konuda da temel referans kaynaklarından birisi olduğu söylenebilir.

Osmanlı'nın ATÜT'e uygunluğu hususunda ilk olarak şu söylenebilir ki ATÜT, dünya-sistemleri analizi açısından taban tabana aykırı yahut onunla tamamen uyumlu olan bir üretim tarzı içermemektedir. Dünya-sistemleri analizi, dünya-imparatorlukların çeşitli üretim tarzları geliştirebileceklerini zaten kabul etmektedir. Büyük bir coğrafyadan tek bir siyasi merkeze dolaysız bir biçimde aktarılan artı ürün dünya-imparatorluk olarak değerlendirilecek olursa herhangi bir zaman dilimindeki herhangi bir dünya-imparatorluk Asyatik üretim tarzı neticesinde iktisadi varlığını sürdürmüş olabilir. Bir tarihsel sistem olarak dünya-imparatorlukların üretim tarzının verili olduğu söylenemez. Ancak Osmanlı'nın ATÜT'e uygunluğu ise netameli bir meseledir. Burada Divitçioğlu'nun tezlerini detaylıca aktarmadan Osmanlı'nın ATÜT'ten farklılaşan ve ATÜT'e benzeyen

özelliklerini izah etmeye çalışacağız. Nihayetinde de çalışmada Osmanlı ve ATÜT ilişkisine nasıl bakıldığı izah edilecektir.

Marksist ideoloji içinde dahi kadük bir teori olarak değerlendirilebilecek ATÜT, ülke içinde birbiri ile aynılaşmış köyler ve sadece artı ürüne el koyan sınıfın yoğunlaştığı mekânlarda kentleşmenin olabilirliliğinden bahsetmektedir. Feodalizm bahsinde de belirtildiği gibi Osmanlı'da hem kentleşmenin hem de kır-kent etkileşiminin çağa izafeten oldukça yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Üstelik pazara yönelik küçük meta üretimi ATÜT sınırlarını aşacak kadar fazladır. Toprak rejimine bakıldığında ise her ne kadar tımar sistemi neticesinde toprak üzerinde özel mülkiyetin olmadığı sıklıkla belirtilse de vakıf, malikâne, Balkanlarda fethedilen bölgelerdeki eski aristokratların bazı ayrıcalıklarının tanınması, Anadolu'da beyliklerin soyundan gelenlere ayrıcalıkların tanınması gibi çok çeşitli uygulamaların neticesinde klasik çağda dahi toprakta özel mülkiyete yaklaşan kayıtlama biçimleri görülebilmektedir (Moutafchieva, 1988: 5).

ATÜT'ün kapitalizm ile karşılaşana kadar iktisadi bir durgunluk içinde seyretmesi ve toplumun sert bir şekilde sadece iki sınıfa ayrılması da Osmanlı için geçerli görülmemektedir. Osmanlı toplumunun dış ticaret potansiyelinin yüksek olduğu kimi bölgelerde (Batı Anadolu, Balkanlar ve Mısır gibi) özellikle 17. yüzyıldan sonra büyük topraklara tasarruf eden bir sınıfın doğuşuna şahitlik edildiği söylenebilir. Yine imparatorluk coğrafyasında mukayeseli üstünlükler nazariyesine uygun olarak üretimi daha kârlı olan ürünleri pazar için üretip geçimini daha ziyade para ekonomisi sayesinde temin eden bölgelerin varlığı da bilinmektedir. Zeytin ve dolayısıyla zeytinyağı üreticisi olan bölgeler bunun başında gelmektedir.

Osmanlı'nın çok geniş topraklar üzerinde hüküm sürdüğü tekrar tekrar hatırlatılacak olursa ATÜT'ün teşekkül etmesi için lazım gelen iklim ve coğrafya şartının İmparatorluğun tümü için geçerli olduğu söylenemez. Batı Anadolu, Nil havzası, Rumeli ve Mezopotamya gibi tarımsal açıdan oldukça verimli ve sulama sıkıntısı olmayan topraklar var olduğu gibi; ATÜT'ün oluşmasına müsait coğrafyalar da mevcuttur. Bu bakımdan Osmanlı coğrafyası incelendiğinde literatürde fazlaca tartışılmamış bir mesele zuhur etmektedir. ATÜT'ün oluşması için coğrafya ve iklim zorunlu bir ön şart olarak mı durmaktadır yoksa bu şartların sağlanmadığı bir bölgede de ATÜT ve benzeri bir üretim tarzı kurulabilir mi? Balkanların verimli toprakları üzerinde kimi yerlerde köyün kollektif mülkiyetinin söz konusu olduğu bölgeler mevcuttur. Sırbistan bölgesinin kırsal

örgütlenmesi olan ve *zadruga* olarak isimlendirilen köyler söz konusu kollektif mülkiyetin önemli örneklerinden bir tanesidir (Vucinich, 1962: 608).

Hususi olarak ATÜT çalışmaları için Osmanlı coğrafyası bu tartışmayı yeniden gündeme getirebilecek yahut teoriyi güncelleyebilecek imkânlar sunmaktadır. İmparatorluğun belli bölgelerinde Marx'ın ATÜT tarifine yaklaşan iktisadi düzenlerin var olduğu inkâr edilebilir değildir. Üstelik ATÜT'e yakın bir üretim tarzı olarak gösterilebilecek bu bölgelerde coğrafya Marx'ın ön gördüğü şekilde değildir. Ancak tüm imparatorluğu böyle bir üretim düzeni ile vasıflandırmanın da büyük bir hata olacağı açıktır. Bu noktada çalışmayı esas ilgilendiren kısım ATÜT'ün iktisadi durgunluğu beraberinde getirmesi meselesidir. Çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'nun tamamı için bu iddiayı reddetmektedir. Özellikle 18. yüzyılın ardından imparatorluğun üretim tarzını ATÜT olarak değerlendirmek büyük bir hata olacaktır. Klasik dönemde dahi imparatorluk içinde ATÜT'ün ön gördüğünden çok daha girift bir sınıfsal görünüm, pazar için meta üretimi ve kır-kent etkileşimi kesinlikle mevcuttur.

2.3. Osmanlı Toplumsal Yapısı

2.3.1. Klasik Yapıya Geçişte Dönüm Noktaları

Osmanlı toplumsal yapısının ne olmadığına izahının ardından nasıl bir görünüm arz ettiği ise bu bölümde anlatılmaya çalışılacaktır. Toplumsal, siyasal ve iktisadi yapılar, olaylar tarihinden âzâde ve yavaş değişen mefhumlar olduğundan dönemlerin başlangıcı ve bitişi için kesin tarihler vermek doğru değildir. Esasında böyle bir dönemlendirme olaylar tarihine sıkışıp kalmanın tezahürlerinden biridir. Örnek üzerinden anlatmak gerekirse: her ne kadar İstanbul'un fethi ile kuruluş döneminin sonlandığı ve klasik dönemin başladığı söylene de klasik dönemin en önemli zümresi olan devşirmelerin yetiştiği kapıkulu ordusunun kuruluşu I. Murat zamanına, İstanbul'un fethinden yaklaşık bir asır önceye dayanmaktadır. Tarih, olaylar örgüsünün ardında yapıların yavaş değişimine tanık olmaktadır. Bu bakış açısıyla dönemler arası geçiş keskin bir kopuş ile değil bir tekâmül ile gerçekleşmektedir.

Literatürde kuruluş dönemine dair önemli tartışma meseleleri ve büyük soru işaretleri mevcuttur. Yazılı kaynağın ve çağdaş tarih yazımının olmaması yahut son derece az olması nedeniyle Osmanlı tarihi oluşturulurken çıkarsama ve yorumun en çok kullanıldığı tarihi aralığın kuruluş dönemi olduğu söylenebilir. Bu döneme dair uluslararası literatürde geniş bir feodalizm tartışması yer almaktadır. Klasik dönemin ve

modern Osmanlı'nın feodal niteliklerden görece uzak olduğundan daha önce bahsedildi. Ancak erken dönem Osmanlı'nın toplumsal görüntüsü hususunda farklı fikirler mevcuttur. Bu konuda Osmanlı tarihinin en ünlü şarkiyatçıları Von Hammer, Belin ve Von Tischendorf Osmanlı'nın klasik Arap-İslam feodalizmden daha ileri düzeyde bir feodalizme sahip olduğunu iddia etmektedirler (Fisher, 1952: 4). Osmanlı feodalizminin Balkanlar üzerine etkisini araştırdığı bir makalesinde Fisher(1952: 3), feodalizm kavramının muğlaklığı nedeniyle Osmanlı'nın feodalliği konusunda ittifak edilemediğini vurgulamaktadır. Yazara göre klasik şarkiyatçıların geliştirdiği Doğu Feodalizminden yola çıkılarak Osmanlı Feodalizmi tanımına ulaşmak pekala mümkündür. Osmanlı feodalizminin şövalyelik(tımar) sistemi üzerine inşa edildiğini ve hayatın tüm veçhelerinde geri kalan tüm unsurların ikinci planda olduğu vurgulanmaktadır. Has arazilere sahip bir tımar sahibinin yaklaşık 500-600 şövalyesi olabildiğini vurgulayan araştırmacı, toprak üzerindeki hakların genişliği açısından Balkanlar ve Anadolu arasında önemli farklar bulunmadığını da iddia etmektedir. Gerçekten de literatüre bakıldığında fethedilen Balkan topraklarında Osmanlılar ile anlaşılan aristokratların koruduğu ayrıcalıklar sıklıkla yer bulurken aynı durumun Osmanlı topraklarına katılan Anadolu Beylikleri için de geçerli olduğu es geçilmektedir. Buna rağmen Fisher eserinde tımarın istikrarlı, nesillerce aktarılabilen bir toprak tasarrufu sağlamadığını ve Kanunî döneminden sonra Osmanlı feodalizminin bozulduğunu kabul etmektedir.

Ünlü Bulgar tarihçilerinden Vera Moutafchieva'nın 1988'de yayınlanan kitabı da Osmanlı'yı Doğu Feodalizminin muntazam bir örneği olarak nitelemektedir. Barkan, İncılık, Köprülü vs. gibi Osmanlı tarihinin referans kaynağı sayılan tüm Türk tarihçilere de eserinde atıf veren Moutafchieva'nın Doğu Feodalizmi iddiasını koruması dikkat çekicidir. Marksist bir tarih yaklaşımını benimseyen araştırmacı, tımar rejimini doğunun askerî feodal toprak düzeni olarak nitelemektedir (Moutafchieva, 1988: 8). Üstelik Moutafchieva için Anadolu'nun taşıdığı feodalizm Balkanlardan daha yüksek düzeydedir. Her ne kadar eserlerinde bu görüşünün arkasında yatan sebepleri açıklamasa da muhtemelen Anadolu'da aristokratik özellikler taşıyan zümrenin Balkanlardakinin aksine Hıristiyan değil de Müslüman olması bu görüşünde etkili olmalıdır.

Osmanlı toplumunu feodal olarak değerlendiren tarihçiler için tımarlı sipahiler, feodal vasıfları en çok temayüz etmiş toplumsal sınıf olarak ortaya çıkmaktadır. Bunu kabul etmekle beraber sipahi sınıfının "burjuva tarihçiler" tarafından doğru anlaşılmadığı ve yeterli incelemeye tabi tutulmadığı da iddia edilmektedir (Moutafchieva, 1988: 78).

Sipahilerin kendi içerisindeki katmanlaşma ve hiyerarşik durumun gözardı edilmesi neticesinde düşük gelire sahip sipahiler ile oldukça geniş araziler üzerinde tasarruf eden sipahilerin aynı etki düzeyine sahip olduğu gibi bir yanılsamanın ortaya çıktığını iddia eden bu görüşün tutarlı olduğu söylenebilir.

Osmanlı'nın kuruluşundan tımar sisteminin tam mânasıyla oturduğu döneme kadar olan sürede feodal görünümlerin kolayca tespit edilebildiği inkâr edilemez. Balkanlarda Osmanlı ile anlaşma yapan aristokrat sınıfın haklarını koruması, Anadolu'da oldukça yaygın olan malikâne sistemi, özellikle ilk padişahlar zamanında bir kaleyi fetheden komutana o toprakların tasarrufunun verilmesi, Osmanlı'nın Balkanlarda ilerledikçe toplumsal ve siyasi yapıyı hercü merç etmektense kendisinden önceki kanunları ve nizamı mümkün mertebe koruması bu feodal görünümü sağlayan önemli etkenlerdendir. Ancak bu formasyonun kemale ermiş bir feodalizm olduğu argümanı da oldukça zayıf durmaktadır. Bu noktada Timur'un (2010) ön feodalizm tabiri oldukça yerinde görünmektedir. Marksist bir tarih anlayışı ile kaleme aldığı eserinde Timur, Türklerin Anadolu'ya geldiklerinde tamamen göçebe olmadığını ve mülkiyet olarak komünal mülkiyetten özel mülkiyete doğru bir geçişin yaşanmaya başladığını iddia etmektedir. Gerçekten de Osmanlı'nın en erken dönemlerinde dahi fetih yapan komutanlara –alplere- fethettikleri bölgeler obasının değil doğrudan şahsi tasarrufuna verildiği bilinmektedir. İnalçık(2008: 109) da Osmanlı'nın erken zamanındaki Evrenesoğlu, Malkoçoğlu gibi uç beyi olan akıncıların Osmanlı Devletindeki konumunun tıpkı Osmanoğullarının Selçuklu Devletindeki konumu gibi olduğunu ifade etmektedir. Buna mukabil olarak sipahiliğin babadan oğula kalan bir görünüm arz etmesi de feodal özellikleri temayüz ettiren bir hususiyettir. Ancak tüm bunlara mütenakız olarak Osmanlı'nın Balkanlarda komünal mülkiyet halinde bulunduğu çeşitli bölgeleri aynı hal üzere devam ettirdiği, tımar neticesinde ele geçirilen tasarruf hakkının kesin ve garantili olmaması, merkezî iktidarı feodal sistemle kıyas edilemeyecek derecede kuvvetlendiren bir kapıkulu ordusunun mevcut olması gibi özellikler de görülmektedir.

Mevcut veriler ışığında erken dönem Osmanlı'da karma mülkiyet biçimleri ve karma toplumsal formasyonların mevcut olduğu söylenebilir. Ön feodal sınıfsal ilişkilerin ve ön feodal bir duruma yol açacak teamüllerin devlet katında uygulandığı görülebilmektedir. Bu bilgilerden hareketle bu dönemin pek çok ihtimale açık bir nevi “dönüşümsel (transformational) uzay-zaman” olarak addedilebileceği ileri sürülebilir. Osmanlı'nın feodalliği tartışmaları üzerine “her ne kadar tımar sistemi ön feodal

gelişmeler üzerine kurulduysa da bunu doğal sonuçlarına ulaştıracak gelişmeler merkezî devlet tarafından hep engellenmiştir” (Timur, 2010: 214) tespiti de bu zaman aralığının farklı ihtimallere açık olduğunu zımnen kabul etmektedir. O halde toplumsal yapıyı feodaliteye götürebilecek nüvelerin bulunduğu bir vaziyetten hangi gelişmeler ışığında ve hangi yapılar nedeniyle farklı bir formasyon çıktığı sorusu önem kazanmaktadır. Bu noktada çalışmada kabul edilen tarih anlayışına paralel olarak Osmanlı'nın ön feodalizmden feodalizme geçiş yapmasına mani olan etmenler ele alınmaya çalışılacaktır.

2.3.1.1. Anti Feodal Bir Güç Olarak Yaya ve Müsellem Teşkilatı

Yaya ve müselleme teşkilatı Osmanlı'nın en erken dönemine ait düzenli askerî birliklerine verilen isimdir. Aynı zamanda tımar sisteminin de öncüsü konumundadır. Osmanlı'nın feodal olduğunu savunan tüm araştırmacılar tımar sistemini ve sipahi sınıfını feodal sistemin bel kemiği olarak addederken, tımarın öncüsü olan yaya ve müselleme teşkilatını anti feodal bir unsur olarak saymak problemlili bir varsayım olarak görülebilir. Ancak yapıların toplumsal formasyona etkileri buldukları zaman dilimi içerisindeki konjonktür dahilinde ele alınmalıdır.

En erken dönemde Osmanlı ordusu ağırlıklı olarak konar göçer Türkmen aşiretlerinden oluşan gönüllü süvarilerden oluşmaktadır. Bu düzende dikkatleri çeken ilk nokta padişahın konumunun “primus intern pares” mevkisine oldukça yakın olmasıdır. Osman Bey ve Orhan Bey de diğer boy beyleri gibi kendi boylarının liderliğini üstlenmişlerdir. Bu aşamada padişahın elinde kendisini diğer Türkmen beylerden kesin biçimde ayıran düzenli bir kuvvet söz konusu değildir. Gökbilgin(1977: 21), bu erken dönemde Orhan Bey'in tımarlıları daha düzenli bir emir-komuta zinciri içine aldığı ve tımarlı sipahilerden oluşan alayları kaydettiğinden bahsetmektedir. Ancak yine de tımarlılar olarak bahsedilenler Türkmen aşiretlerinin üyeleridir ve çeribaşı olarak bahsedilenlerin ise aşiretlerin ileri gelenleri ve nihayet alayların başında da aşiretlerin reisleri olduğu vurgulanır. Bu bilgi bize aynı zamanda dağıtılan tımarlar hususunda en temel kayıtların ve düzenlemelerin merkezî devlet tarafından yapılmasından evvel söz konusu toprakların neredeyse özel mülkiyet biçiminde tasarruf ediliyor olabileceğinin de ip uçlarını vermektedir. Şehirlerin, kalelerin fethedilmesi noktasında hafif süvari ordusunun yetersiz kalabildiği fark edilip Bizans ile olan askerî çatışmalar neticesinde de Bizans ordusundaki piyadelerin stratejik önemi görülünce orduda bir düzenleme yapma ihtiyacı hissedilmiştir. Yaya ve müselleme teşkilatı bu ihtiyaç üzerine, rivayetlere göre Bursa Kadısı olan ve Çandarlı ailesinden gelen Çandarlı Halil Paşa'nın girişimleri ile

kurulmuştur. Atlı aşiret üyelerinin uzun muhasara gerektiren muharebelerde kalmak istememesinin de kuruluş nedenleri arasında gösterilen bu teşkilat Osmanlı'nın ilk düzenli ordusu sıfatını haizdir.

Mantık olarak, savaşçılık özelliğini yitirmemiş Türk köylerindeki gönüllülere toprak verilmesi ve pek çok vergiden muaf tutulması karşılığında orduya yaya yahut atlı (müsellem) asker sağlama vazifesi üzerine dayanan teşkilat, erken Osmanlı döneminin en önemli askerî unsurlarından biri haline gelmiştir.

Kapıkulu ordusunun tam mânasıyla kurulmasının ardından yaya ve müsellem teşkilatı da askerî hizmetlerde geri plana çekilmiştir. Bu teşkilata dair bilgi veren, Osmanlı'dan günümüze kalan yaya ve müsellem defterlerinin çoğunluğu da teşkilat askerî olarak geri hizmetteyken tutulmuştur. Takriben 16. yüzyıldan itibaren önemini ve aktif askerî görevlerini yitiren yaya ve müsellem teşkilatı daha çok orduya hayvan sağlamak, yolları ve köprüleri onarmak gibi görevlerle vazifelendirilmiştir. Bu teşkilatın aktif görevde olduğu zamanlara dair çok fazla yazılı kaynak olmaması ve defter tutulma düzeni de tımara benzediği için Osmanlı'nın teşkilatlanmasını anlatan eserlerde tımar sisteminin öncüsü olarak vasıflandırılmaktadır. Topraktan kazanılan gelir neticesinde orduya asker sağlama mantığı açısından düşünüldüğünde bu çıkarımın hatalı olduğu da söylenemez. Ancak toplumsal formasyon açısından bakıldığında iki sistemin işlevinin farklılaştığı görülebilmektedir. Hicri 892 miladi 1487 yılına ait Saruhan ili piyade defterinin incelendiği bir çalışmada yaya teşkilatının önemi niceliksel olarak da görülebilmektedir. Teşkilatın halen daha askerî olarak aktif görevde olduğu bir dönemi kapsayan çalışmada, söz konusu bölgede orduya aktif katılım sağlayan (deftere kayıtlı olup da yaşı sefere katılmaya müsaade etmeyenler çıkarıldığında) 3675 piyadeden bahsedilmektedir. 3675 aktif piyadenin yanında sancakta 4069 nefer mürde (ölü), 1177 neferin de gaib (kayıp) olarak kaydedildiği görülmektedir (Bizbirlik ve Çiçek , 2013: 21-23). Aktif piyadeden daha fazla ölü ve kayıp piyade olduğu göz önünde bulundurulduğunda –bu ölü ve kayıp kayıtlarının yarısının savaşa katılmak istemeyen ve görevden kaçan neferler olduğunu varsaysak dahi – teşkilatın askerî noktada ne kadar önemli görevler ifa ettiği gözler önüne serilmektedir.

Ordu düzenindeki yerine bakacak olduğumuzda ise yaya sancak beylerinin ve müsellem sancak beylerinin savaşta Orhan Gazinin oğlu Şehzade Süleyman Paşa'nın komutasında savaştıkları görülmektedir (Gökbilgin, 1977: 22). Bu konu üzerine yapılan

farklı araştırmalarda da yaya ve müselleme teşkilatının esasında ‐hasse ordusu‐ benzeri bir işlev gördüğü üzerinde durulmaktadır (Bizbirlik ve iek , 2013). Yaya ve müselleme teşkilatının tam bir hasse ordusu vazifesinde olan kapıkulu ordusu tesis edildikten sonra işlevini kaybetmesi de bu görüşü destekler nitelikte bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tüm veriler ışığında kuruluşundan pasif göreve çekilene kadar yaya ve müselleme teşkilatının yaklaşık olarak 100 ila 125 sene kadar hasse ordusu işlevi gördüğünden bahsedilebilir. Orduda bu nitelikte bir birliğin var olmasının toplumsal açıdan n feodal öğelerin gelişiminin önündeki en büyük engellerden biri olduğu çıkarımı da kolaylıkla yapılabilir. Bürokratik mânada yaya ve müselleme teşkilatı tımarlı sipahi nizamının öncüsü olarak kabul edilebilirse de toplumsal yapıdaki işlevi noktasında ise yeniçeri ocağının öncüsü olarak görülmelidir. Padişahın emrinde kendi aşireti dışında böyle bir hasse ordusunun bulunması Osmanlı'nın feodalizme evrilmesinin önündeki engellerden birisi olarak değerlendirilmelidir.

2.3.1.2. Hıristiyan Tebaa ile İlişkiler

Osmanlı'nın Hıristiyan tebaa ile ilişkileri oldukça politize edilmiş bir meseledir. Özellikle milli bir tarih ve ortak bir düşman oluşturmak isteyen Balkan devletlerinin resmi tarih yazımında Osmanlı dönemi mutlak bir sömürü ve kötülük gibi gösterilebilmektedir.

Osmanlı'nın sınırlarının gelişimi incelendiğinde Rumeli'deki toprakların Anadolu'daki pek çok merkezden evvel ülke sınırlarına dahil edildiği görülebilir. 1475 yılına gelindiğinde dahi Osmanlı ordusunda Rumeli sipahilerinin sayısı Anadolu sipahilerinin sayısından oldukça fazladır (znl, 2010: 196). Tüm bu etmenler göz önünde bulundurulduğunda Osmanlı'nın Balkanlarda kendisinden önceki yönetici sınıfı tamamen ortadan kaldırıp Müslüman ve Türk bir yönetici sınıfı yerleştirdiği düşüncesi hakikatle örtüşmemektedir. Bu yapılmak istense dahi beşeri sermaye ve demografik durum buna müsaade etmemektedir. O halde devletin Hıristiyan tebaa ile kurduğu ilişki iyi incelenmelidir. Osmanlı'nın, Hıristiyan tebaayı her türlü hizmet sahasında kullandığı rahatlıkla söylenebilir. Tıpkı yaya ve müselleme teşkilatında olduğu gibi imparatorluğun erken döneminde tımar defterlerine kaydolanlar haricindeki Hıristiyan tebaanın vazifeleri ve sayıları üzerinde fazla çalışılmamıştır. Ancak tımar sahibi gayrimüslimlerden evvel kronolojik olarak iki müessese, devletin Hıristiyanlar ile olan münasebetini anlamak adına önemlidir. Bunlar Martolos ve Voynuk teşkilatlarıdır. Martolos kelimesinin Yunanca ‐silah taşıyan‐ mânasına gelen ‐armatolos‐ kelimesinden türediği var

sayılmaktadır (Keser, 1999: 267). Osmanlıcaya martolos olarak geçen kelimenin fonetik olarak benzerleri neredeyse bütün Balkan dillerinde bulunmaktadır.

Martolos teşkilatının kuruluş tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber zaman içinde anlam kaymasına uğradığı düşünülmektedir. Zira kimi rivayetlerde Osman Gazi'nin dahi martoloslardan yararlandığı gibi ifadelere yer verilse de burada kastedilenin istihbarat görevinde bulunan ve sayıca pek az olan Hıristiyanlar olduğu tahmin edilmektedir. Ancak Osmanlı Rumeli'de ilerledikçe fethedilen kalelere, köylere silahlı birlikler yerleştirme ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu ihtiyaç üzerine istihdam edilen Hıristiyan askerlere martolos denmesi ve zamanla martolos teşkilatının kurulmasıyla beraber kelime, istihbarat faaliyetinde bulunan birkaç gayrimüslimden çok daha geniş bir teşkilatı niteleyen bir mânaya bürünmüştür.

Martolos teşkilatının takribi olarak 15. yüzyılın ikinci yarısında kurulduğu tahmin edilmektedir. 1467 tarihli tahrir defterlerinde Fatih'in Rumeli'deki belli başlı kalelere ulufeli martoloslar yerleştirdiği kesin olarak bilinmektedir. 1721 yılında da Rumeli Beylerbeyi Martolos teşkilatını düzene sokmakla görevlendirilmiş, bunun mümkün olmadığını anlaşılması üzerineyse teşkilat lağvedilmiştir (Keser, 1999: 271-272). Osmanlı devletine yaklaşık üç asır hizmet eden Martolos teşkilatının özellikle yeni fethedilen kalelerin düşman kuvvetlerince yapılacak baskınlar neticesinde kaybedilmesi ihtimalini önlemek için çok kritik bir görev üstlendiği anlaşılmaktadır. Zaman içinde topraklar genişleyip şehirler, köyler ve kaleler düşman sınırından uzaklaştıkça teşkilata bölgede emniyeti sağlama görevi de verildiği bilinmektedir. Fakat Martolos teşkilatı yaya ve müselleme teşkilatı gibi zamanla tümüyle aktif görevden geri hizmete geçmemiş kendi içerisinde geri hizmetteki martoloslar ve aktif hizmetteki martoloslar olarak ikiye bölünmüştür. Martolosların sayıları üzerine Türkiye'de yapılan yegâne lisansüstü tezin elde ettiği verilere bakıldığında teşkilatın Balkanlarda neredeyse her bölgede hizmet gösterdiği, sayılarının ise yıllar içinde değiştiği görülmektedir. II. Mehmet döneminde Vidin'de 156, 1516 yılında Golubac, Hram, Smederevo, Kopilovaç, Soko, Gradište bölgelerinde toplam 556 Hıristiyan martolosun günlük 2 yahut 3 akçe ücretle görevlendirildiği kaydedilmiştir. 1540-1550 yıllarına gelindiğinde ise yaklaşık 20 bölgede 1500 civarı Hıristiyan Martolosun kaydedildiği tespit edilmektedir (Keser, 1999: 272-274). Topraklar genişledikçe Martolos istihdam edilen merkezlerin çoğaldığı ve 20'nin çok daha üzerine çıktığı, teşkilatın niceliksel büyüklüğü ve görev yerlerinin genelde sınır boyları olduğu düşünülürse de teşkilatın ehemmiyeti daha iyi anlaşılabilir.

Osmanlı'nın bir diğer Hıristiyan askerî teşkilatını ise Voynuklar oluşturmaktadır. Voynuk, kelime olarak Slavcada asker mânasına gelen voynik kelimesinden gelmektedir. Teşkilattaki Bulgarların çoğunluğu nedeniyle Bulgarlarla özdeşleştirilse de esasında Bulgaristan haricindeki merkezlerde de voynuk istihdam edildiği bilinmektedir. Osmanlı'nın bilinen en erken tarihli tahrir defteri olan ve İnalçık (1987) tarafından incelenip literatüre kazandırılan Arvanid sancağına ait 1431-2 tarihli Arvanid Defterinde Voynuk kelimesinin geçtiği bilinmektedir. 1878 Bulgar Prensiğinin kuruluşuna kadar en az dört asır boyunca Voynuk teşkilatının varlığını –kısa kesintilerle de olsa- sürdürdüğü bilinmektedir. Bu teşkilat ilk olarak fethedilen Bulgar illerindeki küçük rütbeli Bulgar asilzadelerinden oluşturulmuştur (İnalçık, 1954: 55-67). Her ne kadar asker mânasına gelen bir kelimedenden türetilmişse de görevlerinin çoğunu savaşmaktan ziyade ordunun atlarına bakmak oluşturmaktadır. Voynuk teşkilatı da literatürde pek az çalışılmış ve defterleri nadiren latinize edilmiş bir teşkilattır. Bu nedenle sayıları hakkında kesin bir malumat yoktur. Voynuk teşkilatının en önemli görevlerinden birisi ise padişah atlarının bakımını yapmak, onları çayıra çıkarmaktır. Her yıl voynukların mevcut olduğu bölgelerden padişahın atlarına bakmak üzere belli sayıda voynukun İstanbul'a getirilmesi çeribaşlarından talep edilmektedir. Voynuk teşkilatının mali yapısını araştıran bir çalışmada 1833 ve 1834 yıllarında 12 farklı merkezden toplamda 500 voynukun padişah atlarının bakımı için İstanbul'a getirildiği aktarılmaktadır (Uzun, 2014: 3). Bu kadar geç bir tarihte sadece padişah atlarının bakımı için seçilen voynuk sayısının 500 olması teşkilatın niceliksel durumu hakkında ufak da olsa bilgi verebilir. Voynuklar, martoloslar gibi ulufeli değil toprak geliri ile geçimini sağlayan görevlilerdir. Başına ismi verilen topraklar voynuklara verilir ve bunlar voynuk defterlerine kaydedilirler (Emecen, 1992).

Hıristiyanlara verilen tımarlar ise ayrı bir bahis olarak tımar sistemi ve bu sistemin sınıfsal arka planının anlatıldığı başlıkta inceleneceğinden burada teferruatlı bilgi verilmeyecektir. Ancak özellikle erken dönemde Balkanlarda tahmin edilenden çok daha fazla tımar sahibi Hıristiyan sipahi olduğunu söylemek kafidir. Özellikle 1470'li yıllarda yapılan kanuni bir değişiklik neticesinde sınır bölgelerinde Hıristiyanların askerî hizmete alımı kolaylaştırılmıştır (Miljković ve Strugarević, 2015: 29-30). Bu değişiklik, erken dönemde ve hatta klasik yapısını oturtmaya başladığı yıllarda dahi Osmanlı'nın demografik olarak Balkanlarda Hıristiyanların sadakatine ve hizmetine ihtiyaç duyduğunu göstermeye yetmektedir.

Tüm bu etmenler göz önüne alındığında görülmektedir ki Osmanlı; fethettiği bölgelerdeki Hıristiyan tebaa ile oldukça yakın ilişkiler kurmuş, onlara askerî düzende vazifeler vermiş ve vazifeleri nispetinde de ayrıcalıklara tabi tutmuştur. Özellikle voynuk vazifesini üstlenenler ile küçük gelirlere sahip topraklarda tımar sahibi olan Hıristiyan sipahilerin bölgedeki ufak asilzade sınıflardan geldiği bilinmektedir. Osmanlı Devleti, elinden geldiği müddetçe “reayanın oğlu reyadır” ilkesini korumaya gayret etmiş ve bu ilkenin muhalifi mucibince Osmanlı’dan evvel askerî görevi olan küçük rütbeli asilzadeleri de martolos, voynuk yahut sipahi olarak kaydetmiştir (İnalçık, 1954: 234). Bu durum, Osmanlı’ya karşı yekvücut olmuş bir eski asilzadeler sınıfının teşekkül etmesini engellemiştir. Tüm bu örneklerden yola çıkılarak merkezî devletin, bölgedeki feodal sınıflar ile uzlaşma kapasitesinin oldukça yüksek olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Osmanlı’nın, bölgedeki feodal unsurları zamanla kendi sistemine tebdil etme becerisini gösterdiği anlaşılmaktadır.

2.3.1.3. Merkezî Devlet ile Köylü İttifakı

Milliyetçi söylemde kendine sıklıkla yer bulan Osmanlı’nın fethettiği bölgeye barış getirmesi, halkın Osmanlı yönetimini tercih etmesi vb. gibi söylemlerin tarihi ve niceliksel karşılıkları da mevcuttur.

Avrupa’da feodal sistemi yıkıma götüren önemli etmenlerden biri olan merkezî devlet ile burjuvazi ve köylü sınıfının aristokratlara karşı çıkar birliği ittifakının bir benzerini erken dönem Osmanlı’da da görmek mümkündür.

Geç orta çağ dönemi vergilerine ait araştırmalara bakıldığında Osmanlı’nın uyguladığı vergi oranlarının, feodal düzende toplanan vergilerden hayli düşük olduğu görülmektedir. Bu konuda yapılan bir araştırmaya göre aynı dönemde feodal Batı Avrupa’da köylü, ürettiği ürünün yaklaşık yarısını vergi olarak vermekteyken Osmanlı’da ise “tımar sistemine tabi olan” reaya, ürettiği toplam ürünün ¼’ünü vergi olarak vermektedir.¹⁷ Bu durumun köylü sınıfının Osmanlı idaresinden memnuniyet duymasına, feodal isyanlara destek vermemesine sebep olduğu düşünülebilir. Feodal isyanlara destek vermemenin yanında toprağın statüsünün tımara geçmesinin reaya için daha kârlı olması aktif olarak bu yönde mücadele etmesini de sağlamıştır. Bu duruma dair çarpıcı örneklerden birisi Kıbrıs’ın fethinin ardından ada topraklarının nasıl kayıtlanacağı

¹⁷ Bu bulgunun mutlak doğru olduğu kabul edilemez. Ancak büyük bir hata payı dahi bırakılsa Osmanlı’da reayanın çok daha iyi bir vergi oranına tabi olduğu sonucuna ulaşılabilir.

hususundaki tartışmadır. Osmanlı yönetimi, ada halkını Osmanlı düzeni yani tımar ile fetih öncesi düzen yani serflik arasında muhayyer bırakmıştır. Bu iki şık arasında Kıbrıs'ın gayrimüslim halkı serflikten kurtulmak ümidiyle Osmanlı düzenini istemiştir. Kıbrıs muhasarası esnasında Kıbrıs'ın gayrimüslim halkından Osmanlı idaresini arzulayan ve onlarla işbirliği yapmaya hazır pek çok köylünün var olduğu da kaynaklarda ifade edilmektedir (İnalçık, 2000: 177).

Tımar, Osmanlı'nın tek toprak kayıt sistemi değildir. Kuruluştan klasik döneme giden yolda baskın toprak kayıt sistemi haline gelse de Osmanlı devletinde daimi olarak farklı toprak kayıt sistemleri cari olmuştur. Özellikle Anadolu'da malikâne/divani sistemi de yaygın olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi Anadolu Beyliklerinin toprakları Osmanlı'ya dahil olurken Beyliğin yönetici sınıfına özel haklar içeren toprak kayıtlamaları yapılmıştır. Bu türden topraklar malikâne/divani sistemi olarak geçmektedir. Balkanlardaki aristokratik unsurlar kadar Anadolu'daki bu seçkin sınıfın da devleti feodalizme götürme potansiyeli taşıdığını söylemek hata olmaz. Beylik, Osmanlı Devletine katılırken malikâne/divani sistemi şeklinde kayıtlanan toprak daha sonra merkez tarafından tımara çevrilmeye çalışılmaktadır. Bu nedenle 14.yy ila 16. yüzyıllar arası Anadolu'da toprağın hukuki statüsü üzerinden bir mücadelenin olduğu görülmektedir. Bu mücadelenin tarafları malikâne/divani topraklardaki ayrıcalıklarını terk etmek istemeyen bir seçkin sınıf –ki bunlar Osmanlı'yı feodal olarak niteleyen araştırmacılar için aristokrat sınıf niteliğindedir- ile bu toprakları tımara çevirmek isteyen merkezî devlet oluşturmaktadır. Bu noktada köylü sınıfının tımarıdan yana cephe alması Osmanlı'nın toplumsal formasyonundaki ön feodal öğelerin feodalizme doğru uzanmasını engelleyen unsurlardan biri olarak görülebilir. Zira malikâne/divani sisteminde köylüden alınan vergi, tımar sistemine göre bir hayli artmaktadır. Hem toprağı tasarruf hakkına sahip seçkinler üründen vergi almaktadır hem de merkezî devlet için vergi alınmaktadır (Öz, 1997: 65-69). Bu dönemde yaşanan tımar – malikâne/divani sistemi çatışmasından genel itibariyle tımar sistemi yani merkezî devlet galip olarak çıkmıştır. Ve bu kazanımda köylü sınıfının tımar sistemini tercihi de önemli bir rol oynamış gibi gözükmektedir.

Osmanlı Devleti, kuruluş tarihi üzerinde ihtilaf olsa da meşhur olan görüşe göre 1299 yılında Osman Bey'in önderliğinde kurulmuştur. Osman Bey, diğer Osmanlı padişahları ile kıyaslanırsa etrafındaki savaşçı Türkmen Beyleri ile daha eşit bir konumda durmaktadır. 1320'li yıllardan itibaren Osman Bey halen daha hayatta olsa da

yaşlılığından ötürü devletin yönetimi Orhan Bey'e geçmiş görünmektedir. 1326 yılında ilk başkent Bursa şehri ele geçirilir. Orhan, devleti daha kurumsal; devletin başı olan sultanı da daha güçlü hale getirme niyetindedir. Yukarıda da bahsedildiği gibi işlevsel olarak hassa ordusu niteliğinde olan yaya ve müselleme teşkilatının kuruluşu padişahın diğer Türkmen beylerinden kuvvet olarak ayrılması açısından oldukça önemli bir gelişmedir. Vezirlik teşkilatı, divan müessesesi, ilk gümüş akçenin basılması ve de ilk medresenin açılması gibi teşkilatlanma açısından mühim olaylar Orhan Bey zamanında gerçekleşmiştir. Bunun yanında ülke sınırlarının genişleme ivmesi artmıştır. Bursa'nın ardından başkentten güvenliğini tahkim etmek için İzmit ve İznik fethedilmiş ve ardından 1341 – 1345 yılları arasında yaşanan taht kavgalarından faydalanılarak Karesi Beyliğinin toprakları ele geçirilmiştir. Bu genişleme ile beraber Marmara Denizi'nin güneyi tamamen Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Bundan da önemli olarak güçlü bir donanma ile çok tecrübeli denizciler Osmanlı ordusuna dahil olmuştur. Deniz kuvvetlerindeki gelişmelere paralel olarak Osmanlı Devleti'nin, Süleyman Paşa'nın komutasında ilk defa Rumeli'ye geçmesi de Orhan Bey'in zamanında gerçekleşmiştir.

1361 yılında Edirne'nin fethi ve I. Murat'ın saltanatının ilk yıllarında Edirne'nin başkent olarak tayin edilmesi devletin yüzünü Rumeli'ye döndüğünün önemli göstergelerinden biri olarak algılanmaktadır. Bu yıllarda I. Murat kendisine vezir olarak Çandarlı Hayrettin Paşa'yı seçmiştir ve Hayrettin Paşa, Osmanlı klasik döneminin en önemli unsurlarından birisi olan kapıkulu ocağının temellerini bu yıllarda atmıştır. Esir alınan Hıristiyan çocukları devşirme sistemini kullanarak devlete sadık, ailevi ve aşiret bağları olmayan askerlere dönüştüren kurum olan Yeniçeri Ocağının kurucusu Vezir Hayrettin Paşa sayılmaktadır.

I. Kosova zaferinin ardından I. Murat'ın öldürülmesiyle tahta şehzadelerden Yıldırım Bayezid çıkar. Anadolu'nun siyasi birliğinin sağlanması adına çok önemli kazanımlarla saltanatını sürdüren Yıldırım Bayezid aynı zamanda Niğbolu zaferi gibi Osmanlı'nın Balkanlardaki varlığını muhkem hale getiren büyük bir başarının da kumandanıdır. Bilindiği üzere 1402 yılında Timur'un karşısında Ankara savaşında yenilgiye uğraması ile esir düşer ve Osmanlı Devleti fetret dönemine girer. Fetret devrinde Anadolu'da beylikler dönemi tekrar canlanma yaşarken Balkanlardaki toprakların görece daha sakin kalması da Osmanlı'nın bu bölgede eski seçkinler ve reaya tarafından tasvip edilmesinin bir nişanesi olarak anlaşılmaktadır.

11 yıllık (1402-1413) fetret devrinin ardından sekiz yıllık I. Mehmet saltanatı fetret döneminde kaybedilen toprakların geri alınmaya çalışılmasıyla geçmiştir. Ardından II. Murat iki yıllık bir kesinti olmak kaydıyla 1421-1451 yılları arasında hüküm sürmüştür. II. Murat'ın saltanatı esnasında Osmanlı sınırları Belgrad kapılarına dayanmış, Anadolu'daki pek çok beylik de tekrar Osmanlı hâkimiyetine sokularak siyasi birlik mümkün merteye ikmal edilmiştir. Bunun haricinde tımar sisteminin bilinen en eski defterleri de II. Murat zamanına aittir. İnalçık (2008: 109), bir bölgede Osmanlı fethinin kurumsallaştığının en önemli göstergesinin o bölgeye dair bir tahrir yapılması olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında kuruluşun tahrir defterlerinin oturduğu süreye kadar kişilerin tasarrufuna verilen topraklardaki mülkiyet biçimleri çok net değildir. Tımarın ortaya çıkıp kurumsallaşmasının ardından Osmanlı'da hâkim toprak kayıtlama biçimi haline gelmesi devletin kuruluşundan yaklaşık bir buçuk asır sonrasına tekabül etmektedir. Bu noktada daha önce de belirtildiği gibi var olan veyahut ortaya çıkan ön feodal ilişkiler inkâr edilebilir değildir. Ancak bu ön feodal ilişkilerin feodal bir yapıya evrilmediği de ortadadır.

Bilindiği üzere II. Mehmet dönemi Osmanlı'nın klasik döneminin başlangıcı olarak addedilmektedir. Muhakkak bir başlama noktası tayin etmek gerekiyorsa klasik dönemi İstanbul'un fethi ile başlatmak en makul seçenek olarak görülebilir. Kuruluş döneminin önemli çatışma unsurlarından birisi olan Türkmen Beyleri ile devşirmelerin güç mücadelesinde ibre, II. Mehmet'in İstanbul'un fethinin ardından veziri Çandarlı Halil Paşa'yı önce hapsettirip ardından idam etmesi ve vezir olarak bir Rum devşirmesi olan Zağanos Paşa'yı tayin etmesiyle devşirmeler lehine dönmüş gibi gözükmektedir. Bunun yanında II. Mehmet tımar sistemini teferruatlandıran, Anadolu'da tımar haricinde kalan toprakları da tımar sistemine sokan kanunnameler irad etmiştir. Bu yönüyle de klasik dönemin kurumları Fatih zamanında etki ve hâkimiyet alanını arttırmıştır.

2.3.2. Osmanlı Klasik Toplumsal Yapısı

Osmanlı toplumsal yapısına dair yazılan pek çok eser genelde klasik yapıyı anlatarak başlamakta yahut kuruluş döneminin keşmekeşine çok kısa bir şekilde değinmektedir. Klasik toplumsal yapı anlatılırken de genelde toprağın hukuki durumu, toprak mülkiyet biçimleri üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde klasik toplumsal yapı, dönemin iki temel kurumu üzerinden anlatılmaya çalışılacaktır. İlk olarak Osmanlı devletinin bir nişanesi haline gelen tımar sistemi ayrıntılı bir şekilde izah edilecek

ardından da kapıkulu ocağı yani klasik dönemin hassa ordusunun yapısı ve bu kurumların işlevi anlatılmaya çalışılacaktır.

2.3.2.1. Osmanlı'da Toprak Mülkiyeti ve Tımar

Osmanlı'da toprak hukuki olarak dört statüye sahip olabilir: mirî, mülk, vakıf ve mevat. Tımar sisteminin uygulandığı mirî topraklardan evvel diğerleri kısaca izah edilecek olursa vakıf topraklar bilindiği üzere belli bir amaç için bağışlanmış toprakları kapsamaktadır. Mülk topraklar ise yukarıda malikâne/divani sisteminde de kısaca izah edilen statüye verilen isimdir. Bir toprağın bir kişiye mülk olarak yazılması için sultan tarafından o kişiye *temlik* edilmesi lazım gelir. Osmanlı, Anadolu Beyliklerinin topraklarını fethettiğinde kendisinden önceki Müslüman yöneticilerin temlik ettiği topraklar üzerindeki hakları tanımıştır. Bu nedenle Osmanlı toprak sisteminde belki de feodal düzene en yakın toprak kayıtlama biçimi mülk topraklarıdır. Mülk topraklarında köylü üzerinde mirî araziden daha fazla vergi yükü söz konusudur. Köylü, hem toprağın mâliki seçkin kişi hem de sultan tarafından vergilendirilmektedir. Bunun yanında mülk toprağına sahip kişi tıpkı tımar sahibi gibi orduya geliri nispetinde asker sağlamak durumundadır. Ancak tımar sahibinden farklı olarak bu sorumluluğunu yerine getirmediğinde toprağı elinden alınamaz. Yine tımar sahibinden farklı olarak mülk sahibi seçkin neredeyse özel mülkiyetin sağladığı tüm salahiyetlere sahiptir. Toprağı satabilir, ipotek edebilir, miras bırakabilir (İnalçık, 2000: 165). Mülk sistemi özellikle Tokat, Amasya ve Sivas hattında yoğunlaşmaktadır ve Osmanlı, mülk toprakları tımar sistemine dahil etmek amacıyla düzenlemeler gerçekleştirdikçe seçkin sınıfın Osmanlı yönetimine karşı hoşnutsuzluğu artmaktadır. O nedenle özellikle Karamanoğulları Beyliği varislerinin pek çok kez Osmanlı karşıtı isyanlara destek oldukları bilinmektedir (Yörük, 2007: 195). Kelime mânası olarak cansız, ölü anlamına gelen mevat statüsündeki topraklardan kasıt ise boş, çorak, verimsiz, terk edilmiş topraklardır. Mevat arazilerin şenlendirilmesi Osmanlı Devleti için her zaman öncelikli bir meseledir. Lakin mevat arazinin canlandırıldığında canlandıran kişiye hangi statüde verileceği, mevat bir arazinin sultanın izni olmadan şenlendirilip şenlendirilemeyeceği Osmanlı'nın önemli hukuki problemlerinden biri olmuştur. Bu bakımdan üretim hacmini genişletmek adına mevat araziye şenlendirme isteği ile mevat arazileri şenlendirenlere yapılan temlik işlemi ve o arazinin mülk statüsüne girmesi Osmanlı için bir problemdir. Sultanın, bölgenin toprak rejiminde mirî arazilerin hâkimiyetini tehlikeye sokacak kadar toprak temlik ettiği durumlarda bürokratları tarafından uyarıldığı vakidir (İnalçık, 2000: 166).

Tımar düzenlemesine konu olan araziler ise mirî arazi olarak nitelendirilmektedir. Osmanlı'nın kuruluşundan klasik döneme doğru giden tarih aynı zamanda toprak rejiminin mülk ve vakıf statüsünden mirî statüye doğru evrilmesinin tarihidir. Osmanlı merkezî devleti, eline geçen her fırsatta mülk ve vakıf statüsünde olan toprakları tımar sistemine dahil etme çabası göstermişlerdir. Bu konuda da oldukça başarılı olduğu söylenebilir zira 1528 yılına gelindiğinde işlenen toprakların % 87'sinin mirî statüye ait olduğu bilinmektedir (İnalcık, 2008: 114).

Tımar sisteminin yerleşebilmesi için Osmanlı'nın idari düzeninin ve hiyerarşisinin de yerleşmesi gerekmektedir. Ülkenin idari taksimi noktasında eyaletlere ayrılması, eyaletlerin sancaklara ayrılması söz konusudur. Eyaletlerin başına beylerbeyi rütbesiyle bir vali, sancakların başına da sancak beyi rütbesiyle yöneticiler atanmaktaydı. Bu eyaletlerden bazıları ise salyaneli eyaletler olarak anılmaktadır. Salyaneli eyaletlerde toprak sistemi genelde Osmanlı öncesi düzende bırakılmıştır ve topraklar tımar sistemi ile taksim edilmemiştir. Bu eyaletlerin her yıl İstanbul'a göndereceği vergi bellidir ve eyalet o vergiyi ödemekle mükelleftir. Salyaneli eyaletlerde Osmanlı idaresinin görece daha zayıf, eyaletin özerkliğe daha yakın bir statüde olduğundan söz edilebilir. Mısır, Bağdat, Yemen, Habeş, Basra, Cezayir, Trablusgarp, Tunus gibi eyaletler salyaneli eyaletlerdir ve buralarda tımar sistemi hiç uygulanmamıştır.

Tımar sisteminin anlaşılması için tahrir sisteminin ve çift-hane sisteminin anlaşılması gerekmektedir. Bir bölge fethedildiğinde eğer tımar düzenine dahil edilecekse o bölgeye il yazıcısı yahut tahrir emini gönderilmektedir. Tahrir emini o bölgenin tahmini gelirini, Osmanlı'dan önceki üç yılın gelirinin bir ortalamasını alarak çıkartır. Bu meblağ, bölgenin (bölge eyalet veya sancak olabilir bu durum fethedilen bölgenin büyüklüğüne göre değişmektedir) bir yıl içinde üretmesi beklenen toplam tarımsal zenginliği ifade etmektedir. Bunun ardından tahrir emini toprakları taksim etme vazifesine başlar. Toprakların doğru taksimi, Osmanlı klasik toplumsal yapısının bel kemiğini oluşturmaktadır. "Köylü ekonomisinin teorisi" isimli ünlü eserinde Sovyet ekonomist Chayanov (1966), bu coğrafi kuşaktaki en etkin tarımsal üretim sistemi biriminin geleneksel köylü aile çiftliği olduğunu iddia etmektedir. Bir çift öküz ile işlenebilecek büyüklükteki tarımsal arazi mânasına gelen çiftlik, tımar düzeninin en küçük birimini oluşturmaktadır. Çiftliğin niceliksel büyüklüğü toprağın verimliliğine göre 60 yahut 150 dönüm arasında değişmektedir (İnalcık, 2015: 16). Tahrir emini bir araziye çiftlik olarak belirlediğinde artık bu çiftlik bölünemez. Çiftliğin bölünmemesi için Osmanlı'nın son

derece teferruatlı kanunnameler ortaya koyulmuştur. Çift-hane sistemi üç unsur üzerinden yükselmektedir: koşum gücü olarak bir çift öküz, emek gücü olarak hane halkı ve toprak.

Fethedilen bölgedeki araziler çiftliklere taksim olunduğunda her çiftlik bir aileye verilmektedir ki bu işleme *tapulama* denir. Yine toprağın verimliliği, hanedekilerin sayısı gibi değişkenler dikkate alınarak ödenecek vergiler de tapulama sırasında belirlenir. Böylece o aile, reayadan bir hane haline gelir ki bir aile bir kere reaya olduktan sonra statüsü kesinlikle değişmez. Osmanlı Devleti, “reayanın oğlu reyadır” ilkesini koruyabilmek için çok sayıda kanun çıkarmıştır. Tapulama işlemi; hanehalkına toprak üzerinde tasarruf etme hakkını verdiği gibi aynı zamanda belli vergileri nakdi olarak ödeme, belli hizmetleri de emek ile yerine getirme yükümlülüğü yüklemektedir.

Bölge çiftliklere ayrılıp köylülere taksim edilince tımarların dağıtılma süreci başlar. Tımar hususundaki klasik bilgidен yola çıkılacak olursa tımar toprakları gelirine göre üç gruba ayrılmaktadır. Yıllık geliri 100.000 akçe üzeri olan topraklar has, 20.000-100.000 akçe arası gelire sahip olan topraklar zeamet, 3.000-20.000 arası olan topraklar ise tımar olarak adlandırılmaktadır (İnalçık, 2012: 168-170). Her ne kadar kalıplaşmış ayırım bu olsa da nadiren 20.000 akçenin üzeri gelire sahip olan tımarlar bulunduğu gibi devletin asker ihtiyacı yoğun olduğu dönemlerde 3.000 akçenin altında geliri olan bir arazinin tımar olarak verildiği de kaynaklarda sık sık görülmektedir.

Has niteliğini haiz topraklar havass-ı hümayun ve ümera hassı olarak ikiye ayrılır. Havass-ı hümayun sultana ve sultanın ailesine verilen has toprakları ifade ederken ümera hassı ise en yüksek derecedeki kapıkullarına (sadrazam, vezir, kaptan-ı derya vs.) verilen has toprakları ifade etmektedir. Tımar sahibi bir sipahi kendi payı düştükten sonra tımar gelirinin her 3.000 akçesi için savaşa zırhlı bir asker daha getirmek zorundadır. Daha yüksek rütbeli zeamet sahipleri içinse kendi paylarının haricinde her 5.000 akçe bir zırhlı asker mecburiyetine tekabül etmektedir.

Tımar sistemi teorik olarak anlatılan sınırlar dahilinde uygulanmaya çalışılmaktadır. Ancak pratik düzeyde özellikle erken dönemlerde sipahi sayısını arttırmak için 3.000’in altında geliri olan çok sayıda tımar dağıtıldığı belgelenmiştir. II. Mehmet döneminde Rumeli tımarlarının % 40’ının 315-2000 akçe gelir bandında dağıldığı görülebilmektedir (Altuğ, 2011: 30). Bunun yanında yine erken dönemde Rumeli Beylerbeyliği’ne bağlı eyaletlerde Hristiyan sipahi sayısının fazlalığı dikkat çekmektedir. Bilinen en eski tahrir defterlerinin düzenlendiği yer olan Arnavutluk

tımarları incelendiğinde yaklaşık olarak yüzde kırk civarında gelire tekabül eden toprağın üst düzey devlet adamlarına ve din adamlarına dağıtıldığı; geri kalan yüzde atmışlık kısmının ise yaklaşık üçte birinin Hıristiyan tımar sahiplerine verildiği görülmektedir. Üstelik din değiştirme hususunda da bir baskının olmadığı, üç nesil boyunca Hıristiyan kalarak tımarı elinde bulunduran ailelerin varlığı bilinmektedir. Bunun yanında Müslüman sipahiden alınan tımarın Hıristiyan sipahiye verilmesi, Hıristiyan sipahinin iki oğlundan birinin Müslüman olmasının tımarın veraseti noktasında hiçbir avantaj sağlamaması gibi kurallar da araştırmacılar tarafından ortaya konulmuştur (İnalçık, 1954: 231). Osmanlı'daki Hıristiyan sipahilere dair yapılan diğer çalışmalarda da buna benzer yahut bundan daha çarpıcı oranlara rastlamak mümkündür. II. Murat döneminde Kırçevo bölgesinde toplam 90 tımandan 26'sı, II. Mehmet devrinde Vilik vilayetinde 170 tımandan 27'si, yine II. Mehmet devrinde 1466 civarı tutulan bir tahrir defterinde Tırhala vilayetindeki toplam 182 tımandan 36'sının Hıristiyan sipahilere verildiği görülmektedir (Miljković ve Strugarević, 2015).

2.3.2.2. Osmanlı Toprak Mülkiyet Düzeninin Ekonomi Politikası

Tımar, toprak üzerinde üç veçhi olan bir mülkiyet sistemidir. Devlet, sipahi ve reaya aynı toprak üzerinde farklı haklara sahiptir. Toprağın *rakabesinin* her zaman devlet üzerinde bulunduğu hususunda İslam fıkıhçıları görüş belirtmiştir. Rakabe terimi mâna olarak esas mülkiyet, çıplak mülkiyet gibi bir anlama tekabül etmektedir. Burada kastedilen mâna, toprak hangi sipahiye tımar olarak tanımlanmış olursa olsun yahut hangi reaya toprağı işliyor olursa olsun esas mülkiyetin devlete ait olmasıdır. Sipahinin toprak üzerindeki hakkını ise *istiğlal* terimi karşılamaktadır. İstiğlal burada ıstılahi olarak toprağın ekilmesi neticesinde elde edilen üründen bir paya sahip olmak mânasına gelmektedir. Reayanın toprak üzerindeki hakkı literatürde *tasarruf* kelimesiyle karşılanırsa da İnalçık(2000: 153) *tefviz* teriminin daha doğru olacağını ileri sürmektedir. Burada tefviz terimi, reayanın toprağın işlenmesinde ve toprak üzerindeki emek sürecinin örgütlenmesinde herhangi bir merciye bağlı olmaması mânasına gelmektedir.

Osmanlı klasik döneminin tüm ekonomi politikası ve tüm sermaye birikim odakları ve hareketleri, hatta Osmanlı'nın kapitalizm ile entegrasyon biçiminin en kilit unsurlarından birisi reayanın emeğini toprağına geçirme sürecindeki hürriyetinden ileri gelmektedir. Çift-hane sistemi mutlak olarak korunması gereken bir yapı olarak

kodlanmıştır. Adalet dairesi¹⁸ anlayışı gereği merkezî devlet, reayayı tımar sahiplerine karşı gücü nispetinde korumaya gayret etmiştir. Reayanın toprak üzerindeki emeğine müdahale edilememesi; teknolojinin ve üretici güçlerin uzun müddet sabit kaldığı düşünüldüğünde üretim ilişkilerinin en hayatî olan kısmının da sabit kalması mânasına gelmektedir. Esas zenginliğin topraktan kazanıldığı bir dönemde birincil olarak toprağı işleyen köylü sınıfının çok büyük bir kısmına tekabül eden reayanın toprakla ilişkisi sabit kalmaktadır. Çift-hanenin büyüklüğü öyle optimum bir noktada belirlenir ki toprak bir yıl işlenip bir yıl nadasa bırakılmaz. Toprağın yarısından alınacak mahsül çift-hane sahibi reaya hanesine yetebiliyor olmalıdır. Böylece bir sene toprağın yarısı ekilir diğer sene ise önceki sene nadasa bırakılan kısmı ekilir. Böylece üretimde devamlılık sağlanmış olur. Çift-hanenin bölünmez bütünlüğü genelde bu optimum büyüklükten daha küçük çift-haneler meydana getirilemeyeceği mânasında anlaşılrsa da tersi de geçerlidir. Tımar sahibi olan bir sipahi yahut zeamet sahibi olan bir subaşı yahut has sahibi olan bir vezir kendisine verilmiş topraklardaki çift-haneleri birleştirerek plantasyonvari bir üretim biçimine gidemez. Çift-hane sistemi küçültülemeyeceği gibi büyütülemez de. Reaya hanesi, kendi çift-hanesinde bir çift öküzü ile kendisine tapulanan toprakta aile içi emeğe dayanarak üretim yapacaktır ve o çift-hanenin tımarı kime verildiyse o görevliye belirlenen miktarda artı üründen pay verecektir. Osmanlı klasik dönemi, zenginliğin üretilme biçimini dondurmaya üzere kurulmuştur. Artı ürüne el koyan kişilerin sınıfsal aidiyetleri, merkezî devletle olan ilişkileri ve reayaya davranışı değişiklik gösterebilir. Ancak en temel üretim ilişkisi sabit kalmaktadır. Üstelik merkezî devlet bu sabitliği korumak için var gücüyle mücadele etmiştir.

Toprak üzerindeki emeğin örgütlenişinin sabitliği bir dünya-imparatorluk olarak Osmanlı'nın tesis ettiği yaşama biçiminin de bir sonucudur aynı zamanda. Sipahilere verilen hassa çiftlikleri bunun en temel örneklerinden birisidir. Hassa çiftlikleri, Bizans'tan ve diğer feodal Balkan devletlerinden kalma bir uygulama olarak Osmanlı'da da görülmektedir. Bir sipahiye tımar verildiğinde herhangi bir reayaya tapulanmayan, sadece sipahinin kullanımı için 50 ila 150 dönüm arasında bir hassa çiftliği de verilir. "Kılıç yeri" gibi isimlerle de anılan tımarın bu kısmı, çift-haneden farklı olarak pek çok vergi yükümlülüğünden de muaftır (İnalçık, 2000: 160). Bizans fieflerinde ilke olarak bu alandaki üretim feodal sınıfın tercihine bırakılmaktaydı. Osmanlı'da da sipahinin istediği

¹⁸ Kınalızade Ali Efendi'nin "*adl*" kelimesi ile başlayıp yine aynı kelime ile biten şiiri ile en veciz ifadesini bulan adalet dairesi bilindiği üzere en temel olarak devletin bekasının reayaya karşı âdil olmaya dayandığına olan inançtır.

biçimde tasarruf etmesi ön görülerek verilmiştir. Ancak Bizans'tan farklı olarak Osmanlı'da merkez, sipahiden her sene en az bir kere sefere katılmasını talep etmekteydi. Bu durumda hassa çiftliği ile ilgilenemeyen sipahi, tımarının bu kısmını da birisine kiralamaktaydı. Kiralanan bu toprak *mukataalu* sıfatını kazanırdı. Mukataa terim olarak belirli bir miktar karşılığı anlaşma mânasına gelmektedir. Burayı kiralayan kişi, reayadan sayılmazdı. Fakat Osmanlı'nın sipahiye hassa çiftliği ile dahi ilgilenme fırsatı vermeyişi aynı zamanda askerî sınıfın –yani Batı ile mukayese edilecek olursa özünde feodal gelişim potansiyeli barındıran sınıfın- üretimden tamamen kopmasına sebep oluyordu. Ordunun daha profesyonel hale gelmesine yarayan bu durum tarımsal üretimdeki emek kullanımının sabitliğini perçinliyordu. 1539'da merkezin emriyle hassa çiftliklerinin teftiş edilmesinin ardından sipahilerin bu çiftlikleri hakkıyla işletemediği tespit edilmiş ve bu alanların da tapulanmasına karar verilmiştir (İnalçık, 2000: 162). Böylece tımar sistemi içerisinde var olan, feodal sisteme benzeyen ve feodal bir görünüm arz etme imkânına sahip yegâne toprak kayıtlama sistemi de 16. yüzyılın ilk yarısında ortadan kalkmış oluyordu.

Tımar sisteminin işleyişi aynı zamanda o çağa izafeten gelişmiş bir para ekonomisini de beraberinde getirmektedir. Tımarla ilgili düzenlemelere bakıldığında her ne kadar tapulama işlemi köylüyü reaya statüsüne soksa ve ona bazı vergileri nakdi olarak ödeme, belli hizmetleri de emek ile yerine getirme yükümlülüğü yüklemekteseyse de Osmanlı'nın, reyanın feodal dönemden kalma pek çok hizmet yükümlülüğünü nakit ödemeye çevirdiği yahut bu yönde bir gayret gösterdiği görülmektedir.(İnalçık, (2008: 115) Bunun yanında malikâne/divani sisteminde köylü üzerinde tımandan daha çok vergi yükü olduğu ve Osmanlı'da reyanın Batı Avrupa serfine göre neredeyse yarı oranda vergilendirildiği bilgileri bir arada düşünülecek olursa reyanın elinde dönemin şartlarına göre önemli ölçüde bir artı ürün kalıyor olmalıdır. Bu da doğal olarak yine yaşanan çağa görece canlı bir kasaba – şehir hayatı ve pazar ekonomisini mümkün kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında tımar sisteminin kendi mantığı içinde iktisaden ortaya çıkan para ekonomisinin taşrada sermaye birikimini mümkün kılması ve elinde önemli miktarlarda sermaye olan bir zümrenin belirmesi beklenebilirdi. Ancak bilindiği üzere İmparatorluk taşrasında sermaye sahibi bir zümrenin belirmesi ancak tımar sisteminin bozulması, toprak mülkiyet biçimindeki tımar hâkimiyetinin kaybolması ile alakalıdır. O halde tımar sisteminde taşrada sermaye birikiminin önündeki engeller izah edilmelidir.

Neredeyse tüm klasik dönem boyunca süregelen toprak bolluğuna muarız olarak emek arzının kıt olmasının taşradaki sermaye birikiminin önündeki önemli engellerden biri olduğu söylenebilir. Tarım üzerinden sermaye birikimi yollarından birisi, ücretli emek yahut köle emeği üzerinden ürün yoğunlaşması neticesinde pazar için yapılan tarımsal üretdir. Bunun gerçekleşmesi için üç unsur gereklidir: pazarın mevcudiyeti, pazar için üretim yapılacak toprak mülkiyet biçiminin mevcudiyeti ve fiili düzeyde üretimi yapacak emek gücünün mevcudiyeti. Pazarın var olduğu ve bir noktaya kadar para ekonomisinin işlediği zaten bilinmektedir. Sipahilerin hassa çiftlikleri, daha da önemli bir unsur olarak tımar düzenlemelerinden âzâde vakıf arazileri yahut yine tımar düzenlemelerinden âzâde temlik edilmiş arazilerde bu üretim biçimi söz konusu olabiliirdi. Sipahi hassa çiftliğinde, malikâne ve vakıf sahibi de kendi arazisinde çift-hane sistemine uymak zorunda değildir. Ancak emek arzının kıtlığı bu tür bir üretim biçimini imkânsız hale getirmektedir. Osmanlı işgücü piyasasında köle emeğinin yaygın olmayışı ve hür köylünün de doğal olarak emek sömürüsü daha az olan statüye yönelme arzusu bu tür bir sermaye birikim tarzını imkânsız hale getirmektedir. Daha evvel de bahsedildiği gibi Osmanlı'da köylü, reaya statüsü kazanmak arzusundadır. Tımar düzenlemesine tabi olmak istemektedir. Sipahinin ise sefere katılmayıp para cezası ile toprağını elinde tutmaya devam etmek gibi bir hakkı söz konusu değildir. Bu nedenle tımarının elinden alınmaması için sefere katılmakta, sefere katıldığı için de pazar için üretimi gerçekleştirememektedir.

Bunun haricinde Osmanlı tarımının en büyük alıcısı ordu için tahıl talep eden devlettir. Bu nedenle tarımsal üretim büyük çoğunlukla tahıla dayanmaktadır. Malikânelerde ve vakıf arazilerinde köle emeğine rastlansa da az bir toprak ile çok insan besleyebilecek besin değerlerine sahip patates, mısır gibi ürünler Osmanlı tarımında olmadığından ürünün önemli bir kısmı emeği yeniden üretmek için kullanılmak zorundadır. Bu durum ölçek ekonomisi ile alakalıdır. Köle emeği üzerinden sistemsel dönüşüm sağlayabilecek bir sermaye birikimi sağlanması için Osmanlı klasik döneminde var olandan çok daha büyük topraklar üzerinde malikâneler ve vakıflar kurulması gerekmektedir.

Bir diğer sermaye birikim yöntemi olarak miras düşünülebilir. Babadan oğula aktarılan aile ünvanları ve toprakları zaman içinde doğru ellerde büyük bir servete dönüşebilir. Feodal bir toplumda bu türlü ailelerin yüzlerce örneğine rastlanmaktadır. Ancak Osmanlı'da babanın kazandığı ayrıcalıkları ve mülkleri çocuklarına aktarmasının

önünde engeller mevcuttur. Kanunî zamanında tımar tevcihi hususunda çıkarılan kanunnâmeler ile taşrada belirli bir rütbe edinen kişinin hayatta iken oğullarına tımar vermesi yasaklanmıştır.(Gökbilgin T. , 1967: 42) Bu düzenleme klasik dönemde taşradaki asker kökenli ailelerin toprak üzerinden sermaye birikimi sağlamasının önündeki mühim engellerden birisi olarak okunabilir. Bunun yanında tımar sisteminde ölen tımar yahut zeamet sahibinin topraklarının mirası öyle bir kurala bağlanmıştır ki çocuklar hayata, babanın toplumsal hayatta geldiği mertebeden birkaç basamak aşağıda başlamak zorunda kalmaktadır. Örneğin yine 1531 yılında çıkarılan bir fermada üç oğlu olan bir zeamet sahibi görevlinin ölmesi neticesinde babanın topraklarından en büyük erkek çocuğa 6.000, ortancaya 5.000, küçüğüne ise 4.000 akçe değerinde bir toprak verilmesi uygun bulunmuştur.(Gökbilgin, 1967: 39) Zeamet topraklarının 20.000 ila 100.000 akçe arasında olduğu düşünüldüğünde ilk olarak bu uygulama ile asgari 5.000 azami 85.000 akçe değerinde mirî arazi boşa çıkmaktadır. Bunun yanında her bir çocuk babasının bulunduğu konumdan oldukça geride bir noktada hayata başlamaktadır.

Malikâne sahiplerinin miras hakkı düşünüldüğündeyse merkezî devletin bu türden toprakları tımar sistemine dahil etme çabası unutulmamalıdır. İlke olarak her padişahın kendisinden önce verilen temlikleri ve vakıfları teftiş etme selahiyetine sahip olduğu varsayılmaktadır. II. Mehmet de bu yetkisini kullanarak 20.000 civarında mülk ve vakıf arazisini tımara çevirmiştir. (Yörük, 2007: 63)

Kavramsal çerçeve bölümünde de bahsedildiği üzere her tarihsel sistemin kendi içerisinde çatışmaları mevcuttur. Bu çatışmalar aşıldıkça sistemde değişimler ve yeni çatışmalar baş gösterir. Ta ki aşılamayacak, kriz haline dönüşüp sistemi ortadan kaldıran bir çatışma unsuru yahut unsurları ortaya çıkana kadar. Bu çatışmalar tarihsel sisteme dışsal yahut içsel nitelikte olabilir. Bir tarihsel sistem olan dünya-imparatorlukların da yapısal çatışma unsurları mevcuttur. Tımar sistemi Osmanlı İmparatorluğunun dayandığı bir toprak mülkiyet biçimi olmakla beraber bazı çatışmaları da beraberinde getirmektedir. İlk olarak tımar sahibi olmak isteyen askerler imparatorluk merkezine büyük baskı yapmaktadırlar.(İnalçık, 2008: 120) Osmanlı Devletinin fetih politikası, sadece ganimet arzulayan merkezin taşraya rağmen uyguladığı bir politika değil aksine tımar sahibi olamamış askerler ve merkezin üzerinde uzlaştığı bir politikadır. Ancak hiçbir zaman fethedilen topraklar, tımar talep eden askerlere yetmediği için tımar talebi baskısı ve ilerleyen yıllarda tımar sahibi olamayan yahut mevcut tımarlarını kaybeden askerlerin desteklediği isyanlar İmparatorluğun önemli problemlerinden birisini teşkil etmiştir.

Burada sınıfsal olarak tımar sahibi olamayan askerlerin özellikle Anadolu Beyliklerinden kalma seçkinler ve ilerleyen zamanlarda da taşralı elitler ile irtibat haline geçmesi, Osmanlı toplumunun sınıfsal yapısını ve siyasi merkeziliğini bozan bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır.

II. Mehmet'in gerçekleştirdiği vakıfların ve mülklerin yeniden gözden geçirilme hamlesi, sebepleri açısından incelendiğinde askerî ve ekonomik nedenlerin ön planda olduğu görülmektedir. Devletin çok sık harp ediyor olması doğal olarak askere duyulan ihtiyacı arttırmaktadır. Asker ihtiyacını karşılamanın en ekonomik yolu ise İmparatorluk topraklarındaki tımarların sayısını arttırmaktır (Ortaylı, 2008: 314). Bu sebeplere dayanarak II. Mehmet, her zaman padişahın uhdesinde olduğu kabul edilen ancak teamülen pek kullanılmayan bir yetkiye başvurup pek çok mülk ve vakıf araziye mirî arazi statüsüne dahil etmiştir. Bu eylemin sebeplerinden ziyade sonuçları dikkate alınacak olursa, mirî arazi statüsünü yaygınlaştırmak ve ön feodal öğeleri Anadolu'dan silmek adına Anadolu'nun emek-üretim ilişkileri ve sermaye tarihi açısından da son derece mühim bir gelişme arz ettiği rahatlıkla söylenebilir. Mülk ve vakıf araziler üzerine II. Mehmet tarafından yaptırılan incelemeler pek çok şehri kapsıyor olsa da mirî statüye çevrilen arazilerin yoğunluğu hasebiyle Karaman eyaleti ön plana çıkmaktadır. Karaman eyaletinde 460 vakıftan 59'una, 73 mülkten ise 47'sine işlem uygulanmıştır (Yörük, 2007: 65). Bölgenin önemli isimlerinden Karamanoğlu İbrahim Bey'in bu düzenleme neticesinde yıllık 40.530 akçelik zarara uğradığı tahmin edilmekte; merkezî devletin ise toplamda 128.301 akçelik bir kazanç elde ettiği hesaplanmaktadır. Bu düzenleme Anadolu'da çift-hane sistemini hâkim hale getirme mücadelesinin bir yansımasıdır. Ancak askerî sınıf lehine, Anadolu'daki soylu aileler ve vakıf sahibi ulemaların aleyhine yapılan bu düzenleme beklenebileceği gibi bir muhalefete de sebebiyet vermiştir. Fatih'in güçlü kişiliği nedeniyle bizzat şahsına karşı açığa çıkmayan bu hoşnutsuzluk, Sultan'ın ölümünden sonra Cem Sultan ve II. Bayezid taraftarlarının kimliği üzerinden kendini göstermektedir. Babasının politikasını devam ettirme taraftarı olan Cem Sultan'ı askerî sınıf desteklerken II. Bayezid ise mezkûr muhaliflerin desteğini almaktadır. Üstelik Anadolu'da ulema, II. Mehmet'in danışmanlarının kötü yönlendirmeleri neticesinde şeriata aykırı kararlar aldığı gibi söylentiler de yaymaktadır. (İnalçık, 2000: 171) Fatih Sultan Mehmet öldüğünde Veziriazam Mehmet Paşa toprak düzenlemesinden sorumlu bürokrat olarak görülür ve hoşnutsuzların destek verdiği ayaklanmacılar tarafından öldürülür.(İnalçık, 2000: 170) İktidar mücadelesini kazanan II. Bayezid'in tahta

oturmasıyla II. Mehmet'in tımara çevirdiği mülk ve vakıf topraklarından önemli bir kısmı eski statüsüne kavuşur. Tarih kitaplarında dindar kişiliğiyle bilinen ve Sofu Bayezid olarak anılan II. Bayezid'in İnalçık'ın (2000: 171) tabiriyle adeta karşı devrim hüviyetini kazanan icraatleri padişahın destekçileri tarafından “şeriatın ihyası” olarak övülmektedir. Ancak vakıf ve mülk arazileri lehine yaşanan bu kazanım; Anadolu'da tımar statüsünün ilerleyişini durdurmaya yetmez. Daha önce de belirtildiği gibi Kanunî döneminde arazilerin %87'si mirî arazi statüsüne girmiştir. Bu oran da Anadolu ve Rumeli'deki ön feodal öğelerin tehlike arz etmeyecek ve sistemi krize sokacak derecede gelişme sağlayamayacak bir noktaya çekildiğini göstermektedir.

Orta Çağ olarak adlandırılan döneme ait devletler için din adamları sınıfının önemi ve meşrulaştırıcı işlevi malumdur. Osmanlı toprak mülkiyet düzenine bakıldığında da ulemanın oldukça avantajlı bir konumda olduğu görülebilir. Bir bölge fethedildiğinde oraya gönderilecek kadıya oldukça yüksek gelirli topraklar tımar olarak ayrılmaktadır. Arvanid sancağını incelerken İnalçık (1987) toplam gelirin yüzde yirmisine tekabül edecek büyüklükte toprağın din adamlarına ayrıldığını tespit etmiştir. Nasıl ki vali taşrada sultanın yürütme erkini temsil etmekteyse kadı da yasama ve özellikle de yargı erkinin temsilcisi olarak bulunmaktadır. Osmanlı'nın taşrada bu erklere sahip makamları ayırması, Türk-Moğol devlet geleneğinde var olan ve merkezin gücünü zayıflatacak taşralı yöneticiler çıkmasına sebep olan bir eğilimden kurtulma, yönetsel bir sıçrayış olarak da okunabilir. Din adamları sınıfının bu kadar yüksek gelirlere sahip olması de eğitimin fonlanması ve yargı bağımsızlığı açısından önem arz etmektedir. Ancak din adamlarına yüksek gelirli tımarlar verme teamülü aynı zamanda Anadolu'da bazı sınıfsal ittifakları bozmak amacı da taşımaktadır. Osmanlı'nın sosyo-ekonomik tarihi alanında son derece önemli araştırmacılardan birisi olan İslamoğlu (2015: 67-68), Osmanlı'nın özellikle Anadolu'da fethettiği bölgelerdeki “yerel ideolojik kazâi yapıları” merkeze dahil ettiğini ifade etmektedir. Din adamları sınıfının ittifakını yerel seçkinlerden İstanbul'a taşıyan mekanizmanın altında da tımar sistemi yatmaktadır. Daha önce de bahsedildiği gibi Osmanlı Devletinin ilk yüzyıllarında merkezî devlet ile yerel elitlerin iktidar mücadelesi mevcuttur. Yerel elitlerin meşruiyetini sağlama noktasında taşra uleması büyük bir işlev görmektedir. Ancak Osmanlı, taşradaki ulemaya külliyeler ve resmi görevler aracılığıyla tımar ve hatta zeamet vererek İslamoğlu'nun tabiriyle yerel ideolojik kazâi yapıları kendi bünyesine dahil etmektedir. Böylece merkez, taşra uleması

ile ittifak yaparak hem onların ortaya koyduğu meşrulaştırma işlevinden pay almakta hem de yerel elitlerin egemenlik iddialarını yıpratmaktadır (İslamoğlu, 2015: 68).

Osmanlı klasik döneminin ekonomi politiği incelenirken muhtemelen kapitalist dünya-ekonomünün yapısından da etkilenmenin neticesinde genelde sermaye birikimi meselesi üzerinde durulmaktadır. Sermaye birikiminin engellendiği bu nedenle kapitalizme bir “sıçrama” yapılamadığı görüşü oldukça yaygındır. Kapitalist dünya-ekonomünün temel amacı sınırsız sermaye birikimini sağlamaktır. Sistem, tepeden tırnağa kapitalin arttırılması mantığına dayanarak oluşmuştur. İfade etmek gerekir ki bir dünya-impatorluk olarak Osmanlı’nın klasik döneminde sistemsal mantığın sermaye birikimini mutlak mânada öncellemediği doğrudur. Hatta kapitalist dünya-ekonomiye atıfla ‘sınırsız asker birikimi’ mantığına dayandığı dahi iddia edilebilir. Ancak İnalçık’ın (2012b: 310-312) Osmanlı’nın farklı kentlerindeki tüccarların getirdikleri malların değerleri ve tüccarların öldüklerinde bıraktıkları terekelerini araştırdığı çalışmaları incelenecek olursa oldukça önemli meblağların belli kişilerde toplandığı görülebilmektedir. 1479-1500 dolaylarında tüccarların Osmanlı topraklarına getirdiği malların kayıtlarına bakıldığında bir tüccarın yaklaşık olarak 200.000 akçelik baharat getirdiği dikkat çekmektedir. 15. yüzyıl sonları ve 16. yüzyıl başlarında 1 Venedik altın dukasının 45-50 Osmanlı akçesi değerinde olduğu düşünülecek olursa bir tüccarın tek seferde 4000 altın değerinde malı getirdiği anlaşılmaktadır. Bunun haricinde 300 ila 1000 altın değerinde mal getiren çok sayıda tüccar tespit edilmiştir. Ölen tüccarların terekelerine bakıldığında ise sadece Bursa şehrinde incelenen terekeler dikkate alınacak olursa 1467-8 yıllarına ait serveti 1000 altının üzerinde 10 tereke tespit edilmiştir. 1487-8 yıllarında ise bu sayı 12 dolaylarına çıkmaktadır (İnalçık, 2012b: 269).

İnalçık (2012b) tüccarların servetlerini ve terekelerini tespit etmeye çalıştığı araştırmasında Osmanlı’da proto-kapitalizmin varlığına ikna edici belgelerin mevcut olduğunu dile getirmektedir. Bunun yanında başka bir çalışmada ise Bursa’nın en zengin tüccarının dahi servetinin Osmanlı’nın yüksek rütbeli yöneticilerin serveti ile boy ölçüşemeyeceğini ifade etmektedir (İnalçık, 2000: 177). Osmanlı’da kapitalizm nüvelerinin arandığı sair çalışmalarda, araştırmının odak noktasına ticaret burjuvazisinin varlığı yahut yokluğu probleminin koyulduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak muhtemel tarımsal kapitalizm ilişkilerinin, Osmanlı iktisadi sisteminin değişimi sürecindeki önemine nazaran gölgede kaldığını söylemek hata olmayacaktır. Yine aynı şekilde Osmanlı’nın sermaye birikimini engellediği özellikle müsadere uygulaması üzerinden

kuvvetle iddia edilmektedir. “Osmanlı’nın kapitalistleşememe” nedenleri, müsadere uygulaması, bu uygulamaya atfedilen sosyo-ekonomik sonuçlar ilerleyen bölümlerde tartışılacaktır. Ancak nasıl ki Osmanlı’nın kuruluş döneminde feodal gelişim potansiyeli bulunan öğelerin toplumsal formasyonda mevcut olduğu bilinmektedir; klasik dönemde de kapitalist yahut sermaye birikimini önceleyen öğelerin mevcut olduğu rahatlıkla görülebilir. Osmanlı-kapitalizm ilişkisi hususundaki bakış açısının; sermaye birikiminin merkezî devlet tarafından ne şekilde boğulduğu noktasından, sermaye birikimine en müsait alan olan tarımsal üretimdeki birikime engel olan yapısal müesseselere kaydırılması ilişkisiyi daha iyi anlayabilmek açısından faydalı olacaktır.

2.3.2.3 Devşirme Sistemi ve Kapıkulu Ordusu

Devşirme, gulam, kölemen, memlûk, kul gibi kelimeler günümüzde Orta Doğu olarak isimlendirilmiş coğrafyada uzun yüzyıllar var olmuş bir askerî düzenin farklı dildeki yansımalarıdır. Devlet reisinin; halkın hâkim unsurundan gayrı bir etnik kimliğe sahip kölelerden mürekkep bir hassa ordusu bulundurma âdeti, Osmanlılar ile başlamış bir düzen değildir. Hükümdarın bu nitelikte bir orduya neden ihtiyaç duyduğunun cevabı ise izaha muhtaç olmayacak kadar alenidir. Siyasal iktidarını aristokratik zümrelere karşı korumak ve güçlendirmek isteyen yönetici için, herhangi bir etnik bağlılığı bulunmayan ve tüm sadakat duygusunu kendisine yöneltmiş bir askerî gücü elinde bulundurma imtiyazı oldukça cezbedicidir.

Erken Osmanlı döneminde savaş esnasında hassa ordusu görevi gören yaya ve müselleme teşkilatı mensupları, Türkmen köylerinden seçildiği için devşirme yahut kul niteliği bu dönemde görülmemektedir. Savaşlarda edinilen gayrimüslim kölelerin ne zaman sistemli bir şekilde askerî amaçlarla yetiştirilmeye başlandığı net değildir. Esasında literatürde genel olarak verilen başlangıç tarihi olan I. Murat zamanından evvel de devşirme işinin çeşitli kademelerdeki devlet yöneticileri tarafından sistemli olmayan biçimde yapıldığını gösteren kayıtlar mevcuttur. Ancak devşirme yönteminin sistemli şekilde uygulanmasının I. Murat zamanına dayandığı ve Kazasker Çandarlı Kara Halil Paşa’nın bu müessesenin kuruculuğunu üstlendiği bilgisi genel kabul görmektedir (Özdemir, 2003: 40-53).

İslam hukukuna göre savaşlarda kazanılan ganimetin beşte birinin beytül mâle yani devletin kasasına girmesi gerekmektedir. Savaş esirleri de ganimet nevinden addedildiği için Edirne’nin fethinin ardından dönemin ulemasının mutabakatı ile savaş

esirlerine yönelik pençik vergisi çıkarılmıştır (Özdemir, 2003: 40-53). Pençik vergisi en temel olarak savaştan esir ile dönen komutanın elde ettiği her beş esirden birisini devlete vermesi mânasına gelmektedir. İlk başlarda pençik vergisi neticesinde doğrudan askerlik yapmaya müsait esirler alınırken zamanla bu iş, çocuk yaşta esirlerin devlete alınması ve bir Türk ailenin yanına verilmesi şeklini almıştır. Osmanlı İmparatorluğunun bu konudaki özgün uygulaması ise Fetret devrine ve II. Murad saltanatının ilk yıllarına dayanan bir zorunluluk üzerine ortaya çıkmıştır. Bu dönemde yeni fetihler yapılamadığı için savaş esiri alınamıyor doğal olarak da pençik vergisi ile devlet, hassa ordusu işlevi görececek esir edinemiyordu. Bu problemin çözümü olaraksa Osmanlı, ülke sınırları içinde yaşayan gayrimüslim tebaadan devşirme çocuklar almaya karar vermiştir (Elibol, 2009: 22). Özellikle II. Mehmet zamanında en ince ayrıntısına kadar belirlenen bu sistemde devşirme olarak alınacak çocukların; yaş, boy, kilo, çehre, vücut gibi pek çok vasfı oldukça teferruatlı biçimde kanunnamelerle belirlenmiş durumdaydı.

Yeniçeri ağası, ocağın eleman ihtiyacına göre divan-ı hümayuna arz sunduktan sonra devşirme işlemi yapılmaktaydı. Bu işlem, 3 - 5 yahut 7 yılda bir yapılmaktaydı. Pençik sisteminden devşirme sistemine geçilmesi kesin olarak II. Murat zamanına tekabül etmektedir. Devşirme işlemi erken dönemde sancak beyi, beylerbeyi yahut kadı eşliğinde yereldeki devlet görevlileri gerçekleştirirken; II. Mehmet zamanında bu işlem için merkezden bir görevli gönderilmeye başlanmıştır (Özdemir, 2003: 9). Bu değişim elbette devşirme sistemine ve bu sistem neticesinde teşekkül eden kapıkulu ordusuna devlet nazarında verilen önemin bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir.

Devşirilen çocuklar; Türk dilini ve kültürünü öğrenmesi açısından yine kanunnameler ile belirlenmiş bölgelerde yaşayan reaya hanelerine verilirdi. Bu süre çocuğun istidadına göre 3 ila 8 yıl sürmekteydi. Bu süre zarfında her yıl oğlanı kontrol etmekle görevli bir memur da görev yapmaktaydı. Bu eğitimin ardından yine 3 ila 8 sene süresince acemi ocağına alınan devşirme, burada tam bir yeniçeri olarak yetiştirilirdi (Özdemir, 2003: 87-100).

Devşirmenin inkişaf ve istidadına mukabil bir vazifelendirme yapmak gayreti tüm sürecin en hayati noktalarından birisini oluşturmaktaydı. Bu minvalde önem sıraları azdan çoka doğru olmak kaydı ile Edirne Sarayı, Galata Sarayı ve Topkapı Sarayında üç mektep bulunmaktaydı ki Topkapı Sarayındaki mektebin ismi Enderun idi. Devşirmelerin en kabiliyetli oğlanlarından seçilen üç yüzer kişilik gruplar bu mekteplere dağıtılırdı

(Özdemir, 2003: 118). Özellikle Enderun mektebi, padişaha sadık devlet yöneticisi yetiştirme vazifesi üstlenmiştir ki imparatorluk için kısa sayılabilecek süre içerisinde Enderunluların devlet yönetiminde tartışmasız bir hâkimiyeti ortaya çıkacaktır.

Ortaya çıkışı ve gelişim süreci kısaca izah edilen devşirme sistemi neticesinde klasik dönemin önemli toplumsal zümrelerinden biri olan kapıkulları ve yeniçeriler ortaya çıkmıştır. Yeniçeri ocağının kaldırılış tarihine kadar bu kitle, imparatorluk merkezinde ve taşrasında önemli etkileri olan bir iktidar odağı olarak kendini göstermiştir. Lakin elbette Yeniçeri ocağı sosyo-ekonomik gelişmelerin, yapıları icbar ettiği tarihsel değişimden âzâde bir müessese değildir. Osmanlı ordusu niceliksel olarak incelendiğinde yeniçeri kuvvetlerinin kuruluştan iki asır sonrasına kadar savaş esnasında ordunun ancak 1/10'unu teşkil ettiği bilinmektedir (Akdağ, 1947: 196). 16. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı ordusu esas olarak tımarlı sipahilerden teşekkül etmektedir. Ancak bu tarihten sonra, ileride sebepleri ve sonuçları üzerinde detaylıca durulacak belirli amiller neticesinde kapıkulu ordusunun toplam ordudaki nispeti giderek artmıştır. Buna mukabil olarak da hem tımar sistemi hem de devşirme sistemi değişimler göstermiştir ve Osmanlı klasik toplumsal yapısı evrilmiştir.

Her ne kadar kapıkullarının askerî fonksiyonları kuruluşundan itibaren giderek artsa da çalışmanın kapsamı açısından bakıldığında klasik dönemi takip eden tarihsel süreçteki sosyo-ekonomik etkileri daha önemlidir. Bu nedenle Osmanlı klasik toplumsal yapısı ana başlığı altında devşirme ve kapıkulu bahsinde bu kadar izahat ile iktifa edilecektir. İlerleyen bölümlerde ise bu müessesenin tarihi süreç içerisinde geçirdiği değişim ve bu değişimin ekonomi-politik etkileri üzerinde daha detaylıca durulacaktır.

2.3.3 Klasik Yapının Değişmesi

Klasik anlatıda Osmanlı'nın yükseliş devrinin sonlanması ve devletin duraklamaya başlayıp ardından çöküşünün sebepleri arasında tımar ve devşirme sisteminin "bozulması", Celali İsyancıları gibi sebepler gösterilmektedir. Bozulma kelimesi tarihi yapılara dair bir değer yargısı içerdiği için tercih edilmedi.

Söz konusu yapıların bünyesinde esas olarak 16. yüzyıl boyunca yaşanan değişimin sebepleri sıralanırken aslında sonuçlarından bahsedilmektedir. Yeniçeri ocağının bozulması hususu anlatılırken; ocağa, ocağın kanunlarına muhalif olarak Türklerden asker kabul edilmesi sebebi öne sürülmektedir. Ancak niçin böyle bir uygulamaya başvurulduğundan bahsedilmez. Üstelik 16 ve 17. yüzyıllar üzerinde en

yetkin isimlerden birisi olan Mustafa Akdağ (1947: 293); ocağa Türklerden eleman almama kanununun tarihi olarak net olmadığını, belki daha sonra sınıf bilinci kazanan kapıkullarının baskısı neticesinde konulmuş olabileceği ihtimali üzerinde de durmaktadır.

Bu çalışmada söz konusu müesseselerde yaşanan değişim dünya-impatorluğun çevrimlerinden birisi olarak değerlendirilmektedir. Kavramsal çerçeve bölümünde de bahsedildiği gibi her tarihsel sisteme içkin çatışma unsurları mevcuttur. Sistem ancak sürdürülemez hale geldiği zaman bu çatışma unsurları bir kriz adını alır ve sistemi yıkıma götürür. Aksi durumda tarihsel sistem, geçirdiği dönüşümler neticesinde çatışmaları bir süreliğine uzlaştırır yahut yıkıcı etkilerini azaltır. Bu dönüşümlere de tarihsel sistemin çevrimleri denmektedir. Bir dünya-impatorluk olarak Osmanlı da yüzyıllar boyunca elbette dönüşüme uğramıştır. Askerî, sosyal veya iktisadi müesseseler diğer unsurlardan âzâde, boşlukta asılı mefhumlar değildir. Değişimler ve dönüşümlerin anlaşılması için genel çerçevenin ortaya konması daha doğru olacaktır. Üstelik değişim neticesinde ortaya çıkan yeni vaziyetin ekonomi-politik etkileri üzerinde de ciddiyle durmak gerekmektedir. Bu bölümün alt başlıklarında öncelikli olarak tımar sisteminin ve yeniçeri ocağının yaşadığı değişim anlatılacak ardından da Celali İsyanlarının sebepleri ve sosyal temellerinden bahsedilecektir. Bunun ardından yaşanan değişimin ve ortaya çıkan yeni vaziyetin sermaye birikimi, sınıfsal ilişkiler, merkezî iktidar gibi öğeler üzerindeki etkilerinden bahsedilmeye çalışılacaktır.

2.3.3.1 Tımarın ve Yeniçeri Ocağının Değişimi

Kanunî Sultan Süleyman, 1526 yılında Mohaç'a doğru 60.000 kişilik ordusu ile ilerlerken İmpatorlukta yeniçeri sayısının 7886 olduğu bilinmektedir. Ordunun geri kalanı ise tımarlı sipahi kuvvetlerinden oluşmaktadır. 1616 senesinde ise 100.000 kişilik Osmanlı ordusu, paşalar kumandanlığında Safevi Devleti'nin Revan şehrini kuşatmaya doğru yol alırken İmpatorluğun toplam tımarlı sipahi sayısının 14.867 olduğu bilinmektedir.¹⁹ Orduda yaşanan bu değişim incelendiğinde ordudaki kapıkullarının ve tımarlı sipahilerin niceliksel oranı 90 yıl içinde tam terse dönmektedir. Mohaç muharebesine giderken kapıkulları sipahilerin 1/10'u kadar bir sayıdayken Revan kuşatmasına giden ordudaki tımarlı sipahi sayısı toplam ordunun 1/10'u kadar bir yekûn etmektedir. Bu durum neticesinde görülmektedir ki 17. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı'da

¹⁹ Osmanlı ordusundaki yeniçeri ve tımarlı sipahi sayıları için İslam Ansiklopedisinin ilgili maddeleri veri kaynağı olarak kullanılmıştır.

tımar, askerî bir sistem olmaktan çıkmış ve iktisadi bir sistem olmaya evrilmiştir (Özkaya, 1979: 219).

Yaşanan değişimin öncelikli sebeplerinden birisi özellikle Enderun mektebinden çıkıp devlet yönetimini yavaş yavaş ele geçiren kapıkullarının en değerli tımarlar olan haslara ve zeametlere sahip olmasıdır. En yüksek gelire sahip olan has ve zeametler kapıkullarına tahsis edildikçe tımarlı sipahilerin mevcut sistemde ekonomik ve bürokratik olarak dikey hareketlilik imkânı ortadan kalkmıştır. Buna ilaveten ilerleyen bölümde niceliksel verilerle ele alınacak olan 16. yüzyılda gerçekleşen yüksek enflasyon neticesinde de geliri sabit kalan tımar sahiplerinin alım gücü ve refah düzeyi giderek gerilemiştir. Tüm bu iktisadi sıkışmışlık neticesinde kaynaklar göstermektedir ki dirlik erbabı, Anadolu'da henüz 1530'lu yıllarda eşkiyalığa meyletmeye başlamıştır (Akdağ, 1945: 422).

Süregiden hoşnutsuzluğun zirvesi ise devletin askerî olarak en kuvvetli olarak addedildiği Kanunî döneminin sonlarında yaşanmıştır. Tımarlı sipahiler, önce Şehzade Mustafa'nın yanında toplanıp isyan etmiştir. Mustafa'nın 1553 yılında öldürülmesinin ardından Rumeli'de Şehzade Mustafa olduğunu iddia eden kişi de arkasına pek çok tımar sahibinin desteğini alarak bir kalkışma gerçekleştirilmiştir. 1555 yılında gerçekleşen ve tarih kitaplarına Düzmece Mustafa olayı olarak geçen bu hadiseden sonra tımar erbabı bu sefer de Şehzade Bayezid'in arkasında isyana kalkışmış ve 1559 yılında Konya'da kanlı bir iç savaş neticesinde isyancılar bastırılarak asi şehzade öldürülmüştür.

Bu isyanların tertip edilme süreçleri incelendiğinde asi şehzadeye destek veren tımarlı sipahilerin, Şehzade tahta geçtikten sonra kapıkulu olma niyetinde olduğu bilinmektedir. Asi orduya adam toplanırken kullanılan kayıt usûlü tıpkı yeniçeri ocağına adam kaydetme usûlüne benzediği de kaynaklardan aktarılmaktadır (Akdağ, 1945: 422-423).

1559'da yaşanan isyanın sonuçları Osmanlı sosyal, iktisadi ve askerî yapısı açısından son derece önemlidir. Artık tımarlı sipahilere güveni kalmayan merkezî iktidar, sipahilerin taşrada eşkiyalığa da başlaması neticesinde yeniçerileri ilk defa taşrada emniyet amacıyla görevlendirme kararı almıştır. Bu tarihten itibaren hem taşrada emniyeti sağlamak, hem de sayıları giderek azalan tımarlı sipahilerin orduda meydana getirdiği boşluğu ikame etmek adına yeniçeri sayısı inanılmaz derecede arttırılmıştır. 1526'da 7.886 olarak kayıtlara geçen yeniçeri sayısı 1606 yılına geldiğinde 39.282'ye

çıkmıştır. 1660 yılına gelindiğinde ise toplam yeniçeri sayısı Beydilli (2013: 454) tarafından 53.849 olarak verilmektedir ki anlaşılana göre bu sayının içine kapıkulu süvarileri dahil değildir. Zira Barkan'ın (1970: 603) verilerine göre 1669 yılında yeniçeri sayısı 53.449 iken tıpkı yeniçeriler gibi hassa ordusundan olan ve kapıkulu haklarına sahip olan kapıkulu süvarilerinin sayısı 14.070'i bulmaktadır.

Mevcut veriler ışığında 1526'dan 1606'ya 80 yıl zarfında kapıkulu askeri sayısı 30 ila 35 bin dolaylarında bir artış göstermiştir. Klasik dönemde devşirme işleminin yeniçeri ağasının teklifi üzerine en erken üç yılda bir yapıldığı düşünülecek olursa; klasik yönteme bağlı kalarak her 3 yılda bir mevcut yeniçerilerin %20'sinin savaşlarda öldüğü yahut yaşlılık nedeniyle askerliği bıraktığı varsayımı altında 1526'da 7.886 olan yeniçeri sayısının 1606'da 40.000'e çıkarılması için her 3 yılda bir toplam 8.000 çocuğun devşirilmesi gerekmektedir. Üstelik bu hesaplamada devşirilen çocukların 3-8 yıl Türk ailenin yanında ardından 3-8 yıl acemi ocağında eğitim gördüğü gerçeği göz ardı edilmektedir. 80 yıl zarfında 25 kere yapılan devşirme eylemi neticesinde verilen kapıkulu askeri sayısına ulaşmak için toplamda 200.000 çocuğun devşirilmesi gerekmektedir. Osmanlı Rumelisinin 1522 yılındaki toplam tahmini gayrimüslim hane sayısı 862.707 olarak ölçülmektedir (Barkan, 1957: 20). 860.000 haneden her üç yılda bir 8 bin, toplamda ise 80 yıl boyunca 200 bin erkek çocuk devşirmek imkânının söz konusu olamayacağı açıktır. Üstelik klasik devşirme usûlünde her gayrimüslim coğrafyadan değil belli başlı bölgelerden çocuklar devşirilmekte ve devşirilecek çocuğun pek çok özelliği belirlenmiş haldedir. Bu kadar dar bir bölgeden her 3 senede bir kanunnamelerde sayılan vasıfları haiz 8.000 erkek çocuk devşirmek ihtimal dahilinde bile değildir. O halde mevcut ihtiyacı karşılamak adına klasik usûlün geride bırakılmak zorunda kalındığı açıktır. Kanunî'nin son dönemlerinde dahi Türklerden devşirme çocuk alındığına dair kayıtlar mevcuttur (Akdağ, 1947: 296).

Yeniçeri sayısı giderek artarken ve İmparatorluk tarihinde ilk defa olmak üzere yeniçeriler taşrada görevlendirilirken tımarlı sipahilerin de sorumluluklarından kaçmaya çalıştıkları ve tımarlı sipahi sayısının giderek azaldığı bilinmektedir. Bunun en meşhur örneklerinden birisi ise Kıbrıs'ın fethi ve 1597 İran seferidir. Kıbrıs'ın fethi nedeniyle yaşanan deniz savaşları esnasında tımarlı sipahiler, harpten kaçmak ve tımarlarından feragat etmek peşindedir. 16. yüzyılın başından beri yaşanan enflasyona rağmen geliri sabit kalan tımarlar artık bir prestij değil aksine bir yük olarak addedilmektedir. 1597 İran seferine çıkıldığında da devlet, Anadolu'dan asker toplayarak orduyu tahkim etmek

istemektedir. Ancak eskiden olduğu gibi tımar vaadi ile kimse sefere katılmamaktadır. İhtiyaç duyulan nefer, ancak kapıkulu yapılmak vaadi ile toplanabilmiştir (Akdağ, 1945: 296).

Böylece 17. yüzyıla girilirken Osmanlı ordusu bir asır öncesine kıyasla büyük bir değişim yaşamıştır. Elbette bu değişimin hem sosyal hem iktisadi sebepleri ve sonuçları mühimdir. Artık ana omurgayı tımarlı sipahilerin oluşturduğu bir ordu değil kapıkulu askerlerinin oluşturduğu bir ordu söz konusudur. Anadolu'da ise asayişî sağlama görevi merkezin üzerine maddi külfet getirmeyen tımarlı sipahilerden çıkmış –zira tımar sistemi artık askerî bir teşkilat olmaktan çıkmıştır- maaşları merkez tarafından ödenen yeniçerilerin uhdesine girmiştir. Böylece tımar, bir askerî teşkilat olarak yavaş yavaş maziye karışırken devşirme sistemi ve kapıkulu ordusunun da mahiyeti değişmektedir. Artık sadece İstanbul'da mukim, uzun yıllar boyu sıkı bir disiplin içinde yetişmiş görece dar bir hassa ordusu söz konusu değildir. Ocağa girme şartları kolaylaşmış ve özellikle taşradaki yeniçerilerin yaşantısı klasik dönemdeki yeniçerilere kıyasla oldukça farklılaşmıştır.

2.3.3.2 Celali İsyânları ve Ümera Ordusu ya da Uzun 17. Yüzyıl

16. yüzyıl boyunca yaşanan enflasyon neticesinde tımar sahiplerinin alım gücü iyice düşünce yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren eşkıyalık hareketleri baş göstermeye başlamıştır. Anadolu'da dirlik ve düzen yavaş yavaş bozulurken eski sipahiler etrafına çift bozan reaya halkını da toplamaya başlamıştır. Anadolu'da tımarlı sipahi sayısı giderek düşerken, daha sonra celali ismi verilecek eşkıyaların sayısı da buna mukabil olarak artmaktadır. 1559'dan itibaren taşrada görevlendirilen yeniçeriler, şehir ve büyük kasabaların merkezlerinde asayişî sağlasa da üretimin gerçekleştiği kırsal bölgelerde soygun ve yağma hızla artmaktaydı.

Görülen o ki tımarları terk eden insan sayısının kapıkulu ordusundaki artış ile emilip yaşanan değişimin yumuşak bir şekilde gerçekleştirilmesi sağlanamamıştır. Merkezî devletin istihdam ettiği yeniçeri sayısı ile tımarlarını terk eden sipahi ve bu sipahilere bağlı olan cebelilerin sayısı arasında büyük bir oransızlık mevcuttur. Niceliksel bir şekilde ifade etmek gerekirse 16. yüzyılın ortalarında toplam tahmini sipahi sayısı İmparatorluk coğrafyasında 56.455, bu sipahilere bağlı cebeli sayısı ise 118.135 olarak hesap edilmektedir. Bu sipahilerden 29.489'u ile cebelilerden 52.286'sı olmak üzere toplam 81.775 nefer Anadolu'da yer almaktadır. 1616 seferinde Osmanlı ordusunda yer

alan toplam 14.867 sipahinin 5.928'i Anadolu'dan geldiğine göre (İnalçık, 2012: 172) basit bir mantık yürütme ile her sipahi için yaklaşık 2 cebeli düştüğü hesabından hareket edilirse 1616 yılında Anadolu'da 6.000 sipahi ve 12.000 cebeli sayısına ulaşılır. Yani neredeyse yarım asır içerisinde aynı topraklar üzerinde tımar sahibi olan yahut cebeli olarak sipahinin yanında görev yapan insan sayısı 60.000'in üzerinde azalmış bulunmaktadır. Bu sayıya yaşanan nüfus artışını ve köylerde giderek artan çift-bozan reaya ahali de eklenecek olursa merkez orduda aynı süre zarfında yaklaşık olarak 30.000 dolaylarında artan yeniçeri sayısının –yeniçerilerin tamamı eski sipahi ve cebelilerden istihdam edilse dahi- hiçbir şekilde talebi karşılayamayacağı açıktır.²⁰

17. yüzyıl boyunca Anadolu 3 kuşak Celali İsyanı yaşamıştır. Bunların en şiddetlisi 1596-1610 yılları arasında yaşanmıştır ki 1603-1608 arası döneme “Büyük Kaçgun” ismi verilmektedir. Az evvel bahsedilen tımarını terk eden sipahiler/cebeliler ve çiftini bozan reaya, Anadolu'da köy köy gezerek eşkıyalık yapmaktadır ve ordunun tüm kuvveti ile Avusturya cephesinde olmasından ötürü İstanbul bu eşkıyalık hareketini önleyecek sayıda askeri Anadolu'ya sevk edememektedir (Akdağ, 1966: 208-210). Bu hengâmede Anadolu'da görev yapmakta olan valiler, sancak beyleri ve taşrada belli bir zenginliğe ulaşmış kişiler karışıklıktan malını ve sorumlu olduğu bölgeyi korumak adına savaşçı istihdam etmektedir. Bu savaşçılara sekban ve sarıca ismi verilmektedir.²¹ Böylece Osmanlı klasik düzeninde daha evvel var olmayan bir kuvvet yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır. Tıpkı sultanın etrafındaki kapıkulu ordusu gibi Anadolu'daki ümeranın kapısında da kullar göreve başlamıştır. Bu askerlerin maddi yükü bölgenin beylerbeyinin, valisinin ve sancak beyinin üzerindedir. Tıpkı yeniçeriler gibi sekban ve sarıca birlikleri de bağlı bulunduğu amirden ulufe almaktadır. Her amir de kendi geliri nispetinde kapısında kul bulundurmaktadır.

1606 yılında uzun Habsburg mücadelesinin olumlu bir nihayete ermeyeceği anlaşılınca Zitvatorok barışı yapılır ve nihayet İstanbul, Anadolu'daki karışıklığı önlemek için kuvvetli bir ordu çıkarmaya muvaffak olur. 1608-1610 yılları arasında Sadrazam Kuyucu Murat Paşa önderliğindeki ordu, oldukça kanlı biçimde Celalileri bastırır. Ancak Sadrazam, isyanın ardındaki sosyo-ekonomik sebepleri ve isyankâr kitlenin toplumsal

²⁰ Tımarlı sipahi olmayıp da savaşlara götürülen gönüllü askerlerin sefer sonrası işsiz kalıp isyanlara destek verdikleri hesaba katılırsa sayı çok daha yüksekler çıkar.

²¹ Osmanlı, daha evvelde de sefere gittiğinde Anadolu'dan yahut Rumeli'den gönüllü askerler toplamaktaydı. Bu askerlere de sekban ismi verilmiştir. Ancak 17. yüzyıldan itibaren sekban yahut sarıca-sekban askeri denildiğinde anlaşılan, tıpkı padişah kapısında görev yapan yeniçeri gibi ümera kapısında görev yapan askerlerdir.

tabanını analiz etmeden sefere çıktığı esnada isyan halinde bulunanları öldürerek meseleye çözüm getireceğini zannetmekte yanılmıştır. 1611 yılında Kuyucu Murat Paşa'nın ölümünün ardından sadrazamlığa getirilen Nasuh Paşa ise Anadolu'da asayişin sağlamak adına daha kalıcı bir çözüm yoluna başvurur. Nasuh Paşa; göreve başlar başlamaz bir süredir yaşanan sosyal karışıklığın icbar etmesi nedeniyle fiilen mevcut olan ümera ordusuna yani sekban ve sarıca birliklerine hukuki bir statü kazandırır (Akdağ, 1945: 429). Yani 17. yüzyılın hemen başında Osmanlı, taşradaki idarecilerinin tüfekli askeri birlikleri kendi kapısında buldurmasına müsaade etmekte hatta kapısında en çok asker barındıran valiyi en iyi vali olarak algılamaya başlamaktadır. Akdağ(1966: 215), bu konu ile ilgili “artık padişah, kızdığı zaman, eline bir ferman tutuşturduğu kapucusunu yollayıp, başşehirden çok uzaklardaki bir vilayette görevde bulunan koca bir beylerbeyinin kafasını uçurabildiği yüzyıl arkada kalmıştı.” yorumunu yapmaktadır.

Hülasa edilirse dünya-ımparatorluk, 16. yüzyıl boyunca yaşadığı çatışmaları bünyesine yabancı sayılacak değişimlerle çözme yoluna gitmiştir. Bu değişimin idari düzeydeki yansıması şu şekilde sıralanabilir: 16 ve daha önceki yüzyıllarda beylerbeyi ve valiler, kendilerine verilen zeamet ve has topraklarının geliri nispetinde kapısında asker buldurmaktaydı. Bu da bir sancakbeyinin en fazla 200, bir beylerbeyinin ise 300-350 askere sahip olması demektir. Yeni durumda idareciler kapılarında binlerce sekban buldurma imkânına kavuşmuştur. İkinci olaraksa Anadolu'da yöneticilerin Enderunlu olma tekeli kırılmıştır. İmparatorluk 16. yüzyıl boyunca yaşadığı isyanların hepsini askerî üstünlükle çözmemiştir. Nadir sayılamayacak defa isyan liderlerine ve maiyetine idari kadrolar teklif edilmiştir

Fakat elbette hiçbir tarihsel sistem çatışmalardan âzâde bir ütopya özelliği arz etmez. Dünya-ımparatorluk olarak Osmanlı'nın geçirdiği çevrim neticesinde yeni çatışma odakları gün yüzüne çıkmıştır. Bu çatışmanın Anadolu'ya taalluk eden veçhi ise yeni düzende valilerin İstanbul'un fermanları ile sekbanların çıkarı arasında yaşadığı büyük çelişkilere ki bu çatışma esasında II. kuşak Celali İsyancıları olarak anılan sürecin de temel sebebi olarak görülebilir. Valiler toplumsal koşulların zorlaması ile kapısında binlerce sekban toplarken ellerindeki tımarların gelirleri ise sabit kalmıştır. Sadece kanun çerçevesindeki gelirler dikkate alınacak olursa beylerbeyi makamındaki bir görevli dahi ancak 300 askeri besleyebilecek, belki bu sayının dahi altında kalan bir düzeydedir. Zira tımar sisteminin çöküş sebebi de odur ki kanunnameler, tımar sahibinin alacağı vergiyi

akçe olarak sabitlemiştir. Yaşanan yüksek enflasyon²² nedeniyle akçe olarak sabit kalan olağan dönem toprak vergileri neticesinde elde edilen gelirin piyasadaki alım gücü son derece azalmıştır. Şu halde valinin kapısındaki binlerce sekbanını barış zamanında besleyecek geliri temin etmesi gerekmektedir. Bu yük de tahmin edileceği üzere Anadolu köylüsünün üzerine düşmüştür ve sekban birlikleri barış zamanında vilayetin yahut eyaletin taşrasını gezerek köylüye büyük bir masraf kapısı olmaktadır. Bu dönem aynı zamanda zorbalar dönemi olarak da adlandırılan bir dönemdir. Sadece sekbanların beslenmesi için değil, kapısındaki binlerce askere dayanarak çok daha geniş bir manevra alanına sahip olan valiler, kişisel gelirlerini arttırmak adına da halka zulmetmeye ve yasa dışı yollarla gelirler elde etmeye başlamışlardır. Bu süreçte en çok askeri kapısına toplayan kişiyi en iyi vali olarak taltif eden bir politika izleyen İstanbul ise köylünün şikâyetleri üst perdelere ulaştığında valileri fermanlarla tedip etmek istese de başarılı olamaz. Nihayet bir valiye görevden alındığına dair bir ferman gittiğinde ise bu sefer vali, maiyeti ve Anadolu’da kalkışmaya hazır çift-bozan reayayı peşine takarak isyana başlar. 17. yüzyılda kurulan düzende İstanbul ile taşra yöneticilerinin; taşra yöneticileri ile reyanın çatışma halinde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Üstelik artık taşrada görev yapan yeniçeriler ile sekban birliklerinin de özellikle ordu içinde ve görev yapılan muhitteki çeşitli gelir kalemlerini bünyesine geçirme hususunda çatışma halinde olduğu bilinmektedir (İnalçık, 2019: 32-33). Bunun yanında sayısı son derece artan kapıkulu ordusunda da piyade gücünü oluşturan yeniçeriler ile süvari gücünü oluşturan kapıkulu sipahileri hem İstanbul’da hem Anadolu’da birbirleri ile çatışma halindedir (Çiftçi, 2010: 31).

Söz konusu zorbalar döneminde IV. Murat’ın saltanat döneminin son 10 yılı ve 1656’da başlayıp 1676’da biten Köprülüler dönemi geçici barış yılları olarak

²² Enflasyon kavramı modern çağ insanına ne kadar tanıdık gelse de klasik dönem için alışılmamış bir ekonomik olaydır. Bir ülkedeki para arzının o ülkede üretilen mal ve hizmetlerden daha fazla artması neticesinde ortaya çıkan fiyatlar genel düzeyindeki sürekli artış olarak tanımlanan enflasyonu ortaya çıkaran farklı sebepler olabilir. Bahsi geçen dönem ise Dünya çapında “enflasyonist yüzyıl” olarak nitelendirilmektedir. Amerikan altınlarının Avrupa ekonomisine akışı, nüfus artışı neticesinde yaşanan talep yükselmesi tüm Avrupa’da fiyatlar düzeyini daha önce görülmedik oranlarda arttırmıştır. Avrupa’da yaşanan fiyat artışına istinaden Osmanlı’daki fiyatların görece Avrupa’nın altında kalması Osmanlı’da üretilen maddelere olan dış talebi de arttırmıştır. Üstelik 16. yüzyılın başından itibaren Osmanlı nüfusunda yaşanan istikrarlı artış da mal ve hizmetlere olan talebi arttırmıştır. Bunun yanında devletin, aynı miktarda gümüşten daha fazla sikke basmak için yaptığı tağşiş uygulaması da piyasada fiyatların yukarı yönlü hareket etmesine sebebiyet vermektedir. İç talep, dış talep ve paranın içindeki değerli maden oranının düşürülmesi gibi etmenler neticesinde Osmanlı ekonomisi, bu dönemde fiyatlar düzeyinde istikrarlı bir artışa tanık olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz: Şevket Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, İletişim Yayınları, 2015: İstanbul, s. 105-108

değerlendirilmektedir. Kişisel yönetim becerileri ve sertlikleri sayesinde yaşanan bu ara dönemler, kargaşalığın temel sebeplerinin kurutulduğu değil kargaşa çıkaran aktörlerin güç ile bastırıldığı dönemler olduğundan mezkûr idarecilerin vefatının ardından İstanbul ve Anadolu aynı çatışma eksenine geri dönmüştür.

Nihayet 17. yüzyılın son çeyreğinin başlarında, 1676 yılında Köprülü Fazıl Ahmet Paşa'nın ölümünün ardından sadaret makamına getirilen Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, dünya-imparatorluğun 17. yüzyılda yaşadığı çatışmaları aşmasına yardımcı olacak ve 18. yüzyıl boyunca yeni çatışma odakları yaratacak çevrimin fitilini ateşler. Sadrazamlığının henüz ilk yılında 1676'da valilere geniş yargısal yetkiler tanıyan bir kanunnamenin yürürlüğe girmesine ön ayak olur. Böylece taşrada, imparatorluğun kuruluşundan beri ilk kez padişahın yürütme ve yargı erki tek kişide toplanmış olur. Taşra uleması, ümeranın emrinde bir danışman mesabesine indirilir ve 18. yüzyılın neredeyse tüm çatışmalarının merkezinde yer alacak olan âyan valilerinin de hukuki olarak temeli atılmış olur.

2.3.3.3 Âyanlar

Âyanlar, tekil olarak Osmanlı tarihi araştırmacıları nazarında oldukça popüler bir araştırma konusu olmasına rağmen âyanlık kurumunu genel olarak ele alan çalışmalar oldukça az sayıdadır. Bu konuda Yücel Özkaya tarafından hazırlanan ve Türk Tarih Kurumu yayınlarınınca basılan “Osmanlı İmparatorluğunda Âyanlık” başlıklı doçentlik tezi, meseleyi şümulü biçimde ele alması bakımından referans kaynaklardan birisi olarak değerlendirilebilir. Bunun haricinde farklı zaman dilimlerinde ve coğrafyalarda yaşamış âyanların hayatı ve mal varlığı üzerine lisansüstü düzeyde çok sayıda tez çalışması da mevcuttur.

Âyanlık konusunda belirtilmesi gereken ilk husus bu sıfatın bir memuriyet olmadığıdır. Bunun yanında âyanlık, 17. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan bir kurum da değildir. Esasında âyanlık klasik dönemde de mevcut olan ancak görece önemsiz addedilen bir sıfattır. Bir bölgede halk ile devlet arasındaki iletişimi sağlayan ileri gelen kişiler âyan olarak tanımlanabilir. Klasik dönem teamüllerine göre âyanlar oturdukları bölge halkının reyi ve rızası ile âyan sıfatını kazanmaktadır. Bir vilayetin âyanları da kendi aralarında bir reis seçer ki o kişi de baş âyan sıfatı ile merkezî devlet ile ilişkileri yürütmekten sorumlu olur. Devletin, âyanlık makamını pek de önemsemediği dönemlerde âyan seçimleri ve bir kişinin âyan olma süreci çok kayıt altına alınan işlemler değildir. Ancak daha sonraları âyan olma sürecine dair; valinin buyruğusu, halkın ittifakı, kadının müraselesi gibi esasa ve usûle dair şartlar fermanlarla ikame edilmek istendiyse

de belli bir tarihten sonra güçlü kişilerin bir şekilde halka rağmen âyan olmasının önüne geçilememiştir.

Âyanlığın 18. yüzyıldaki değişimini anlamak için elbette Osmanlı İmparatorluğunun 16. yüzyılın ikinci yarısı ve 17. yüzyılda klasik yapısından koparken kurduğu düzeni de bilmek gerekmektedir. Âyanlık; Osmanlı mali ve idari bünyesinde yaşanan mütesellimlik, naiplik, avarız vergileri, mir-i mukataa ve iltizam gibi gelişmelerle son derece yakından alakalıdır. Âyanlığın devlet nezdinde itibar görmeye başlamasının ilk emareleri avarız vergilerinin arttırılması ile alakalıdır. Avarız kelimesi mâna olarak “sonradan meydana gelen” anlamını taşımakla beraber Osmanlı’da pek çok ıstılahî anlamlar yüklenmiştir. Osmanlı vergi düzeninde ise avarız, düzenli olmayan gelirleri ifade etmektedir. 16. yüzyılda yaşanan enflasyon ile daha önce de bahsedildiği gibi kanunnamelerde akçe olarak belirlenen düzenli vergiler hiçbir ihtiyacı karşılayamaz hale gelmiştir. Bu gelişmeye mukabil olarak merkezî devlet, savaş zamanlarında sık sık avarız nev’inden vergilere başvurmak durumunda kalmıştır. 1692 yılı bütçesinde gelirlerin yaklaşık olarak $\frac{1}{4}$ ’ü avarız türü olağanüstü vergilerden elde edilmiştir (Sahillioğlu, 1991: 109). Merkezî devlet, uzun savaşlar neticesinde çok sık biçimde avarız vergilerine başvururken bu verginin toplanmasında da şehrin ileri gelenleri olan âyanlardan yardım talep etmektedir. Âyanlık makamının itibarı bu gelişme ile artmaya başlamıştır. Gerçekten de Anadolu’nun ileri gelen âyan ailelerinin çoğu incelendiğinde en erken dönemlerinde taşrada avarız yahut cizye gibi çeşitli vergilerin tahsildarlığı görevini yürüttükleri görülmektedir (Özkaya, 2014: 129). Söz konusu dönemin ruhuna işlemiş zorbalık (mütegallibe) hareketleri göz önünde bulundurulduğunda âyanların, mütesellimlik ve naiplik gibi temsil makamlarını kötüye kullanarak halktan haksız kazançlar elde ettiği ve bu sayede bu makamları yükselmek için bir basamak olarak kullandığını söylemek hata olmaz. Özellikle Sadrazam Köprülü Mustafa Paşanın 17. yüzyılın son on yılında koyduğu oldukça ağır vergiler neticesinde âyanlık kurumu ekonomik anlamda bir sıçrama yapmış gibi gözükmektedir (Özkaya, 2014: 113).

Mali yapının bozulması ile beraber merkezî devletçe yapılan rütbe ilerlemelerinde rütbeyi alan görevli çeşitli makamlara hediyeler ve resm-i caize gibi ödemeler yapmakla mükellef tutulmuştur (Kazıcı, 2005: 216). Hem kayırmacılık hem de hazinenin nakit ihtiyacı göz önünde bulundurulduğunda bu yıllardan itibaren İstanbul’da bir vezir enflasyonu baş göstermiştir. Ancak vezir sayısında yaşanan artış vilayet sayısında yaşanmadığı için vezirlere verilen idari görevler sancak beyliğine kadar düşmüştür. Bu

durumun bir benzeri ilgili dönemde ilmiye sınıfı için de geçerlidir. Medrese mezunlarının sayısında görülmedik bir artış söz konusudur. Bugünkü merkezî devlet yapısında ilçeye tekabül eden kazalar Osmanlı'da kadı tarafından yönetilmekteydi. Kazâlardaki kadılar, vilayetteki ve sancaktaki kadıların aksine sadece yargısal yetkileri değil geniş idari yetkileri de haiz görevlilerdi. Bu dönemde şeyhülislamlık ve kazaskerlik kapısında kadılık görevi bekleyen çok fazla medrese mezunu birikmiştir. Bu vaziyet altında kendisine valilik yahut beylerbeyliği verilen vezirler ve vilayet kadılığı verilen ulema görev yerine bizzat gitmeyi tercih ederken, kendisine bir sancağın yönetimi verilen vezirler ile kendisine bir kazânın yönetimi verilen kadılar İstanbul'da kalmayı ve görev yerlerine temsilci göndermeyi tercih etmekteydi. Vezire vekâlet eden kişi mütesellim, kadıya vekâlet eden kişi de naip sıfatını kazanırdı ki bu mevkiiler Osmanlı bürokrasisinde devletçe tanınmış memuriyetleri ifade etmekteydi. Bunun yanında bazen bir vezire vilayet valiliği verildiği gibi arpalık olarsa birden çok sancak verildiği de vakidir. Böyle durumlarda vezir, vilayet merkezine gitse de arpalık olarak verilen fazladan sancaklara mecburen mütesellim göndermek durumunda kalmaktaydı. İdari olarak mütesellim sancakta naip de kazâda sancak beyliği ve kadılık makamının tüm yetkilerini kullanmaktaydı. Tahmin edileceği üzere âyan aileleri çeşitli tahsildarlıkların ardından mütesellimlik ve naiplik makamlarını ele geçirmeye başlamıştır. Üstelik bu makamların babadan oğula aktarılabilmesi âyanların yerel hanedanlar gibi serpilmesi imkânını da sağlamıştır. Zennecizâde, Gaffarzâde, Müderriszâde, Tavuszâde vb. gibi Anadolu'nun meşhur âyan ailelerinden pek çoğu buldukları bölgede mütesellimlik ve naiplik görevlerini ele geçirmiştir(Özkaya, 2014: 101).

18. yüzyıl boyunca iktidar mücadelelerinin önemli aktörleri olarak var olan âyanları elde ettikleri güç nispetinde iki döneme ayırmak hata olmaz. Yüzyılın ilk yarısında maddi güçlerini arttıran âyanlar, ikinci yarısından itibaren askerî ve idari güçlerini arttırmıştır. 18. yüzyılın ilk yarısında devlet, âyanların maddi gücünden bolca istifade etmiştir. Vilayetlere gönderilen fermanlarda genelde âyanlar müşahhas olarak zikredilmemiş, şehrin ileri gelenlerine belirlenen düzeyde bir meblağın ödenmesi emredilmiştir. Ancak 1726 yılı Osmanlı'da âyanlık için oldukça önemli bir dönüm noktasıdır. Bu yıl çıkarılan bir fermanla sancak beyliği ve valilik için enderun kökenli olmak şartı kaldırılmıştır (Akdağ, 1966: 244). Böylece çeyrek asırdan uzun süredir Osmanlı taşrasında var olan yönetsel ikilik –ki bu iki başlılık giderek merkezden gönderilen valiler ve sancak beyleri aleyhine değişmekteydi- ortadan kaldırılmış; uzun

süredir mütesellim sıfatı ile vilayet ve sancakları yöneten âyanlara artık sancak beyi ve vali olma yolu da açılmıştır. 18. yüzyılın ikinci yarısı, âyanların en kudretli oldukları ve Anadolu'da merkezî idarenin en zayıfladığı döneme tekabül etmektedir. Bu tarihsel aralıkta İstanbul, âyanlardan sadece mali olarak değil askerî olarak da bolca istifade etmiştir(Özkaya, 2014: 155).²³ Hatta 19. yüzyıldan itibaren İmparatorluğun güç dengeleri içinde oldukça önemli bir kuvvet teşkil eden âyanlar bilindiği gibi Sadaret makamına da erişmişlerdir. İstanbul'daki gelenekçi ve yenilikçi tarafların çekişmeleri devam ederken III. Selim 1808 yılında Kabakçı Mustafa İsyanı ile tahttan indirilmiş ve tahta gelenekçi kanadın desteklediği IV. Mustafa geçirilmiştir. Bunun üzerine katledilmekten korkan yenilikçi kitle, Rusçuk âyanı Alemdar Mustafa Paşa'ya sığınmış ve onu İstanbul'a hareket etmesi için ikna etmiştir. İstanbul'a gelip isyanı bastıran ve II. Mahmut'un tahta oturmasını sağlayan Paşa, 3,5 ay kadar bir süre sadrazamlık yapmıştır.

Tüm bu tarihsel süreç yaşanırken ve âyanlar idari ve iktisadi olarak iktidarlarını çoğaltırken aynı zamanda toprak mülkiyet rejiminde yaşanan gelişmeler de bu vaziyeti hızlandırmıştır. Tımarın çöküşünün ardından yaşanan mali darlık döneminde bilindiği üzere belli bölgelerin vergileri önce 3-9-12 yıl gibi sürelerle satılmış ardından da hayat boyu satılmıştır. Böylece yaşadıkları muhitlerde satışa çıkarılan vergi gelirlerini satın alan âyanların iktidarı da giderek artmıştır.

18. yüzyılın son çeyreğinden itibaren İstanbul, nihayet âyanlar hususunda bir şeyler yapılması icap ettiğine kanaat getirmiş gibi gözükmektedir. Ancak bu tarihe kadar belli bölgelerde neredeyse bir asırdan fazladır var olan âyan aileleri ortaya çıkmıştır. 1775-1800 koridoru, Osmanlı merkezî devletinin âyanlık müessesesine çeki düzen vermek istediği fakat bu konuda açıkça başarısız olduğu bir dönemdir. İlk olarak 1778'de çıkarılan bir ferman ile tüm âyanlık seçimlerinde bölge halkının ittifakının ve rızasının, valinin onayının (buyruldu), kadının müraselesinin ve sadrazamın kaimesinin alınması gerektiği emri çıkarılmıştır. İstenen, bu ferman ile Anadolu'da haksız yere reyaya zülmeden âyanların önünü kesmektir. Ancak bu fermanı uygulatacak iktidardan yoksun olan İstanbul, kurumun aynı hal üzere mevcudiyetini sürdürmesini izlemek zorunda kalmıştır. 1789-1790 arasında da âyanın tüm görevlerini şehir kethüdasına yüklemeyi ön gören bir ferman çıkarılmıştır. Ancak elbette bu ferman da uygulanmadan rafa

²³ İstanbul, bu dönemde herhangi bir iç karışıklık, isyan yahut sefer durumunda olay mahalline yakın âyanlara güçleri nispetinde sorumluluklar yükleyen fermanlar göndermiştir. Örneğin 1770 yılında Milas/Mendalyat âyanından bin asker, aynı yıl Akşehir âyanından bin süvari; 1771 yılında da Boğazhisar Âyanından Midilli'deki isyana bin asker gönderilmesi fermanla emredilmiştir.

kaldırılmıştır. 4 yıl boyunca ferman çerçevesinde hareket etmek isteyen şehir kethüdarları âyanlar tarafından zorbalığa ve yıldırmaya maruz kalmışlardır (Topuz, 2017).

Âyanlığın ortadan kalkması tedrici bir süreç neticesinde gerçekleşmiştir. Esasında ortadan kalkma, yok olma gibi ifadeler de hakikati yansıtmamaktadır. Âyanlar zamanla Osmanlı merkezî idaresi güçlendikçe iktidarlarını aşama aşama kaybetmişlerdir. Âyanların kronolojik olarak en son elde ettikleri askerî güçleri, ellerinden kayıp giden ilk unsur olmuştur. Daha sonra merkezden yapılan düzenlemelerle yavaş yavaş âyanların çeşitli görevlerini üstlenecek olan farklı kurumlar ihdas edilmiştir. 1828 yılında Bursa’da sandık eminliği kurularak âyanın pek çok görevi bu müesseseye verilmiştir. 1833 yılında Kastamonu’da mahalle muhtarlıkları kurulmuş ve bu kurum da âyanların bölgedeki gücünü azaltmakta başarılı olmuştur(Özkaya, 2014: 296).

Hülasa edilecek olursa âyanlar esasında Osmanlı klasik döneminde de var olan ancak değişime uğrayan kurumlardan birisini oluşturmaktadır. 17. yüzyıl sonlarına doğru yaşanan süreçler tedrici olarak âyanların iktidarını arttırmıştır. Takribi olarak 1750-1800 aralığı Anadolu’da âyanların en kudretli olduğu zamanlardır. Nihayet 19. yüzyıldan itibaren yaşanan merkezîleşme ve modernleşme hamleleri doğrultusunda tekrardan dönüşüme uğrayan âyanlar, öncelikle askerî örgütteki ardından da idari örgütteki iktidarlarını kaybetmişlerdir. Bu sürede müsadere edilmekten kurtulan âyan ailelerinin mali güçlerini korudukları ve taşranın sosyo-ekonomik hayatında önemli yer tuttıkları da bilinen bir gerçektir.

2.3.3.4 Kargaşa Döneminin Ekonomi-Politiği

Kapitalist dünya-ekonominin köklerinin hangi yüzyılda aranacağı, üzerinde mutabık olunan bir konu değildir. 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yahut 19. yüzyıl dolaylarında kapitalizmi başlatan çalışmalar mevcuttur. Ancak özellikle yeni dünyanın keşfi neticesinde yaşanan kıymetli maden enflasyonu ve yavaş yavaş gelişen kolonyalizm, üç köşeli ticaret, uzun meta zincirleri gibi gelişmeler sonucunda en azından 16. yüzyılda kesinlikle sermaye birikimini önceleyen bir toplumsal sınıfın mevcudiyetinden söz edilebilir. Bu başlık altında 16. yüzyılda Osmanlı’da yaşanan çatışmalar neticesinde kurulan yeni düzenin sermaye birikimi açısından ne gibi sonuçları olduğu üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Tımar sisteminin yaşanan enflasyon karşısında gözden düşmesi, yeniçerilerin sayıca artması ve bu yükün devlete ve topluma yarattığı sonuçlar ve sekban birliklerinin Anadolu’da üretim ilişkilerine etkileri gibi konulara münferit olarak değinen çalışmalar mevcuttur. Ancak burada bu hususlar bir yekûn olarak

ele alınmaya gayret edilecek ve dünya-imparatorluğun geçirdiği dönüşüm neticesinde kurulan sistemin ve bu sistemdeki öznelerin üretim ilişkileri içerisinde nasıl bir konumlanma içine girdiği gözler önüne serilmeye çalışılacaktır. Tüm bunlar ise veriler müsaade ettiği müddetçe sayılarla da açıklanacaktır. Bunun içinse öncelikle yaşanan enflasyonist yüzyılın Osmanlı fiyat düzeyine olan etkilerini incelemek yerinde olur. Bu noktada Barkan (1970), 16. yüzyıldaki fiyat hareketlerini imaretlerin giderlerinden ölçtüğü değerli çalışmasında nicel veriler sunmaktadır. Ancak çalışmada safran, karabiber, üzüm çeşitleri gibi görece lüks yahut ana tüketim harcamalarının dışında sayılabilecek ürünlerin de fiyatları verilerek imarethanenin toplam enflasyonu ölçülmüştür. Burada temel gıdadan toplamda 10 kalem ürün ele alınacak ve ürünlerden makul bir enflasyon sepeti ortaya konularak ortalama bir hanenin enflasyonunun ne düzeyde olduğu yaklaşık olarak hesaplanmaya gayret edilecektir.

Tablo 1. Çeşitli Ürünlerin 1489-1585-1604 Fiyatları ve Akçe Bazında Artış Oranları

Ürün Adı	Ölçü Birimi	1489 Fiyatı (Akçe)	1585 Fiyatı (Akçe)	1604 Fiyatı (Akçe)	1489-1604 Artış (Akçe Bazında)
Koyun Eti	Okka	1,43	3	10	599%
Un	Kile	18,22	25,54	75	312%
Pirinç	Kile	16,93	33	60	254%
Tereyağ	Kantar	264	525,41	792	200%
Bal	Kantar	180,4	401,1	800	343%
Nohut	Kile	16,25	30	51	214%
Soğan	Okka	0,41	0,92	3	632%
Tuz	Kile	12	11	30	150%
Odun	Çeki	5	12,12	33,11	562%
Zeytinyağı ²⁴	Okka	4,7		17,2	266%

Kaynak: Barkan, Ö. L. (1970). "XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye'de Fiyat Hareketleri", *Bellekten*, XXXIV/136, 557-607

Yukarıdaki tablo verileri incelendiğinde söz konusu dönemin şartlarına nazaran oldukça yüksek bir enflasyonun varlığı görülebilmektedir. Elbette bu ürünlerin bir hanenin enflasyonuna etkisi eşit derecede olmamaktadır. Örneğin tuzda meydana gelen fiyat artışının hane halkının alım gücünü unda meydana gelen artış kadar etkilemeyeceği açıktır. Bu açıdan makul bir enflasyon sepeti düşünüldüğünde aşağıdaki gibi bir görünüm ortaya çıkmaktadır:

²⁴ Diğer 9 kalem üründe 1604 fiyatı kullanılırken sadece zeytinyağında 1616 fiyatı kullanılmak zorunda kalmıştır.

Tablo 2. 1489-1604 Hanehalkı Enflasyonu

Ürün Adı	Ölçü Birimi	1489-1604 Artış (Akçe Bazında)	Enflasyon Sepetindeki Ağırlığı (%)	Enflasyona Etkisi
Koyun Eti	Okka	599%	5	30%
Un	Kile	312%	20	62%
Pirinç	Kile	254%	10	25%
Tereyağ	Kantar	200%	10	20%
Bal	Kantar	343%	5	17%
Nohut	Kile	214%	15	32%
Soğan	Okka	632%	5	32%
Tuz	Kile	150%	5	8%
Odun	Çeki	562%	20	112%
Zeytinyağı*	Okka	266%	5	13%
			AKÇE BAZINDA TOPLAM ENFLASYON	352%

Kaynak: Barkan, Ö. L. (1970). “XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye’de Fiyat Hareketleri”, *Bellekten*, XXXIV/136, 557-607

Ürünlerin enflasyon sepetindeki ağırlıkları tablo 2.2’de verildiği nispette alındığı taktirde 1489-1604 yılları arasında temel ihtiyaç maddesi enflasyonu % 352 olarak hesaplanmaktadır. Bu enflasyon oranı tımarlı sipahiler için gerçek enflasyon oranıdır. Daha önce de bahsedildiği üzere tımarların gelirleri kanunnameler ile akçe üzerinden belirlendiğinden tımarlı sipahilerin gelirlerini arttırması söz konusu değildir. Bu nedenle tımarlı sipahiler, akçe üzerinden yaşanan enflasyonu doğrudan hissetmiş olmalılardır. Yani yaklaşık bir yüzyıl içinde alım güçleri 3,5 kat gerilemiştir. Alım gücündeki radikal düşüş göz önüne alındığında tımarın artık istenmeyen bir sorumluluk haline gelmesinde şaşılacak bir durum yoktur. Hatta erken ve klasik dönemde hizmet karşılığı tımar tevcihi, büyük savaşlarda son derece mühim faydalar gösteren askerlere yapılırken daha sonra en ufak çatışmalara katılan gönüllülere dahi tımar tevcih edildiği bilinmektedir (Akdağ, 1945: 424). Bu hakikat de birkaç yüzyıl evvel İmparatorluğun en önemli çatışma unsurlarından birisi olan tımar mücadelesinin sonlandığını, tımarın artık istenmeyen bir yük olarak addedildiğini göstermektedir.

Kapıkulları söz konusu olduğunda onlar için hissedilen enflasyon farklıdır. Aldıkları ulufeler yıldan yıla artmaktadır. Bu noktada tımarlı sipahiler gibi alım güçlerinde doğrudan enflasyon kadar bir düşüş yaşanmış olması söz konusu olamaz. Ancak aldıkları ulufeler giderek artarken aynı zamanda akçenin gümüş ayarı ise giderek

düşmektedir. Osmanlı, nakit sıkıntısı çekmeye başladığında akçedeki gümüş oranını düşürmektedir ki bu işlemin ismi tağşiştir. “Tağşiş”, bugünkü ekonomi biliminde devalüasyon terimine benzerlik gösteren bir uygulamadır. Devlet, nakit sıkışıklığı yaşadığı dönemlerde çıkardığı kanunnameler ile 100 dirhem²⁵ gümüşten kesilecek akçe sayısını arttırmaktadır. Bu uygulama ile darphaneler daha fazla akçe basıyor olsa da akçenin içindeki gümüş oranı da giderek düşmektedir. Araştırma konusu tarihi dönemde paranın değerinin, içindeki değerli madenin miktarı ile yakından ilişkisi olduğundan yapılan bu tağşişler elbette fiyatları yukarı doğru itmektedir. Esasında Osmanlı ekonomisi, yaşanan enflasyon ve nakit sıkıntısı karşısında tağşişe başvuru ancak yapılan tağşiş sonucunda enflasyonun yukarı doğru hareket ettiği bir kısır döngüye saplanmıştır. Osmanlı akçesinin içindeki gümüş oranının değişimi aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 3. Akçenin İçindeki Gümüş (Gram)

Yıl Aralığı	1491-1566	1566-1584	1584-1586	1600-1618	1618
1 Akçedeki Gümüş Oranı (gr)	0,731	0,682	0,384	0,323	0,306

Kaynak: Pamuk, Ş. (2004).” Prices in the Ottoman Empire, 1469-1914”, *International Journal of Middle East Studies*, 36, 451-468.

Ancak tüm tağşişlerin yanında kapıkulu askerlerinin alım gücüne olumlu etkide bulunan ödemeler de mevcuttur. Saray kapısına kayıtlanan bir nefer, maaşını düzenli olarak aldığı gibi pek çok ek gelirin de sahibi olmaktadır. Padişahın tahta oturma töreni esnasında dağıtılan cülus bahşişinin yanında yeniçerilere et, ekmek ve kumaş yahut bunların mukabili ücretler verildiği de bilinmektedir. Örneğin 1669/1670 bütçesinde kapıkulu askerlerinin toplam maaş giderinin (226.106.740 akçe) yaklaşık beşte biri kadar (45.223.498 akçe) et, ekmek ve kumaş gideri yer almaktadır. Ancak tüm bu haklara ve zamlara rağmen yeniçeriler de enflasyon nedeniyle fakirleşmekten kurtulamamıştır. Tablo 2.4’te yeniçerilerin 1489-1604 koridorunda aldığı ulufeler, ve yaşanan artış oranları verilmiştir.

²⁵ 1 dirhem yaklaşık olarak 3,207 grama tekabül etmektedir.

Tablo 4. Yeniçeri Ulufelerinin Akçe Bazında Artışı²⁶

Yıl	1453	1510	1585	1603	<u>1489-1604</u> <u>Gümüş Bazında</u> <u>Değişim</u>
Yeniçeri Başlangıç Ulufesi (Akçe)	2	4	5	5	150%
En Yüksek Asker Ulufesi	8	9	13	12	50%

Tablo 2.2 ve tablo 2.4 birlikte düşünüldüğünde ulufe artışlarının enflasyonist etkiyi önleyemediği görülebilmektedir. Öyle görülüyor ki kapıkulu ordusu askerlerinin alım gücü 1489-1604 aralığında yaklaşık olarak % 200 ila % 300 bandında düşüş göstermiştir. Yaşanan enflasyonist yüzyıl neticesinde tımarlı sipahiler yok olurken yeniçerilerin sayısı ise giderek artmıştır. Tüm Anadolu sathında teşekkül eden ümera ordusundaki sekbanların da yeniçerilerden daha yüksek ulufe alamayacağını hesaba kattığımızda bu kadar askerin, enflasyonist etki karşısında nasıl bir yol izlediği sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunun cevabı bize aynı zamanda Osmanlı'da 16. yüzyıl boyunca yaşanan sistemsel değişim neticesinde kurulan düzende hem tarım hem de ticarete üretilen artı ürünün nasıl emildiğini de anlatmaktadır. Her ne kadar Osmanlı'da sermayenin katlanarak birikiminin gerçekleşmediği söyleniyorsa da bu vaziyetin sistemsel arka planı göz ardı edilmektedir. Üstelik sermaye birikiminin önündeki engeller izah edilirken müsadere kurumuna da gerçek fonksiyonundan oldukça saptırılmış ve büyütülmüş bir işlev yüklenmektedir. Müsaderenin, Osmanlı'daki sermaye birikiminin ve sermayedar bir sınıf oluşumunun önündeki engellerden birisi olarak nitelendirilmesi doğru görülmemektedir. Öncelikle ilke olarak reyanın malı müsadere uygulamasına tabi olmamaktadır (Ünal, 1987: 102). İkinci olarak her ne kadar Osmanlı maliyesinin sıkıntıda olduğu dönemlerde devletin kullara karşı müsadereye başvurduğu bilinse de bu hususta yapılan çalışmalar incelendiğinde bir toplumsal sınıfın ortaya çıkışını engelleyecek sıklıkta bir uygulama olmadığı anlaşılmaktadır. 1770-1800 tarihsel aralığında Bursa gibi Osmanlı'nın önemli ticaret illerinden birisindeki müsadereleri inceleyen bir çalışma, ancak 7 müsadere uygulaması yapıldığını aktarmaktadır (Günay, 2012). Müsadere

²⁶ Yeniçeri ulufeleri yıllara göre sabit olmamakla beraber acemi ocağından yeni çıkan bir yeniçerinin aldığı ulufe ile yıllardır en gözde bölükte süvarilik yapan bir kapıkulu sipahisinin aldığı ulufe de eşit değildir. Bu noktada farklı çalışmalar yeniçeri ulufe miktarlarını verirken aynı tarihi aralığa ait farklı değerler verebilmektedirler. Bu durum herhangi bir yanlışlıktan değil farklı bölüklerdeki ve farklı kıdemlerdeki askerlerin ele alınmasından kaynaklanıyor olmalıdır. Standart değerler belirleyip kesin kanıtlara varmak zor olsa da bu tabloda kullanılan veriler; TDV İslam Ansiklopedisi *Yeniçeri* maddesi ve Ömer Lütfü Barkan'ın eserlerinden derlenmiştir.

uygulamasının mevcut olduğu son dönemler sayılabilecek 1826-1839 yılları arasında yapılan müsadereleleri çalışın bir lisansüstü tezinde ise araştırmacı toplamda 42 belge incelemektedir. İncelediği belgelerin önemli bir kısmı ise o dönemde kapatılan Bektaşı tekkeleri ve yeniçeri ocağı ile alakalıdır (Varan, 2013). Bu noktada izah etmek gerekir ki Bektaşı tekkeleri ile alakalı düzenlemenin temel sebebini Yeniçeri Ocağı ile Bektaşılık arasındaki sıkı ilişki teşkil etmektedir. Bu müsadereleler tekkelere mensup reaya üzerine değil, Osmanlı'da neredeyse bir tüzel kişilik vasfı taşıyan tarikatın mevkuf menkul ve gayrimenkûlune yönelik gerçekteştirilmiştir (Daşçıoğlu, 2005: 310). Hülasa edilecek olursa müsaderelelerin, bir toplumsal sınıfın ortaya çıkışını engelleyecek sıklıkta uygulandığı iddiası gerçekte örtüşmemektedir.

Yeniçerilerin ve sekbanların iaşesi meselesine dönülecek olursa 16. yüzyıldan itibaren kapıkulu askerlerine klasik dönemde dayatılan bazı yasaklar fiili olarak kaldırılmıştır. Özellikle yeniçerilerin taşraya görevlendirilmesi ile birlikte askerlikten başka bir iş yapmama şartı önce taşrada ardından şartların icbar etmesi nedeniyle İstanbul'da yavaş yavaş gevşemiştir. Esnaf ve tüccar yeniçerilerin varlığı ile ilgili literatürde pek çok çalışma mevcuttur. 17. yüzyılın sonlarına yaklaşırken artık esnaflık, yeniçerilerin arasında normalleşmiş gibi gözükmetedir (Çiftçi, 2010). Devlet de enflasyondan doğan refah kaybının ticaret ile ikame edilmesine sessiz kalmış gözükmetedir. Askerlerin aynı zamanda ticaretle veya esnaflıkla uğraşması, iki için de gerekleri yerine getirildiği müddetçe makro düzeyde ekonomik ve askerî açıdan problem teşkil etmeyebilir. Ancak yeniçeriler özelinde vaka incelendiğinde kapıkulu ordusu üyelerinin esnaflık yaparken askerlikten gelen imtiyazlarını ve güçlerini bir kenara bırakmadığı izlenimi hâkim olmaktadır. Yeniçeri esnafların; belirlenen azami fiyat düzeylerine(narh) uymadığı, İstanbul'a mal getiren gemiciler ile anlaşıp piyasada istifçilik ve karaborsacılık yaptığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında esnaf olsun olmasın yeniçerilerin İstanbul ve sair kent merkezindeki esnafı haraca bağladığı, kanunsuz şekilde sıkça vergi toplamaya çıktığı aktarılmaktadır. Bu eylemlere ilave olarak tağışış ile akçelerin ayarı düşürüldüğü sıralarda yeniçerilerin ellerindeki düşük ayarlı akçeleri esnafa eski ayar üzerinden cebren verdiği de tarihi bir vaka olarak karşımızdadır (Kaya, 2013: 195 vd.).

Bu bilgiler ışığında Osmanlı'da 17, 18 ve 19. yüzyıllar boyunca eşit şartlarda kurulan bir pazardan bahsedilemeyeceği açıktır. Devlet, yeniçerilerin sağladığı hizmetler ve onlara verdikleri düşük ücretler karşılığında hukuk dışı yollardan İmparatorluğun kent

merkezlerinde üretilen artı ürüne el koymasına müsaade etmiş gibi gözükmektedir. Bu durumun, müsadere gibi bir uygulamadan çok daha keskin sonuçları olacağı açıktır. Elbette söz konusu eylemler tamamen hukuk dışı olduğundan kayıt altına alınabilmiş değildir. Ancak son derece iyimser bir yaklaşımla sayıları 17. yüzyıl başında 40.000 civarında olan yeniçerilerin sadece 1489'daki alım gücüne ulaşabilmeleri için kendilerine verilen ulufeler haricinde yılda toplam 115.200.000 akçelik bir gelir elde etmeleri gerekmektedir.²⁷ Osmanlı Devleti'nin 1608 bütçesinin 503.591.446 akçe (Tabakoğlu, 1985: 396) olduğu düşünüldüğünde yeniçerilerin sadece 1489'daki refah düzeyine ulaşmaları için –ki bir kere hukuk dışı gelire başvuran bir kitlenin kendisine bundan daha yüksek bir hedef belirleyeceğini düşünmek saçma olmaz- toplam devlet bütçesinin yaklaşık %23'üne tekabül eden bir meblağa el koymaları gerekmektedir. Anlaşılan o ki Osmanlı'nın ilgili döneminde ticari işlemlerden ortaya çıkan artı ürünü tıpkı bir kara delik gibi emen bir kitle mevcuttur. Bu vaziyet devletin örtük onayı dahilinde gerçekleşmektedir.

Celalilerden bozma sekban birlikleri incelenecek olduğunda da benzer bir durumun tarımsal artı ürün için geçerli olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. İstanbul, kapısında en çok asker besleyen valiyi en gözde valisi olarak addetmektedir. Ancak valilerine askerlerin geçimine yetecek bir gelir sağlamamaktadır. 17 ila 19. yüzyıl arasında reayanın ve farklı statüde tarım yapan halkın şikâyetlerinin ortak noktasını celaliler ve zorba valiler oluşturmaktadır. Bu durum da tarımsal artı ürünün sekban birlikleri ve eşkıyalar tarafından emildiğini göstermektedir. Zira barış zamanında valilerin eşkıya kovalamak bahanesiyle ordusunu, vilayetin taşrasında gezdirip ordunun iaşesini köylüye yüklediği de bilinmektedir.

Artı ürünün; onu tekrar yatırıma çevirmeyecek bir toplumsal zümreye, siyasal iktidarın bilgisi dahilinde transferi dünya-imparatorluğun yaşadığı çevrim nihayetinde kurduğu yeni düzendeki iktisadi vaziyetinin kısa özetidir. Kent merkezlerinde ticari

²⁷ Bu miktarın tespiti için öncelikle 40.000 olan kapıkulu askeri sayısının 10.000 süvari, 30.000 yeniçeri şeklinde dağıldığı kabul edilmiştir. 30.000 yeniçerinin tamamının en düşük asker ayarında ulufe aldığı var sayılmıştır ki bu varsayım sonucu aşağı çekmektedir. Yeniçerilerin alım gücünün 1489 ile aynı kalması için en düşük ulufenin 9 akçe en yüksek ulufenin ise 32 akçeye çıkması gerekmektedir. Bu durumda bir yıldaki (360 gün esas alınmaktadır) toplam ulufe giderinin 212.400.000 akçe olması gerekmektedir. Ancak 1604 yılı maaş düzeyinden 40.000 kapıkulu askerinin (10.000 süvari ve 30.000 yeniçeri olmak üzere) bir yıllık gideri 97.200.000 akçe olarak hesaplanmaktadır. Bu durumda kapıkulu askerleri, sadece 1489 yılında yaşayan bir yeniçerinin alım gücüne erelmek için senede toplamda 115.200.000 akçe kadar bir meblağa el koymak durumundadır.

işlemlerden ortaya çıkan artı ürüne yeniçeriler; taşrada üretilen tarımsal artı ürüne ise sekban birlikleri el koymaktadır.

Âyanların ekonomi-politiğe etkileri üzerinde çok durulmuş değildir. Âyanlık kurumunun ortaya çıkardığı adem-i merkezîyet, Osmanlı Devleti'nin feodal bir döneme girip girmediği ve âyanların sermaye sahibi bir sınıf olarak addedilip addedilemeyeceği gibi konular literatürde yer almaktadır. Özellikle Türkiye'de mahalli idarelerin tarihi noktasında sıklıkla anılan âyanlar; siyaset bilimi açısından en hararetli şekilde siyasi ve iktisadi yapıyı feodalizme sürükleyip sürüklediği açısından tartışılmıştır.

Ekonomi-politik açıdan âyanlar iki yönden incelenmeye muhtaçtır, ilk olarak Osmanlı'da tarımsal üretim ilişkilerine getirdikleri yeni biçimler ve emeğin toprağa aktarılma şeklini ne oranda değiştirdikleri ikinci olarak sermaye birikimi açısından taşıdıkları değer.

Öncelikli olarak âyanların gerçekten de büyük miktarda bir mal varlıkları olup olmadığı tartışmaya açılmalıdır. Bu tartışma, büyük sıfatının göreliliğinden gelmektedir. Âyanların ellerindeki servetin, hangi ölçüğe nispet ederek büyük olarak nitelendirildiği soru işaretidir. Kapitalist dünya-ekonomisinin merkez ülkeleri incelenecek olursa âyanların mal varlığının oldukça önemsiz kalacağı rahatlıkla görülebilmektedir. Rumeli ve Anadolu'da ortaya çıkan âyanların en kudretlisi ve ihtişamlısı Tepedelenli Ali Paşa'dır. Vezirlik payesi de alan Tepedelenli, 1822'de öldürüldüğünde toplam mal varlığının 500.000 sterlinden fazla ettiği bilinmektedir (Beauchamp, 2010: 270).²⁸ Bu miktar gerçekten de dönemin Osmanlı devletindeki koşullarına göre "büyük" olarak görülebilir. Ancak 600.000 sterlin Batı iktisat tarihinde; İngiltere'den Hindistan'a kolonyalist faaliyetler kapsamında giden ve daha sonra Nobablar olarak adlandırılacak toplumsal sınıfın, Hindistan'ın doğusundaki bir bölgeden 1759-1763 yılları arasında maldan bağımsız olarak aktardığı altının değerini ifade etmektedir. Rumeli ve Anadolu'nun en büyük âyanının ömrü boyunca biriktirdiği toplam mal varlığı bundan yarım asır önce İngiliz kolonyalistlerinin Hindistan'dan 4 yılda getirdikleri altının değerine nominal olarak eşittir (Braudel, 1983: 222). Braudel (1983: 22), Paris pazarlarında 1707 yılında sadece bir hafta içinde 1300 öküz, 8200 koyun ve 2000 buzağının satıldığını not düşmektedir. Paris şehrinin sadece bir haftalık ve yalnızca canlı hayvan ticaretini

²⁸ Bu meblağın önemli bir kısmını gayrimenkuller, çiftlikler ve çiftlik hayvanlarının oluşturduğu belirtilmelidir.

kapsayan işlem hacmi, Osmanlı'nın pek çok âyanının tüm ömrü boyunca biriktirdiği mal varlığından daha fazladır. Elbette âyanların, Batı'da yüzyıllardır gelişmekte olan ve sermayelerini her nesilde daha da arttıran bir toplumsal sınıfın üyeleri kadar mal varlığına ulaşmalarını beklemek gerçekçi değildir. Ancak âyanların servetlerinin Osmanlı tarihi içinde de çok istisnai büyüklükler arz ettiği argümanı da sorgulanmalıdır. Tarihsel gidişata bakıldığında âyanların, Osmanlı'da yaşanan yapısal bir dönüşüm ile işlevlerini arttırdığı bilinmekteyse de Dünya-İmparatorluğun yapısını kendi mevcudiyetlerini devam ettirecek şekilde bir dönüşüme zorlayamadıkları da açıkça görülmektedir. Devlet, yaklaşık 50 yıllık bir adem-i merkeziyet döneminin ardından tekrar iktidarı İstanbul'da toplamayı bir şekilde becermiştir. Bu noktada âyanların neden başarısız olduklarına dair tarihi gerçekler ışığında düşünülmelidir. Dünya-İmparatorluk coğrafyasının pek çok noktasında yaşanan "büyük" sermaye birikimlerinin, dünya-İmparatorluğu sistemsel bir krize sokmasa da onu yapısal bir değişime zorlayamamış olması açıklanmaya muhtaçtır. Bu çalışmada bu tarihsel gerçekliğin iki önemli sebebi olduğu ileri sürülmektedir: ilk olarak âyanlar Osmanlı şartları dahilinde de daha önce görülmediği kadar ve İmparatorluğu yapısal değişime zorlayacak derecede yüksek sermayelere sahip değildir. İkinci olarak âyanların mevcudiyetleri boyunca sınıf bilincince erişememiş olmaları da tarihte bir özne olarak tutunamamalarının sebeplerinden bir diğeridir.

18. yüzyılın sonlarında başlayan modernleşme çabaları ve devam eden yüzyılda bu çabaya eklenen merkezileşme dalgası nedeniyle pek çok âyan müsadere edilmiş olduğundan tereke değerleri bilinmektedir. Ancak tarihçilerin tereke defterlerini latinize etmesi ile ortaya çıkan verilerin nominal değerler olduğunu unutmamak gerekir. İlk etapta oldukça yüksek gelen ve milyon gramları aşan gümüş miktarları oldukça büyük bir serveti ellerinde barındırdıkları izlenimini yaratsa da enflasyondan arındırıp reel değerler üzerinden karşılaştırma yapmak, gerçeği görmek açısından daha doğru olacaktır.

Üstelik âyanlar söz konusu olduğunda sermaye (capital) ve servet (wealth) kelimeleri de birbirine karışabilmektedir. Sermaye sözcüğünün hem İngilizce hem Türkçe sözlüklerdeki mânalarından birisi servet olsa da servet sözcüğünün mânaları arasında sermaye kelimesi geçmemektedir. Bu nedenle sermaye denildiğinde esasen ekonomiye ait bir ıstılahtan bahsedilmekte; servetten farklı bir mâna kastedilmektedir. Oxford sözlükte sermaye; daha fazla zenginlik, para ve servet üretmek için kullanılan zenginliği/parayı ifade etmektedir. Servet ise aynı sözlükte, yüksek miktarda mülkiyet, para şeklinde tanımlanmaktadır (Hornby, 1977). Âyanlar söz konusu olduğunda

terekelerindeki miktarların önemli bir kısmının sermaye değil servet niteliği taşıdığı görülmektedir. Terekelerdeki nakit miktarlarının toplam değere oranı çok az ve bazen de sıfıra yakındır. Bunun yanında yine âyanların toplumsal konumlarını güçlendirdikleri süreç olan 18. yüzyılın ilk yarısında temel gelir kaynaklarının ticari girişimler değil zorbalık ile el koydukları vergiler olduğu da ifade edilmiştir. 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren âyanların sermayeyi arttırmak adına ticari teşebbüslere girdikleri sıklıkla görülebilmektedir. Ancak bu noktadan itibaren âyanların üzerinde oldukça yüksek askerî giderler olduğu unutulmamalıdır. Tarımsal üretimde ve ticari ilişkilerde meydana gelen artışlar nihayetinde yaşanması gereken sermaye birikiminin hem İstanbul hem de sekbanlar tarafından emildiği vesikalar ışığında rahatlıkla anlaşılmaktadır. 1820’li yıllarda Bursa ilinin âyanlığını yürütmekte olan Seyyid Ahmet Ağa’nın 1824-1825 gelir ve gider kalemleri incelendiğinde toplam bütçesinin 765.281 kuruş olduğu görülmektedir. Oldukça yüksek sayılabilecek bu bütçenin gider kalemleri incelendiğinde 16.155 kuruşunun hediye; 67.472 kuruşunun ise konaklama giderlerine ayrıldığı görülmektedir. Hediye kalemi, âyanların bölgelerine gelen üst düzey devlet yetkililerine verdikleri ipek, atlas, süslü kılıç vs. gibi giderleri kapsamaktadır. Konaklama kalemi ise bir yerden bir yere seyahat eden üst düzey devlet görevlilerini kendi şehrinde ağırlamanın masrafını ifade etmektedir. Bu noktada bütçenin % 11’lik bir kısmının doğrudan İstanbul’daki ümera tarafından emildiği görülmektedir.

Farklı tarihi dönemlerde kaydı tutulmuş iktisadi değerleri karşılaştırmanın yolu belli bir yılı temel (baz) kabul ederek eldeki tüm değerleri, temel yıldaki miktarına indirgemektir. Bunun içinse baz yıldan itibaren tutulmuş veya çıkarılmış enflasyon oranlarına ihtiyaç duyulmaktadır. Modern dönemler söz konusu olduğunda bu veriler devletlerin ve çeşitli örgütlerin istatistikçileri tarafından hesaplanıyorsa da tarihi aralıklardaki enflasyon değerlerinin tespiti oldukça detaylı incelemeler gerektirmektedir. Pamuk’un (2004), Osmanlı İmparatorluğunda fiyatları incelediği çalışmasında 1469 yılı baz kabul edilerek İmparatorluğun enflasyon oranları tespit edilmeye çalışılmıştır (Tablo 2.5). Elbette iktisat tarihçilerinden modern dönemlerdeki veriler kadar net bilgiler ortaya konması beklenemez. Ancak eğilimleri görmek ve mânalı bir mukayese yapmak imkânının olduğu da göz ardı edilmemelidir.

Tablo 5. 1469 Fiyatları 1 Olmak Üzere Osmanlı'da Fiyat Düzeyleri

Yıl	Enflasyon %	Akçedeki Gümüş Miktarı (GR)	Gümüş Enflasyonu	Yıl	Enflasyon %	Akçedeki Gümüş Miktarı (GR)	Gümüş Enflasyonu
1469-79	1,2	0,85	1,17	1720-29	6,98	0,13	1,06
1480-89	1,3	0,68	1,02	1730-39	7,62	0,12	1,1
1490-99	1,09	0,68	0,85	1740-49	9,93	0,12	1,39
1520-29	1,87	0,66	1,42	1750-59	10,1	0,11	1,3
1550-59	1,64	0,66	1,25	1760-69	11,1	0,10	1,23
1560-69	1,86	0,61	1,32	1770-79	17,8	0,093	1,93
1570-79	1,99	0,61	1,41	1780-89	17,2	0,080	1,58
1580-89	3,35	0,39	1,47	1790-99	24,5	0,053	1,5
1590-99	4,45	0,3	1,46	1800-09	34,7	0,048	1,91
1600-09	5,43	0,29	1,81	1810-19	49,5	0,032	1,86
1610-19	4,44	0,29	1,47	1820-29	62,8	0,018	1,26
1620-29	5,56	0,25	1,54	1830-39	130,1	0,0073	1,12
1630-39	5,49	0,2	1,24	1840-49	181	0,0081	1,7
1640-49	4,37	0,27	1,34	1850-59	240,5	0,0083	2,32
1650-59	4,92	0,27	1,56	1860-69	285,7	0,0083	2,76
1660-69	5,82	0,23	1,56	1870-79	265,6	0,0083	2,56
1670-79	7,06	0,21	1,69	1880-89	238,1	0,0083	2,3
1680-89	7,46	0,21	1,79	1890-99	235,6	0,0083	2,27
1690-99	7,96	0,13	1,21	1900-09	220,9	0,0083	2,13
1700-09	6,05	0,13	0,92	1910-14	294,2	0,0083	2,84
1710-19	6,87	0,13	1,03				

Kaynak: Pamuk, Ş. (2004). "Prices in the Ottoman Empire, 1469-1914", *International Journal of Middle East Studies*, 36, 455

Yukarıdaki tabloda, yıl sütununun hemen yanındaki enflasyon sütununda 1469 yılı baz alındığında, baz yılda 1 birim para ile alınabileceklerin ilerleyen 10 yıllık aralıklarda kaç birim para ile alınabileceği ifade edilmektedir. Ardından akçenin içindeki gümüş miktarının gram cinsinden değeri ve son olarak da gümüş enflasyonu bilgileri yer almaktadır. 2004 yılında yayınlanan bu çalışmada verilen enflasyon değerleri üzerinden Osmanlı tarihinin farklı noktalarındaki servetleri birbiriyle kıyaslamak mümkündür.

Osmanlı'da servetlerin miktarlarına tereke defterlerinden ulaşılabilmektedir. Tereke defterleri, ölünün arkasından toplam mirasının kalem kalem tutulduğu defterlerdir. Özellikle âyanlar ve âyan aileleri akademik çalışmalara sıklıkla konu edinildiği için bir fikir sahibi olmaya yetecek kadar veri mevcuttur.

Tablo 6. Çeşitli Yıllarda Ölen Âyanların Toplam Tereke Miktarları²⁹

Yıl	18. Yüzyıl Âyanları	Tereke-Servet (Kuruş)	Akçe Karşılığı	Yıl	18. Yüzyıl Âyanları	Tereke-Servet (Kuruş)	Akçe Karşılığı
1695	Uzun Ali Ağa	875	105.000	1808	Alemdar Mustafa Paşa	193.050	897.039
1730	Halil Ağa	7.475	897.000	1813	Sarıcaoğlu Osman Ağa	173.022	20.762.640
1765	Çelik Mehmet Paşa	34.530	4.143.600	1823	Mürîdzade Hacı Mehmed Ağa	700.000	84.000.000
1783	Antakya Âyanı Hacı Fethullah	2.003	240.360	1837	Mahmud Hamdi Paşa	777.367	93.284.040
1788	Tire Voyvodası Yeğen Mehmet Ağa	113.959	13.675.080	1841	Yetim Ahmet Ağa	1.781.579	213.789.480
1799	Caniklizade Genç Mustafa (Vezir)	104.873	12.584.760	1846	Hazinedarzade Ailesi	1.181.231	141.747.720
1808	Alemdar Mustafa Paşa	501.013	60.121.560	1848	Tavaslızade Osman Ağa	321.655	38.598.600
1808	Havza ve Köprü Âyanı Kör İsmail Oğlu Hüseyin	17.527	105.040	1861	Mehmet Sadık Bey	3.660.297	439.235.640

²⁹ Tablo 6, Tablo 7 ve Tablo 8'de Osmanlı'da yaşayan çeşitli tüccar, yönetici ve âyanın tereke ve servet bilgileri verilmiştir. Tablo 9'da ise söz konusu servetler enflasyondan arındırılmış biçimde karşılaştırılmaktadır. Bu tablolarda yer alan servet ve tereke bilgileri ise çok çeşitli kaynaklardan çekilmiştir. İlgili kaynaklar: Başarır, Ö. (2016). "Muhallefât Kayıtları Işığında XVII. Ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Taşra Görevlilerinden Diyarbakir Voyvodalarının Terekeleri", *Belleten*, LXXX/287, 59-84., Bay, A. (2005). "Ünye Âyanından Canikli Genç Mustafa Ağa'nın Siyasi ve İktisadi Faaliyetleri", *Karadeniz Araştırmaları*, 7, 60-76., Cezar, Y. (1977). "Bir Âyanın Muhallefâtı Havza ve Köprü Kazâları Âyanı Kör İsmail-Oğlu Hüseyin (Müsadere Olayı ve Terekenin İncelenmesi)", *Belleten*, LXXX/161, 41-78., Ertaş, M. Y. (2012). "Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkezleşmesi Karşısında Bir Osmanlı Ayanı: Tavaslızâde Osman Ağa", *History Studies*, 117-133., Genç, S. (2011). "Edremit'te Varlıklı Bir İdareci: Mürîdzâde Hacı Mehmed Ağa", *Uluslararası Kazdağları ve Edremit Sempozyumu Bildiriler ve Özetler Kitabı*, (ed. R. Efe, M. Öztürk, İ. Atalay, Edremit: Edremit Belediyesi., (s. 309-316). Gökçurak, T. (2016). *A. 31 Nolu Bursa Tereke Defterine Göre Bursa Şehri'nin Sosyo-Ekonomik Hayatı (1510-1512)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir., Küpeli, Ö. (2011). "Yenişehir (Bursa) Âyanı Sarıcaoğlu Osman Ağa ve Muhallefâtı", *History Studies*, 3/3, 245-263., Küpeli, Ö. (2018). "Tire Voyvodası Yeğen Mehmed Ağa Ve Muhallefâtı", *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, 1/4, 19-33., Ürekli, B., Bizbirlik, A. (1994). "Karaman Vâlisi Çelik Mehmet Paşa'nın Terekesi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1, 175-232., Yıldız, M. (2012). "Bir Osmanlı Veziriazamının Mal Varlığı: Amcazade Hüseyin Paşa'nın Muhallefâtı", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 26, 67-106., Yılmaz, M. (2002). *Bursa Şerhiye Sicilleri (1487-1489)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Kaynak: bkz: 29 numaralı dipnot

Tablo 2.6’da toplamda 15 farklı âyanın toplam terekesi yer almaktadır. Âyanların en meşhurlarından Rusçuk Âyanı Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa’nın terekesinin iki kere yazılmasının sebebi ise ilgili çalışmada, Sadrazamın terekesinin borçlar ödendikten sonra 193.050 kuruşluk kadar bir kısmının hazineye aktarıldığı ifadesinde, ödenen borçların Sadrazamın borçları mı yoksa kamu borçları mı olduğunun net olmamasından ileri gelmektedir. Para birimi olarak 17. yüzyılın sonlarına doğru kuruş kullanılmaya başlanmıştır. Başlangıçtan itibaren 1 Osmanlı Kuruşu 120 akçe eşitliği korunduğu için terekelerin ilgili yıl akçe karşılıkları kuruş miktarı 120 ile çarpılarak bulunabilmektedir. Tablo incelendiğinde dikkat çekici noktalardan birisi ölüm yılı ilerledikçe tereke miktarlarının artmasıdır. Bu da âyanların zamanla iktidarlarını pekiştirdiğinin niceliksel kanıtı olarak okunabilir. Anadolu’nun farklı bölgelerinden tereke bilgileri verilen âyanların servetleri incelendiğinde özellikle 19. yüzyıldan sonra oldukça yüksek meblağlar göze çarpmaktadır. Örneğin Mehmet Sadık Bey’in toplam servetinin 440 milyon akçe değerine yaklaştığı görülmektedir. Buna mukabil olarak tablo 2.7 ve tablo 2.8’de klasik dönemde yaşamış tüccar ve Enderunlu yöneticilerin tereke miktarları verilmektedir.

Tablo 7. Çeşitli Yıllarda Ölen Tüccarların Terekeleri

Yıl	Tüccar	Tereke (Akçe)
1639	Tüccar Ahmet Çelebi	1.240.222
1553	Çuhacı Hacı	858.953
1604	Kuyumcu Sünbül Hasan	814.031
1548	Hacı İshak bin Abdürrezzak	757.279
1510	El-Hac Timurtaş	309.627
1549	Hacı Yunus bin Abdullah	284.364
1493	Pir Ahmet Çelebi	272422
1488	Hacı Abdurrahman	152.884
1489	Hasan el Muhtedi	93.745
1489	Hacı Muhammed bin Yusuf	91.694
1487	El Hac Muhammed bin Ömer	82.841

Kaynak: bkz: 29 numaralı dipnot

Tablo 8. Enderundan Yetiştirme Çeşitli Kademelerdeki Yöneticilerin Terekeleri

Yıl	Ümera	Tereke (Akçe) / Yıllık Gelir
1692	Veziriazam Ali Paşa	75.000.000
1689	Sadrazam Tekfurdağlı Mustafa Paşa	35.000.000
1697	Yeniçeriağası Vezir Mahmut Paşa	25.000.000
1711	Maraş Beylerbeyi Halil Paşa	25.000.000
1715	Rabia Gülnuş Emetullah Valide Sultan	24.815.880
1670	Diyarbakır Beylerbeyi	14.500.000
1561	Sadrazam Rüstem Paşa	11.300.000
1555	Erzurum Beylerbeyi	2.189.996
1605	Bostancıbaşı Süleyman Ağa	1.217.816
1572	Köstendi Sancak Beyi	1.142.634
1571	Kars Sancak Beyi	274.551
1606	Ankara Kadısı	44.692

Kaynak: bkz: 29 numaralı dipnot

Tablo 2.8 incelendiğinde kimi tereke miktarlarının 25 milyon, 75 milyon gibi yuvarlak sayılar içermesi Osmanlı ölçü birimlerinden kese (kîse) ile alakalıdır. Osmanlı maliyesi, yüksek meblağları kağıt üzerinde kolayca gösterebilmek için 1 kese 50.000 akçeye eşit olacak şekilde kese birimini de kullanmaktadır.³⁰

Tüm tablolar incelendiğinde nominal değerler açısından âyanların servetinin yanına sadrazamların dahi yaklaşmadığı görülmektedir. 1561 yılında ölen Sadrazam Rüstem Paşa'nın terekesi 11.300.000 akçe; 1689 yılında ölen Sadrazam Tekfurdağlı Mustafa Paşa'nın terekesi 35.000.000 akçe değer taşımaktayken 18. yüzyılın sonlarına doğru âyanların servetinin 10 milyon akçenin üzerine çıkmaya başladığı görülmektedir. Ancak Osmanlı'da hesaplanan enflasyon değerleri üzerinden tüm servetleri 1469 yılına eşitlediğimizde enflasyondan arındırılmış bir tablo ile karşılaşmaktayız ki bu tabloda sıralama farklılaşmaktadır.

³⁰ Osmanlı maliyesinde 1 kese her zaman 50.000 akçe etmese de ilgili tabloda sadrazamların tereke miktarını aldığımız kaynak olan Murat Yıldız, "Bir Osmanlı Veziriazamının Mal Varlığı: Amcazâde Hüseyin Paşa'nın Muhallefatı", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 2012 adlı çalışmada 1 kese 50.000 akçe olarak kabul edileceği ve ona göre hesaplamaların yapılacağı belirtilmiştir.

Tablo 9. Tüccar – Ümera Ve Âyanların Enflasyondan Arındırılmış Servetleri

Sıra	Yıl	İsim	Terekesi/ Yıllık Geliri	1469 Değeri (Akçe)
1	1692	Veziriazam Ali Paşa (Enderunlu Yönetici)	75.000.000	9.422.111
2	1561	Sadrazam Rüstem Paşa(Enderunlu Yönetici)	11.300.000	6.075.269
3	1689	Sadrazam Tekfurdağlı Mustafa Paşa(Enderunlu Yönetici)	35.000.000	4.691.689
4	1711	Maraş Beylerbeyi Halil Paşa(Enderunlu Yönetici)	25.000.000	3.639.010
5	1715	Rabia Gülnuş Emetullah Valide Sultan	24.815.880	3.612.210
6	1697	Yeniçeriağası Vezir Mahmut Paşa(Enderunlu Yönetici)	25.000.000	3.140.704
7	1670	Diyarbakır Beylerbeyi(Enderunlu Yönetici)	14.500.000	2.053.824
8	1808	Alemdar Mustafa Paşa (Âyan)	501.013	1.732.610
9	1861	Mehmet Sadık Bey(Âyan)	3.660.297	1.537.402
10	1823	Mürîdzade Hacı Mehmed Ağa(Âyan)	700.000	1.337.580
11	1555	Erzurum Beylerbeyi(Enderunlu Yönetici)	2.189.996	1.335.363
12	1841	Yetim Ahmet Ağa(Âyan)	1.781.579	1.181.157
13	1788	Tire Voyvodası Yeğen Mehmet Ağa(Âyan)	113.959	795.063
14	1846	Hazinedarzade Ailesi(Âyan)	1.181.231	783.137
15	1837	Mahmud Hamdi Paşa(Âyan)	777.367	717.018
16	1572	Köstendi Sancak Beyi	1.142.634	574.188
17	1553	Çuhacı Hacı (Tüccar)	858.953	523.752
18	1799	Caniklizade Genç Mustafa (Âyan)	104.873	513.664
19	1548	Hacı İshak bin Abdürrezzak (Tüccar)	757.279	461.755
20	1813	Sarıcaoğlu Osman Ağa(Âyan)	173.022	419.447
21	1765	Çelik Mehmet Paşa(Âyan)	34.530	373.297
22	1510	El-Hac Timurtaş (Tüccar)	309.627	238.175
23	1639	Tüccar Ahmet Çelebi	1.240.222	225.906
24	1605	Bostancıbaşı Süleyman Ağa (Enderunlu Görevli)	1.217.816	224.276
25	1848	Tavashzade Osman Ağa(Âyan)	321.655	213.252
26	1493	Pir Ahmet Çelebi(Tüccar)	272.422	209.555
27	1549	Hacı Yunus bin Abdullah (Tüccar)	284.364	173.393
28	1604	Kuyumcu Sünbül Hasan (Tüccar)	814.031	149.914
29	1571	Kars Sancak Beyi(Enderunlu Yönetici)	274.551	137.965
30	1730	Halil Ağa(Âyan)	7.475	117.722
31	1488	Hacı Abdurrahman (Tüccar)	152.884	117.603
32	1487	El Hac Muhammed bin Ömer (Tüccar)	82.841	76.001
33	1489	Hasan el Muhtedi(Tüccar)	93.745	72.112
34	1489	Hacı Muhammed bin Yusuf(Tüccar)	91.694	49.034
35	1808	Alemdar Mustafa Paşa(Âyan)	193.050	25.851
36	1783	Antakya Âyanı Hacı Fethullah(Âyan)	2.003	13.974
37	1695	Uzun Ali Ağa(Âyan)	875	13.196
38	1606	Ankara Kadısı	44.692	8.231
39	1808	Kör İsmail Oğlu Hüseyin(Âyan)	17.527	3.027

Kaynak: bkz: 29 numaralı dipnot

Tablo 2.9 incelendiğinde âyanların servetlerinin enflasyondan arındırılmış değerlerinin, Osmanlı klasik zamanındaki tüccar ile Osmanlı klasik dönemindeki enderun kökenli bir yönetici arasında yer aldığı görülebilmektedir. Üstelik tabloda servetlerin içinde sermaye niteliği taşıyan ürünlerin oranı yer almamakta, kişinin tüm mal varlığı verilmektedir. Âyanların ekonomi-politik konumu ve mal varlıklarının niteliği yeterince aydınlatılmamış problemlerden birisidir. Âyanların terekeleri incelendiğinde servetlerindeki sermaye oranlarının oldukça düşük olduğu, genel itibariyle terekelerinde gayri menkul ve lüks malların (kürk, mücevher, süslü silahlar vs.) yer aldığı dikkat çekmektedir. Halbuki enflasyondan arındırılmış tablodaki servet sıralamasında 22. sırada yer alan tüccar Timurtaş'ın terekesi incelendiğinde 21 adet ipek tezgâhı ve büyük miktarda nakit paranın mevcudiyeti göze çarpmaktadır.

Elbette istisnai büyüklükte terekesi olan âyanlar mevcuttur. Tepedelenli Ali Paşa'nın terekesi enflasyondan arındırıldığında dahi 50 milyon akçenin üzerinde bir miktara ulaşmaktadır. Ancak bu terekenin çok önemli bir kısmını Ali Paşa'nın sahip olduğu toprakların ve çiftliklerin değeri oluşturmaktadır. Servet durağan bir varlığı ifade ederken gelir ise akışkan bir varlığı ifade eder. İnalçık (2012a: 268-280), 1513 yılında Bursa'ya İran'dan 6 adet ipek kervanı geldiğini ifade etmektedir. Her biri 220.000 altın değerinde ham ipek taşıyan kervanlar yıl boyunca toplamda 1.320.000 altın değerinde ipeği Bursa'ya taşımışlardır. İlgili dönem için altın-akçe karşılığını 1'e 50 olarak veren İnalçık'ın paritesi üzerinden hesaplandığında 1513 yılında Bursa'ya 66 milyon akçe değerinde ham ipek taşınmıştır. Bu meblağ 1469 değerine indirildiğinde yaklaşık 60 milyon akçeye tekabül etmektedir. Yani 16. yüzyıl başlarında Bursa şehrine gelen ham ipeğin değeri Anadolu ve Rumeli âyanlarının en kudretlisinin tüm ömrü boyunca biriktirdiği servete eşit yahut ondan fazladır. Üstelik klasik dönemde tüccarlar âyanlara izafeten can ve mal emniyetinin daha yüksek olduğu bir ortamda yaşadıkları için muhtemelen kazancın tekrar imalata yatırılma oranı daha yüksektir. Âyanların sürekli karşılamak zorunda oldukları askerî giderler ve İstanbul'un talepleri, artı ürünün emilmesine ve ticaret hacminin reel düzeyde artmamasına sebep olmuş gibi gözükmektedir. Bu şartlar altında varlık sürdüren bir zümrenin imparatorluğu iktisadi dönüşüme uğratmasını beklemek makul değildir.

Bunun yanında âyanlarda sınıf bilinci olmadığı için kendi çıkarlarını koruma refleksleri de doğal olarak gelişmemiştir. Bu bilincin gelişmemesinde tarihsel dönemin ruhunun da önemli bir etkisi olmalıdır. Daha evvel de bahsedildiği gibi bir vilayette

birden fazla âyan vardır ve bunlar âyan reisliğini ele geçirmek için mücadele etmektedir. Bunun yanında bölgede mirî arazilerden olan bir toprak mukataa edildiğinde, o toprağın iltizamını almak için de âyanlar arasında sürekli bir mücaedele söz konusudur. Bunun yanında vilayete yahut sancağa yahut kazaya atanan vali, sancak beyi ve kadı orayı mütesellim/naip ile yönetmek istediğinde bölge âyanlarından birini seçmektedir. Bu sıfatı kazanmak için de âyanlar birbiri ile kıyasıya mücadele etmektedir. Yaşanan şey, büyüklüğü belli olan pastadan rakiplerinin payını azaltarak kendi payını arttırma mücadelesidir. Tüm bu mücadeleler nihayete erip, kişi vilayetin en büyük âyanı olduğunda da bu sefer İstanbul'dan sürekli talepler gelmeye başlamaktadır. Gönderilen fermanlar ile âyanlardan asker, hayvan yahut para talep edilmektedir. Bu durum karşısında âyan sık sık isyan etmeyi tercih edebilmektedir. Yahut aktif olarak isyan etmese de fermanların gereğini yerine ya hiç getirmeyip yahut da bu konuda gevşek davranmaya yönelebilmektedirler. Böyle bir isyan/ferman dinlememe yaşandığında da İstanbul, civar vilayetlerin âyanlarına asi âyanı ivedilikle hal etmeleri için fermanlar göndermektedir. Bu fermana muhatap olanlar da asi âyanın mal varlığını yahut topraklarını ele geçirmek veya İstanbul'dan paye almak ümidiyle asi âyana saldırmaktadır. İstanbul, âyanların en kudretli olduğu dönemde âyanı âyana kırdırarak sürekli bir denge politikası izlemiştir. Civar âyanların bastıramadığı yahut üzerine yürümek istemediği büyüklükte bir isyan gerçekleşecek olursa bu sefer İstanbul'daki kapıkulu ordusu başına bir kumandan tayin edilerek asi âyan üzerine gönderilmektedir. Anadolu ve Rumeli'de yaşamış en kudretli âyanlardan olan Tepedelenli Ali Paşa'nın kapısında 7 ila 8 bin askeri olduğu ve kimi seferlere bölgesinden topladığı 40 bin askerle katıldığı rivayet edilmektedir (Uzun, 2001: 1074). Fransa ve komşu devletlerle diplomatik ve ticari ilişkiler geliştiren, Napolyon'a elçi gönderen bu kudretli âyan, İstanbul'da padişah ile iyi ilişkileri olan Nişancı Halet Efendi ile ters düşmesi üzerine önce âyanlıktan azledilmiş; azledilme fermanına uygun hareket etmeyince de üzerine ordu gönderilerek idam edilmiştir. Tepedelenli, bu coğrafya âyanlarının ulaşabildiği iktidarın doruk noktasıdır. Ancak merkez ordu karşısında kuvvetli bir direniş gösterememiştir. Üstelik bölgedeki Rumlara muhtariyet vaat ederek isyanında onlardan da yardım aldığı bilinmektedir (Uzun, 2001: 1045). Hülasa edilecek olursa âyanları iktidara götüren süreçler onların birbiriyle ölümüne bir mücadeleye girmesine sebep olduğundan sınıf bilinci oluşmamıştır. Sınıf bilincinin oluşmaması neticesinde her âyan merkez ile karşı karşıya geldiğinde yalnız kalmıştır. Böyle bir mücadeleden ise

herhangi bir âyanın galip çıkma ihtimali –en azından Anadolu ve Rumeli âyanları mevzu bahis olduğunda- söz konusu değildir.

Nihai olarak Osmanlı’da âyanların, dönemin ekonomi-politiğine etkisi özetlenecek olursa ilk olarak celalilerin, âyan kapılarında sekban olarak istihdam edilmesi suretiyle bölgeye görece bir istikrar geldiği söylenebilir. Dönemin enflasyonist baskıları göz önüne alındığında, o kadar askeri aynı coğrafya ve düşük nüfus artışı ile³¹ beslemek için üretim düzeyinde bir artışın yaşanması gerektiği de makul bir düşüncedir. Bu noktada Osmanlı’da çift-hane sisteminin ağırlığının üretimde yavaş yavaş azalıp büyük çiftliklerin kurulmasının âyanlar dönemine denk gelmesi tesadüf niteliği taşıyamaz (İnalçık, 2012a: 329-333). Ancak bu çiftliklerin Amerika’daki plantasyonlara oranla çok daha düşük kâr oranları ile çalıştırıldığı belirtilmelidir. Âyanların reayadan bir şekilde ele geçirdikleri çiftliklerde sermaye birikimini önceleyecek bir dönüşüm yaşanmamış gibi gözükmektedir. Âyanların en güçlüsü ve en zengini olması hasebiyle örnek yine Tepedelenli Ali Paşa’dan verilecek olursa: Ali Paşa, Tırhala bölgesinde köylülerden toplamda 77.300 dönüm toprağı bir şekilde (cebren, borçlarını kapatarak, el koyarak vs.) ele geçirip çiftliğe çevirmiştir. Bu bölgede 1432 reaya kayıtlıdır ki yaklaşık 6.000 nüfusa tekabül eder. Ali Paşa’nın Tırhala çiftliklerinden 1818-1821 yılları arasında 100 tonun biraz üzerinde tahıl hasatı aldığı kaydedilmiştir (Uzun, 2001: 1062-1063). Bu tarihten yaklaşık çeyrek asır sonra ise 1850 yılında ABD’de Belle Grove plantasyonunda 7.000 dönüm üzerinde sadece 150 köle çalıştıran plantasyon sahibi, toplamda 226 tonu aşkın şeker elde etmiştir (Matrana, 2009: 184). Ali Paşa toplamda 10.750 dönüm tutan Florina bölgesindeki çiftliklerinde kayıtlı 574 reaya (tahmini nüfus: 2300) karşı 22,5 ton tahıl elde ederken (Uzun, 2001: 1062-1063); 1759 yılında Marshall Hall, 2000 dönümü dahi bulmayan toprakları üzerinde çalışan 31 insan ile 5 ton tütün elde etmektedir (Matrana, 2009: 20). Niceliksel bir şekilde âyanların çiftlikleri ile plantasyonlar yan yana koyulduğunda bazı hakikatler göz önüne serilmektedir. Her ne kadar Osmanlı âyanları kağıt üzerinde plantasyonlardan çok daha büyük topraklara sahip olsalar da görüldüğü üzere toprak üzerinde beslemek ve yeniden üretmek zorunda oldukları emek gücü plantasyonlara göre çok çok yüksektir. Bunun yanında âyanların dış pazar için ürün üretmek hürriyeti de mevcut değildir. Üretilen tahıl ürünlerinin alıcısı çoğunlukla merkezî devlettir. Plantasyon sahipleri gibi dünya pazarına tütün, şeker vs. ticari değeri yüksek

³¹ *Tarihi İstatistikler Dizisi* 2. Cilt 21. Sayfada 18. Yüzyıl boyunca Osmanlı’nın nüfus artış hızının Avrupa’ya göre daha yavaş olduğu ve görece ağırlığının giderek gerilediği ifade edilmektedir.

ürünlerin ekimini yapılmasına Osmanlı tarımında hukuki ve pratik gerekçelerle pek rastlanmamaktadır. Tüm bu nesnel zorunluluklar nihayetinde Tepedelenli Ali Paşa, hasadın sadece 1/3'üne el koyabilmektedir. Bu veriler göz önüne alındığında âyanların ortaya koyduğu çiftlik üretiminin sermaye birikimini niçin sağlayamadığı ve tarımsal kapitalizme dayanan bir sermayedar sınıfının ortaya neden çıkmadığı rahatlıkla anlaşılabilir. Üstelik âyanların toprağa el koyma ve çiftlikleşme temayüllerine karşı Anadolu'da küçük toprak sahipliğinin uzun müddet egemen üretim biçimi olmaya devam ettiği de bilinmektedir. Her ne kadar âyan, reayanın çiftliğini bir şekilde mülkiyetine geçirse de bunun pratikteki sonucu çoğu zaman ailenin reaya statüsünü kaybetmesi nedeniyle aynı toprak üzerinde aynı teknolojiyle daha az bir pay karşılığı tarım yapması olmaktadır.

Sonuç olarak âyanlar, üretim ilişkilerine yeni biçimler getirirse de bunlar yapısal bir dönüşüm sağlamaya yetecek derecede geniş değildir. Üstelik giderler göz önüne alındığında artı üründe meydana getirilen artışın sermayeye dönüşme ve yeniden üretime sokulma oranının son derece düşük olduğu anlaşılmaktadır. İstanbul'un ve sekbanların tükenmek bilmez masrafları artı-üründe meydana gelen artışın sermaye birikimine dönüşmemesine neden olmuş olmalıdır. Dönemin hercü-merci içinde herhangi bir âyanın elini eteğini idari işlerden çekip ticari teşebbüslerle ilgilenmesi de mümkün gözükmemektedir. Zira idari ve askerî nüfuzunu kaybeden âyanın, dönemin ruhu çerçevesinde diğer âyanlar tarafından tecavüze uğrayacağı muhakkaktır. Nitekim âyanlar da muhtemelen bu gerçeğin farkında oldukları için mümkün merteye İstanbul ile aralarına iyi tutmaya çalışmışlar ve ellerindeki askerî ve idari gücü kaybetmemek için büyük servetler harcamışlardır. Güven'in (2016) Osmanlı'da âyanların girişimci vasıflarını değerlendirdiği çalışmasında da âyanların sermayedar bir sınıf olarak davranmadığı, tersine bölgelerinde küçük bir padişah gibi kararlar aldığı iddia edilmektedir.

Sonuç olarak Osmanlı'da klasik dönem çeşitli etmenler nedeniyle sürdürülemez hale girince İmparatorluk 16. yüzyılın son çeyreği ile 17. yüzyılın ilk çeyreğinde isyanlarla boğuşmuştur. Ardından İstanbul gözetiminde; çeşitli aktörlerin İmparatorluk sathında üretilen artı ürüne, sermaye birikiminin sağlanamayacağı bir düzeyde el koyduğu bir düzen kurulmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KAPİTALİZME ENTEGRASYON BİÇİMLERİ VE İSLAMCILIK

3.1. İdeoloji Kavramı ve İslamcılık

3.1.1. İdeoloji

Sosyal bilimler, bünyesinde pek çok terim barındırır ki bu terimlerin bir kısmının tanımı hususunda mutabakat bulunmamaktadır. İdeoloji kavramı da tanımı üzerinde büyük bir anlaşmazlığın bulunduğu kavramlardan bir tanesidir. Elbette bu çalışmada ideoloji kelimesi üzerindeki anlam ihtilafının giderilmesine yönelik beyhude bir çaba sarf edilmeyecektir. Ancak bölüme giriş yaparken ideolojiden ne anlaşıldığı ve kelimenin üzerine yüklenmiş hangi mânâlardan imtina edildiği hususu sarahate kavuşturulacaktır.

İdeoloji, Fransız İhtilalinin düşünsel meyvelerinden bir tanesidir. Kelimeyi ilk kullanan düşünürün Antoine Destutt de Tracy olduğu kabul edilmektedir. 1754'te Paris'te doğan ve yine aynı şehirde 1836 yılında vefat eden düşünür, bu terimi “düşüncelerin (ide) bilimi(loji)” mânâsını kastederek kullanmıştır (Örs, 2016: 9). Fark edileceği üzere oldukça olumlu bir mânâyı ifade etmek amacıyla tedavüle sokulan ideoloji kavramı zaman içinde olumsuz anlamlar ihtiva etmeye başlamıştır. “İdeolojik olmak”, “ideolojik konuşmak” gibi ithamlar herkesin ısrarla kaçınmak istediği tanımlamalar haline gelmiş ve düşünürler kendilerinin ideolojik olmadığını şiddetle savunur olmuşlardır. Terimin bu olumsuz mânâyı kazanma serüveni daha sonra değinilmek üzere bir kenara bırakılıp kelimenin ihtiva ettiği ve en genel anlamda kabul gören özellikler sıralanacak olursa ilk ve en basit ifade ile ideoloji bir dünya görüşünü ifade eder. Özellikle iktisadi ve siyasi sahada son derece dolayımlanmış ilişkiler ağından oluşan gündelik hayatın anlamlandırılmasında kılavuz niteliği taşımaktadır. Kendi iç tutarlılığı olan inançlar, normlar ve değerler bütününe ifade etmektedir. İdeoloji; inananlarına iktisadi ve politik karar alma süreçlerinde tutulacak doğru yolları gösteren, hayatın farklı sahalarında tutarlı değerler bütününe sahip bir mefhumdur. “Böylece, toplumun yaşamış olduğu sosyo-politik gerçekler bir iç mantığa kavuşturulur” (Örs, 2016: 11).

Marx ile beraber ideoloji terimi olumsuz bir mânâ kazanmaya başlamıştır. Marx için ideolojinin temel işlevi mistifikasyon yani toplumsal gerçeğin çarpıtılmasıdır Marx için ideoloji, hâkim sınıfın icat ettiği ve onunla bakıldığında toplumsal gerçekliğin çarpık ve yanlış gözlemlendiği bir gözlük gibidir (Subaşı, 2018: 155).

Marksist düşünürler devlet, sınıflar ve iktidar ilişkileri üzerine tezlerini geliştirdikçe ideoloji kavramı da farklı anlamlar kazanmıştır. Özellikle devlet aygıtı hususunda devletin salt şiddetle ayakta duran bir yapı olmadığı ve bir şekilde rıza üretmesi gerektiği fikri ortaya atıldığında ideoloji, bu rızanın üretimi işlevini üstlenen en önemli kavram haline gelmiştir. Bilindiği gibi Gramsci, bir sınıfın kendi dünya görüşünü diğer sınıflara kabul ettirebilmesini yani yönetim için kendisine lazım gelen rızayı üretebilmesini hegemonya olarak tanımlamaktadır (Gramsci, 1986: 73-77). İdeoloji de hâkim sınıfların meşruiyet aracı haline gelmiştir. Althusser de daha yapısalcı bir yaklaşımla ideoloji kavramına benzer bir işlev yüklemektedir. Devletin ideolojik aygıtları adını verdiği yapılar sayesinde rızanın ve meşruiyetin üretildiği fikri Althusser düşüncesinde ön plandadır (Althusser, 2019: 9-33).

Bu çalışmada ideolojinin hâkim sınıflara meşruiyet kazandırmak gibi bir işlev taşıma olasılığı inkâr edilmemekle beraber ideolojinin yalnızca hâkim sınıflar tarafından üretilebilen bir kavram olarak ele alınmadığı vurgulanmalıdır. Bu noktada ideoloji üretimi ancak hâkim sınıfların tekeline bırakılacak olursa egemen olmayanların dünyayı anlama biçimlerine ne isim verileceği sorusu cevapsız kalmaktadır (Eagleton, 1996: 24). Bunun yanında yine özünde Marksist düşünce geleneğinden neşet eden “her şeyin ideolojik olduğu” savı da bu çalışmada kabul görmemektedir.

II. Dünya Savaşı sonrası dönemde her şeyin ideolojik olduğu argümanının tam karşısında ise ideolojinin sonlandığı ve artık hiçbir şeyin ideolojik olmadığı argümanı yer almıştır. Daniel Bell (1988) tarafından ortaya atılan bu sav, muhtevasında soğuk savaş dönemine dair gizli bir tarafgirliğin izlerini taşımaktadır. Bu tezde temel olarak ideolojinin ve ideolojik eylemin kötü mânâsı muhafaza edilmiştir ve Batı düşünce ve siyaset dünyasında ideolojilerin geride bırakıldığı savunulmaktadır. Bell, tezinde “ABD’de Yönetici Bir Sınıf Mevcut mu?” başlığını verdiği bölümde ABD siyasi yapılanmasında önemli kararların alınma mekanizmaları incelendiğinde bir sınıfsal iktidardan bahsedilemeyeceğini iddia etmektedir (Bell, 1988: 47-75). Eagleton (1996: 21); Bell, ve daha sonra Edward Shils gibi ideolojinin sonunu savunan soğuk savaş dönemi düşünürlerinin esasında “Sovyetler Birliği ideolojinin pençesinde kıvranırken Birleşik Devletler şeyleri, gerçekten ne iseler o şekilde görmektedir.” demek isteyen ideologlar olarak nitelemektedir. Bu noktada her şeyin ideolojik olduğu görüşü gibi ideolojilerin tarihte kaldığı görüşü de bu çalışmanın ideoloji telakkisi dışındadır.

Kapitalist dünya-ekonominin zaman içinde ortaya çıkardığı uzmanlaşma öyle bir noktaya varmıştır ki ekonomi, siyaset, hukuk, toplum gibi yapılar bireyler için saydamlığını kaybetmiş ve anlaşılır olmaktan uzaklaşmıştır. Üstelik zaman içinde siyasi katılımın tedrici genişlemesi ile bu karmaşık yapıların teşekkülünü ve işleyişini ilgilendiren konularda karar veren yahut karar vericileri seçen kitlenin sayısı genişlemiştir. İdeolojiler tam da bu noktada filozoflar yahut sosyal bilimciler tarafından yaşanan karmaşanın insan zihninde çözülmesi amacıyla üretilmiş, içsel bir tutarlılığa sahip, dünyayı topluca anlama biçimlerine tekabül etmektedir. Bu çalışmanın ideoloji telakkisi bu minvaldedir. Bu tanımda ilk olarak ideolojinin, insan düşüncesinin bir ürünü olduğu öne çıkmaktadır. İdeolojiyi üreten insanlar hâkim konumda bulunan (artı ürüne el koyan) tarafta yer almak zorunda değildir. İdeolojinin insan düşüncesinin mahsülü olması hususuna bağlanan ikinci sonuç ise ideal bir düzen telakkisi kurlmaları hasebiyle ekonomi-politik hakikatlerden kopuk olma ihtimalinin her zaman söz konusu olduğudur. Her ne kadar düşüncenin kendisi, somut dünyanın hakikatlerinden âzâde biçimde gelişme imkânına sahipse de o düşünceyi benimseyenlerin eylem düzeyine geçmek istediklerinde verili güç dengeleri ile karşılaştıkları unutulmamalıdır. Bu bölümde temel anlatı, dünyanın farklı yerlerindeki İslamcı ideoloji mensuplarının, eyleme geçme süreçleri boyunca içinde buldukları toplumsal yapı ve içinde buldukları bölgenin dünya-ekonomi ile münasebetlerinin eylemliliklerini nasıl şekillendirdiğini gösteren süreçler üzerine kurulacaktır.

3.1.2. İslamcılık – İdeolojik Söylem

İdeoloji kavramının tanımı üzerinde bir uzlaşma olmadığı gibi bir ideoloji olarak addedilen İslamcılık da aynı muğlaklık ile maluldür. Günümüzde temel olarak laiklik ile problemlili olduğu kabul edilen ve bir şekilde yürürlükteki hukuki normların, İslam hukukuna benzemesi yönünde tercihte bulunan insanları niteleyen İslamcılık sıfatı; Osmanlı'nın son dönemi incelenirken ise belli kavramlara oldukça heteredoks mânâlar yükleyerek seküler hukuki normları, yürürlükte olan İslam hukuku aleyhine genişletmek isteyen insanlar için de kullanılabilir. Literatürde İslamcılık tanımı verilirken İsmail Kara'nın tanımının halen daha efradını camii ağyarını mâni olmak noktasında en geçerli tanım olduğu görülebilir. Kara (2011: 17) ilgili eserinde İslamcılığı, “XIX-XX. yüzyılda, İslâm'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, eğitim) yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslâm dünyasını batı sömürsünden, zâlim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden

kurtarmak, medenîleştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününi ihtiva eden bir hareket” şeklinde tanımlamaktadır. Bu ifade henüz başlangıçta 19. yüzyıl kısıtı koyarak bu tarihten önce siyasette, ahlak yahut inanç alanında İslam’ı hayata hâkim kılmak adına ortaya koyulan eylem ve söylemleri tanımın dışında bırakarak ideoloji kavramının mevcut dahi olmadığı dönemlerdeki hareketlere ideolojik vasfi verilmesinin önüne geçmektedir. Batı sömürüsüne yaptığı vurgu ile fikriyatın tepkisel mahiyetine değinildiği gibi “hurafelerden kurtarmak”, “eklektik” ve “medenileştirmek” ifadeleri ile İslamcılığın içinde olduğu kabul edilen ancak İslam’ın ortodoks (Sünni) yorumlarının dışında kalan eylem ve söylemleri de bünyesine almaktadır. Bir ideolojinin tanımı, hangi insanların o ideolojinin mensubu kabul edilebileceği sorusu cevaplanırken pusula işlevi göreceği için önemlidir. Bu çalışmada da mezkûr tanım ile iktifa edilecek olup İslamcılarının çok geniş bir yelpazede serdettiği düşüncelerinin çeşitliliğinden neşet eden ideolojiyi tanımlama çabasının kifayetsizliği hususundaki tartışmalar es geçilecektir.

Çalışmanın gayesinin anlaşılması açısından İslamcılığın tanımının yanında bir o kadar hatta ihtimal ki tanımlamadan daha fazla önem arz eden bir diğer husus ise ideolojik söylem ile ideolojik eylem arasındaki ayrımdır. Hangi söylemin ideolojik anlamlar içerdiği zor bir meseledir. Bir ifadenin ideolojik olup olmadığı kelimelerin ve cümlelerin tikel olarak mânâlarından ziyade bağlamla ilgili bir meseledir (Eagleton, 1996: 28). Gündelik hayatta “ideolojik konuşmak” ithamı daha çok meselelerin çarpıtılması mânâsını içeriyor olsa da tamamen nesnel ifadeler de ideolojik söylem içinde yer alabilir. “Diyanet İşleri Başkanlığı’na 2019 bütçesinden 10,5 milyar TL pay ayrıldı.” cümlesi nesnel bir ifadedir. Bu cümle, bağlamından koparılarak alındığında ideolojik bir söyleme dahil olup olmadığı asla anlaşılabilir. Bir üniversitesinin maliye bölümünde devlet bütçesinin işlendiği bir derste hoca tarafından sadece çıplak gerçeği ifade etmek maksadıyla söylenmiş olabilir. Bu bağlam içinde söylemin ideolojik olduğu iddia edilemez. Bunun yanında DİB’na bütçeden bu kadar pay ayrılmasını doğru bulmayan bir insan tarafından dile getirildiğinde ise ideolojik bir söylem olduğu inkâr edilemez. Bir örnek daha vermek gerekirse Kuzey Avrupa ülkelerinin gelişmiş sosyal güvenlik sistemleri, devletin ekonomiye müdahalesini yanlış bulan bir liberal tarafından olumsuz; sosyal refah devletini savunan bir insan tarafından ise olumlu mânâda ideolojik söyleme

konu edilebilir. Yahut tamamen sigorta sistemlerinin incelendiği bir konuşmada nesnel gerçekliğin ifadesi amacıyla ideolojik bir mânâ yüklenmeden de dile getirilmiş olabilir.

İdeolojik söylem konusunda örnekler çoğaltılabilir. Aynı cümlelere farklı bağlamlarda değişik ideolojik mânâlar yüklenebilir yahut cümle, ideolojik olmayan bir mânâyâ da büründürülebilir. Şu halde ideolojik söylem tamamen bağlamla ilgili bir meseledir. Bu nedenle zaman içinde ideolojik olmayan tartışma meseleleri ideolojik alanın içine sürüklenebilir. İslamcılık mevzu bahis edildiğinde bunun örneğine sık rastlanmaktadır. Örneğin 1917 yılında çıkarılan Aile Hukuku Kararnamesi kapsamında kadının ve erkeğin evlenme yaşı büyük tartışmalara konu olmuştur. Daha evvel tamamen fikhî bir tartışmanın konusu olan bu mesele, bu tarihten itibaren ideolojik alanın içine çekilmiştir (Durmuş ve Yargı, 2019). Bu çalışma okunurken akılda tutulması gereken önemli hususlardan birisi ise söylemler incelenirken teolojik açıdan doğruluk-yanlışlık gibi bir sonuca varma çabasının çalışma alanına dahil olmadığıdır. Aynı örnekten devam edilecek olursa, evlenme yaşı tartışması ideolojik alana çekildiğinde serdedilen söylemler aynı zamanda bir iktidar mücadelesine de tarafgirliğini beyan etmektedir. Belli bir kişinin yahut tarafın argümanlarını İslam fikhına dayandırması mümkün ve sıklıkla vakidir. Bu çalışmada elbette argümana ulaşma süreçleri değerlidir. Ancak bu süreçler belli iktidar ilişkilerini etkilemesi ve belli söylemlerin egemen hale gelmesi açısından önemlidir. Yoksa İslamcılarının fikirlerini oluştururken kamuoyuna arz ettiği, fıkıh usûlüne taalluk eden düşünme süreçlerinin İslam hukuku açısından incelenmesi bu çalışma açısından söz konusu değildir. Bir İslamcının ortaya koyduğu herhangi bir görüş, bugün yahut ortaya konduğu zaman diliminde İslam âlimleri tarafından doğru bulunmuş olabilir veya olmayabilir. Bu, teolojik alanda bir tartışmadır ve çalışmanın kesinlikle üzerinde durmayacağı bir alandır. Esas olarak oluşan söylemin iktidar ilişkilerine ve İslamcılarının eylemliliğine olan etkileri incelenecektir.

Türk akademisinde İslamcı düşünürlerin ideolojik söylemleri, münferiden yahut bazen karşılaştırmalı olarak oldukça geniş çaplı incelemelere tabi tutulmuştur. Düşünürün kamuoyundaki popülerliği ile de doğru orantılı olarak inceleme makaleleri, tezler ve kitaplar çeşitlilik arz etmektedir. Ancak bir bütün olarak İslamcı söylemi doğuran şartlar, iktidar ilişkileri yahut egemen hale gelen söylemin egemen olma süreçleri, alternatiflerin yok edilme mekanizmaları üzerine fazlaca çalışılmamıştır. Tüm bu ilişkiler neticesinde ortaya çıkan söylemin İslamcıları mahkûm ettiği eylemlilik düzeyi ve bu vaziyete götüren

ekonomi-politik konjonktür ile toplumsal yapıya dair hususiyetlerin diyalektiği ise tamamen göz ardı edilmiştir.

3.2. Dünya-Ekonomiye Entegrasyon ve Tipoloji Problemi

Kapitalizmin ne zaman var olmaya başladığı, niçin Batı'da ortaya çıktığı, tarihin farklı ihtimallere açık olup olmadığı gibi ifadeler ilk bölümde de bahsedildiği üzere oldukça önemli ancak çalışmanın cevaplandırmayı amaçlamadığı sorulardır. Bu gibi konularda dünya-sistemleri analizinin genel çerçevesi kabul edilmiştir. Kapitalist dünya-ekonomi bir şekilde ortaya çıktıktan sonra büyümeye başlamıştır. Büyümenin farklı boyutlarda cereyan ettiği söylenebilir. Bir boyutu Batı Avrupa'dan, önce Avrupa'nın geri kalanına sonra Güney Amerika'ya nihayet Dünya'nın geri kalanına yayılmasını ifade eden coğrafi büyümedir. Bir diğer boyut ise kapitalizmin, cari olduğu ülkelerde derinlemesine büyümesidir. Zaman geçtikçe ülkelerin daha önce kapitalist ilişkilerin hâkim olmadığı bölgeleri de bu ilişkiler ağına dâhil edilmiştir. Kapitalizmin Dünya üzerindeki kapsayıcılığı ve kapitalizmin cari olduğu ülkelerdeki derinliğinin büyümesine mütevazi olarak dünya-ekonomi niceliksel büyüme göstermiş ve ticaret hacmi giderek artmıştır.

Daha önce de vurgulandığı gibi kapitalist dünya-ekonomi hiyerarşik bir görünüm arz etmektedir. Bugün neredeyse dünyanın tamamında kapitalist sistemin egemen olduğu söylenebilir. Bu açıdan dünyanın neredeyse tüm ülkeleri kapitalist sisteme tabi biçimde varlıklarını sürdürmektedir. Ancak sistemin hiyerarşik yapısı gereği sistem içerisinde üretilen artı ürün eşit biçimde dağılmamaktadır. Dünya-sistemleri doktrini, kapitalist sistemdeki hiyerarşik konumu açısından ülkeleri üç farklı başlık altında konumlandırmaktadır. Sistem içerisinde ortaya çıkan artı ürünün önemli bir kısmına el koyan merkez ülkeler, sistemsel iş bölümü içerisinde görece en düşük kâr marjını barındıran sektörleri bünyesinde toplayan çevre ülkeler ve son olarak hiyerarşik iş bölümü açısından merkez ülkeler ile çevre ülkeler arasında konumlanan yarı-çevre ülkeler. Ancak bu sınıflandırmanın 21. yüzyıl için geçerli olduğu unutulmamalıdır. Bu çalışma, İslamcılığın ortaya çıktığı dönemdeki koşullara yoğunlaştığından 19. yüzyıl kapitalist sistemi için geçerli olacak bir bölgesel sınıflandırma gereklidir. 19. yüzyıldaki kapitalist iş bölümü incelendiğinde elbette yine artı ürünün önemli bir kısmına el koyan merkez ülkelerin mevcudiyeti görülebilmektedir. Ancak o dönemde artı ürüne el koyma pratiklerinin çok daha doğrudan icra edildiği sömürge bölgeler mevcuttur. Sömürge bölgelerin haricinde henüz kapitalizmin yayılmadığı ve iktisadi olarak önem arz etmeyen

karanlık bölgelerin varlığı söz konusudur. Sömürge bölgeler ve karanlık bölgeler, ilgili dönemde dünyanın önemli bir bölümünü kaplamaktadır. 19. yüzyıl iktisadi ilişkileri açısından değerlendirildiğinde yarı-çevre ve çevre ayrımının silikleştiği ve öneminin kalmadığı da rahatlıkla söylenebilir. Nitekim dünya-sistemleri analizi çerçevesinde yarı-çevre ve çevre bölgeler arası farklılık, sömürge sonrası dönemde belirginleşmeye başlamıştır. Bu çalışma, doktrinin mevcut tipolojisi ile tenakuza düşmeyen ancak 19. yüzyıl İslamcılığının inşa edilme sürecini izlemek için mevcut tipolojiyi ilgili döneme adapte ederek geliştirmeyi teklif eden bir sınıflandırma sunmaktadır. Bu sınıflandırma teklifi; merkez, çevre, sömürge ve karanlık bölgeleri içermektedir. Nitekim incelenecek olursa 19. yüzyıldan 21. yüzyıla giden süreçte karanlık bölgeler ve sömürge bölgelerin çevre bölgelere; çevre bölgelerin de yarı-çevre bölgelere dönüşme eğiliminde olduğu gözlemlenebilir.³²

Çalışma, Müslüman ülkelerin kapitalist sisteme entegrasyonuna yoğunlaştığı için merkez ülkelerde yaşanan dönüşüm ele alınmayacaktır. Zira kapitalist dünya-ekonomisinin merkezinde Müslüman bir ülke mevcut değildir. İlk olarak 19. yüzyıl boyunca kapitalist yayılmadan azade kalmak vasfını taşıyan karanlık bölgeler ele alınacaktır. Arabistan ve Arabistan'da ortaya çıkan Vahhabilik bu türün örneği olarak sunulmaktadır. Ardından sömürge bölgeler kapsamında Hindistan'da ortaya çıkan İslamcı akımlar ve nihayet çevre bölgeler başlığı altında ise Arabistan'ın 20. yüzyılda başlayan çevreleşme süreci ile Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu ele alınacaktır.

3.2.1 Karanlık Bölgeler

En temel özelliği sınırsız sermaye birikimi olan kapitalizmin yayılması, teknolojinin gelişmesi ile oldukça ilişkilidir. Şöyle ifade etmek hata olmaz ki ulaşım, iletişim ve üretim teknolojileri geliştikçe kapitalizm daha hızlı gelişmiş ve kapitalizm gelişip sermaye birikimi arttıkça araştırma geliştirmeye ayrılan bütçeler de büyümüş böylelikle teknolojik ilerleme hızı artmıştır. Enerji sektöründe kömür haricindeki fosil yakıtların bulunması da kapitalist dünya-ekonomi için önemli bir sıçrama noktası olarak kabul edilebilir. Ancak petrol ve doğalgazın bulunup kullanılmasından evvel herhangi bir

³² Merkez, Yarı-Çevre ve Çevre bölgelerden oluşan 21. yüzyıl sınıflandırması temel olarak ülkelerin iktisadi sistem içerisindeki artı ürünü kendilerine çekme kapasitesine dayanmaktadır. Bu bakımdan elbette ki 19. yüzyılda sömürge olan bir bölge bugün yarı-çevre özellikleri gösterebilir. Bu bakımdan Hindistan bu dönüşümün örneği olarak görülebilir. Ancak Müslüman ülkeler ele alındığında 19. yüzyılda sistemin periferisine eklenmiş olan Osmanlı ve Mısır'ın günümüzde yarı-çevre bölgelere dönüştüğü ve 19. yüzyılda sömürgeleştirilmiş yahut sistemin dışında kalmış karanlık bölgelerin ise günümüzde çevre bölge tasnifine uyduğu görülmektedir.

iktisadi, siyasi, coğrafi değer arz etmeyen bölgeler mevcuttur. Kutuplar, çöller, büyük verimsiz toprakların olduğu bozkırlar, dağlık alanlar bu bölgelerin önde gelen örnekleridir. Bu bölgeler dünya-ekonomiye entegrasyon nokta-i nazarından karanlık bölgelerdir.

Karanlık bölgelerin en temel özellikleri arasında oldukça düşük bir nüfus yoğunluğu, yaşamının, ulaşımın, haberleşmenin ve örgütlenmenin son derece zor olması, jeopolitik olarak mühim bir noktada konumlanmaması, merkezî bir devletin hatta çoğu zaman modern anlamda bir devletin bulunmaması sayılabilir. Karanlık bölgelerdeki her türlü toplumsal ve siyasi yapı, dünyanın geri kalanına izafeten kapitalist genişlemenin etkilerinden âzâde biçimde var olmuşlardır. Arabistan yarım adasının Necid bölgesi karanlık bölgelerin en mümtaz örneklerinden birisini teşkil etmektedir.

3.2.1.1. Diriyye Emirliği (I. Suud Devleti): Karanlık Bölgede Gelişen Vahhabilik

Suudi Arabistan, karanlık bölge olarak adlandırılan örneğe harfiyen uymaktadır. Suudi Arabistan'ın dünya-ekonomi ile olan/olmayan ilişkisi ve bu ilişkinin bölgede gelişen İslamcı akımlar üzerindeki etkisi bu başlıkta incelenecektir.

Öncelikle coğrafi şartlardan başlamak gerekirse Arabistan bölgesinin, kuzey ve güneyindeki çöller doğal sınır vazifesi görmektedir. Bölgenin batısında Mekke, Medine ve Cidde gibi kentlerden oluşan Hicaz bölgesi, doğusunda ise bugün Bahreyn, Birleşik Arap Emirlikleri ve Katar Emirliği gibi ülkelerin de bulunduğu Basra Körfezi bölgesi yer almaktadır. Bölge, Osmanlı zamanında kuzeyden Şam ve Bağdat valiliklerinin toprakları ile güneyden ise Umman ve Yemen ile komşudur. Arabistan bölgesinin batıdan Hicaz, doğudan Basra, kuzeyden Şam ve Bağdat güneyden ise Umman ve Yemen hudutları arasında kalan orta bölgesine Necid ismi verilmektedir. Aşağıda Arabistan'ın Osmanlı zamanındaki bölgesel ayrımı ile Suudi Arabistan devletinin günümüzdeki yönetsel haritaları verilmektedir.

Harita: Osmanlı Zamanında Arabistan yarımadasının coğrafi taksimi



Harita: Suudi Arabistan Devleti İdari Taksimatı



Necid bölgesinin ekonomik ve beşeri yapısı incelenecek olursa oldukça durağan bir tablo ile karşılaşmaktadır. Bölgede kent sayısı son derece azdır. Hatta literatürde vaha-kent ismi verilen yerleşim yerlerinden ibarettir. Vaha-kentler, çöllerde son derece seyrek bulunan vahaların etrafına kurulmuş yerleşim yerleridir. Bir vaha-kent ile bir diğer vaha-kent arasında yüzlerce kilometre çöllük alanlar bulunmaktadır. İklim itibariyle insan eliyle sulama olmadan tarım mümkün değildir ve mevcut tarımsal faaliyetin çok büyük kısmı da hurma ve tahıl üretimine hasredilmiştir. Ancak yine de yeterli olmayan üretim düzeyi, Suriye-Mısır-Yemen-Hindistan bölgelerinden yapılan ticaret ile dengelenmektedir. Safkan Arap atları, deve ve hurma haricinde bu bölgeden dışarıya satılan fazlaca bir üründen söz edilememektedir (Vassiliev, 2000: 29-64).

Toplumsal yapı incelendiğinde ise kabilelere ayrılmış ve sert biçimde hiyerarşik bir toplumla karşılaşmaktadır. Deve çobanlığı yapan, çöllerde yaşayan ve göçer olan bedevi kabileler bu hiyerarşik piramidin en üstünde yer almaktadır. Koyun ve keçi yetiştiriciliği yapıp yarı göçer olan kabileler ise ikinci sıradadır. Yerleşik halk ve köylüler ise hiyerarşinin en alt düzeyinde yer almaktadır. Farklı hiyerarşik gruplar arasında fazlaca ilişki görülmemekte, hatta aynı düzeydeki farklı kabileler de kendi arasında şeref bakımından hiyerarşik ilişkiler barındırdığından çoğu zaman bir kabile kendisine yeterli biçimde ve dışa kapalı şekilde hayatını idame ettirmektedir. Zorlu hayat şartları neticesinde her bedevinin çöl şartlarında oldukça iyi birer deve sürücüsü ve asker olarak yetiştiği de belirtilmelidir. Bedevi kabileler arasında diğer kabilelere verilen baskınlar ile yağma faaliyetleri çok yaygındır. Hatta herhangi bir yağmaya katılmamış bir bedevi gencin evlenemeyeceği dahi kaynaklarda belirtilmektedir. Tüm zorlu doğa şartları ve düşük nüfus yoğunluğunun üzerine yağma faaliyetleri eklendiğinde zaten son derece durgun ve birikime kapalı olan ekonominin gelişmeye ve sermaye birikimine tamamen kapandığı anlaşılabilir.³³

Her ne kadar Yavuz Sultan Selim zamanından beri kutsal toprakların yöneticisi Osmanlı Devleti olsa da Orta ve Doğu Arabistan'da Osmanlı hâkimiyetinin hiçbir zaman tam mânâsıyla yerleşmediği bilinmektedir (Kurşun, 1998: 6). Bölgedeki kontrolünün zayıflığına misal olarak Osmanlı'nın, hacıların güvenliği için her yıl bölgenin kabile liderlerine ücret ödemesi gösterilebilir. Bu ücret aksadığında kabileler, hac kervanlarına saldırmaktan çekinmemektedir (Güner, 2019). Necid bedevileri İstanbul'un tahammülünü zorlayan eylemlere ısrarla devam ettiğinde ise payitaht genelde vassalı mesabesinde bulunan Mekke Şerifi aracılığıyla bölgeye askerî harekâtlar düzenlemektedir. Ancak 18. yüzyıl başlarından itibaren Hicaz, Orta Arabistan üzerindeki askerî üstünlüğünü kaybetmiştir. Bu durumda da bir konfederasyonun dahi bulunmadığı Necid bölgesinde kabileler tamamen bağımsız hareket etme imkânına kavuşmuştur.

Vahhabi akımın kurucu lideri Muhammed bin Abdülvehhab mezkûr coğrafi, siyasi, iktisadi şartlar altında 1703 yılında Necid bölgesindeki küçük bir yerleşim yeri olan Uyeyne'de âlim bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Bu dönemde Arabistan'daki dini hayata bakılacak olursa yine bölgesel ayrımların son derece keskin

³³ Suudi Arabistan tarihini en kapsamlı şekilde ele alan ve görece daha güncel bir kaynak Alexei Vassiliev'in eseridir. Vahhabilik'in çıkışının hemen öncesinden bölgenin sosyal, coğrafi ve ekonomik yapısını ele alarak başlayan eser, anlatıyı 1990'lara kadar getirmektedir. Eser için bkz. Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, New York University Press, New York: 2000

olduğu görülecektir. Necid’de son derece püriten bir Hanbelilik hâkimken genel olarak Arabistan’da İbadilikten Şii itikadının çeşitli mezheplerine kadar geniş bir mezhepsel dağılım söz konusudur. Ancak burada belirtilmelidir ki bedevi kabilelerin Müslüman olduklarını beyan etmeleri onları geleneksel yaşamlarından, İslam hukuku ile çatışsa dahi örfi hukuklarından ve diğer müslümanlara karşı yağma akınlarından geri koymamaktadır (Vassiliev, 2000: 46).

Muhammed bin Abdülvehhab; Basra, Bağdat, Kum, Hemedan gibi İslam inancının ilim merkezleri olan kentlere yaptığı ilim yolculuklarının ardından Vahhabi öğretiyi geliştirir.³⁴ Uyeyne ve Hureymila kentlerinde halkın genel itibarıyla büyük saygı gösterdiği türbelere karşı katı tutumu nedeniyle tutunamayan Abdülvehhab, Suud hanesinin hâkim olduğu Diriyeye kentine göçer. 1745 yılında Suud kabilesinin lideri Emir Suud ile Abdülvehhab aralarında ahitleşir. Emir Suud, Abdülvehhab’a öğretilmesini yayma hususunda elinden geldiği yardımı göstereceğine; Abdülvehhab ise Emir Suud’u lider olarak kabul edeceğine yemin eder. Bu tarih, genellikle I. Suud Devleti’nin yahut bir diğer isimle Diriyeye Emirliğinin kuruluş tarihi olarak verilmektedir (Delon-Bas, 2004: 34).

Daha önce de bahsedildiği gibi tamamen kendi kaderine terk edilmiş Orta Arabistan’da yaşanan gelişmeler ne Osmanlı’nın ne Mısır vilayetinin ne de Arabistan yarım adası etrafında kendisi için mühim limanlar bulunan Britanya’nın ilgisini celbetmiştir. Bu ilgisizlik karşısında Necid çöllerinde yaşayan bedevi kabileler, Vahhabiliğin cihat anlayışını kendi yağma anlayışları için oldukça işlevsel bir dini meşrulaştırma aracı olarak benimsemeye başlar. Yüzyılların ardından bölgede bedevileri nesep asabiyesinden sebep asabiyesine geçirecek bir öğreti ortaya çıkmıştır. Emir Suud’un siyasi, Abdülvehhab’ın dini riyaseti altında Vahhabiler Orta Arabistan’da hızla ilerlemektedir. 1780’lerin sonuna gelindiğinde Necid tamamen Vahhabilerin kontrolü altındadır (Vassiliev, 2000: 89). 1791’de Muhammed bin Abdülvehhab vefat eder. Ancak Diriyeye Emirliği ayakta. Üstelik Diriyeye kenti, Vahhabiliğin yayılması için son derece

³⁴ Vahhabilik öğretisinin/mezhebinin inanç esasları doğrudan bu çalışmanın konusunu teşkil etmemektedir. Burada dikkate alınacak asıl nokta Vahhabiliğin gelişim evrelerinde ve Suudi Arabistan’ın kurulmasına giden yolda kapitalist dünya-ekonomi ile olan ilişki biçiminin İslamcı hareket üzerindeki etkilerini göz önüne sermektir. Ancak anlatılan tarihi olayların daha iyi anlaşılması için burada Vahhabilikten kısaca bahsedilecektir. Muhammed bin Abdülvehhab’ın temel problemi tanrının birliği/tekliği mânâsına gelen tevhidin terk edilmiş olmasıdır. İslam’ın içine esasında dinin özünde olmayan yeniliklerin (*bidatlerin*) dolması neticesinde insanlar türbelere, şeyhlere tapar hale gelmiş ve yaratıcıya pek çok sıfatında ortaklar koşar olmuşlardır. Abdülvehhab, tevhid üzere olmayan ve bidatler neticesinde şirke düşmüş kitlelere hakiki İslam’ın anlatılmasını bu yöntem ile doğru yola gelmeyenlerin üzerine de cihat edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Tevhid, bidat, tekfir ve cihad kavramlarının Vahhabi öğretinin dört temel sütununu oluşturduğu söylenebilir.

mümbit bir kaynak olarak temayüz etmiştir. Burada eğitilen ulema, göçer ve yarı göçer kabilelere ve ele geçirilen vaha-kentlere gönderilmekte ve Vahhabilik yayılmaktadır. Suud kabilesinin ve müttefik bedevi kabilelerin demir yumruğu, Vahhabiliğe sıcak bakmayan tüm kabile ve kentlerin üzerindedir. Bu şartlar altında Vahhabilik Orta Arabistan'da kök salmıştır.

Diriyye Emirliğinin bölgenin iktisadi yapısına getirdiklerine bakılacak olursa Vahhabi öncesi döneme göre radikal bir farklılıktan söz edilemez. Yapılan “cihatlar” neticesinde elde edilen ganimetin 1/5'i İslam hukuku gereği Diriyye'ye akmaktadır. Bu da bölgenin iktisadi yapısına izafeten önemli bir zenginliğe tekabül etmektedir. Ancak Suud Emiri bu sermayenin çok önemli bir kısmını müttefik kabileleri ittifak dahilinde tutmak ve yeni müttefikler elde edebilmek için dağıtmaktadır (Vassiliev, 2000: 112). Bunun yanında uzun zaman sonra bölgenin siyasi olarak bir liderin hâkimiyetine girmesi neticesinde yağma faaliyetleri azalmış, yolların güvenliği artmıştır. İç ticaret için olumlu bir katkı sağlayan bu vaziyet, dış ticaret ile desteklenemediği için önemli bir ekonomik sıçrama gerçekleştirilmemiştir. Vahhabi ulema, kâfirler ile olan tek iletişim yolunu savaş olarak görmektedir. Bu nedenle Diriyye Emirliğinde Suriye, Irak, Mısır gibi bölgelerle ticari ilişkiler geliştirmek yasaklanmış ve ağır müeyyidelere bağlanmıştır (Vassiliev, 2000: 137). Bu nedenle bölge, sağlanan görece güvenli ortama mündemiç bulunan ekonomik ilerleme potansiyelinden yararlanamamıştır.

1803 yılında I. Suud Devleti Mekke şehrini ele geçirir. Bu, Vahhabiliğin bir dünya-imparatorluk olan Osmanlı'ya en ciddi meydan okumasıdır. Dünya-ekonomiden oldukça farklı parametrelere sahip dünya-imparatorluklarda teritoryal hâkimiyetler ve egemenliğin meşruiyeti oldukça hassas bir meseledir. Mekke gibi bir merkezin hâkimiyetinin kaybedilmesi halife ünvanı taşıyan Osmanlı Sultanı için kabul edilebilir değildir. İstanbul tarafından Mısır Valisi Kavalalı'ya, Vahhabileri kutsal topraklardan sürmek vazifesi verilir. Verilen görevi oldukça ağırdan alan Kavalalı, kutsal toprakların kurtarıcısı olma sıfatının kendi siyasi kariyeri ve bu görevi başarıyla yerine getirmesi halinde İstanbul ile ilişkileri açısından getirilerini de göz önünde bulundurarak nihayet 1813 yılında bölgeye ordu gönderir. 1813-1818 aralığında Mısır'dan gönderilen modern eğitilmiş ve teçhizatlı ordu, düzensiz Vahhabi birliklerine karşı askerî olarak büyük üstünlük sağlar.

Diriyye Emirliğinin yahut I. Suud Devleti'nin siyasi varlığına son verilmiştir ancak bir dünya-imparatorluğun sınır uçlarına dokunmadığı yaklaşık 60 yıllık süre içinde Vahhabilik bölgeye kök salmıştır. Karanlık bölgede var olmanın avantajını sonuna kadar kullanmış ve siyasi yapılanmadan çok daha kuvvetli biçimde inançsal olarak bölgeye yayılmıştır. Aşağıda I. Suud Devleti liderlerinin isimleri ve hüküm süreleri verilmiştir.

1. Suud Devleti Liderleri	
İsim	Hüküm Süresi
Muhammed bin Suud (Kurucu Lider)	1744-1765
Abdülaziz bin Muhammed bin Suud	1765-1803
Suud bin Abdülaziz bin Muhammed	1803-1814
Abdullah bin Suud	1814-1818

3.2.1.2. Necid Emirliği (II. Suud Devleti): Dünya-İmparatorluk

Karanlık bölgelerin kendi kuralları vardır. 1813-1818 arasında Mısır orduları, Vahhabi birliklerine mutlak bir üstünlük sağlamıştı ancak karanlık bölgeye özgü kurallar yavaş yavaş gün yüzüne çıkmaktaydı. Bölgedeki hâkimiyeti ve askerî üstünlüğü devam ettirmek için gerekli ikmal ve lojistik çok zor şartlarda sağlanmaktaydı. Bunun yanında çölün ortasında büyük garnizonlar barındırmak askerinin moral motivasyonu açısından oldukça yıpratıcı bir süreç olmaya başlamıştı. Bedevi kabilelerin haraç talepleri yahut yağma için yaptıkları saldırılar askerî birliklerde bezginlik hissini tırmandırmaktaydı. Ve en önemlisi Necid gibi bir bölgede bulunmanın getirisi, götürüsünden çok daha azdı. “İşgalin” maliyeti, kazancının çok üzerindeydi ve bu zarar Mısır maliyesinden karşılanmaktaydı (Vassiliev, 2000: 158-160). Bu şartlar altında Mısır askerî birlikleri Necid bölgesinden Hicaz'a doğru çekildi.

Mısır ordularının çekilmesi ile Necid tekrar ilgisizliğe ve kendi kaderine bırakılıyordu. Ancak yaklaşık beş yıllık Mısır hâkimiyeti o kadar şedid ve kanlı geçmiştir ki bölge halkı için Suud hâkimiyeti özlemle anılan bir dönem olarak hafızalarda yer etmiştir (Vassiliev, 2000: 160). Bu sırada Suud kabilesinin önde gelen isimlerinden Türki

bin Abdullah bin Muhammed³⁵ yaşanan boşluktan istifade ederek yavaş yavaş siyasi konumunu güçlendirmeye başlamıştır.

1818 yahut 1824 II. Suud Devleti veya Necid Emirliği'nin kuruluş tarihi olarak verilmektedir. Liderlik çatışmalarının sonlandığı ve Türki'nin sağlam bir pozisyonda bulunduğu 1824 tarihi emirliğin başlangıcı açısından daha doğru gözükmektedir. II. Suud Devleti de Vahhabi öğretiyeye olan bağlılığını devam ettirmektedir. Ancak yaşanan acı tecrübeler neticesinde Necid bölgesinde izole biçimde var olunamayacağı, Mısır ve Osmanlı orduları karşısında Vahhabi birliklerinin askerî olarak bir şanslarının olmadığı anlaşılmıştır. Bu nedenle bu dönemde çok daha ılımlı ve diplomatik ilişkilere önem veren bir yönetim sergilenmektedir (Al-Rasheed, 2010: 22-29).

Her ne kadar Türki ve ardından gelen II. Suud Devleti Emirleri daha ılımlı bir politika izlese de Osmanlı'nın bölgede Suudlara pek güveni kalmamıştır. Bölgede yükselen bir diğer kabile olan Raşidiler, İstanbul'un da desteğini arkasına alarak hızla yayılmaktadır. Tarih kitaplarında Raşidi Emirliği, Hail Emirliği yahut Cebel Şammar Emirliği isimleriyle anılan devlet, Osmanlı'nın yardımı ile Hail bölgesinde 1836 yılında kurulup Necid'te hızla yayıldı. Suudlarla kanlı bir rekabete giren Raşidi kabilesi, 1891 yılında yapılan Muleyda Muaharebesinde Suudları yenilgiye uğratarak II. Suud Devleti'nin varlığına son verdi (Al-Rasheed, 2010: 24). Mevcudiyeti boyunca taht kavgalarının devam ettiği ve yönetsel olarak fazlaca istikrar gösteremeyen II. Suud Devleti, diplomatik ilişki bakımından selefine kıyasla çok daha ılımlı bir çizgi izlemiştir. Emir Türki, Osmanlı'nın bir vassalı gibi hareket etmiş ve Osmanlı'nın yahut Mısır'ın gazabını celbedecek faaliyetlerden kaçınmaya gayret göstermiştir. Bu devlet temel olarak Orta Arabistan'da hâkimiyet kurmaya çalışmış ancak bunda da başarılı olamamıştır.

3.2.1.3 III. Suud Devleti: Dünya-Ekonomi ile İlişkiler ve Dönüşüm

1890'ların başında Necid Emirliğinin yıkılması neticesinde Suud hanedanı Kuveyt'e sürgüne gönderilmiştir. Ancak Orta Arabistan'dan doğan güçlü bir devletin Basra ve Kızıldeniz'deki deniz ticaret yollarına olumsuz etkileri olabileceğini fark eden Britanyalılar ile yine bu bölgede gelişen güçlü bir siyasi yapının Hicaz, Şam ve Bağdat vilayetlerindeki hâkimiyete gölge düşürebileceğini idrak eden Osmanlı Devleti arasında Necid'te müttefikler üzerinden güç mücadelesi başlamıştır. 1890-1906 koridoru bölgede

³⁵ Bundan sonra kendisinden sadece *Türki* olarak bahsedilecektir.

Britanya ile Osmanlı'nın vekâleten savaşı³⁶ yürüttüğü bir dönem olarak bilinmektedir. Arabistan yarımadasının merkezi mesabesinde olan Necid'in bizatihi kendisinin o dönem için bir değeri bulunmasa da bu bölgeden çıkabilecek güçlü bir devletin etki alanını oldukça önemli bölgelere genişletme ihtimalinin görülmesi, büyük devletleri Orta Arabistan'ın kaderine terk edilemeyeceği fikrine vardırması olmalıdır.

Osmanlı ile oldukça iyi ilişkiler geliştiren Raşidi kabilesi ile sürgünde bulunan Suud kabilesi bölgede hâkimiyet iddiasında bulunabilecek iki güç merkezidir. Raşidilerin Osmanlı'ya olan sadakatlari dolayısıyla Britanya, Suud hanedanının genç üyelerinden olan Abdülaziz ibn Suud'u³⁷ destekleme kararı almıştır.

1890-1906 arası Suudlar ile Raşidiler arasında yer yer çatışmalar yaşanmıştır. Raşidi Emirliğinin Britanya için önem arz eden Kuveyt'e sık sık saldırması ve Basra Körfezinde hak iddia etmesi İngilizlerin Suudları desteklemesinde önemli bir rol oynamıştır. Birkaç başarısız girişim ve küçük çatışmanın ardından İbn Suud, 1902 yılında Riyad şehrini ele geçirmeyi başarır. Bu başarısında şehir halkından Suud hanedanını destekleyenlerin de önemli payının olduğu kaynaklarda aktarılmaktadır (Troeller, 2013: 21). Böylece 1902 yılında Necid bölgesindeki yaklaşık 12 yıllık Raşidi hâkimiyeti parçalanmış olur. İki kabile arasında yaşanan çatışmalar şiddetlenmekte iken 1906 yılında Suudların yaptığı bir baskın ile Raşidi kabilesinin lideri İbn Raşid öldürülür ve Suudların üstünlük dönemi başlar (Troeller, 2013: 24).

II. Suud devleti yönetimince Vahhabiliğin geri plana itildiğini düşünen İbn Suud, bölgenin toplumsal yapısını ve güç dengelerini derinden etkileyecek bir değişimi hayata geçirerek o zamana kadar yağma fırsatlarının peşinde kolayca taraf değiştiren göçer bedevi kabileleri yerleşik hayata alıştırmayı başarmıştır.³⁸ İbn Suud, bölgede gücünü bir

³⁶ İngilizce *proxy war* olarak isimlendirilen bu çatışma türünde devletler bizzat kendi orduları ile değil bir bölgede destek verdikleri vekilleri aracılığıyla çatışmaktadır. Türkçeye temsili savaş, taşeron savaş, aracılı savaş, dolaylı savaş gibi ifadelerle çevrilen *proxy war* kavramının karşılığı olarak vekâleten savaş ifadesi tercih edilmiştir.

³⁷ Suud hanedanı tahmin edileceği üzere çok sayıda insanı barındıran bir soy ağacına sahiptir. İsimlerin de birbirine benzemesi konuya yabancı okuyucular için büyük güçlükler doğurabilmektedir. Bugünkü Suudi Arabistan Krallığının da kurucusu olarak kabul edilen Abdülaziz ibn Suud, kaynaklarda kısaca İbn Suud olarak anılmaktadır. Bu çalışmada da bundan sonra İbn Suud denildiğinde 1875 yılında doğan 1953 yılında ölen, günümüz Suudi Arabistan Devletinin kurucusu olan İbn Suud kastedilecektir.

³⁸ Kaynaklarda sıklıkla bahsedildiği gibi bedevi kabileler üstün askerî kapasitelerini daimi biçimde yağma faaliyetlerinde bulunmak için kullanmıştır. Eğer çatışmada taraf oldukları kuvvetin yenileceğini hissederlerse kolayca çatışma alanını terk edebilir hatta kendi ordularını yağmalamaya başlayabilirlerdi. Bu tarz eylemler Arap Bedevi toplumlarının bir gerçeği olarak defaatle kaydedilmiştir. Ancak başarıya ve daimi biçimde yağma geliri elde etmeye dayanan bedevi sadakatini kalıcı hale getirmek için atılan bu adım oldukça önemlidir.

nebze daha arttırınca kabilelere güçlü hitabet yeteneği olan Vahhabi âlimler gönderdi. Bu âlimlerin vazifesi, bedvileri belki binlerce yıldır süregelmekte olan hayat tarzlarını değiştirmeye ikna etmektir. Bedviler; develerini, atlarını, keçilerini satacaklar ve tırpan, saban gibi tarım aletleri alacaklardı. İbn Suud'un onlar için kurduğu minik şehirler olan "Hicre"lerde ziraatle uğraşan yerleşik bir toplum haline geleceklerdi. Daha evvelden de bahsedildiği gibi yerleşik hayattaki köylüler, Arap toplumunun zihninde hiyerarşik yapının en altında kabul edilmekteydi. Halbuki deve yetiştiricisi olan bedviler ise kendilerini en üstte görmekteydi. Üstelik bu kabilelerin pek çoğunun arasında çok uzun zamandır devam eden kan davaları yahut husumetler mevcuttu. Uçsuz bucaksız çöllerde fırsat ortaya çıktığı anda her kabile bir diğerine baskın verip onların mallarını yağmalayabilirdi. Tüm bu olumsuz şartlara rağmen beklenmedik bir biçimde bedvi kabileler Vahhabi üst kimliği altında buluşarak İbn Suud'un kendisi için kurduğu hicrelere yerleşmeye başladı.³⁹

Nüfusu ortalama 1.500 olan hicrelerden yaklaşık olarak 125 ila 225 arasında kurulduğu aktarılmaktadır. Köyden daha büyük şehirdense daha küçük ölçekli bir yerleşim yeri olan hicrelerin merkezini camii teşkil etmektedir. Her bedvi aileye bir ev ve geçimine yetecek kadar tarım arazisi verilmiştir. Bu yerleşim yerlerinde Vahhabilik son derece tavizsiz bir biçimde uygulanmakta ve insanlar boş vakitlerinin büyük bir çoğunluğunu ibadet ile geçirmektedir (Demirci, 2013: 65). Hicredeki ahalinin tamamı İbn Suud'a biat etmiştir ve çağırdığı anda yardımına koşan dev bir teşkilat halindedir. Bu teşkilatın ismi "İhvan"dır. Türkçede "kardeş" mânâsına gelen İhvan kelimesi, 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başı Necid'te bu teşkilatı anlatmak için kullanılmaktadır.

İhvan teşkilatı ile İbn Suud askerî açıdan yenilmez bir güç olarak bölgede temayüz eder. İhvan üyeleri için bir savaşta şehit olmak büyük bir onurdur ve İbn Suud'a kayıtsız bir destek söz konusudur. Arap yarımadasında güç dengeleri değişmeye devam ederken I. Dünya Savaşı ufukta gözükümüştür. Büyük devletler bölgedeki aktörleri kendi tarafına çekmek için elçiler göndermeye başladılar. İbn Suud da hem Osmanlı elçilerini hem de Britanya elçilerini kabul etmekteydi. Kazanacak taraf belli olmadan herhangi bir güce yandaş olmamak politikasını gütmüş gibi gözükmektedir. Ancak savaş patlak verip Osmanlı Devleti Almanya'nın yanında savaşa girince bölgedeki güç odakları için

³⁹ Necid çöllerindeki hicreler ve Arabistan İhvan Teşkilatı hakkında en kapsamlı araştırma için bkz: John Habib (1970). *The Ikhwan Movement of Najd: Its Rise, Development and Decline*, (Basılmamış Doktora Tezi), University of Michigan, Michigan.

tarafsızlık bir seçenek olmaktan çıkmıştır. Britanya, zaten kontrolünde olan Basra körfezinden yapacağı çıkarma ile Bağdat'a yürümek istiyordu. Ancak önünde Raşid Emirliği gibi bir engel bulunmaktaydı. Raşid Emirliği, kuruluşundan beri Osmanlı ile ittifak halindeydi ve Britanya, askerî olarak çetin çölleri Raşid Emirliğinin himaye ettiği bedevilerin tacizi altında kat etmek istemiyordu. Bu şartlar altında İbn Suud, İngilizler tarafından Raşid Emirliğinin üzerine saldırması için teşvik edildi. Çok uzun zamandır düşman bulunduğu Raşidi kabilesi ile aynı kampta yer alamayacağını farkında olan Suudlar, İngiliz tarafında olmayı kabul etti (Wynbrandt, 2010: 164). Böylece Vahhabilerin dünya-ekonomi ile olan pozitif iletişimi kuvvetli biçimde başlamış oldu. Bundan önce Britanya, Vahhabileri yahut Orta Arabistan'daki herhangi bir özneyi Basra körfezindeki deniz ticaret yollarını tehdit etmediği müddetçe umursamıyordu. Böyle bir tehdit meydana geldiğinde ise üstün askerî kapasitesi ile Körfeze inen güçleri kolayca Necid'e geri gönderebiliyordu. Britanya bunu Suudlar için uyguladığı gibi Raşidiler için de uygulamıştır. Ancak I. Dünya Savaşı ile beraber bölgenin kaderi hakkında devletler tarafından daha aktif kararlar alınmış ve daha etkin politikalar izlenmiştir.

1916 yılında İbn Suud'un İngilizler ile yaptığı Katif Antlaşması, Vahhabiliğin dünya-ekonominin isteği doğrultusunda yaşayacağı dönüşümünün başlangıcını ilan eden bir belge hüviyetindedir. Bu antlaşma ile İbn Suud, Britanya tarafından Necid bölgesinin hükümdarı olarak tanınmaktaydı. Bunun karşılığında ise İngiliz mandasındaki bölgelere (bugünkü Kuveyt, Katar, Umman) saldırmayacağına söz vermiştir. Yine Katif antlaşması gereğince Britanya, Suudlara para ve silah yardımı yapmayı taahhüt etmiştir.⁴⁰ İbn Suud'un 1916 yılında bu sözü vermekte zorlanmadığı düşünülebilir zira henüz Necid bölgesinde dahi egemenliğini sağlamlaştırmamıştır. İngiliz himayesindeki bölgelerden önce Raşidi Emirliği ve Hicaz bölgesini ele geçirmeyi isteyeceğini düşünmek saçma olmaz.

Britanya müdahalesi olmaksızın Vahhabilerin Arabistan hâkimiyeti pek mümkün gözükmemektedir. Zira Suudlar hariç bölgedeki her aktör, Vahhabiliği kendi egemenlikleri için tehdit olarak görmektedir. Hatta İbn Suud, İngilizlerin teşviki ile Raşidilerin üzerine yürürken Vahhabi tehditinin kendilerine geleceğinden korkan Hicaz ve Kuveyt'in Raşidilere yardım etmesi Britanya tarafından engellenmiştir (Al-Rasheed, 2010: 41). İngilizlerin doğrudan desteği ile 1922 yılında Raşidi Emirliği yok olur ve

⁴⁰ Müstakil olarak Katif Antlaşmasını inceleyen bir araştırma için bkz: Daniel Silverfarb, "The Anglo-Najdi Treaty of December 1915", *Middle Eastern Studies*, C. 16, S. 3, s. 167-177, 1980

Suudlar tekrar Necid bölgesinin tek hâkimi konumuna gelir. Bu çatışmanın Suud cephesine bakıldığında da Vahhabiliğin dünya-ekonomi ile ilişkiye girmesi neticesinde yaşamaya başladığı dönüşüme dair oldukça ilginç veriler göze çarpmaktadır. İngilizler, İbn Suud'dan Raşidi kabilesini temizlemesini talep ederken İhvan teşkilatı ise Hurme'ye saldırılmasını istemektedir. Hurme, Necid ile Hicaz sınırında yer alan halkı Vahhabi olan bir kasabaydı. Bölge her ne kadar Şerif Hüseyin'in⁴¹ kontrolünde gözüke de vali ve kadı Vahhabi olduğu için İbn Suud'a yakınlık göstermekteydi. Bu durumu değiştirmek isteyen Şerif Hüseyin ise Hurme'ye askerî birlikler gönderip bölgeyi kuşatma altında tutmaya karar vermiştir. Hurme vakası İbn Suud'un İhvan teşkilatı ile yaşadığı ilk ciddi problemdir. Hurme kasabasında İhvan teşkilatına katılmış köyler bulunmaktaydı ve burada yaşayanlar İbn Suud'a ve İhvanın önde gelenlerine daimi olarak yardım talep eden mektuplar göndermekteydi. Hal böyleyken İbn Suud'un Raşidiler üzerine yürümek istemesi İhvan'ı ziyadesiyle kızdırmıştır. Yaşanan bu anlaşmazlık üzerine Şakra bölgesinde İhvan ileri gelenleriyle toplanan İbn Suud, uzun münakaşaların ardından onları Raşidiler üzerine yürümeye ikna etmiştir (Habib, 1970: 163-164). Ancak Hurme vakası yaşanacak anlaşmazlıkların sadece ilkinin teşkil etmekteydi. 1922 yılında Suudlar Raşidileri yok edip Orta Arabistan'ın tek hâkimi olunca İhvan'dan bir grup Britanya ile yapılan Katif antlaşmasına rağmen Ürdün'ü taciz etmeye başladı. İngiliz himayesindeki Tureyb kasabasında yaşayan Beni Şakir kabilesi, sayısı 1500 kişilik İhvan birliği tarafından kılıçtan geçirildi. Bu olay üzerine Britanya, hava harekâtının da içinde bulunduğu ağır bir karşılık verdi ve İhvan birliğinden sadece 8 tanesi hicrelerine dönmeyi başarabildi. Bu kadar ağır bir kayıp karşısında dahi İngiliz yardımının kesilmesini göze alamayan İbn Suud, İhvanın kendisinden bağımsız hareket ettiğini ve sağ kalanların da bu hareketleri nedeniyle cezalandırılacağını İngilizlere bildirdi (Çakı, 2016: 53).

Suudlar Necid bölgesinde Raşidiler ile çatışırken Arabistan'ın geri kalanında da önemli gelişmeler kendini göstermiştir. 1917 yılında Hicaz bölgesinin hâkimi Şerif Hüseyin, Osmanlı'ya karşı isyan etmiş ve Hicaz Kralı olarak İngilizler tarafından tanınmıştır. Buna ilaveten Şerif Hüseyin'in bir oğlu İngiliz mandası olan Irak'ın bir diğer oğlu ise yine İngiliz mandası olan Ürdün'ün kralı olarak tahta çıkarılmıştı. Bu gelişmeler

⁴¹ Kutsal toprakları da içinde barındıran ve coğrafi olarak Hicaz ismini taşıyan Mekke, Medine, Taif, Cidde bölgesine Osmanlı Devleti'nin atadığı yöneticilere *Mekke Şerifi* veya *Mekke Emiri* ismi verilmektedir. Şerif Hüseyin (1852-1931) de Arabistan'ın önde gelen kabilelerinden birine mensup olan ve 1908 yılında II. Abdülhamit tarafından Mekke Şerifi olarak atanan isimdir. Bilindiği üzere I. Dünya Savaşı esnasında (1916) bağımsızlığını ilan etmiştir.

neticesinde İbn Suud kendisini her taraftan İngilizler ve İngiliz müttefiki Arap yöneticiler tarafından çevrilmiş vaziyette bulmuştur. Bölge liderlerinin Vahhabiliğe olan olumsuz görüşlerini de hesaba katarsak Suudların varlıklarının devamı için İngiltere'nin onayına ne kadar muhtaç olduğu anlaşılacaktır. Bu konjunktür çerçevesinde İbn Suud'un İngilizlerin rızası için her türlü önlemi alacağını düşünmek hata olmaz. Tarihi akış incelendiğinde de vaziyetin bu yönde cereyan ettiği anlaşılmaktadır. Britanya evvela İbn Suud'a Orta Arabistan bölgesindeki Osmanlı müttefiki Arap kabileleri temizleme görevi vermiştir. Bunu yaparken de ondan sömürgelerine saldırmayacağına dair söz almıştır.

1922 yılında Ürdün'de yaşananlara rağmen İhvan birlikleri Irak ve Kuveyt topraklarını taciz etmeye devam etmekteydi. Bunun üzerine İngiltere 1922'nin 7 Kasım'ında Ukayr Antlaşmasını oluşturdu ve bu antlaşma ile Necid Krallığı, Kuveyt ve Irak Krallığı arasındaki sınırlar belirlenmiş oldu. Antlaşmada taraflar, sınırlar ve sınıra yakın bölgelerde askerî birlikler barındırmayacağını ve askerî olarak sınırları ihlal etmeyeceklerinin sözünü vermişti. Bununla beraber her iki taraftaki hayvan yetiştiricileri de sınır boyunca hayvanlarını otlatabilecekti (Wynbrandt, 2010: 180). Ukayr antlaşması, İhvanın söz dinlemezliği sebebiyle gerilen Suud-Britanya ilişkilerini bir nebze olsun yumuşatmıştı.

Kuzey, güney ve doğu sınırları Britanya'nın himayesinde olan İbn Suud için tek genişleme menzili batıda kalan Hicaz bölgesi olarak gözükmekteydi. Üstelik Şerif Hüseyin'in hac yollarının güvenliğini sağlayamaması da prestijini bir hayli sarsmış ve dünya Müslümanlarının tepkisini çekmişti. Şerif Hüseyin ve İbn Suud arasındaki çatışmanın giderilememesi üzerine Britanya, iki tarafa da yaptığı yardımı kesme kararı aldı (Çakı, 2016: 53-54). Bu karar, İbn Suud'un Hicaz üzerindeki hâkimiyet planlarını hızlandırmasına sebebiyet verdi; zira Şerif Hüseyin, kontrolünde bulunan Mekke ve Cidde kentlerinin gelirleri ile devletini idame ettirebilirken İbn Suud İngilizlerden gelen yıllık 5.000 sterlinlik yardım olmadan oldukça zor duruma düşmekteydi. İbn Suud'un aradığı fırsat 1924 yılının Mart ayında karşısına çıktı. 3 Mart 1924'te Türkiye Cumhuriyeti'nin hilafeti kaldırdığını ilan etmesinin hemen ardından 6 Mart'ta Şerif Hüseyin kendisini halife ilan etti. Bunun üzerine İbn Suud İhvanın da uzun süredir beklediği kutsal topraklara doğru askerî harekât kararını aldı. İhvan birlikleri ilk olarak Taif kentini ele geçirdi ve burada büyük bir katliam gerçekleştirdi. Şehirde yaşayan ve asker olmayan yüzlerce kişi öldürüldü (Wynbrandt, 2010: 182). Taif'te yapılan katliam psikolojik olarak İhvana büyük bir üstünlük sağlamış olmalı ki 1924 Ekim'inde Mekke

savaşmadan teslim oldu. Mekke zaferinin ardından İbn Suud, Medine ve Cidde şehirlerini kuşattı. 5 Aralık 1925 tarihinde Medine, 22 Aralık 1925 tarihinde ise Cidde kenti teslim oldu (Vassiliev, 2000: 260-267). Böylece İbn Suud, Orta Arabistan'ın ardından kutsal toprakların da yegâne hâkimi konumuna yükselmiş oldu.

Ancak Medine ve Cidde kentleri Suudlara teslim olurken oldukça dikkat çekici bir talepte bulundular. Şehri İbn Suud'a çatışmasız teslim edilmesi karşılığında İhvan birliklerinin şehre girmemesi talep edildi. Bu istek, İbn Suud ile İhvanın arasında yeni bir anlaşmazlık daha getirecekti. Zira İhvan için, Medine ve Cidde kuşatması büyük meşakkatler ve fedakârlıklar içinde gerçekleşmişti, yaklaşık bir yıldır sürdürülen kuşatmanın ardından bu iki zengin kentten ganimet elde etme beklentisi mevcuttu. Bunun yanında İhvan birliklerinin ileri gelenlerinden olan ve Hicaz'ın ele geçirilmesinde oldukça önemli pay sahibi olan komutanlar da kendilerine valilik makamı verilmesini beklerken Medine ve Cidde'ye dahi sokulmamaları büyük bir hayal kırıklığı olmuştur.

Hicaz'ın ele geçirilmesi İbn Suud'un bölgedeki askerî gücü göz önüne alındığında fazla zorlanmadan gerçekleşmiştir. Ancak Hicaz bölgesinin yönetimi, orayı ele geçirmekten daha zor bir mesele olarak Suud Hanedanının önünde beklemekteydi. Vahhabiliğin tavizsiz ve yeniliğe kapalı tavrı Orta Arabistan çölleri için müsait olabilirdi ancak tüm dış ticaretin merkezi olan ve pek çok yabancı devlet elçiliğini barındıran Cidde ile hem dini hem etnik bakımdan son derece kozmopolit kentler olan Mekke ve Medine'nin aynı şekilde yönetilmesi düşünülemezdi. Üstelik Mekke'nin ele geçirilmesinin ardından henüz Medine ve Cidde düşmemişken dahi İhvanın o bölgede yapmaya başladığı türbe ve mezarlıkları tahrip faaliyetleri İslam Dünyasında tepki çekmeye başlamıştı.

Hicaz bölgesinin yönetimi hususu İbn Suud ile İhvanın arasında iyice açılmaktaydı. İbn Suud, Necid bölgesine göre oldukça gevşek bir yönetim izlemekteydi. Nargile ve tütüne, mezarlık ve türbe ziyaretlerine göz yumulmakta ve Vahhabi inanca göre Müslümanlıktan çıkmış fırkaların dahi Hac yapmasına izin verilmekteydi. 1926 yılında İbn Suud muhalifi İhvan liderleri bir bildiri yayımladı. Bu bildiriye İbn Suud; Hicaz halkının eski rezillikleri yapmasına göz yummak, Arabistan'daki Şii'lere Vahhabiliği anlatmamak, yabancı icadı olan bidatleri (telefon, telgraf, otomobil vs.) İslam diyarına sokmak, şeriatte olmayan vergileri toplamak ve küfre düşmüş diyarlara yönelik cihat ibadetini engellemek gibi maddelerle suçlanmaktaydı (Silverfarb, 1982: 228). İç

huzursuzluğun artması üzerine İbn Suud 1927'de Riyad'da geniş çaplı bir toplantı düzenledi. Toplantıya ulema, İhvan ve kabile liderleri katıldı. Bu toplantıda İbn Suud; Vahhabi kurallarını Hicaz'da uygulayacağına, ülkedeki Şiilere İslam'ı öğretmek için tüm imkânları seferber edeceğine ve onların bidat olan tüm geleneklerini yasaklayacağına, Medine'deki Hz. Hamza mescidini yıktıracağına dair sözler verdi. Bunun yanında cihat ilan edilmesinde tek yetkilinin devlet başkanı olduğu, umuma faydalı vergilerin tahsil edilmeye devam edeceği ve yeni icatlar hususunda da kaynaklarda doğrudan bilgi olmadığından daha sonra toplanacak ulema heyetleri tarafından hüküm verileceği kararlaştırıldı (Habib, 1970: 219-254).

Tüm bu huzursuzluk devam ederken İbn Suud, verdiği sözlere rağmen Hicaz ve Necid bölgelerinin yönetimini ayırdı. 1927'de Birleşik Krallık ile imzaladığı Cidde Antlaşmasında İngilizler tarafından Hicaz ve Necid Kralı olarak tanındı. Bunun karşılığında da İngiliz himayesinde olan bölgelere saldırmayacağını sözünü vermekteydi (Vassiliev, 2000: 275). Böylece Suudi Arabistan devleti doğal sınırlarına ulaşmış oluyordu. "Cihat" artık bitmişti. Ancak İhvan teşkilatına reel politiği izah etmek söz konusu olduğunda İbn Suud başarısız kalmaktaydı. İhvan, hangi makamda olursa olsun hiçbir insanın Allah'ın farz kıldığı cihat ibadetini yasaklayamayacağını iddia etmekteydi. Hurme vakasında olduğu gibi bölgede cihada müsait topraklar olduğu müddetçe İngilizler ve İhvan arasındaki çatışmalar bir şekilde giderilebiliyordusa da artık anlaşmazlıklar kaçınılmaz biçimde çatışmaya doğru sürüklenmekteydi.

İbn Suud'un kâfirlerle yaptığı sınır antlaşmalarını tanımayan İhvan liderlerinden bazıları Kuveyt ve Irak bölgelerine akın yapmaya devam etmekteydi. Bir müddet sonra İngiliz uçakları Necid bölgesinde bu akınlara katılan İhvan birliklerinin hicrelerini bombardımana tuttu. İbn Suud ise kendi emri olmadan cihada kalkan birliklerle çarpışmak için bir fırsat beklemekteydi. Beklediği fırsat 1929 yılında karşısına çıktı: bir İhvan birliği Suudi devletine bağlı bir kervana saldırmış ve bazı köylerden vergi istemişti. İbn Suud emrindeki birlikler ile İhvan arasında iki savaş yaşandı. İbn Suud'un ülke içindeki yegâne rakibi olan İhvanı da yok ederek güçlenmesinden korkan Kuveyt, kendisine yaptığı tüm tacizlere rağmen İhvana yardım etme kararı aldı. İbn Suud, öncelikle İngilizler ile irtibata geçerek Kuveyt'in İhvana yaptığı yardımı kestirdi. Ardından yine İngilizlerden aldığı motorlu araçlar ve modern silahlar ile mücehhez ordusu sayesinde sahada İhvan birliklerine üstünlük sağladı (Vassiliev, 2000: 274-281). Böylece İhvan teşkilatı ortadan kaldırılmış oldu.

III. Suud Devleti'nin kuruluş süreci dikkatle incelendiğinde, bölgenin tek hâkimi olan Birleşik Krallığın tek kaygısının mandasındaki toprakları korumak olduğu dikkat çekmektedir. Özü itibarıyla karanlık bölgeden fırlamış bir hareket olan Vahhabilik, görece daha önemli coğrafyalara sarktıkça dünya-ekonomünün lider ülkesi tarafından “tedip” edilmiştir. Britanya'nın Suudlar ile yaptığı antlaşmalar incelendiğinde İbn Suud'dan en önemli taleplerinin kendi hâkimiyet bölgelerine saldırmaması olduğu görülmektedir. İngiliz mandasındaki bölgelere saldırılmadığı ve Basra Körfezi ile Süveyş Kanalına giden deniz ticaret yollarına bir tehdit oluşturulmadığı müddetçe Hicaz ve Necid bölgelerinde kimin hâkimiyet kurduğu dünya-ekonomi için önemsiz bir meseledir. Bu nedenle bu iki bölgede Vahhabilik çatısı altında bedevi kabileleri bir araya getirmeyi becerebilmiş Suudlar, öncelikle hâkimiyetini tesis etmiş daha sonra da Vahhabiliğin dünya-ekonomünün taleplerine saygı duymayan ve meydan okuyan kanadını tasfiye etmeyi becermiştir. Bu noktada karanlık bölgelerden neşet eden hareketlerin anlaşılması için dünya-ekonomünün geliştirdiği refleksleri iyi anlamak lazım gelir. Ancak kapitalist çıkarlar tehlikeye girdiği noktada müdahalede bulunmaktadır. Bunun dışında bölge kendi haline bırakılmıştır. Necid ve Hicaz bölgesindeki egemenlik süreçleri boyunca Suudların, rakiplerinden çok daha fazla himaye gördüğüne dair bir delil mevcut değildir. Ancak Suudların bir şekilde ittifak kurmayı becerdiği bedevilerin çöl şartlarında karşı konulmaz askerî gücü Suudlara bölgenin tek hâkimi olma yolunu açmıştır.

Suudların bölgedeki yükselişinin Britanya nazarından değerlendirilmesinin doğru yapılması meselenin anlaşılması için mühimdir. Bu noktada en faydalı kaynağı ise David George Hogarth (1925) isimli Birleşik Krallık görevlisinin “Vahhabilik ve İngiliz Çıkarları” başlıklı makalesi oluşturmaktadır. Suudların Hicaz'da hâkimiyet sağlamasının bir yıl sonrasında yazılan bu makalede Britanya'nın yeni durum karşısında nasıl bir politika izlemesi gerektiği izah edilmektedir. Hogarth, makalesinin henüz başlarında Arabistan'ın körfezler dışında herhangi bir iktisadi değeri olmadığını ısrarla vurgulamaktadır. Bu hususu vurguladıktan sonra İngiltere'nin, Arabistan'da Şerif Hüseyin'in Hicaz kralı olduğu eski durumu tekrar tesis etmesi politikasını savunanlara şunu sormaktadır: “Hicaz'daki statükoyu tekrar inşa etmek mecburiyetinde miyiz?”. Bu soruya Hogarth'ın verdiği cevap ise sadece hayır değil üstelik böyle bir politikanın Britanya'yı boş yere maddi ve askerî uğraşa sokacağıdır. Zira yazar, doğudaki Basra körfezinin zaten Britanya elinde olduğunu vurgulamaktadır. Batıdaki körfez ve Süveyş kanalına varan deniz ticaret yolları noktasında ise İbn Suud'un Şerif Hüseyin'den farklı

davranacağına dair herhangi bir emare olmadığını iddia etmektedir. Vahhabilerin ülkenin kuzey (Irak-Kuveyt-Ürdün) sınırlarına olan tacizi hususunda ise onların kolayca püskürtülebileceğini söyledikten sonra bu inancın yayılması hususundaki endişelerin de yersiz olduğunu ileri sürmektedir. Zira Hogarth için Vahhabiliğin, ortaya çıktığı Arabistan çölleri dışında yayılması, hayatın farklılaştığı bölgelere sızması imkânsızdır. Suriye, Irak, Yemen ve Umman'da Vahhabi inancın önemli sayıda taraftar bulamamasını da bu iddiasına delil olarak göstermektedir.

Hogarth, yazısında adeta karanlık bölgelere dünya-ekonominin nasıl yaklaşması gerektiğini özetlemektedir. Britanya'nın genel itibarıyla bu makalede yazılanlar doğrultusunda politikalar geliştirdiği söylenebilir. Hogarth'ın yazısındaki tek çekince ise Hintli hacılara Mekke'de Vahhabi propaganda yapılması ihtimalidir. Bu ihtimalin önüne geçilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu hususa ise sömürge bölgeler incelenirken değinilecektir.

1930'ların sonuna doğru Suudi Arabistan'da petrol madeni bulunmuş ve fosil yakıtların enerji kaynağı olarak ehemmiyetine binaen bu tarihten itibaren bu coğrafya, dünya-ekonomi gözünde karanlık bölge olmaktan çıkmıştır. Ve elbette bu gelişmeye mukabil olarak Suudi Arabistan devleti, ülkesinde çıkan zenginliği ücreti mukabilinde dünya-ekonomiye arz etme vazifesini üstlenmiştir. Bu vazifenin ifası sürecinde de Suudi Arabistan'ın periferileşme (çevreleşme) sürecine şahit olunmaktadır ki bu kısma ilgili bölümde değinilecektir.

3.2.2 Sömürge Bölgeler

Kimin sömürgeci olduğu, yapılan sömürge tanımına bağlı olarak değişiklik gösterecektir. Bir bölgeyi işgal, o bölgeye iskân ve o bölgede oluşan artı ürüne el koymak gibi bir tanım yapılacak olsa tarihteki tüm imparatorluklar sömürgeci tanımına girmiş olur. Ancak bu çalışmada daha çok kapitalizmin hedefleri doğrultusunda sömürgeleştirilen bölgelerden bahsedilmektedir. Batı Roma İmparatorluğunun devrilmesi ile Latin dilinden kaybolan colon (yerleşimci) sözcüğü 15. yüzyılın sonu ve 16. yüzyılın başları dolaylarında birden bire yeniden Batı dillerinde tedavüle girmiş görünmektedir (Ferro, 2011: 20). Bu yüzyıllarda Amerika kıtasına yönelik gerçekleştirilen kolonyal faaliyetler daha sonra Avustralya, Güneydoğu Asya ve Afrika kıtasına da sıçramıştır. Dünya-ekonominin merkez ülkelerinin sömürgeciliği ile dünya-imparatorlukların fetihleri/işgalleri arasında en temel olarak iki fark bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi

sömürgeleştiren ile sömürgeleştirilen arasında muazzam bir askerî teknoloji farkı mevcuttur ancak dünya-imparatorluklar mevzu bahis olduğunda böyle bir farktan nadiren söz edilebilir. İkinci ve daha önemli fark ise kapitalist sömürgelerde sömüren toplum ile sömürülen toplumlar arasında oldukça yüksek bir yaşam düzeyi farkı oluşmaktadır (Ferro, 2011: 45-46). Erken sömürgecilik döneminde Hıristiyanlaştırma/medenileştirme misyonu ile meşrulaştırılan sömürge faaliyetleri, 20. yüzyıla gelindiğinde bu dayanağını kaybetmiştir. Meseleyi entelektüel olarak inceleyen John Hobson, Lenin, Kautsky gibi düşünürlerin tamamı olaya ekonomi-politik açıdan yaklaşmaktadır.

Kapitalist dünya-ekonomi büyüdükçe kendi ihtiyaçlarına cevap veren bilim dalları da ortaya çıkarmıştır. Sömürge faaliyetleri çerçevesinde ortaya çıkan bilim dallarından birisi ise antropolojidir. Elbette antropolojinin kapitalist ihtiyaçlara cevap vermek amacıyla ortaya çıkması bu bilim dalının tamamen kurgu, yalan bilgiler ürettiği mânâsına gelmemektedir. Ancak antropolojinin dünya-ekonominin işleyişinde oldukça önemli birkaç işlevi yerine getirdiği yadsınamaz. Sömürge faaliyetlerinin Hıristiyanlaştırma misyonu ile meşrulaştırılması dönemi bittiğinde sömürgeleştirilen bölgelerdeki insanların, esasında insan olmadığı gibi bir argümanı üreten antropoloji disiplini. Bunun yanında sömürgeleştirilen bölgelerdeki insan topluluklarının kültürünü tanımak, onların emek verimliliklerini arttırmak amacıyla kullanılmıştır.⁴²

Sömürgecilik faaliyetleri: Kuzey Amerika, Güney Amerika, Güneydoğu Asya, Afrika gibi sömürgeleştirilen coğrafya temelinden sınıflandırmaya tabi tutulabilir. Yahut Britanya, Fransa, Hollanda kolonyalizmi şeklinde sömürgeci devlet temelinde veya 15-18 ile 18-20. yüzyıllar gibi tarihsel temelde bir sınıflandırma yapılabilir. Bu tasniflerin tümünü tutarlı kılacak bir anlatıyı ortaya koymak mümkündür. Sınıflandırma işlemi genel olarak olguya hangi açıdan bakıldığıyla alakalı bir meseledir. Bu çalışma, İslamcı hareketlerin metot seçimine yoğunlaştığı için sömürge bölgelerde temel olarak analiz edilmesi gereken hususun sömürgeci devletin bölgedeki yönetsel kapasitesi olduğunu iddia etmektedir. Sömürgeci devletin yönetsel kapasitesi yükseldikçe sömürgeleştirilen toplumda ortaya çıkacak her türlü siyasi-toplumsal hareketi tespit ve bu hareketlere müdahale imkânı da doğal olarak artacaktır. Elbette sömürge üzerindeki yönetsel kapasiteyi belirleyen unsurlar vardır. Ancak sömürgeleştirilen devlet veya toplum çoğu

⁴² Antropolojik bulguların sömürge yönetimleri tarafından kullanımı ve sömürgecilik devrinde antropoloji araştırmalarını fonlayan sömürgeci şirketlere dair bir araştırma için bkz: Feuchtwang Stephan, "Britanya Sosyal Antropolojisinin Sömürgeci Oluşumu", (Ed. Talal Asad), *Antropoloji ve Sömürgecilik*, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2008, sf. 77-119.

zaman bu unsurlar arasında değildir yahut sömürgeci devletin kararını etkileyecek denli önemli bir pozisyonda değildir. Kısaca sömürgeleştirilen toplum çoğu zaman sömürgeci devletin bölgeyi yönetme kapasitesini belirleme noktasında pasif durumdadır. Yönetmel kapasiteyi arttırmak demek o bölgede büyük askerî birlikler, bürokratlar, yöneticiler, antropologlar, araştırmacılar bulundurmaktır. Yönetmel kapasiteyi arttırmak, beşeri sermayenin yanında bölgeye her türlü ulaşım, lojistik ve iletişim için altyapı yatırımı yapmak mânâsına gelmektedir. Sömürgeleştirilen bölge, ancak tüm bu maliyetleri karşılayacak bir değere sahipse sömürgeci devlet yönetmel kapasitesini arttırmaktadır. Hindistan'dan neredeyse bir buçuk asır evvel bağımsızlığına kavuşan Haitililerin, bağımsızlığı Hintlilerden daha çok istedikleri ve bu uğurda daha çok savaştıklarını iddia etmek doğru olmaz. Hindistan tarihinde de bitmek bilmeyen sömürge karşıtı isyanlar mevcuttur ancak bu hareketler bölgede konuşlanmış üstün teknoloji sahibi İngiliz birlikleri tarafından bastırılmıştır. Zira Hindistan, Britanya için hayati değerde bir sömürge olduğundan her türlü isyan hareketini bastırma gücünü haiz askerî birlikler bölgeye yerleştirilmiştir.

Bu çalışma, İslamcı hareketlerin metod seçimini açıklamak adına genel bir argüman ortaya koyuyorsa da odak noktası Osmanlı ve Osmanlı'dan miras kalan Türkiye İslamcılığıdır. Türkiye harici bölgeler, ancak Türkiye İslamcılığının şekillenmesini açıklamak hususunda bir değer arz etmesi nispetince ele alınmaktadır. Bu açıdan bakıldığında sömürge bölgelerdeki İslami hareketleri şekillendiren süreçler, Türkiye İslamcılığını açıklamada fazlaca bir değer arz etmemektedir. Bunun en temel nedeni elbette Türkiye'nin sömürge dönemi yaşamamış olmasından ileri gelmektedir. Ancak yine de genel argümanın anlaşılması adına bu bölümde Hindistan örneğine kısaca değinilecektir.

Hindistan, Britanya için hem beşeri hem ekonomik kaynak olması hasebiyle oldukça önemlidir. Britanya, Basra Körfezi ve Kızıldeniz'deki stratejilerini tasarlarırken en büyük etmen olarak Hindistan'a gidecek kişilerin ve Hindistan'dan gelecek malların güvenliğini göz önünde bulundurmıştır. Tüm bunların bir sonucu olarak Britanya'nın Hindistan için sarf ettiği entelektüel ve beşeri sermaye çok büyüktür. Sömürgecilğe dair tüm ahlaki meseleler bir kenara bırakıldığında, tıpkı Nazi Almanyası döneminde insanlar üzerinde yapılan ahlak dışı deneylerin omuzlarında yükselen tıp bilgisi gibi Britanya'nın Hindistan'ı sömürgeleştirdiği dönemde de bu bölgeden yükselen yönetimsel bilgi devasa

boyutlardadır. Hindistan, sömürgeci devletin böylesine büyük bir nüfusu iradi bir biçimde dönüştürmek için çabaladığı ve çabalarının karşılığını aldığı yegâne örnek dahi olabilir.

Hindistan, sömürgeleştirilmeden evvel uzun süre Türk-Moğol hanedanları tarafından yönetilmiş bir bölgedir. Ancak demografik olarak Müslümanlar azınlıktadır ve nüfusun büyük çoğunluğu Hinduizme inanmaktadır. 17. yüzyılın başından beridir Hindistan ile ticari ilişkiler geliştiren Britanya, 1757 yılında bölgeyi sömürgeleştirmeye başladı ve bir yüzyıl sonra bölgenin neredeyse tamamına hâkim oldu (Luraghi, 2000: 145-170). İslami hareketler mevzusundan evvel genel olarak sömürge dönemi ve bu dönemin etkilerine bakılacak olursa Britanya'nın, 19. yüzyıldan itibaren Hindistan üzerine büyük araştırmalar yaptığı söylenebilir. Araştırmacıların önemli bir kısmı aynı zamanda sömürge valileri, yöneticileri vb. gibi Hindistan'ın yönetiminde söz sahibi olan insanlardır. Bu isimlere çok sayıda örnek verilebilir ancak burada en dikkat çekenlerinden biri olan Sir Alfred Lyall'den bahsedilecektir.⁴³ Lyall, 1857'deki sepoy⁴⁴ isyanı neticesinde Hindistan'a ilgi duymaya başlamıştır. Hindistan'da geçirdiği uzun yılların ardından Britanya'nın izlemesi gereken politikalara dair çok sayıda eser vermiştir. Lyall'e göre öncelikle Hindu toplumuna içkin bir bölünme eğilimi söz konusudur. Kast sisteminden gelen bu bölünme eğilimi, farklı kastlardan insanlar yasaklara rağmen evlendikçe büyümektedir. Lyall; Hindistan'da Britanya yönetiminin bu eğilimi önlemek politikası güttüğünü yahut böyle bir politika gütmese bile yaptıklarının Hindu toplumuna içkin olan bölünme eğilimini kestiğini iddia etmektedir. Ona göre bu durum, sonunda Hinduların birlik olmasına sebep olacağından bölünme eğilimi desteklenmelidir (Owen, 2008: 277). Bunun yanında Britanya, bölgeyi daha etkin yönetebilmek için yönetici yetiştirecek okullar kurmuş ve bunun neticesinde bir orta sınıf temayüz etmiştir. Lyall, sömürge yönetiminin Britanya çıkarlarına zarar vermeden bu orta sınıfa yönetimde pay vermesi gerektiğini ileri sürmektedir (Owen, 2008: 291). Son olarak yerel nüfuz sahibi kişilerle⁴⁵ iyi ilişkiler kurulması gerektiğini telkin etmektedir (Owen, 2008: 292).

Sir Alfred Lyall gibi yüzlerce araştırmacı ve yönetici Britanya'nın Hindistan politikaları için binlerce rapor ve kitap yazmışlardır. Tüm bu bilgi birikimi ışığında

⁴³ 1835 yılında doğan ve 1911 yılında ölen Alfred Lyall, İngiliz tarihçi, şair ve üst düzey devlet memurudur. Memuriyet kariyerinin önemli bir kısmı Hindistan sömürge yönetimi kadrolarında geçmiştir. Hindistan'daki görevi süresince o bölgedeki topluluklar hakkında antropolojik araştırmalarda da bulunan Sir Lyall, Britanya hükümetinin Hindistan politikaları hususunda bol sayıda eser vermiştir.

⁴⁴ Britanya ordusundaki Hint askerlere sepoy ismi verilmektedir.

⁴⁵ Bu kişiler çoğunlukla zemindâr adı verilen Hindu toprak sahipleridir. Tarımsal üretim için oldukça önemli bir toplumsal sınıfı temsil etmektedirler.

Britanya, Hindistan toplumunu yavaş yavaş dönüştürmüştür. Britanya Hindistan'dan çekildiğinde, toprak sahibi sınıf mânâsına gelen zemindârların çoğu ve burjuvazinin tamamına yakını Hindulardan oluşmaktaydı. Bunun yanında Britanya döneminde bilinçli bir biçimde bölgenin Müslüman geçmişini silmek için önemli uğraşlar verilmiş ve bunun bir sonucu olarak Hindu kimliğinin ortaya çıkış süreci hızlanmıştır (Ferro, 2011: 441). Yani Hindistan sömürge olmadan evvel nüfus olarak azınlıkta olan ancak toplumsal hiyerarşi ve artı ürünün kontrolü açısından üstün pozisyonda yer alan Müslümanların konumu sarsılmış, tepetaklak olmuştur. Müslümanların toplumsal hiyerarşide yaşadığı sert irtifa kaybı kendiliğinden gelişen bir süreç olmanın çok uzağındadır. Hindistan'ı yönetmek için yerli işbirlikçi yetiştiren okullara kayıtlanan öğrencilerin oransal incelemesi yapılacak olursa mesele anlaşılabilir. 1846 yılında Hindistan'daki modern okullarda 3336 Hindu öğrenci mevcutken 426 Müslüman öğrenci bulunmaktadır. 1850 yılında 3343 Hindu öğrenciye karşılık 363 Müslüman öğrenci; 1856 yılında ise 5732 Hindu öğrenci ve 616 Müslüman öğrenci mevcuttur.⁴⁶ Nüfusuna ve toplumsal konumuna izafeten modern okullarda oldukça az öğrenci bulunduran Müslüman toplumu, tahmin edileceği üzere yavaş yavaş ayrıcalıklarını kaybetmiştir.

İslami hareketlere gelinecek olursa Britanya'nın en büyük korkusu Hindistan'da Vahhabiliğin yayılmasıdır. Ancak Vahhabilik dendiğinde Arabistan'da ortaya çıkan hareketten daha farklı bir mânâ kast edilmektedir. Normal şartlar altında Vahhabilik, İslam mezheplerinden bir tanesi olarak kabul edilmektedir ve kişinin Vahhabi olması o mezhebe bilinçli olarak bağlı olmasıyla gerçekleşir. Ancak konuya mezhepsel farklar açısından bakmayan Britanya sömürge yönetimi, Vahhabi kelimesini isyan etmeye meyilli İslami reform hareketlerinin tümü için kullanmaktadır (Stephens, 2013: 23). Söz konusu anlam kayması sebebiyle literatürde Vahhabi olarak değerlendirilen sömürge karşıtı Hint Müslüman hareketlerinin gerçekten Vahhabi olup olmadığı ayrıca bir tartışma konusu olmakla beraber bu problemin çözümü ilahiyat alanına dahildir.

Müslümanların ekonomik olarak giderek aşağı itildiği bir konjonktürde tabii olarak çok sayıda radikal dini hareket patlak vermiştir. Bu hareketlerin toplumsal tabanı genellikle okuma yazma bilmeyen yoksul köylü kitlelere dayanmaktadır. Hindistan'ın

⁴⁶ Hindistan'da Britanya kökenli modern eğitimin yaygınlaşma süreci için bkz: Shamin Firdous, "Development of Modern And Western Education Among Muslims In Bengal from 1835 To 1947: A Comparative Study", *Proceedings of the Indian History Congress*, Vol. 73 (2012), s. 906-918. Bu sayılar verilirken toplam öğrenci sayısı içinden medreseye giden Müslümanlar ve Hindu kolejine giden Hindu öğrenciler çıkartılarak verilmiştir.

sömürge tarihi, Vahhabi olarak adlandırılan İslami hareketlerin kısa süreli ve mekânsal olarak da küçük çaplı başarılarının hemen ardından gelen kanlı mağlubiyetlerle doludur. Fazla detaya girmeden önce bu direniş hareketlerinden bahsedilecek ardından da böyle bir konjonktürde neşet eden dini hareketlerin mahiyeti değerlendirilecektir.

Hindistan'da sömürgeye karşı İslami direnişin en eski ve muhtemelen en ünlü ismi Ahmed Barelvi'dir. 1786-1831 yılları arasında yaşayan Barelvi; Peşaver, Keşmir gibi illerde silahlı mücadele içinde bulunmuştur. Mücadelesini hem Sihlere hem de İngilizlere karşı yürüterek hâkim olduğu bölgede şeriat kurallarına göre yönetilen bir devlet oluşturmak istemiştir. Mevcut gücünün çok üstünde bir bölgeyi kontrol etmeyi hedefleyen Ahmed Barelvi 1831 yılında mağlup edilmiştir (Pandey, 2015: 488-489).

Barelvi hareketi ile beraber Hindistan'da Yeni Delhi'ye yakın bir bölge olan Haryana bölgesindeki Vahhabi hareketleri inceleyen bir araştırmada da 19. Yüzyılın ortalarında Barelvi'nin takipçilerinin aldığı oldukça ağır bir yenilgi neticesinde bölgede Vahhabiliğin İngiliz güçleri destekli Sih birlikleri tarafından ezildiği ifade edilmektedir (Mittal, 1991: 546).

Barelvi hareketinin son takipçilerinin ve Vahhabi direnişinin Bengal, Bihari, Pencap bölgelerindeki temsilcilerine yönelik yapılan bir araştırmada da İngilizlerin büyük ve modern askerî birlikleri kısa süre içinde mobilize edebildikleri ve direniş başlar başlamaz etkin bir müdahale kapasitesine sahip olduğu görülebilmektedir (Stephens, 2013: 23). Bu başarı, sadece üstün teknoloji ile değil aynı zamanda yerlilerden asker olarak faydalanılması ve sepoy birliklerinin teşekkülü sayesinde gerçekleştiğine şüphe yoktur.

1857 Sepoy ayaklanmasında Ahmed Barelvi takipçilerinin ve Hint Vahhabilerinin etkilerini inceleyen bir başka araştırmada da Hint Vahhabiliğinin anti-İngiliz vasıfları üzerinde dikkatle durulmaktadır (Khan I. A., 2013).

Sömürge yönetiminin gelişimini engellediği İslami hareketlerin en dikkat çekicilerinden birisini ise Feraiziye hareketi oluşturmaktadır. İngiliz kaynaklarında yine Vahhabi olarak anılan bu hareketin kurucusu Hacı Şeriatullah, 1799 yılında 18 yaşında iken hac için gittiği Mekke'de uzun yıllar kalmıştır (Aydın, 2018: 462). 1818'de Hindistan'a döndüğünde fakir Müslüman köylüleri Hindu toprak sahibi zemindârlardan korumak için teşkilatlanmaya başlar. 20 yıl Mekke'de kalması, Hint Müslümanları arasında yayılan her türlü bidat ve Hindu geleneğini şiddetle men etmesi gibi sebepler

öne sürülerek Feraiziye hareketinin Vahhabilikten etkilendiği söylenmektedir. Hacı Şeriatullah'ın ölümünün ardından hareketin başına oğlu Dûzû Miyân geçer. Dûzû Miyân 1850'li yıllarda Hindistan toplumsal ve iktisadi yapısı için çok kritik bir fetvaya imza atar. Müslümanların gayrimüslim bir devlete belli oranda vergi verebileceğini kabul eden Dûzû Miyân, buna mukabil olarak Hindu toprak sahibi zemindâr sınıfının toprak mülkiyetinin meşru olmadığını ileri sürmüştür. Bunun doğal sonucu da Müslümanların zemindârlara vergi vermemesi gerektiğidir. Elbette bu fetva ve fetvanın yankıları Bengal bölgesinde büyük rahatsızlığa sebep olur. Toprak sahibi sınıfın talebi üzerine 1857 yılında Dûzû Miyân hemen sömürge yönetimi tarafından tutuklanır. 1860 yılında serbest bırakıldıysa da 1862 yılında vefat eder (Aydın, 2018: 465-467). Onun ölümünden sonra Feraiziye hareketi etkinliğini kaybederek küçülme evresine girer. İngiliz yönetimindeki Hindistan'ı dârü'l harp kabul eden Feraiziler, burada Cuma ve bayram namazı kılınamayacağını ve cihadın farz olduğunu ileri süren bir İslami harekettir.

Hindistan'da Vahhabi olarak adlandırılan –ancak esasında mezhepsel sınırlar dikkate alınacak olursa önemli bir kısmının Vahhabi olarak nitelenemeyeceği- İslami grupların akıbetleri büyük çoğunlukla benzerlik göstermektedir. Bu hareketler doğar ve büyümeye başlar. Bir noktada ülkedeki sömürge yönetimine, Müslümanların içinde bulunduğu konuma karşı seslerini yükseltirler. Tam bu noktada Hindistan'ı adeta bir sinir sistemi gibi sarmış olan sömürge yönetimi uyarılır. Bu andan itibaren de sinir sisteminde rahatsızlık veren İslami hareketin ortadan kaldırılması yahut rahatsızlık vermeyecek bir büyüklüğe doğru çekilmesi süreci başlar.

Bu noktaya kadar sömürge bölgelerde sömürge yönetimlerin arzu etmediği İslami hareketlerden bahsedildi. Ancak bunun tersinin de mümkün olduğu unutulmamalıdır. Sömürge yönetimi ile ilişkilerini iyi tutan İslami hareketlerin de ortaya çıkma ihtimali gözden kaçırılmamalıdır. Bu hareketlerden Hindistan'da bolca gözlemlenebilir. Burada Taayüniler, Kadıyaniler ve Tebliğ Cemaati örnekleri ile iktifa edilecektir.

Keramet Ali ismi verilen bir âlim tarafından kurulan Taayüniler, Hint Müslümanları arasında yayılan Hindu âdetlerini temizlemeye ağırlık vermiştir. Feraizilerin lideri Hacı Şeriatullah ile 1855 yılında bir araya geldiği de bilinen Keramet Ali, sömürge yönetimine karşı tutunduğu ılımlı tavırla göze çarpmaktadır. Feraizilerin, Hindistan'ın dârü'l harp olduğu ve Cuma namazı ile bayram namazının kılınamayacağı görüşlerine karşı çıkan Taayüniler, İngilizler ile iyi ilişkiler geliştirip Müslümanların

İngiliz okullarında okuması ve yabancı dil öğrenmesi suretiyle toplumsal hiyerarşide yükselebileceğini iddia etmişlerdir. Sömürge yönetimi ile cihadın öncelik olmadığını savunan Taayüniler, bu konuda son derece sert bir tutum içerisinde olan Feraizilerle sık sık silahlı çatışma yaşamışlardır (Özcan A. , Kerâmet Ali Maddesi, 2002).

Hindistan’da ortaya çıkan ve herhangi bir İngiliz müdahalesine uğramayan ve hatta destek gören bir diğer İslami hareket ise Kadıyaniliktir. 1835 yılında doğan Mirza Gulam Ahmed’in kurucusu olduğu Kadıyanilik hareketi, Hindistan şartlarında dahi oldukça heteredoks bir hareket olarak kendini göstermektedir. Hindistan’ın Kadıyan bölgesinde doğan Mirza Gulam, klasik bir İslam âlimi olarak yetişir. Sömürge yönetimi ile son derece iyi ilişkiler geliştirmiş bir aileye mensuptur (Bulgur, 2011: 5-7). Mirza Gulam 1890 yılına kadar kalemi ile Hindistan kamuoyu nezdinde İslam’ın savunuculuğunu yapar ve önemli bir takipçi kitlesi toplar. Takipçi kitlesi arttıkça Mirza Gulam’ın iddiaları da aynı nispette büyümektedir. Öncelikle kendisinin mehdi olduğunu iddia eder. Yıllar geçtikçe önce mesih olduğunu ve ardından da Hz. Muhammed ile Hz. İsa’nın terkiinden ibaret bir peygamber olduğunu iddia etmeye başlar (Hanson, 2007: 78). 1900 yılında Kadıyanilerin gittiği bir camide Mirza Gulam için “nebi” ve “resul” sıfatları kullanılır (Bulgur, 2011: 14). Kendisini son peygamber olarak lanse eden Mirza Gulam’ın elbette kendince teolojik bir açıklaması bulunmaktadır ve bu mesele ilahiyat tezlerinde ve dergilerinde incelenmiştir. Ancak toplumsal düzene dair Kadıyani liderin verdiği nasihatler oldukça çarpıcıdır. İslami bir hareket olarak başlayıp yeni bir din halini alan Kadıyanilikte ilk yasaklanan ibadet cihat olmuştur. Mirza Gulam, Hz. İsa ve Hz. Muhammed’in kendi bedeninde buluşmasından ötürü kendisini barışın peygamberi olarak duyurur ve İslam dininde cari olan cihat ibadetinin neshedildiğini ilan eder (Khan A. H., 2015: 42). Bununla beraber Mirza Gulam, Hindistan’daki İngiliz sömürge yönetiminin son derece âdil ve barışçı bir yönetim olduğunu söyleyerek takipçilerine her fırsatta İngiliz yöneticilere karşı mutlak itaati tavsiye etmektedir. Onun nazarında böylesi iyi ve âdil bir yönetime baş kaldırmak büyük bir günahdır. O, her fırsatta kendisinin ve ailesinin İngilizlere olan yardımlarından büyük bir gururla bahsetmektedir. Hatta 1857 isyanında babasının 50 süvari ile İngilizlere yardıma koştuğunu bizzat kendi kitaplarında nakletmektedir (Akt. Bulgur, 2011: 26). Bunun yanında Mirza Gulam, takipçilerini başta Osmanlı olmak üzere tüm İslam devletlerine karşı uyarmaktadır. Bu devletler, esasında Hint ahalisinin iyiliğini istemeyen ve doğru yoldan çoktan sapmış devletlerdir.

Son olaraksa yine Hindistan'da kökeni sömürge dönemine dayanan Tebliğ Cemaati incelenecektir. 1926 yılında Delhi'ye yakın bir bölge olan Mevat'ta Mevlana İlyas Kandehlevi tarafından kurulan bu cemaat şu an Dünya'nın en kalabalık İslami cemaati olarak bilinmektedir ve halen Hindistan merkezlidir. Bölgesinin oldukça ünlü bir âlim ailesinin evladı olarak dünyaya gelen Mevlana İlyas'ın öğretisinin temelinde ferdi gelişme yer almaktadır. Mevlana İlyas, Müslümanların Allah'ın emirlerini evvela ferdi hayatlarında yerine getirmeye odaklanması ve ibadetlerinde üstün bir şuuru yakalaması gerektiğine inanmaktadır. Ona göre Müslümanların bundan başka bir hedefi olmamalıdır. Tebliğ cemaatinin en dikkat çekici özelliği cihadı ve her türlü siyasi faaliyeti müntesiplerine yasaklamış olmasında yatmaktadır (Gaborieau, 2006: 59-60). Tebliğ Cemaati, özellikle Pakistan'ın kuruluşu sırasında siyaseti ve cihadı nasihat ettiği için Mevduci'nin liderliğini yaptığı Cemaat-i İslami ile büyük tartışmalara girmiştir (Troll, 1994).

Verilen örnekler sömürge bölgelerde İslami hareketlerin analizi söz konusu olduğunda birincil önem arz eden unsurun sömürgeci devletin bölgedeki yönetsel kapasitesi olduğu argümanının daha iyi anlaşılması için yeterli görülmektedir. Vahhabiliğin, Necid çöllerinde gelişme imkânı bulması ile Hindistan'ın mümbit ve değerli topraklarında aynı imkânı bulamamasında temel etmen hareketin ortaya çıktığı bölgenin dünya-ekonomi gözündeki kıymetidir. Bu noktada komplocu bir yaklaşım öne sürülmediğinin altı çizilmelidir. İngilizler ile iyi geçinme taraftarı olan İslami hareketler ve bu hareketlerin kurucuları kesinlikle İngiliz ajanlığı ile suçlanmamakta veya bu hareketlerden İngilizlerin tasarladığı projeler olarak mevzu bahis edilmemektedir. Sadece şu çıplak gerçeklik gözler önüne serilmeye çalışılmaktadır ki İslam dini, mahiyeti itibariyle örgütlenmeye ve cemaatleşmeye meyillidir. Bu cemaatleşme temayülü, İslam dini inananları için tabii bir ihtiyaç gibi Müslümanın mevcut olduğu her coğrafyada kendini göstermektedir. Sömürge bölgelerdeki Müslümanlar elbette bu temayülden âzâde değildir. Ancak sömürgeci devlet kendisine zararlı olabilecek hareketlere yaşam şansı vermediğinde Müslümanlar, bir cemaate mensup olmak ihtiyaçlarını gidermek için doğal olarak yaşamasına göz yumulan cemaatlere akın edecektir. İngilizlerin, Hindistan'da kendilerine zararlı her türlü cemaati ve İslami örgütlenmeyi ezecek güce ulaştığı anda ortaya proje cemaatler çıkarmak zahmetine katlanmasına gerek yoktur. Zaten mevcut boşluğu dolduracak dini liderler bir şekilde ortaya çıkacaktır.

3.2.3. Çevre Bölgeler

Çevre (periferi) bölgeler, sömürgeleştirilemeyecek kadar güçlü ancak dünya-ekonomisinin kendi teritoryalarında yayılmalarını engelleyemeyecek kadar da güçsüz devletlerin bulunduğu bölgeleri ifade eden bir kavramdır. Çevre bölgelere; Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti, Rusya, Polonya gibi ülkeler örnek olarak verilebilir. Merkez-çevre kuramı literatürde pek çok yönden sıklıkla ele alınmış bir meseledir. Dünya-sistemleri yaklaşımında merkez-çevre düalizmi, kesinlikle coğrafi temele dayanmayan, dünya-ekonomideki iş bölümü üzerinden anlamlandırılan bir ayrıma tekabül etmektedir. Kapitalist sistemin işlemesi ve sermaye birikiminin devamı için tedarik edilmesi gereken hammaddeler olduğu gibi –ki bu hammaddeler çoğunlukla sömürge bölgelerden elde edilmekteydi- aynı zamanda yapılması gereken pek çok iş de mevcuttur. Bu işlerin kimisi büyük bir kâr oranına sahipken kimisi ise daha düşük düzeyde kâr getirmektedir. İşte dünya-ekonomide bir bölge daha yüksek kâr getiren iş kollarını kendi bünyesinde yoğunlaştırmışsa ve bir bütün olarak sistemde üretilen artı ürün o bölgeye doğru akıyorsa orası merkez bölgelerdendir. Günümüzde Batı Avrupa, ABD gibi coğrafi olarak batıda yer alan ülkeler merkez olduğu gibi; Güney Kore, Japonya, Avustralya gibi coğrafi olarak doğuda yer alan ülkeler de merkez vasfı taşıyabilmektedir.

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sömürge kavramı ortadan kalktığı için çevre olarak addedilen tüm bölgeler dünya-ekonomide aynı değere sahip değildir. Türkiye, Endonezya gibi kimi ülkelerin Çad, Nijer gibi diğer ülkelere göre daha farklı bir iktisadi görünüm arz ettiği ve dünya-ekonomideki iş bölümü açısından daha önemli bir pozisyon işgal ettiği ortadadır. Ancak “daha önemli” bir pozisyon işgal eden ülkelerin merkezleştiğini söylemek de iktisadi veriler ışığında hata olacaktır. Bu sebeple yakın zamanda bu tarz bölgeleri tanımlamak adına “yarı-çevre” terimi ortaya atılmıştır (Gaspar, 1999: 278-283). Ancak incelenen dönem itibarıyla böyle bir ayırım gözetmek mânâsız olacağından çevre bölgeler başlığı haricinde ayrıyeten yarı-çevre bölgeler incelenmeyecektir.

Samir Amin’in (1976) bir çalışmasında çevre bölgelerin geçirdiği sosyal dönüşümler üzerinde durulmuştur. Gerçekten de dünya-ekonomide bir bölgenin çevreleşme (periferileşme) süreci esnasında benzer iktisadi ve toplumsal dönüşümler yaşadığı söylenebilir. Tarımın geçimlik üretimden pazar için üretime dönmesi, bir müddet yabancı sermayenin egemenliğinin ardından bir şekilde yerli burjuvazinin ortaya çıkışı,

devlet aygıtında yavaş yavaş erki ele geçiren bir bürokrasinin ve “beyaz yakalıların” ortaya çıkışı ve nihayet büyük kitlelerin proleterleşmesi çevreleşme sürecindeki bölgelerin yaşadığı benzer süreçlerdir. Ancak Amin (1976: 28-30), aynı zamanda ortaya koyduğu bu benzerliklerin sadece bir çatı mahiyetinde olduğunu ve bölgenin toplumsal yapısındaki farklılıklara binaen süreçlerin farklılaşabileceğini de belirtmektedir. Yani bir bölgenin çevreleşmesi neticesinde er geç proleterleşmiş bir toplumsal sınıf ortaya çıkacaktır ancak bu proleterleşmenin ne şekilde yaşanacağı bölgenin kendi dinamikleri ile yakından alakalıdır. Yahut Amin’in (1976: 33) vurguladığı bir örnekten hareket edilirse yerli burjuvazi ortaya çıkarken, bölgede büyük toprak sahipliğinin mevcut olup olmaması süreci etkileyen önemli faktörlerden bir tanesidir. Bu çalışmada da dünya-ekonomiye entegrasyon sürecinde siyasi hareketler şekillenirken diyalektiğin en ön planda olduğu yerlerin çevre bölgeler olduğu iddia edilecektir. Zira karanlık bölgelerden çıkan İslami hareketler, karanlık bölgede kaldığı müddetçe rahatsız edilmemektedir. Bu bölgelerden dışarı çıkmaya başladığında ise ya şiddet ile yok edilmekte ya geldiği bölgeye geri gönderilmekte yahut da yeni durumun gereklerine göre dönüşüm geçirmektedir. Zaten bu dönüşümü geçiriyor ve dünya-ekonominin kendisinden taleplerini yerine getiriyorsa çevreleşme sürecine giriyor demektir. Bunun yanında sömürge bölgelerdeki İslami hareketler de genelde kendisinden çok daha kuvvetli bir güç ile karşı karşıya bulunduğundan ya yok edilmişler yahut da sömürge edilen bölgenin görece önemsiz yerlerinde varlıklarını sürdürmeye gayret etmişlerdir. İkinci durumu tercih etmeleri ise zaten hareketin kendi iradesiyle karanlık bir bölgeye çekilmeyi kabul etmesi demektir. Ancak çevre bölgelerde ise tüm siyasi oluşumlar gibi İslamcı hareketler de oldukça özgün bir diyalektik çerçevesinde gelişmektedir. Zira bölgede istenmeyen hareketleri anında yok edecek bir sömürgeci askerî güç mevcut değildir. Ancak çevre bölgelerdeki siyasi iktidarlar, bunun bilincinde olsun yahut olmasın varlığını devam ettirebilmek adına dünya-ekonomi ile daimi bir pazarlık içindedir. Bu pazarlıkta ticari, askerî, diplomatik, demografik her türlü koz kullanıma açıktır. Dünya-ekonominin merkez ülkeleri o çevre bölgeyi kendi kârlarını maksimize edecek biçimde sisteme dâhil etme mücadelesini sürdürürken; söz konusu bölge de ya dünya-ekonomiye hiç dâhil olmamak yahut da mümkün olan en kârlı biçimde dâhil olmak adına mücadele etmektedir. Bu süreç, çok katmanlı ve değişkenli bir süreçtir. Bu nedenle çevre bölgelerdeki İslami hareketler ne karanlık bölgelerdeki gibi rahatsız edilmeden var olabilirler ne de sömürge bölgelerdeki gibi mutlak bir tercihe tabi olurlar. Bu ikisinden çok daha karmaşık ve diyalektik bir süreç

söz konusudur. Bu nedenle çevre bölgenin toplumsal, siyasi ve iktisadi yapısı belirlenimde son derece önem arz etmektedir.

Osmanlı'nın ve Türkiye'nin de içinde bulunduğu çevre bölgelerde ortaya çıkan diyalektik sürecin iyi anlaşılması ve Osmanlı İslamcılığının; Osmanlı toplumsal ve iktisadi yapısından kaynaklanan özgün yanlarının daha iyi vurgulanabilmesi için bu bölümde evvela Arabistan ve Mısır'ın çevreleşme süreçleri incelenecektir.

3.2.3.1 Suudi Arabistan'ın Çevreleşme Süreci ve Vahhabilik

İbn Suud, 1932 yılında Suudi Arabistan Kralı olarak tanındığında Suudi Arabistan Devleti'nin dünya-ekonomi açısından yegâne önemi doğusunda ve batısında bulunan deniz ticaret yolları idi. Bölgede hâkim konuma gelen devlet, deniz ticaretine zarar verecek müdahalelerde bulunmadığı müddetçe kendisinden bekleneni yerine getirdiği söylenebilirdi. Ancak 1930'ların sonuna doğru Suudi Arabistan'ın kaderini değiştiren petrol madeni bulundu. Bu tarihten itibaren de Suudi Arabistan, dünya-ekonomi içerisinde petrol rezervlerini arz etmek gibi bir işlevi de gönüllü olarak üstlenmiş oldu.

Petrol rezervlerinin bulunması ile birlikte eş zamanlı olarak Suudi Arabistan'ın çevreleşme süreci de başlamıştır. Zira petrol madeninin çıkarılması ve dünya piyasalarına sunulması belli bir teknik bilgi ve beşeri sermaye gerektirmektedir. Esasında petrolün getirdiği değişimden daha evvel Suudlar yaşayacakları dönüşümün sinyallerini Cidde kentini ele geçirdiğinde vermiştir. Hicaz bölgesi Suudların eline geçtiğinde İslam hukukuna aykırı olduğu gerekçesiyle Osmanlı'nın “beşer elinden çıkan” tüm mevzuatı kaldırılmıştır. Bu nedenle Suudi Arabistan'da ulema oldukça önemli bir konuma oturmuştur. Zira kadılar, devletin ortaya koyduğu bir mevzuat olmadan kendilerinde bulunan fıkıh bilgisi ile tüm davaları karara bağlayarak iş görmüşlerdir. Ancak Arabistan'ın Dünya'ya açılan kapısı olan ve bölge için oldukça önemli bir uluslararası ticaret merkezi sayılan Cidde kentinde 1931 yılında kurulan yedi üyeli ticaret mahkemesine sadece bir İslam âlimi atanmıştır (Al-Jarbou, 2007: 219). Bu durum dahi Suudların, dünya-ekonomisinin sınır uçlarını rahatsız etme niyetinde olmadıkları şeklinde okunabilir.

Petrolün bulunması ile beraber İbn Suud'un önüne kapitalist ekonominin hangi merkez ülkesi ile işbirliği yapacağı sorusu gelmiştir. Nitekim Suudi Arabistan devleti o yıllarda sadece kendi imkânları ile tüm maden işleme sürecini yönetecek kapasiteye sahip değildir. Bölgede oldukça hâkim bir pozisyonda bulunan Birleşik Krallık'a daha fazla

güç kazandırmak istemeyen İbn Suud, tercihini dünya-ekonomisinin yükselen gücü ABD'den yana kullanır. 1938 yılında imzalanan antlaşmanın bir devamı olarak 1944 yılında, bugün yaklaşık 1,5 ila 2 trilyon dolar arasında piyasa değeri biçilen ARAMCO (Arabian American Oil Company) şirketi kurulmuştur.

Bu süreçte Arabistan İhvanının tasfiyesinin İbn Suud'un elini oldukça güçlendirdiği söylenebilir. İbn Suud, İhvanın tasfiye edilmesi ile kendisini cihat ilan etmek hususunda tekel haline getirdiği gibi aynı zamanda fetva verme ve iyiliği emretme kötülükten nehyetme vazifesini de ancak kendisi aracılığıyla yetkilendirilen ulemanın yapabileceğini ilan etmiştir (Çakı, 2016: 58). İbn Suud, bir bakıma bu hamlesi ile kendi egemenlik bölgesinde kendisine muhalif bir dini akımın önünü almak için kuvvetli bir konum elde etmiştir. Bu yetkisini de oldukça etkin bir biçimde kullandığı bilinmektedir. Petrol antlaşmalarından evvel petrol arama çalışmaları için antlaşmalar yapılırken gayrimüslimlerin Arabistan topraklarına girmesi söz konusu olmaktadır. Bu durum, Arabistan halkı için oldukça yeni ve huzursuzluk yaratma ihtimali bulunan bir gelişmedir. Necid bölgesine dikilen telgraf direklerine dahi saldıran Vahhabiler düşünüldüğünde aynı bölgede modern aletleri ile petrol araması yapan gayrimüslim unsurların da hoş karşılanmayacağını tahmin etmek zor değildir. 1933 yılında petrol arama antlaşmaları kamuoyunun gündemindeyken Riyad'da kılınan bir Cuma namazı esnasında imam, hutbede Hud suresinin 113. ayeti olan “Zâlimlerin yanında olmayın; sonra ateş sizi de yakar. Allah'tan başka dostlarınız olmadığına göre bir yerden yardım da göremezsiniz!” cümlelerini okur. Bu hutbenin siyasi alt metninden rahatsız olan İbn Suud ise hutbe sırasında imama itiraz ederek Kâfirun suresini okur: “De ki: ‘Ey Kâfirler!’ ‘Ben sizin kulluk ettiklerinize kulluk etmem.’ ‘Siz de benim kulluk ettiğime kulluk edecek değilsiniz.’ ‘Ben sizin kulluk ettiklerinize kulluk edecek değilim.’ ‘Siz de benim kulluk ettiğime kulluk edecek değilsiniz.’ ‘Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.’” (Çakı, 2016: 59) Daha önce de belirtildiği gibi Arabistan topraklarına gayrimüslimlerin girip girmemesi probleminin dini yönü göz ardı edilirse bu münferit olayda İbn Suud'un, İslam'ı ve hükümlerini kavrama noktasında Necid kökenli Vahhabi anlayıştan daha yumuşak bir zihniyete doğru hareket ettiği görülebilmektedir.

II. Dünya Savaşı'nın yıkıcı atmosferinde daha yavaş ilerleyen petrol çalışmaları savaşın ardından hız kazanmıştır. Suudi Arabistan tarihinde ilk kez Müslüman olmayan bir ülkeye öğrenci göndermeye başlamıştır. Yaşanan değişimin hızını ifade etmek adına nicel değerlerle konuşmak gerekirse 1949 yılında ABD'ye 14 öğrenci gönderilirken 1980

yılına gelindiğinde ABD’de okuyan Suudi Arabistan vatandaşı sayısı 20.000’i bulmuştur (Wynbrandt, 2010: 199). Suudi Arabistan nüfusunun 1980 yılında 9.691.576 olduğu düşünülürse gönderilen öğrenci sayısının oldukça yüksek sayılabileceği anlaşılabacaktır.

ABD’den askerî, teknik uzmanların gelmesi ve ABD’ye okumaya giden Suudi Arabistan vatandaşlarının ülkelerine dönüp devlet kademelerinde önemli pozisyonlar edinmesiyle beraber periferileşme sürecinde ortaya çıkan beyaz yakalı, bürokrat/teknokrat nitelikli bir grubun da Suudi Arabistan’da temayüz etmeye başladığı görülmektedir. Diğer tüm gelişmelerden bağımsız olarak Necid çöllerinin izole şartlarından çıkıp Dünya’daki gelişmeleri müşahede etme fırsatı bulan bu insanlarla beraber Suudi Arabistan’da –Suudi Arabistan’ın kendi şartları çerçevesinde- İslam’ı algılama açısından yavaş yavaş gelenekçi ve modern düalizmi oluşmaya başlamıştır (Al-Jarbou, 2007: 197). Çevre ülkelerdeki İslami hareketler incelenirken tarihin bir noktasında bu düalizm ortaya çıktığında –ki muhakkak çıkmıştır- dikkat edilmesi gereken noktalardan birisi de hâkim konumda bulunan gelenekçi kanadın tedrici olarak hâkimiyetini kaybetme sürecinde elinde bulunan direniş imkânlarıdır. Suudi Arabistan özelinde konuşacak olursak gelenekçi kanatta yer alan ulemanın yaşanan gelişmeler karşısında silahlı direniş imkânı bulunmamaktadır. Zira Suud kabilesi; askerî olarak Arabistan bölgesini domine etmiş ve kendisine rakip olacak tüm yerel güçleri, periferileşme süreci başlamadan evvel anlaşma yahut yok etme yolu ile tehdit unsuru olmaktan çıkarmıştır. Suud ulemasının ne gibi direniş yöntemleri geliştirdiğine değinilecektir.

Daha önce de bahsedildiği gibi İbn Suud, Hicaz’ı ele geçirdiğinde Osmanlı’nın tanzim ettiği mevzuatı ‘beşer elinden çıkma’ olduğu gerekçesiyle yürürlükten kaldırmıştır. Ancak zaman içinde ortaya çıkan bürokrasi, toplumda ve ekonomide zuhur eden yeni ilişki biçimlerini tanzim edebilmek adına düzenlemelere ihtiyaç duyulduğunu anlamıştır. İhtiyacın hissedilmesi ile beraber Suud Devleti, “insan elinden çıkan” kanunları yürürlüğe koymaya başlamıştır. Özellikle 1940-1975 koridorunda Suudi Arabistan’da oldukça kapsamlı bir kanunlaştırma hareketi yaşanmıştır.⁴⁷ Bu gelişme ile

⁴⁷ Hukukçular tarafından kodifikasyon olarak adlandırılan bu süreç de çevreleşen ülkelerde görülen ortak özelliklerden birisidir. Nitekim aynı süreci Mısır ve Osmanlı da yaşamıştır. Suudi Arabistan devleti, Osmanlı ve Mısır’dan yaklaşık bir yüzyıl sonra çevre bölgelere dâhil olmaya başladığı için doğal olarak kanunlaştırma sürecini de bir yüzyıl geç yaşamaktadır. Özellikle Osmanlı’nın yaşadığı kodifikasyon süreci üzerinde detaylıca durulacaktır.

ulemanın yasa yapıcı konumundan⁴⁸ nasihat edici konuma sürüklendiği iddia edilebilir. Gerçekten de çıkarılan yasalar İslam’a aykırı olsa dahi ulemanın elinde bunu belirtmekten daha fazla bir yaptırım gücü bulunmamaktadır. Ulema, Suudi Arabistan’da faaliyet gösteren 11 bankanın İslami kurallara uymadığını açıkladığında yahut devletin kurduğu sigorta şirketinin İslam hukukuna aykırı olduğu görüşüne vardığında (Al-Jarbou, 2007: 203) bankalar veya sigorta şirketleri faaliyetlerini durdurmamıştır, aynı şekilde devam etmiştir. Fakat Suudi Arabistan’da yargı erki, 1980’lere kadar ulemanın inhisarındadır. Gelenekçi ulema; bu iktidarını, yaşanan tedrici sekülerleşmeye direnmek için kullanmıştır. Suudi Arabistan mahkemelerinde hâkim olabilmek için Türkçeye *Şeriat Koleji* şeklinde çevrilebilecek, İslami eğitim veren okullardan mezun olmak gerekmektedir. Bu eğitim kurumlarını ve dolayısıyla yargı erki mensuplarını ihata eden yüksek ulema, Krallığın çıkardığı kanunları okullarında öğretmeyi ve mahkemelerde uygulamayı reddetmektedir (Al-Jarbou, 2007: 212). Modern bir devlet için oldukça absürt bir vaziyet olarak dursa da Suudi Arabistan mahkemelerinde uzun süre Krallığın çıkardığı mevzuatlarla hükmedilmemiştir. Yani günlük hayatta taraflar, yaşanan anlaşmazlığı yargıya intikal ettirmeden kendi rızaları çerçevesinde cari olan Krallık mevzuatına göre çözmeye karar verirlerse Krallık mevzuatı uygulanmış ancak anlaşmazlıkların mahkemeye taşındığı durumlarda ise hâkimler Şeriat Kolejlerinde öğrendikleri İslam hukukunu uygulamaya devam etmiştir.

Şu halde 1970’lerin ortalarına gelindiğinde Suudi Arabistan İslami hareketler açısından incelenecek olursa söylenebilir ki Suud hanedanı, periferileşme süreci öncesinde muhtemel rakiplerini ortadan kaldırmıştır. Bununla beraber yine de siyasi iktidardan bağımsız bir ulema sınıfı teşekkül etmiş hatta bu ulema sınıfı modernleşme hamleleri başlayana değin Suud hanedanının en büyük destekçilerinden birisi olmuştur. Petrolün bulunmasıyla beraber Suudi Arabistan devleti ve toplumu bir değişim sürecine girmiştir. Amaçları, dünya görüşleri, din algıları ulemadan farklı olan bir sınıf ortaya çıkmış ve iktidara ortak olmuştur. Çatışma da bu noktada başlamaktadır. Her iki taraf da dinin en doğru yorumunun kendisinde olduğunu iddia etmektedir. Bu süreçte ulema, Suud

⁴⁸ Esasında ulemanın yasa yapıcı konumunda olduğunu söylemek hata olmaktadır. İslam, bir “normokrasiyi” ön görmektedir. Normların egemenliği söz konusudur. Ancak normlara ulaşırken hangi metoda bağlı kalınacağı sonucu belirleyebilmektedir. Suudi Arabistan özelinde bakılacak olursa klasik İslam mezheplerinden Hanbeli görüşün yaygın olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında Suudi Arabistan uleması yahut İslam hukukunun cari olduğu bir zaman ve mekânda genel olarak ulema, yasa yapıcı konumunda değil tarihe gömülü olan yasaları bulup çıkaran ve onları tikel vakalara uygulayan konumundadır.

Kralına biat ettiği gerçeğini yadsımadan ancak tamamen pasif bir tutumda da kalmadan direniş göstermektedir. Yönetimin meşruiyetini tartışmaya açmamakta ancak meşruiyetini tartışmadığı yönetimden sâdır olan buyrukları da alenen yerine getirmemektedir. Nihayetinde ulema, yaşanan süreçler neticesinde Suudi Arabistan devletinin geldiği noktada, mümkün olan en yüksek direniş göstermektedir. Tarihsel süreç, Arabistan'ın dünya-ekonomi ile bütünleşmesi neticesinde Suud ulemasına dar bir direniş koridoru bırakmıştır. Arabistan'ın taşrasında ulemanın yahut sekülerleşmeden rahatsız olan odakların sığınabileceği iktidar merkezleri mevcut değildir. Toplumsal yapı kitlesel hareketlere müsait değildir. Bu şartlar altında Arabistan bölgesinde yaşananlara muhalefet eden İslamcı hareket, yok edilme tehlikesi olmadan ancak belli bir yöntem ile kendini ifade imkânı bulabilmektedir. Doğal olarak da muhalifler bu imkânı kullanmaya daha meyillidir. Bunun da nihai sonucu olarak Arabistan'da ortaya çıkan muhalif İslamcı cereyanları domine eden bir yöntem ortaya çıkmaktadır.

Çalışmanın temel argümanının anlaşılması için bir yöntemin bir bölgede hâkim konumda olması hususunun altı çizilmelidir. Yukarıda kısaca ifade edilen ulemanın tutunduğu tavır elbette 1940 sonrası Suud Krallığındaki yegâne muhalif İslamcı hareket değildir. Hatta literatürde Suudlara muhalefet mevzu bahis edildiğinde ulemanın tutumu genelde görmezden gelinmektedir. Zira daha popüler ve daha çok ses getiren ancak tikel düzeyde kalan, devamlılık arz etmeyen, toplumsal infiale yol açmayan ve bir şekilde bastırılan olaylar mevcuttur. Bunlardan en meşhuru ise 1979'da yaşanan Kâbe baskınıdır. Temel olarak Suud hanedanının İslam dininin esaslarından koştuğuna inanan bir grup Vahhabi, 20 Kasım 1979'da Kâbe bölgesinin kontrolünü ele geçirir. Muhtemelen topyekûn silahlı bir kalkışmanın ilk kıvılcımını ateşlemek niyetinde olan ekip, 4 Aralık'ta Fransa'dan getirilen özel tim tarafından etkisiz hale getirilmiştir (Al-Rasheed, 2010: 139). Bu olay, Suudi Arabistan tarihindeki muhalif vakaların açık ara en popüleridir. Olayın satır araları, Arabistan yakın tarihine vâkıf biçimde okunacak olursa yüzeysel olarak anlatılandan çok daha ilginç veriler elde edilebilmektedir. Örneğin Kâbe baskınının önderi olan Cuheyman el-Uteybi, Sajir adı verilen Necid çöllerinin göbeğindeki bir kasabada doğup büyümüştür. Baskını gerçekleştiren grup kendisine İhvan demektedir (Mouline, 2014: 211-214). Yaşanan baskın, baştan aşağı Necid'de doğmuş saf Vahhabiliğin tarih sahnesinde bir anlığına da olsa kendini tekrar göstermesidir. Belli ki İbn Suud 1929 yılında İhvan teşkilatını ortadan kaldırdığında –artık radikal olarak nitelenebilecek- saf Vahhabiliği bölgeden kazıyamamıştır. Ancak görünen o ki Suudi

Arabistan devletinin ulaştığı askerî ve iktisadi kapasite, böyle bir akımın yayılmasını engellemeye yetmektedir. Bu nedenle Arabistan'daki İslamcı muhalefet incelenecek olduğunda daha sıkıcı, popülerliği kesinlikle daha düşük ve bütünü yakalayabilmek için çok daha fazla okuma yapıp çaba sarf edilmesi gereken ancak devamlılık ve yaygınlık arz eden hareket ulemanın tavrıdır. Ulema ise daha fazlasını yapmak istemediği için değil tarihsel olarak içine itildiği toplumsal fonksiyonun kuvveti yetmediği için sınırlanmaktadır. Ulema, ancak mahkeme kararlarında kendisini ve doğru bulduğu İslam algısını ifade etme imkânı bulabilmektedir. Bu imkânını da sonuna kadar kullandığı görülmektedir.

1970 sonrası Suudi Arabistan'da iktidarın dağılımı incelenecek olursa ulemanın daha da irtifa kaybettiği görülmektedir. Suud Krallığı; ortaya koyduğu mevzuatı bilen, bunu yönetim ve yargı kademelerinde uygulayacak beşeri sermayeye şiddetle ihtiyaç duymaktadır. Ancak ulema bu fonksiyonu yüklenmeyi kesinlikle reddetmektedir. Bu duruma bir çözüm önerisi olarak Suud tarihinde ilk kez hukuk fakülteleri kurulması kararı alınır. Ancak ülkede hukuku öğreten okullar olan Şeriat Kolejleri mevcutken alenen laik hukuku öğretecek hukuk fakülteleri tesis etmenin siyaseten doğru bir hamle olmayacağı açıktır. Bu problemin çözümü olarak da hukuk bölümleri, Arabistan yükseköğreniminde ilk kez kamu yönetimi bölümünün bir kürsüsü olarak açılır (Al-Jarbou, 2007: 212-213). Zamanla “modern” hukuk öğreten “kamu yönetimi” bölümleri çoğalır. Krallık, ihtiyaç duyduğu nitelikte personel yetiştirmeye başlamıştır. Bu bölümlerden mezun olanlar bürokraside yerlerini alır. Bunun yanında bu bölümden mezun olanların hâkim olduğu mahkemeler açılır. Osmanlı ve Mısır'da yine yaklaşık bir asır evvel yaşanan şer'î mahkemeler ile nizamiye mahkemeleri ayrımı Suudi Arabistan'da 1980'lere gelirken yaşanmaktadır. Suudi Arabistan'daki hukuk bölümleri o raddeye gelir ki miras ve aile hukuku harici müfredatta İslam hukukuna yer verilmemektedir (Al-Jarbou, 2007: 214). Elbette bu süreçte ulemanın elindeki yargı yetkisinin sınırları giderek daralmaktadır. Özellikle ekonomiyi ilgilendiren sahalarda yargılama yetkileri modern mahkemelere devredilmektedir. Zira kapitalist dünya-ekonomide ön görülebilirlik esastır. Devletin çıkardığı kanunun ülkedeki mahkemelerde uygulanmadığı bir vaziyette yabancı sermayenin ürkek davranacağı muhakkaktır. Bu problemi; Dünya'da periferileşme sürecini yaşamış tüm İslam ülkeleri –eğer İslam hukuku tamamen yürürlükten kaldırılmadıysa- dünya-ekonomi ile olan entegrasyon aşaması, söz konusu ön görülebilirliği gerektirdiği zaman İslam hukukunu tedricen yalnızca medeni hukuk

alanında cari kılarak aşmıştır. Bu süreç; Mısır'da fiili olarak 19. yüzyılın ilk çeyreği hukuki olaraksa son çeyreğinde, Osmanlı'da 19. yüzyılın ikinci çeyreğinde başlamışken Suudi Arabistan'da ise 20. yüzyılın üçüncü çeyreğinde yaşanmıştır.

3.2.3.2 Mısır Örneği

Mısır, Osmanlı'nın bir vilayeti olmakla beraber 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren giderek özerkleşmiştir. Bu nedenle Mısır'ın dünya-ekonomiye entegrasyonu İstanbul'dan yönetilen bir süreç olmanın uzağındadır. Elbette Osmanlı payitahtının yaptığı bazı hamleler Mısır'ın kaderini derinden etkilemiştir ancak entegrasyon sürecinin temelde Mısır'ın içsel dinamikleri ile yürüdüğü söylenebilir.

Mısır'ın, kapitalistleşme sürecini Rumeli ve Batı Anadolu ile eş zamanlı hatta belki birkaç on yıl daha evvel yaşamaya başladığı söylenebilir. Bu sebeple Mısır, kapitalizmle bütünleşme sonucu ortaya çıkan siyasi hareketler incelenirken Osmanlı ile karşılaştırma imkânının daha yüksek olduğu bir bölge olarak dikkat çekmektedir. Osmanlı İslamcılığını anlamak adına daha faydalı bir örnek olması hasebiyle Mısır bölgesi Arabistan'a görece daha ayrıntılı biçimde incelenecektir.

3.2.3.2.1 Mısır Toplumsal Yapısı

Mısır, Nil deltası boyunca mevcut olan son derece verimli topraklarda üretilen artı değer sayesinde tarih boyunca zengin bir coğrafya olagelmiştir. Bu bölgede ortaya çıkan artı değer bolluğu, Mısır'ın pek çok medeniyete ev sahipliği yapmasını sağlamıştır. Osmanlı'nın kontrolüne girmeden evvel Mısır, Memlük devletinin egemenliği altındadır. Memlük devletinde iktidarın dağılımına bakılacak olursa son derece adem-i merkeziyetçi bir yapı olduğu görülebilir. Kendi hanelerine sahip Memlük beyleri, ülkede belli bölgeleri kontrol etmektedir. Üstelik devlet yöneticisi de üst düzey Memlükler arasından seçilmektedir (Levanoni, 1994). Bu durum, bir hükümdar öldüğünde taht kavgalarına sebep olduğu gibi aynı zamanda Mısır'da merkezi iktidarın güdük kalmasına da neden olmuştur.

1517 yılında Yavuz Sultan Selim, Hicaz ve Mısır'ı fethettiğinde Halife ünvanının Osmanlı Padişahına geçmesinin yanında Akdeniz bölgesinin en zengin topraklarından olan Mısır da Osmanlı egemenliğine girmiştir. Osmanlı tımar düzenini Mısır'a taşıyarak Mısır tarımındaki hassas dengeyi bozmak istememiştir. Bunun yerine Mısır'a yıllık belli bir vergi miktarı bağlamış ve verginin toplanıp İstanbul'a gönderilmesi vazifesini de atadığı Mısır Valisinin uhdesine vermiştir. Ancak Yavuz, Mısır seferi dönüşünde kritik

bir karara imza atarak Mısır'da mevcut Memlük beylerini affetmiş ve Memlük hanelerinin devamına müsaade etmiştir. Kaynaklarda bu affin temel sebebi olarak İstanbul'dan oldukça uzak olan Mısır'da valinin bağımsızlık hareketlerine girişmemesi için Yavuz'un Memlük beylerini dengeleyici bir unsur olarak görmüş olabileceği ihtimali üzerinde durulmaktadır (Güner, 2013: 158). Sebep her ne olursa olsun Osmanlı, Mısır'ı bulduğu hal üzere yönetmeye devam ettirmiştir. Mısır; taşrasında Arap kabileleri ve bu kabilelerin şeyhleri, kentlerde Memlük beyleri ve merkezde de Osmanlı valisinin bulunduğu ve iktidarın son derece dağınık bir yapıda olduğu vaziyettedir.

Fetihten sonra yaklaşık bir asır Osmanlı valisi Mısır'ın en güçlü kişisi konumundadır. Ancak 17. yüzyıldan itibaren iktidarını yavaş yavaş kaybetmeye başlar. Bu güç kaybının en önemli sebebi ise Mısır'daki Memlük hanelerinin tekrar güç kazanmaya başlamasıdır. Mısır'da dağıtılan iltizamları almak için Memlükler arasında kıyasıya bir rekabet mevcuttur; ancak Memlükler, kendilerinin Mısır'ın yerli eliti, valinin ise İstanbul'dan gelen bir yabancı olduğu gerçeğini hiç unutmamış gibidirler. Memlüklerin kendi aralarındaki iktidar yarışı ne kadar kanlı olursa olsun bir toplumsal sınıf olarak kendi çıkarlarının farkında olduklarına şüphe yoktur. Mısır valisi, Memlük beylerinden birisini 1631 yılında suikast ile öldürdüğünde geriye kalan tüm Memlük beyleri birleşerek valiyi makamından indirebilmiştir (Hathaway, 2008: 41). Tüm bu kanlı mücadelelere rağmen Mısır hem kendini hem Hicaz'ı besleyecek hem de her yıl İstanbul'a oldukça yüksek miktarda altın gönderecek bir zenginliğe sahip olmayı sürdürmektedir. Bu nedenle Mısır'da elitler arasında yaşanan çatışmaların üretime engel olmadığı ve üretim düzeyini aşağı çekmediği anlaşılmaktadır.

18. yüzyıl boyunca artı ürünün yerel güçlere akış hızı artmış ve bunun bir neticesi olarak giderek güç kaybeden Osmanlı valisi nihayetinde, Kahire kalesinin yöneticisi, konumuna düşmüştür (Crecelius, 2008: 61). Vali, uzun müddet Mısır'da egemenliğini bir şekilde tesis etmek için birbirine rakip Memlük hanelerinden birisine yaslanarak denge politikası izlemiştir.

Mısır'da iktidar çatışmaları sürerken 1730'lardan itibaren bir Memlük hanesinin yükseldiği görülmektedir. Kazdağlı Hanesi, fiili olarak Mısır'ı yöneten ilk Memlük hanesi olmayı başarmıştır. Bu dönemde halen daha İstanbul'dan gönderilen bir vali görev yapmaktadır ancak Mısır eyaletinin yönetimi fiili olarak Kazdağlı hanesinin başı olan

İbrahim Kethüda'dadır.⁴⁹ Mısır'ın, Osmanlı'nın iktisat anlayışından görece uzaklaşıp kapitalist ekonomiye yaklaşmasının ilk adımları da Kazdağlı hanesinin yönetimi sırasında görülmektedir. Bu dönemde, Mısır limanlarına gelecek yabancı gemilere yönelik İstanbul tarafından işletilen kota sistemi fiili olarak kaldırılmıştır. İbrahim Kethüda, Mısır'da üretilen tarımsal ürünü İmparatorluk içine değil de Avrupa'daki müşterilere satarsa daha kârlı çıktığını anlamıştır. Yine bu dönemde Suriye'den gelen gayrimüslimler, yerel üreticiler ile Avrupalı burjuvazi arasında aracılık rolünü üstlenmişler ve Mısır'ın dünya-ekonomiye mal arzı sürecini hızlandıran bir katalizör görevi gördükleri gibi İskenderiye gibi liman kentlerini de kozmopolit bir hale getirmişlerdir (Crecelius, 2008: 68-69).

Napolyon, Mısır'ı ele geçirene kadar Kazdağlı hanesinin fiili yönetimi devam etmiştir. Osmanlı, Fransız işgalini Britanya'nın yardımı ile savuşturduğunda, ilk olarak Mısır'da Memlûk hanelerini temizlemeyi hedeflemiştir. Ancak kaynaklardan aktarıldığı kadarıyla Britanya, Osmanlı'nın böyle bir hamle ile Mısır'da egemenliğini pekiştirmesine müsaade etmemiştir (Dykstra, 2008: 133). Bu durumun bir sonucu olarak da Napolyon sonrası Mısır'da uzun ve kanlı bir iktidar mücadelesi yaşanmıştır. Takribi olarak 1810 yılında bu mücadeleden galip çıkan ise Kavalalı Mehmet Ali Paşa olmuştur. Böylece Mısır, dünya-ekonomiye sömürge biçiminde entegre olmaktan kurtulmuş ve Kazdağlı hanesinin yönetiminde yavaş yavaş başlayan çevreleşme süreci Kavalalı ve varislerinin yönetiminde giderek hızlanmıştır.⁵⁰

Mısır'da yaklaşık 40 yıl süren Kavalalı Mehmet Ali Paşa dönemi tarihçiler tarafından oldukça detaylıca incelenmiştir. Bu 40 yıl hülâsa edilecek olursa bu dönem boyunca modern bir ordu, modern bir bürokrasi, modern eğitim ve modern bir devletin teşekkül ettiği rahatlıkla söylenebilir. Mısır'daki egemenliğinin henüz başında 1811 yılında Kavalalı, Kahire'de verdiği bir davette ülkenin önde gelen Memlûk beylerini suikast ile öldürme emri vermiştir. Böylece pek çok Memlûk hanesi kendi içerisindeki liderlik çatışmalarına yoğunlaşmışken Kavalalı, merkezî iktidarını güçlendirme imkânına kavuşmuştur (Marsot, 2007: 65). Kavalalı döneminde merkezî yönetim iktidarını ulema,

⁴⁹ Kazdağlı Hanesinin Mısır'da yükselişi hususunda ayrıntılı bilgi için bkz: Jane Hathaway, *Osmanlı Mısır'ında Hane Politikaları Kazdağlıların Yükselişi*, çev: Nalan Özsoy, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002.

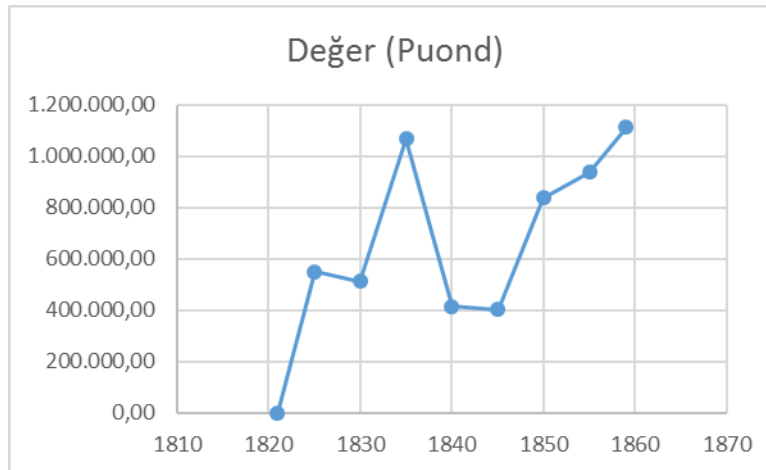
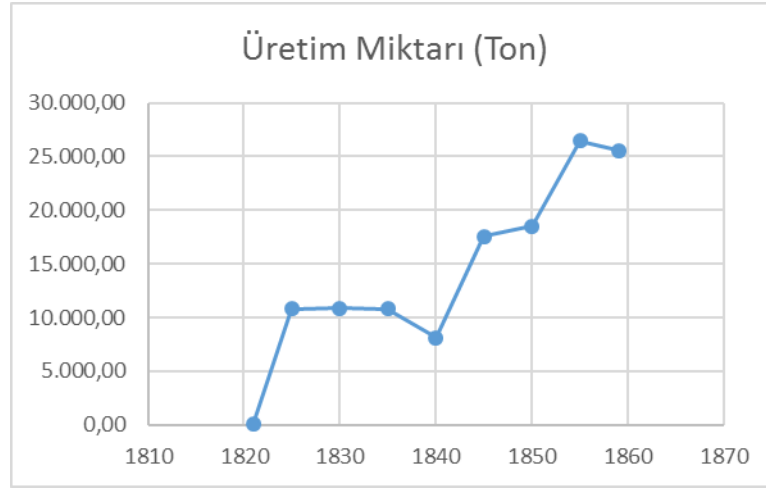
⁵⁰ Her ne kadar Mısır daha sonra Britanya sömürgesi haline gelse de diğer sömürlere göre belli başlı farklılıklar arz etmektedir. İlk olarak Mısır, sömürge edilmeden evvel zaten dünya-ekonomiye başarılı biçimde bütünleşmiştir. İkincisi ise Britanya'nın Mısır'daki sömürge yönetimi diğer sömürlere kıyasla daha farklı bir boyutta ele alınmaktadır. Bu alandaki temel kaynaklardan birisi olan Ferro'nun (2011) çalışmasında da Mısır, geri kalan sömürgelerden farklı bir örnek olarak ele alınmaktadır.

kabile şeyhleri ve Memlûk haneleri aleyhine genişletmiştir. Bu süreçte ilk olarak modern bir ordu kuran Kavalalı, lazım olan geliri ise iltizam sistemini peyderpey kaldırarak ve Mısır tarımına devlet tekelini getirerek elde etmiştir. O döneme kadar Mısır'daki tarım topraklarının yaklaşık 1/5'i vakıflar aracılığıyla ulemanın kontrolündedir. Kavalalı, ulemanın elindeki toprakların bir kısmını ve daha önce iltizama verilen toprakların önemli bir kısmını belli düzenlemelerle merkezî devletin kontrolüne almıştır. Bunun yanında 1818-1830 aralığında toplam ekili alanı % 18 arttırarak merkezî devletin doğrudan yönettiği toprak miktarını Mısır tarihinde görülmedik bir noktaya çekmiştir (Fahmy, 2008: 148-152). Mısır vilayetinin İstanbul'a gönderdiği yıllık verginin sabit kaldığı yahut çok az artış gösterdiği düşünülürse toprak düzenlemeleri ile aracıları ortadan kaldıran Kavalalı'nın bütçesine oldukça yüksek miktarda nakit akışı olduğu söylenebilir.

Yaptığı düzenlemeler ile ülkenin tarım politikasına doğrudan etki edebilen Kahire, kısa bir süre içinde Mısır tarımını geçimlik üretimden pazar için üretime çevirmiştir. Fellahlar⁵¹ ile doğrudan ilişkiye giren merkezî devlet, tarlalara hangi ürünün ekileceğini mutlak olarak belirlemiş ve kendisini de tek alıcı olarak ilan etmiştir. Ürünün fiyatını da belirleyen Kavalalı, tahmin edileceği üzere fellahlardan doğrudan ve çok ucuza aldığı ürünü yüksek fiyatlara ihraç ederek oldukça önemli bir gelir elde etmiştir. Yine Kavalalı döneminde köylülere yönelik oldukça ağır angaryalar ve zorunlu askerlik uygulamaları başlamıştır. Mısır'da ölü topraklar tarıma açıldıkça daha fazla sulama ihtiyacı hâsıl olmuş ve bu ihtiyacı karşılamak içinse yeni yollar ve barajlar yapmak gerekmiştir. Üstelik üretilen ürünün limanlara ulaştırılması için de ülkedeki demiryolu ağının genişletilmesi gerekmiştir. Tüm bu altyapı çalışmalarının yapılabilmesi için ihtiyaç duyulan muazzam iş gücü ise angarya ile köylülerden sağlanmıştır (Fahmy, 2008: 146-156). Kavalalı'nın ekonomi politikaları incelendiğinde rahatlıkla söylenebilir ki Mısır adeta bir sömürge zihniyeti ile yönetilmiştir. Baraj ve sulama kanalı inşaatlarında ölen köylüler, devasa bir pamuk plantasyonuna dönüşmüş bir ülke ve her tarımsal üründe uygulanan katı tekel politikaları göz önüne alındığında Kavalalı'nın bir sömürge valisinden pek de farklı olmadığı anlaşılabilir. Ancak tüm ahlaki problemlerin yanında bu politikaların devlet gelirlerini muazzam ölçüde arttırdığı da inkâr edilemez. 1884 yılında Mısır üzerine bazı istatistiklerin yayımlandığı bir makalede Mısır'ın 1821-59 arası pamuk üretimi ve bu üretimden elde edilen gelirleri 1860 yılında yayınlanan başka bir

⁵¹ Fellah: Mısır köylüsüne verilen isim.

rapordan aktarılmaktadır. Bu belgeye göre Mısır'ın sadece pamuk üretiminden geliri aşağıda grafik olarak gösterilmiştir (Rabino, 1884):



Tüm bu gelirin aktığı mecra ise askeriyedir. Kavalalı, modern bir ordu kurmak için Mısır'ın tüm imkânlarını seferber etmektedir. Fransa'dan yüzlerce subay eğitici olarak getirilmekte, subay yetiştiren modern okullar, süvari okulları ve tüfek, top gibi materyalleri imal eden askeri sanayi hamleleri gerçekleştirilmektedir. Bununla birlikte hem asker olarak hem de ucuz iş gücü olarak Mısırlılardan faydalanan Kavalalı, nüfusun da önemli bir güç kaynağı olduğunun farkındadır. Geleneksel metotlarla işlerini yapan ebelerin yüksek ölüm oranlarına sebebiyet verdiği gerekçesiyle Mısır, çok erken bir tarihte ebe yetiştiren okullar açmıştır. Bunun yanında orduya hizmet veren tıp okulları ve hemşirelik okullarının hemen sonrasında Mısır'da sivil hastanelerin kurulması da Osmanlı'ya kıyasla erken tarihlere tekabül etmektedir (Fahmy, 2008: 169).

Yaşanan tüm bu değişim neticesinde; merkezî devlete bağlı olan yüzlerce fabrika/okul gibi müesseseler, köylüden satın alınması gereken tarımsal ürünler ve bu ürünlerin liman kentlerine ulaştırılması, liman kentlerine ulaşan ürünlerin Batı Avrupa burjuvazisine satışı, ülkede halen daha toprak sahibi olan mültezimlerin kontrolü, kentlerdeki ticari faaliyetlerin vergilendirilmesi, askere alma ve angarya işlemlerinin mevzuata göre yürütülmesi gibi devasa bir iş yükü ortaya çıkmıştır. Bu iş yükünün üstesinden gelmek için erken dönemde Fransız teknokratlara bel bağlayan Kavalalı, Fransız sivil uzmanlar ve Mısırlılar arasında yaşanan uyum sorunu neticesinde istediği verimi alamadığını görünce yurt dışına çok sayıda öğrenci göndermiştir. Tahmin edileceği üzere çevreleşme süreci neticesinde yaşananlar Mısır'da da bürokrasiyi ortaya çıkarmıştır. Kavalalı'nın güçlü yöneticiliği döneminde iktidara ortak olmak hevesini pek de belli etmeyen Mısır bürokrasisi, Kavalalı'nın ardından giderek güçlenecektir.

Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Sultan II. Mahmut'tan Suriye valiliğini istemesi ve Sultanın bu talebi reddedip Kavalalı'ya Girit valiliğini teklif etmesi üzerine tarihte Kavalalı Mehmet Ali Paşa isyanı olarak geçen Mısır – Osmanlı çatışmaları başlamıştır. Hem insan gücü hem de donanması için kereste kaynağı olarak gördüğü Suriye'yi kısa sürede ele geçiren Kavalalı'nın modern orduları karşısında Osmanlı ordusu yenilerek Kütahya'ya kadar geri çekilmiştir. Bilindiği üzere Sultan'ın Rusya'dan gelen yardım teklifini kabul etmesi üzerine yaşanabileceklerden korkan Britanya, olaya müdahale etmiştir (Eşiyok, 2010: 72-77). Bu olaylar üzerine 1838'de Osmanlı ile Britanya arasında imzalanan Balta Limanı antlaşması, Osmanlı iktisadına etkileri bağlamında detaylıca değerlendirilmiş ancak antlaşmanın Mısır'a taalluk eden sonuçları ise genellikle es geçilmiştir. Balta Limanı Antlaşması ile Osmanlı ülkesindeki tüm tekellerin kaldırılacağı garantisi verilmiştir. Bu madde ile Kavalalı'nın en büyük gelir kapılarından birisine darbe vurulmuştur. Özellikle İngiliz ve Fransız tüccarlar uzun zamandır Mısır üreticisinden doğrudan mal alamamaktan yakınırken, tekellerin kaldırılması ile bu imkâna kavuşmuşlardır. Antlaşmanın hemen ardından Osmanlı Devleti ile Britanya, Mısır'ın en fazla 18.000 askerlik bir ordu besleyebileceği ve Kavalalı'nın Mısır dışındaki askerî birliklerini çekmesi yönünde mutabakata varmıştır. Suriye, Girit, Hicaz ve Adana'daki kontrolünü kaybetmemekte bir müddet direktse de İngilizlerin caydırıcı askerî gücü karşısında Kavalalı, birliklerini Mısır'a çekmiş ve ordusunu 18.000 ile tahdit etmiştir. Sadece I. Suud Devleti üzerine yaklaşık 30.000 kişilik askerî birlik gönderen Mısır için 18.000'in üzerindeki personelin terhis edilmesinin önemli sonuçları olmuştur. Olaya

tarımsal üretim açısından bakılacak olursa grafikten de görüleceği üzere 1840 dolaylarından itibaren üretimde sert bir artış eğilimi göze çarpmaktadır. Zorla askere alınan fellahlar topraklarına döndükçe doğal olarak üretim artmış olmalıdır. Ancak asker sayısındaki bu sınırlandırma aynı zamanda Mısır’da mevcut olan beyaz yakalı sayısında da patlamaya yol açmıştır. Zira askeriyede farklı sahalarda orta ve alt kademe subay olarak görev yapan tüm personel terhis edildikten sonra sivil hayatta “beyaz yakalıların” arasına dâhil olmuştur (Fahmy, 2008: 170-177).

Tekellerin kaldırılması ve ordunun sınırlandırılması ile güçten düşen merkeze karşılık Mısır taşrasında yüzyıllardır var olan ve Kavalalı döneminde geçici olarak sindirilen iktidar odakları tekrar güç kazanmaya başlamıştır. İltizam sistemine yavaş yavaş geri dönmüş ve Mısır, iktidarın dağıldığı klasik yapısına tekrar evrilmiştir. Kavalalı’nın 1849 yılında ölmesi ile varislerinin yönetimine giren Mısır’da güçlü merkez dönemi kapanmıştır (Hunter, 2008).

Kavalalı’nın Mısır yöneticiliğinden ayrıldığı 1848 yılı ile Mısır’ın İngiliz sömürgesine girdiği 1882 koridoru yönetsel olarak bürokrasinin giderek güç kazandığı, iktisadi olarak yarı sömürgeleşmenin başladığı, mali olarak iflasa doğru sürüklendiği bir dönemdir. ABD iç savaşına bağlı olarak 1861 yılından itibaren dünya çapında Mısır pamuğuna olan talebin artması mali olarak kısa süreli bir rahatlama sağlasa da 1865 yılında ABD’de iç savaşın bitmesi ve üretim düzeyinin savaş öncesi döneme ulaşması ile iktisadi kötü gidişin önü alınamamıştır (Bilgenoğlu, 2010). Ancak tüm bunlara rağmen 1848-1882 sürecinde de modern okulların açılması, yurt dışına öğrenci gönderilmesi gibi faaliyetler devam etmiştir. Özellikle Sultan Abdülaziz’den Hidiv ünvanını almayı başaran İsmail Paşa döneminde hızlı bir kanunlaştırma hareketi başlamıştır. Vezirden üstün ancak halifeden düşük olarak konumlandırılan hidivlik makamı ile Mısır yöneticisi, sadece Mısır’da geçerli olmak kaydı ile kanunlar yapma yetkisini kazanmıştır. Bu imtiyazın elde edilmesinin ardından Mısır adli düzeninde de kısa süre içerisinde ikilik ortaya çıkmış ve şeriat mahkemelerinin yanına özellikle Hidivlik tarafından çıkarılan kanunları uygulayacak yeni mahkemeler kurulmuştur.⁵²

Kazdağlı Hanesinin yönetimi fiili olarak ele geçirmesi ile beraber başlayan Mısır’ın çevreleşme süreci, Fransız işgali ile kısa süreli bir kesintiye uğrasa da Kavalalı

⁵² Mısır yargısının geçirdiği dönüşüm adına bkz: Mustafa İnce (2016). *The Ottoman Government And The Egyptian Question: Judicial Reform And Politics (1800-1914)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

dönemiyle tekrar ve hızlanarak başlamıştır. Mısır'ın kapitalizm ile entegrasyonunda dikkat çeken olgulardan birisi yöneticilerin vakanın iktisadi boyutunun bilincinde olması ve süreci ellerinden geldiğince yönetmeye çalışmasıdır. Kazdağlı hanesi de Kavalalı da Mısır'ı dünya-ekonomiye en kârlı biçimde bütünleştirmenin, Mısır'da üretilen iktisadi artığın mümkün merteye Mısır'da kalmasını sağlamak olduğunun bilincinde gibi gözükmektedir. Bunun yanında Kavalalı döneminde yaşanan modernleşme daha çok ekonomi ve askerî alanda kendini gösterirken Kavalalı'nın ardından kültürel modernleşmenin de hız kazandığı bilinmektedir (Hunter, 2008). Kavalalı okuma yazma bilmeyen yeniçerilikten gelme bir yöneticidir. Ancak onun Fransa'da eğitim görmüş halefleri Mısır'ı yönetmeye başladıkça modernleşmenin kültürel boyutları da ivmesini arttırmıştır. 18. yüzyılın son çeyreğinden 19. yüzyılın son çeyreğine uzanan bir asırlık periferileşme sürecinde İslamcı hareketler de elbette mevcut konjonktür içerisinde şekillenmiştir. Mısır'ın toplumsal yapısı ve Mısır entegrasyon biçiminin İslamcı hareketlere ne şekilde yansıdığını izah etmeden önce Mısır ulemasının durumu da kısaca açıklanacaktır.

3.2.3.2.2 Mısır Uleması

Mısır'da din adamları sınıfının hem eğitimi hem siyasi iktidarla ilişkisi Osmanlı'dan önemli farklılıklar içermektedir. Kahire, İslam âleminin en önemli eğitim merkezlerinden birisidir. Bu şehirde tarihin en eski yüksek medreselerinden birisi olan El-Ezher kurumu bulunmaktadır. Tarihi 1.000 yıldan da eski olan bu kurum, 975 yılında Mısır'a Fatımiler egemenken inşa edilmiştir. Eyyubilerin Mısır'ı ele geçirmesinin ardından Sünnileştirilen El-Ezher Camisi ve medresesi halen daha sadece Mısır'ın değil İslam dünyasının da en ünlü eğitim merkezlerinden birisidir. Bu kurumun tarihi, Mısır toplumsal yapısına ve Mısır ulemasına etkileri gibi meseleler konunun uzmanları tarafından detaylıca araştırılmış ve Ezher'in toplumsal fonksiyonunu irdeleyen bir külliyyat meydana getirilmiştir.⁵³ Burada kısaca en önemli özelliğini vurgulamak gerekirse, Mısır toplumundaki din âlimlerini yetiştiren bu kurum, Kavalalı dönemine kadar siyasi iktidardan oldukça bağımsız bir müessesedir. Kavalalı'nın iktidarı döneminde dahi tam bir boyunduruk altına girmemiştir. Hidiv İsmail döneminde siyasi iktidar Ezher'den beklediği işbirliğini göremediği için alternatif okullar açmaya yönelmiştir (Hatina, 2010: 38). Bunun yanında Ezher, birkaç yüz öğrencinin öğrenim

⁵³ Ezher Camisinin ve Medresesinin toplumsal konumu ve tarih içinde geçirdiği dönüşümü irdeleyen çalışmalardan birisi için bkz: Indira Falk Gesink, *Islamic Reform and Conservatism Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*, Tauris Publishers, New York, 2010.

gördüğü ufak bir yapı olmaktan çok uzaktadır. 1846 yılında Mısır nüfusu 4,5 milyona yakın olduğu tahmin edilirken (Rabino, 1884: 418) Ezher'e kayıtlı öğrenci sayısı ise 7403'tür.

Ezher'in siyasi iktidardan bağımsızlığının yanında buradan icazet alan öğrencilerin de tek istihdam kapısı Mısır merkezî devleti değildir. Hatta merkez tarafından istihdam edilen ulema sayısı toplam sayının oldukça altında olmalıdır zira Mısır'da ilmiye teşkilatının üst mevkilerini Osmanlı'dan gönderilen âlimler doldurmaktadır. Ancak Osmanlı ilmiye teşkilatı Mısır'ın derinliklerine nüfuz edememiştir. Osmanlı uleması, Mısır'da daha ziyade yüksek mahkemelerde hâkimlik yapmak gibi bir fonksiyon icra etmiştir. Bu durumun Mısırlı ilim talebelerinin merkezden ziyade taşrada iş arama eğilimini arttırmış olması da muhtemeldir. Zira Kahire'de yahut merkezî devletin kadrolarında başlayacakları görevlerdeki tüm yüksek mevkiler İstanbul'dan ferman ile gönderilen ulema tarafından doldurulmaktadır. Mısır çalışmalarında, Osmanlı ulemasının Mısır toplumu ve genel olarak Mısır din adamları sınıfı üzerinde fazlaca bir etkisi olmadığı vurgulanmaktadır (Gesink, 2010: 20).

Ezher'den tüm ülkeye dağılan ulema, bekleneceği üzere taşrada Memlûk haneleri ve Arap aşiret liderleri ile ilişkilere girmektedirler. Mısır toplumunda konumu ve etki alanı ne olursa olsun bir din adamı tarafından onaylanmak ve liderlik ettiği bölgede dini vazifeleri yerine getirecek insanları barındırmak Mısır yöneticileri için oldukça önemli bir vazifedir (Crecelius, 1967: 48).

Bu noktaya kadar Mısır'da dini eğitim ve ulema sınıfı ile ilgili olarak üç özellik ön plana çıkarıldı. İlk olarak Ezher'in mevcudiyeti. Bu okul, Mısır'da dini ilimlerin yayılması ve şekillenmesi adına hayati bir konumdadır. Ulaştığı öğrenci sayısı ve mezun olanların ülkenin dört bir yanına dağılması açısından adeta bedeninin en uzak noktalarına dahi kan pompalayan bir kalp vazifesi ifa etmektedir. İkinci olarak mezkûr müessese, tüm müdahale çabalarına rağmen siyasi iktidar karşısında bağımsızlığını yahut hiç olmazsa özerkliğini mümkün mertebe muhafaza etmiştir. Son olaraksa Ezher'den icazetli din adamlarının tek işvereni merkezî devlet değildir. Muhtemel işverenleri arasında üst sıralarda dahi olmadığı söylenebilir. Kahire'de eğitimini tamamlayıp ülkenin taşrasına dağılan din adamları, Mısır iktisadi yapısında oldukça önemli yer tutan vakıfların gelirleri yahut yerel yönetici elitler ile kurduğu ilişkiler ile iaşesini sağlayabilmektedir. Hatta

taşradaki küçük bir camiye bağlı bir vakıf gelirine sahip imamın dahi halktan daha müreffeh bir hayat sürdüğü hesaplanmaktadır (Crecelius, 1967: 52).

3.2.3.2.3 Mısır İslamcılığı

İslamcı hareketler ve İslamcı düşünürler siyaset bilimi açısından çalışılırken araştırmacıları bekleyen temel tehlikelerden birisi İslamcılarının söyleminin teolojik incelemesinde boğulmaktır. Mısır İslamcılığı söz konusu olduğunda Mısır'dan yükselen modernist İslam, siyaset bilimciyi teolojik bir tartışmaya itmeye çok müsaittir. Zira modernistler tarafından ortaya atılan daha evvel duyulmamış argümanlar ve bu argümanlara geliştirilen anti tezler arasında gidip gelirken çalışmanın odak noktası fark etmeksizin siyaset biliminden İslami ilimlere kayabilir.

Bu çalışmada yapı ve konjonktür öznelerden daha fazla ön plana çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bunun sebebi ise yapı ve konjonktürün belli bir dönemdeki terkibi neticesinde bazı yolları tercih eden öznelerin önü açılırken başka yollarda yürümeyi tercih eden bazı öznelerin ise yürüyüşü engellenebilmektedir. Yapı ve konjonktür üzerinde ısrarla durulmasının sebebi budur. İslamcılık özelinde hangi metodu takip eden öznelerin hangi süreçler neticesinde fikirlerini yayma imkânı bulduğu gözler önüne serilmeye çalışılmaktadır. Böyle bir gayret içindeyken neden sonuç ilişkisi iyi kurulmadığı takdirde determinizm ve özneyi boğma tehlikesi mevcuttur. Bu noktada tekrar belirtmek gerekir ki bu çalışmada temel analiz birimi bir dünya-sistem olan kapitalizmdir. Siyasi yapılar olan devletler; coğrafya, dünya-ekonomisinin merkez ülkeleri, üretilen iktisadi artıç gibi pek çok değişkeni içinde barındıran konjonktür çerçevesinde kapitalizme bir şekilde dâhil olmaktadır. Devletlerin bünyelerinde, bu sistem ile bütünleşirken belli değişiklikler meydana gelmektedir. Özneler; bu değişiklikler nedeniyle belli bir şekilde düşünmeye icbar edilmemektedir. Ancak yaşanan değişiklikler; belli bir düşünce biçimine sahip kimi özneleri merkeze doğru çekerken başka düşünce biçimlerine sahip özneleri ise merkezden itmektedir. Merkeze doğru çekilen özneler elbette ki kendi düşüncelerini yayma açısından daha yüksek imkânlarla sahip olmaktadır. Çevreye itilen öznelerin kaderi ise içinde buldukları toplumsal yapı tarafından belirlenmektedir.

Yukarıda izah edilen bakış açısı çerçevesinde Mısır İslamcılığının merkez ve çevre olarak iki koldan geliştiği kolaylıkla gözlemlenebilmektedir. Bu başlık altında evvela merkez İslamcılığının mahiyeti üzerinde durulacak ve ardından da çevre İslamcılığının vaziyeti kısaca izah edilecektir.

Suudi Arabistan'ın çevreleşme sürecinde ortaya çıkan bürokratik yapı, Mısır'da yaklaşık 150 yıl evvel ortaya çıkmıştır. Mısır, modernleşme serüveninin hiçbir noktasında İslam'ı tümünden dışlayan bir yöntem izlememiştir. Bu dışlamayı yapamamasının temel sebeplerinden bir tanesi ise yerel elitlerin de iktidara ortak olması ve yapılacak her türlü hamlenin nihai olarak onların zımni onayından geçmesi gerektiği şeklinde okunabilir. Kahire'nin, tüm Mısır taşrasını ayağa kaldıracak bir modernleşme hamlesi gerçekleştirecek gücü bünyesinde barındırması mümkün olmamıştır. Ancak buna rağmen Mısır merkezinde tüm kapitalistleşme ve modernleşme sürecini meşrulaştıracak entelektüel seviyede bir İslamcı hareketin belirlediği rahatlıkla söylenebilir. Üstelik bu hareketin kökenleri Fransa işgaline kadar uzanmaktadır. Bu noktadan sonra Mısır merkez İslamcılığının oluşumu kronolojik olarak belli isimler üzerinden kısaca izah edilecektir. Her neslin en bilinen ve en etkileyici hatip ve âlimi ele alınacaktır. Ancak tarih ilerledikçe bahsedilen insanların etrafında aynı görüşte olan bir kitlenin tıpkı bir çığ gibi büyüdüğü akıldan çıkarılmamalıdır.

Fransa'nın kısa süren işgali, Mısır ulemasından yüksek mevkilerdeki kimi âlimlerin zihnine “modernleşme” tohumu atmak için yeterli olmuştur. Napolyon'un Kahire'ye gireceği kesinleşince Kahire'deki bütün elitler gibi yüksek ulema da öldürülme korkusuyla şehri terk etmiştir (Haq, 1979: 980). Fakat bilindiği üzere Napolyon'un Mısır seferi, maiyetinde onlarca bilim adamı barındıran ve Mısır kamuoyunu ikna etmeye çabalayan bir harekât mahiyetindedir. Bu minvalde Napolyon bir süre sonra tüm elitlere Kahire'ye dönme çağrısı yapmıştır. Bu çağrıya kişisel hırsları nedeniyle olumlu cevap veren Şeyh Halil Bekri⁵⁴ gibi isimlerin yanında Kahire'de bulunmak adına kerhen dönen az sayıda ulemanın da mevcut olduğu bilinmektedir. Bu isimlerden çalışmayı ilgilendirenler ve Mısır merkez İslamcılığının kurucularının yetişmesine vesile olan isimler Abdurrahman Ceberti ve Hasan Attar'dır. 1753 yılında doğduğu tahmin edilen Abdurrahman Ceberti, Mısırlıların en ünlü tarih yazarlarından. Her ne kadar Ceberti, Mısır modernleşmesinin babası Kavalalı Mehmet Ali Paşa'dan ve onun despotik yönetiminden hayatı boyunca nefret etmişse de Mısır tarihinde siyasi modernleşme düşüncesinin izlerine net biçimde rastlanan en eski yüksek ulema da kendisidir. İşgal

⁵⁴ Şeyh Halil Bekri, Mısır'da kısa süren Napolyonik yönetim sürecinde işgal güçleri ile iyi geçinen ve bunun karşılığında dini makamlar elde eden bir isimdir. Şeyh Halil Bekri'nin işgal sürecindeki tutumu ve Napolyon'un Mısır yönetimi sırasında Müslüman kamuoyunu kazanmak için başvurduğu uygulamaların detaylı bir anlatımı için bkz: John Livingston, “Shaykh Bakri and Bonaparte”, *Studia Islamica*, S. 80, s. 125-143, 1994.

yıllarında Napolyon'un kurduğu divanda görev alan Ceberti, hem Fransız âlimlerle tanışma fırsatı hem de Fransızların devlet idaresini müşahade etme imkânı bulmuştur. Öyle görünüyor ki fen ve teknikte Avrupalıların ne kadar ileride olduğu gerçeği ile son derece dolaysız biçimde yüzleşen ilk Mısırlı ulema da Ceberti'nin kendisidir. Abdurrahman Ceberti, Fransızların devlet idare biçiminden övgüyle bahsetmektedir (Haq, 1979: 984). Onların yöntemlerinin ithal edilmesi gerektiği fikrindedir. Böylece 19. yüzyıl henüz başlamadan Mısır yüksek uleması arasında “geri kalmışlık”, “siyasi reform” gibi temalar yayılmaya başlamıştır.

Ceberti hem görece daha erken bir dönemde yaşamış olması hem de reform ve modernleşme gibi konulardan ancak satır aralarında bahsetmiş olması nedeniyle modernleşme açısından fazlaca çalışılmış bir isim değildir. Üstelik ömrünün nihayetine kadar Kavalalı'ya olan muhalefeti nedeniyle mühim mevkilere geldiği de söylenemez. Ancak Ceberti'nin 1766 doğumlu dostu Hasan Attar, Mısır merkez İslamcılığı için çok daha önemli bir mevki işgal etmektedir. Attar henüz çok genç yaşta Ezher'de dini eğitim alırken dahi din dışı ilimlere meraklı bir talebe olarak kendini göstermiştir. 1790'larda İsmail Keşşaf ve Abdurrahman Ceberti ile dostluk kurmuştur. Bu dostluğun tesadüf olmadığı üç ismin de düşüncesinde reformcu nüveler barındırmasından anlaşılabilir. Arap edebiyatı üzerine uzmanlaşan Attar, 1797 yılında yazdığı bir eserde o zamana kadar olan teamülleri hiçe sayarak eserin giriş kısmını duaya değil de farklı bir konuya ayırmıştır (Gran, 1998: 82). Anlaşılacağı üzere Attar, oturmuş teamülleri kâle almamaya meyilli bir âlim olarak temayüz etmeye başlamıştır. Napolyon'un Kahire'ye girmesi ile herkes gibi taşraya kaçan Attar, daha sonra Keşşaf ve Ceberti gibi Napolyon'un davetine uyan az sayıda âlimden birisi olmuştur (Haq, 1979: 981). Attar'ın, Napolyon'un Kahire'sinde daha evvel gelenekçi ulema tarafından kâle alınmayan ve bastırılan düşüncelerini hürce ifade etme fırsatı bulması oldukça dikkat çekicidir (Gran, 1998: 82). Tıpkı Ceberti gibi Fransız ilim adamları ile tanışan Attar'ın, Batıda ilmin ve fennin geldiği nokta hususunda fikir sahibi olduğu bilinmektedir. 1802 yılında Mısır'dan ayrılan Attar; içinde Türkiye, Rumeli, Arnavutluk, Şam ve Filistin'in de bulunduğu 13 yıllık bir seyahat gerçekleştirmiştir. Bu seyahatinde özellikle tıp, coğrafya ve tarih hususunda okumalar yaptığı ve âlimlerle görüştüğü kaydedilmektedir. Uzun süre Mısır'dan ayrı kalan Attar, Mısır merkez İslamcılığının kurucu babası olarak anılabilecek isim olan Rıfaa et-Tahtavi Ezher'e talebe olarak kaydolmadan birkaç yıl evvel Kahire'ye dönmüştür. Kahire'ye gelir gelmez kendisine Ezher'de hocalık verilen ve Kavalalı ile

arasını oldukça iyi tutan Attar, 1828 yılında kurulan Mısır'ın resmi gazetesinde başyazar olarak görevlendirilmiştir. Etki alanı Ceberti ile kıyaslanamayacak kadar geniş olan Attar,⁵⁵ öğrencilerine derslerde müfredat kapsamında Arap dili, fıkıh ve tasavvuf anlatmaktaydı. Ancak kendine yakın gördüğü özel bir öğrenci halkası daha mevcuttu ki onlara ise tarih, coğrafya, tıp gibi müfredat dışı ilimler aktarmakta ve öğrencilerine İslam medeniyetinin; fen ve tekniğin geldiği nokta ile asla tenakuz içermeyen aksine bu gelişmeleri de bünyesine kabul etme potansiyeline sahip bilimsel temellere dayanan bir yapı olduğu düşüncesini aktarmaya gayret ediyordu (Gran, 1998: 124). Bunun yanında Hasan el-Attar, Ezher'in müfredatında teknik ilimler lehine bir değişiklik yapılması gerektiği görüşüne sahip ilk düşünürlerden biri olmak hasebiyle de ön plana çıkmaktadır (Haq, 1979: 981).

Hasan el-Attar'ın Mısır ulemasında etkilediği isimler ayrı bir çalışma konusu teşkil edebilecek kadar geniş bir mevzudur. Ancak onun en meşhur halefi Rıfaa et-Tahtavi'den bahsetmeyen bir Mısır merkez İslamcılığı anlatısı büyük bir eksiklikle malûldür. 1801 yılında Mısır'ın Tahta kentinde doğan âlim, 16 yaşında Ezher'e kaydolar. Burada tüm düşünce dünyasını şekillendirecek ve hayatının sonuna dek saygıyla anacağı hocası Hasan el-Attar'ın umuma açık ve yakın öğrencilerine verdiği gizli derslerini takip etmiştir (Bilgenoğlu, 2010b: 31). Zekâsı ile kısa zamanda ön plana çıkan Tahtavi, Attar'ın da referansı sayesinde Kavalalı ile iyi ilişkiler geliştirir. 1826 yılında henüz 25 yaşındayken Kavalalı'nın Paris'e okumaya gönderdiği öğrencilerin başına imam olarak atanır. Normal şartlar altında öğrencilerin başında görevli olarak giden imamların herhangi bir eğitim görme yahut dil öğrenme gibi vazifeleri bulunmamaktadır. Ancak Tahtavi, Paris'te bulunduğu 5 yıl boyunca mükemmel düzeyde Fransızca öğrendiği gibi tıp, astronomi, mühendislik, matematik, mantık gibi ilmin neredeyse her kolundan uzmanlarla istişare etmiş; onların derslerine katılmış ve 1831 yılında Mısır'ın modernleşmesi için ömrünü vakfetmeye hazır bir isim olarak Kahire'ye dönmüştür. Tahtavi, dini bilgisini Kavalalı'nın modernleşme çabalarına muhalefet eden ulemaya karşı tezler üretmekte kullanmıştır (Kaçay, 1992: 79). Tahtavi, adeta Kavalalı'nın tüm yapıp ettiklerinin entelektüel düzeyde tecessüm etmiş hali gibidir. Kavalalı siyaseten neyi hedefliyorsa Tahtavi entelektüel açıdan onu meşrulaştıran bir pozisyondadır (Livingston,

⁵⁵ Attar, ömrünün son 15 yılında devamlı surette Ezher'de hocalık yapmıştır. Attar'ın öğrencileri modern Mısır'ın kurucu kadrosunda yer almaktadır. Attar'ın daha sonra mühim mevkilere gelen öğrencileri için bkz: Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism Egypt, 1760-1840*, Syracuse University Press, New York, 1998, s.123-126.

1996: 550). Ancak burada Tahtavi'nin –miş gibi davrandığını söylemek hata olacaktır. O, ömrünü Mısır'ın ilmî açıdan modernleşmesine adanmış bir düşünürdür. Bu nedenle de Kavalalı tarafından önemli pozisyonlara getirilmiştir. Kendisi aynı zamanda Mısır'ın Namık Kemal'i olarak da görülebilir.⁵⁶ Fransa'dan öğrendiği tüm ilimlerin yanında vatan, hürriyet, adalet, eşitlik gibi kavramları da getirmiştir. Mısır'ın İslamiyet öncesi tarihine ilgisi Paris'teki Mısır uzmanları (egyptologlar) ile tanışması sayesinde gelişmiştir. Tahtavi, Mısır milliyetçiliğinin gelişimi açısından da oldukça kilit bir isim olmakla beraber bu çalışmada Mısır milliyetçiliğini etkileyen düşüncelerine daha fazla yer verilmeyecektir.

Tahtavi'nin görüşüne göre nasıl ki İslam düşüncesi altın çağını yaşamadan evvel Antik Yunan'dan bir tercüme dalgası yaşanmıştır, tekrar yükselebilmek için o zamanda da Batı'dan bir tercüme hareketinin yaşanması lazım gelmektedir (Livingston, 1996: 549-550). Ona göre Batı'dan gelecek bilginin sindirilmesi ile İslam dünyası ayağa kalkacaktır. Bu minvalde Kahire'de ilk yabancı diller okulunu açar. Okulun verdiği mezunlar istihdam edilerek 1841 yılında Mısır'ın ilk tercüme odası kurulacaktır. Bu müessese sayesinde tüm entelektüeller gibi Mısır uleması da çok daha sistemli ve yoğun biçimde Batı menşeli eserler ile muhatap olacaktır. Tahtavi de hocası Attar gibi etkili bir Ezher reformunun peşinde koşmuş ancak bu emelinde başarılı olamamıştır. Kavalalı'nın oğlu İbrahim'in çok kısa süren yönetiminin ardından Valiliğe atanan ve Batılılaşma karşıtı bir tutum sergileyen Abbas Paşa'nın 5 yıllık yönetimi haricinde Tahtavi, her zaman yönetimin gözde âlimlerinden birisi olmuştur. Onun en temelde peşinde koştuğu, Batı ilimlerini ve İslami ilimleri bünyesinde bir araya getirmiş öncü bir ulema grubu tarafından yürütülen İslam reformudur (Livingston, 1996: 550).

Rasyonalizm ve hatta pozitivizm Mısır merkez İslamcılığında hızla yayılmaktayken bu yayılımın ivmesini hızlandıracak bir isim de Kahire'de büyük bir memnuniyetle misafir edilmiştir: Cemaleddin Afgani.⁵⁷ 1871 yılında Kahire'ye gelen Afgani, Mısır'dan çıkarıldığı yıl olan 1879'a kadar hocalık yapmıştır. Bu 8 yıl zarfında Mısır merkez İslamcılığı üzerinde oldukça derin etkiler bıraktığı söylenebilir. Afgani,

⁵⁶ Bu ifade özünde anakroniktir zira kronoloji itibariyle “Namık Kemal Türkiye'nin Tahtavi'si dir” demek lazım gelir.

⁵⁷ Afgani, İslam modernleşmesi, İslam düşüncesinde rasyonalizm ve İslam reformu dendiğinde tüm dünya çapında ilk akla gelen isimdir. Afganistan'da başladığı hayatında; Hindistan, İstanbul, Tahran, Kahire gibi pek çok farklı bölgelere gitmiş ve oradaki Müslüman okuryazar tairesini etkilemiştir. Afgani üzerine çok sayıda tez, kitap, makale vs. yazılmıştır ve Afgani'nin genel düşünceleri için bu kaynaklara başvurulabilir. Bu bölümde onun sadece Mısır'da olan faaliyetlerinden kısaca bahsedilecektir.

Attar ve Tahtavi'nin düşüncelerinin gittiği tüm mantıksal sonuçları zorlayan ve İslam düşüncesinde akılcılığın sınırlarında gezinen bir din âlimi olarak bilinmektedir. Mısır'da bulunduğu süre zarfında hocalığın yanında siyasi faaliyetlerde de bulunan Afgani; bu uğurda mason localarına kaydolmuş, gizli cemiyetler kurmuş ve nihayet 1879 yılında iktidara olan muhalefeti Kahire yönetimi için tahammül edilmez boyuta geldiğinde ülkeden çıkması istenmiştir.⁵⁸ Afgani'nin Mısır'dan gönderilmesinin ardında kesinlikle dini görüşleri yatmamaktadır. Aksine Afgani'nin Mısır'a çağırılma sebebi İslam'ı anlama biçimidir. Afgani, Mısır merkez İslamcılığının neredeyse tüm unsurlarını düşünce dünyasında bulduran bir âlimdir ve tıpkı yapbozun eksik parçasının tamamlanması gibi, kendisinin İstanbul'dan kovulmasına sebep olan düşünceleri Kahire'de büyük bir ilgiye mazhar olmasını sağlamıştır. Afgani, Kahire'de geçirdiği 8 yıl içerisinde Mısır merkez İslamcılığının bir başka düşünsel zirvelerinden olan Muhammed Abduh'u yetiştiren kişidir.

Abduh, 1849 yılında Mısır'ın Bahîre kentinde doğmuştur. Mısır'da belli bir üne kavuşmuş her din âlimi gibi o da Kahire'ye gelir ve Ezher'e kaydolur. Ancak tıpkı Attar gibi Ezher'de verilmeyen mantık, matematik gibi ilimlere ilgi duyar ve bu alanları kendi çabaları ile mümkün olduğunca öğrenir (Parvana, 2002: 1). 1871 yılında Afgani, Kahire'ye gelir gelmez Abduh onun ders halkasına dâhil olur. 1882 yılında Britanya'nın Mısır'daki nüfuzuna karşı çıktığı için Beyrut'a sürgüne gönderilir. Sürgünde olduğu 7 sene içinde kısa bir süre Afgani'nin çağrısı üzerine Paris'e giderek onunla beraber *el-Urvetü'l-Vüska* dergisini çıkarır. Ancak umduğu etkiyi bulamayan Abduh, Afgani'nin düşüncelerini olmasa da aksiyon metodunu sorgulayarak Lübnan'a geri döner. 1889'da af ile Mısır'a dönen Abduh, 1892'de Abbas Hilmi'nin Mısır valiliğine getirilmesinden sonra yönetim ile olan ilişkilerini geliştirir (Çalışkan, 2016: 111). Siyasi iktidara sert muhalefetten kaçınan Abduh, ömrünün geri kalanında iktidar ile iyi geçinip edindiği etki alanını kullanarak düşüncelerini yaymaya gayret edecektir. Mısır müftüsü olarak atandığı 1899 yılından vefat ettiği 1905 yılına kadar dinde reform ve eğitimde ıslah faaliyetlerini sürdürmüştür (Sönmez, 2002: 169).

1865 yılında Lübnan'ın Trablusşam bölgesinde doğan Reşid Rıza, gençlik yıllarında Afgani ve Abduh'un çıkardığı *el-Urvetü'l-Vüska* dergisinden çok etkilenir.

⁵⁸ Afgani'nin Mısır'daki siyasi faaliyetleri ve Mason Locaları ile olan ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bkz: Kudsi-Zadeh Albert, "Afghani and Freemasonry in Egypt", *Journal of the American Oriental Society*, C. 92, S. 1, s. 25-35, 1972.

Afgani ile tanışma fırsatı yakalayamayan Rıza, Abduh Lübnan sürgünündeysen onun talebesi olur. Tıpkı Afgani gibi doğuştan Mısırlı olmayan bir âlim olan Reşid Rıza, 1898 yılında Mısır'a gittiğinde Afgani'den çok daha uzun süre orada kalacak ve Afgani'den çok daha derin etkiler bırakacaktır. Hocası Abduh'un siyasi iktidarla iyi geçinme kaygısı nedeniyle O hayatta iken fazlaca politik faaliyette bulunamayan Reşid Rıza, siyasi meselelere çok girmemek sözünü vererek el-Menâr dergisini çıkartmaya başlamıştır (Vural, 2014: 240). 1905 yılında Muhammed Abduh'un vefat etmesi ile kendisine uyguladığı otosansürü kaldıran Reşid Rıza, düşüncelerini daha çarpıcı biçimde dile getirmeye başlamıştır. 1935 yılındaki vefatına kadar dergisini çıkarmaya devam eden Reşid Rıza, Mısır merkez İslamcılığının en heteredoks isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir (Kurzman, 2002: 77).

Burada kronolojik sıra ile anlatılan isimlerin her biri kendisinden önce gelenlerden çok daha fazla insana ulaşma imkânına sahip olmuş ve bu nedenle çok daha kalabalık bir topluluğun üyesidir. Burada sadece Mısır merkezinde gelişen İslamcı hareketin en önemli düşünürleri zikredilmiş olup esas amaç tikel olarak düşünürlerin söylediklerini aktarmak değil; tarihte dağınık ve örtük biçimde bekleyen Mısır'ın kapitalistleşme serüveni ile yukarıda mezkûr isimlerin etki sahalarını gün be gün genişletmeleri ve nihayetinde ilmi ve siyasi bir cereyan haline gelmeleri arasındaki ilişkiye dikkat çekmektir. Belki Hasan el-Attar ile Reşid Rıza karşı karşıya gelse Attar, Reşid Rıza'yı fazla akılcı bulabilir hatta zındıklıkla itham edebilirdi. Ancak Attar'ın, Reşid Rıza'nın ve ikisi arasındaki tüm isimlerin siyasi iktidar tarafından aktif biçimde desteklendiği ve önünün açıldığı gerçeği ortada durmaktadır. Bu destek neticesinde Mısır merkezinde bir İslamcılık ortaya çıkmıştır. Bu İslamcılığın en temel özelliklerinden birisi pozitivizme yaklaşan bir akılcılığa sahip olmasıdır. Ezher'de akli ilimlerin de öğretilmesi gerektiği ifadeleriyle başlayan akım, nakil akıl çatışmasında aklın tercih edilmesi gerektiği ve Kuran'ın akıl ışığında tekrar yorumlanması gerektiği düşüncesi ile son bulmuştur. Bu süreçte klasik İslam mezheplerinin neredeyse tüm fikhî görüşlerini dayandırdıkları hadislerin sistematik biçimde reddedilmesi, felsefe ve mantık eğitimine verilen aşırı önem, içtihat kavramının ön plana çıkarılması ve bu çerçevede farklı mezhepler arasından hükümlerin karma şekilde tercih edilmesi gibi kabuller yer almaktadır. Peygamberden sonra mevcut olan tüm İslami bilgi birikiminin bir kenara itilip öze ve esas kaynaklara dönme söylemi Mısır

merkezinde gelişen İslamcılığın en temel özellikleri arasında yer almaktadır.⁵⁹ Bu anlayış, tahmin edileceği üzere siyasi iktidara büyük bir manevra alanı sağlamaktadır. Yukarıda da bahsedildiği gibi Kavalalı, kurduğu modern müesseselerin yönetimi ve reform uygulamalarının sürdürülmesini sağlayacak beşeri sermayeye ihtiyaç duymaktadır. Tahtavi ise esasında en temelde İslami eğitimin temel eksiğinin bu işleri yapabillme kapasitesine sahip insan yetiştirmemek olduğunu düşünmektedir. Kendisi bir eğitim reformu peşindedir. Kavalalı ile Tahtavi arasında gizli bir antlaşmanın yahut Tahtavi'nin düşüncelerini makam ve para karşılığında şekillendirdiği gibi komplocu bir yaklaşımın hakikatte olan ile ilgisi yoktur. Siyasi iktidar, elinin altında var olan ulema havuzundan kendi ajandasına uygun olanları seçmektedir. Bu seçim zaman içinde öyle bir hal almaktadır ki tıpkı Mendel'in bezelye deneyi gibi ortaya ıslah edilmiş bir din görüşü çıkmaktadır. Bu minvalde düşünen âlimlere kürsüler ve yetkiler verildikçe elbette onlar gibi düşünenlerin sayısı çoğalmaktadır.

Görünen o ki çevre ülkelerin merkezinde devletin kapitalistleşmesi neticesinde bir şekilde ortaya çıkan bürokrat/beyaz yakalı sınıfın zorladığı ve himaye ettiği bir İslamcılık hareketi ortaya çıkmaktadır. İslamcılık literatüründe, ortaya çıkan hareketin dini olarak ortodoks mu yahut heteredoks mu olduğunun tartışılması neticesinde bu hareketlerin siyasi işlevinin aynı olduğu es geçilmektedir. Elbette Suudi Arabistan'ın tikel şartları gereği İbn Suud etrafında 1940 sonrası gelişen yeni İslam anlayışı ilmi olarak Mısır'da 19. yüzyıl boyunca gelişen anlayıştan çok daha ortodoks bir noktadadır. Ancak teolojik mülahazalardan uzaklaşıp iki hareketin de siyasi iktidara daha fazla manevra alanı sağladığına dikkat edilecek olursa hareketlerin dini olarak neredeyse birbirine taban tabana zıt olmasının siyasi işlev açısından aynı olmalarının önünde bir engel teşkil etmediği anlaşılacaktır. Suudi Arabistan'a bir gayrimüslimin girebileceği, Necid çöllerine telgraf direklerinin dikilebileceği görüşü ile akıl ile nakil çatıştığında aklın tercih edilmesi gerektiği görüşü elbette fikhî açıdan bambaşka iki düzeyde yer almaktadır. Ancak birincisi petrol çıkarmak için ABD'li uzmanlara ihtiyaç duyan İbn Suud'un ikincisi ise radikal batılılaşma politikaları kapsamında opera ve tiyatro binası açmak isteyen Hidiv

⁵⁹ İslam modernizminin teşekkülü hususundaki en kapsamlı çalışmalardan biri olan ve Oxford Üniversitesi tarafından basılan *Modernist Islam 1840-1940* başlıklı eserde tüm Müslüman coğrafyadan modernist din adamları kısaca tanıtıldıktan sonra onların kendi yazılarından genel düşüncelerini yansıtan pasajların çevirisine yer verilmektedir. Eser, kronolojik olarak ilk sırayı Rifaa et-Tahtavi'ye ayırmıştır. Genel itibarıyla 19. yüzyılda yükselen İslam'ın modernist yorumu hakkında daha kapsamlı bilgi için bkz: Charles Kurzman, *Modernist Islam 1840-1940*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

İsmail'in ihtiyacını karşılamaktadır. Olaya siyasi açıdan bakıldığında işlevler aynılaşmaktadır.

Çevre bölgelerde gelişen İslamcı hareketlerin yüksek düzeyde bir diyalektik etkileşim neticesinde ortaya çıktığı vurgulandı. Bu açıdan bakılacak olursa Mısır'ın Suudi Arabistan'dan toplumsal olarak oldukça farklı yönleri olması hasebiyle Mısır'da vücuda gelen İslamcı cereyanların da farklılaşması makuldür. Mısır merkezinde gelişen ve heterodoks öğeleri yoğun biçimde içeren merkez İslamcılığa muhalif düşünen insanların direniş imkânları, Arabistan ile karşılaştırıldığında daha fazladır. Hasan el-Attar ve Rıfaa et-Tahtavi üzerine yapılan çalışmalarda bu düşünürlerin görüşlerinin Mısır periferisinde yayılma imkânı bulamadığı vurgulanmaktadır (Hatina, 2010: 30). Bu durum, ekonomi-politik açıdan bakılacak olursa şaşırtıcı değildir. Kavalalı, Mısır merkezî devletini periferik güç odakları aleyhine genişletirken bu genişleme aksiyonunun entelektüel ayağını oluşturan İslamcılık cereyanının periferide kabul görmesini beklemek saçma olacaktır. Üstelik Mısır taşrasında merkezin el koyamadığı vakıfları yöneten bir ulema ve çeşitli mekanizmalarla artı ürüne el koyan bir muktedirler topluluğu mevcuttur. Mısır'daki din adamları üzerine yapılacak yüzeysel bir okuma neticesinde dahi uzmanların ulema sınıfını yüksek ulema ve düşük ulema yahut merkez ulema ve taşra uleması şeklinde ikiye ayırdığı göze çarpmaktadır. Bu sebeple Mısır taşrasında, merkezde gelişen İslamcılığa muhalefet eden başka bir İslamcılığın geliştiği de gözlemlenebilmektedir. Ancak tahmin edileceği üzere periferide gelişen İslamcı hareket, merkezde üretilen argümanlara muhalif olması dışında tüm taşrayı bir çatı altında toplayacak ortak bir görüş ortaya koyma kapasitesinden uzaktır. Bu nedenle merkez İslamcılığında olduğu gibi kronolojik bir dizilim izleyen meşhur düşünürler etrafından bir izah yapılamaz. Zira o dönem için Mısır'a dahil olan Kuzey Sudan, Güney Mısır, Lübnan gibi birbirinden hem coğrafi hem toplumsal açıdan oldukça farklı olan bölgelerde gelişen ve tek ortak noktası Kahire'de yükselen güce muhalefet etmek olan bir hareketin örgütlenme kaabiliyeti de düşük olacaktır.

Birkaç olay ve isim üzerinden silueti verilmeye çalışılacak olan Mısır çevre İslamcılığı hususunda akılda tutulması gereken noktalardan ilki, Kahire'de gelişen ve heretik özellikleri ön plana çıkan İslamcılığa muhalefet eden her âlimin, birbiri ile uyumlu görüşleri olması beklenemeyeceğidir. Bunun yanında Kahire'de kendi söylemini iyiden iyiye yerleştiren modernist görüşün, zaman içinde yavaş ve kısmen de olsa Mısır çevresinde serpilen İslamcı düşünürlerin görüşlerine de sızabildiği görülebilmektedir.

Mısır uleması tarafından geliştirilen hangi İslam yorumuna bakılırsa bakılsın Ezher'in merkezi konumunu görmemek mümkün değildir. İslami bilgiyi, siyasi iktidardan görece bağımsız ve üst düzeyde talebelerine aktaran bir eğitim müessesesinin mevcudiyeti Mısır'daki İslamcı cereyanları derinden etkilemiştir. Ulemanın Ezher'den taşraya dağılması, merkezden dikte edilmeye çalışılan İslam görüşüne karşı aynı entelektüel seviyede anti tez üretebilecek bir grubun vücut bulmasına imkân vermektedir. Çevre İslamcılığının kökenlerinin izini sürmek apayrı bir çalışma konusu olmalıdır. Zira yerel düzeyde Kavalalı'nın reformlarından rahatsız olan binlerce Memlûk ve Arap aşiret reisi ile organik bir ittifaka sürüklenen taşra uleması, çok sayıda olmasına karşın ülkenin kılcal damarlarında dolaşmakta ve çoğunlukla cami kürsülerinden sözlü olarak aksiyon göstermektedir. Elinde tutabildiği vakıflardan ve himayesine girdiği yerel elitlerden gelen maddi kaynak ile varlığını sürdüren taşra ulemasının elinde gazeteler, üniversiteler, matbaalar yoktur.

Mısır periferisinde gelişen İslamcı cereyanların tahliline dair izah edilen tüm güçlülere rağmen merkez İslamcılığın Kahire'de yerleşmesi aşamasında periferiye itilen bir isim üzerinden süreç hakkında oldukça aydınlatıcı bir intiba edinilebilmektedir. Ömer Makram, 1750 yılında doğmuş Mısırlı bir âlimdir. Ezher'de eğitimini tamamlamasının ardından Mısır ulemasının tanınmış ve saygın simaları arasında yer edinmiştir. Ömer Makram, aynı zamanda elinde çok sayıda iltizam ve vakıf bulduran bir ailenin de mensubu olarak müreffeh bir hayat sürmektedir. Fransız işgali sırasında halkı işgale karşı örgütleyip direnen Makram'ın popülaritesi gittikçe artmıştır. Kavalalı, Napolyon sonrası Mısır iktidarı için kanlı çatışmaların yapıldığı belirsizlik döneminde, Ömer Makram'ı kendi tarafına çekmeyi başarmıştır. Makram ve Kavalalı, başta Kahire'de mukim bulunan ve İstanbul tarafından görevlendirilmiş resmi Mısır valisi Hurşid Ahmed Paşa olmak üzere Mısır'ı yönetmeyi arzulayan tüm rakiplerin aleyhine çalışmaya başlar. Bu süreçte Ömer Makram'ın Mısır Uleması üzerindeki yüksek karizması Kavalalı'ya büyük avantaj sağlamıştır. Hurşid Ahmed Paşa ile yaptığı görüşmede Paşa'nın etrafında bulundurduğu din adamlarını sapkınlıkla suçlayan (Marsot A. L.-S., 1994: 49) Ömer Makram'ın ortodoks bir dini görüşü olduğu anlaşılmaktadır. Makram'ın büyük yardımları neticesinde iş başına geçen Kavalalı'nın merkezî devletin gelirlerini genişletmeye yönelik icraatleri başladığında Ömer Makram yavaş yavaş ittifakı sonlandırmaya doğru yönelmektedir. Kavalalı; daha önce vergiye tabi olmayan vakıfların vergilendirilmesine dair bir karar çıkarınca ulema, liderleri olarak gördükleri Makram'a gidip düzenlemenin iptalini ister.

Ömer Makram kendi sınıfsal çıkarlarına da ters olan bu düzenleme hakkında Kavalalı ile görüşse de Vali, vakıfları vergilendirme fikrinden vazgeçmemiştir. Ömer Makram, sosyo-ekonomik konumu gereği Kavalalı'nın yapmak istediklerini makul görebilecek ve ona destek olmaya devam edebilecek bir insan değildir. Zamanla vakıf sahibi ulema ve iltizam sahibi yerel elitler, Makram'ı Kavalalı'nın alternatifi olarak görmeye başlar. Bu durumu sezen Kavalalı, 1809 yılında Makram'ı Dimyat'a sürer. Bir süre burada ikamet eden Makram daha sonra memleketi Tanta'ya döner ve 1822 yılında orada vefat eder. Makram'ın sürgün edilmesi ile ulema sınıfından Kavalalı'ya sesini yükseltebilecek yegâne isim Kahire'yi terk etmiştir. Vakıfların vergilendirilmesi meselesi, Mısır'daki yüksek ulema ile taşra ulemasının siyasi gelişmeler karşısında aldıkları pozisyonun farklılığına dair güzel bir örnek de sunmaktadır. Bu süreçte Kavalalı, Ezher şeyhi olan Şeyh el-Şarkavi'yi ve Mısır yüksek ulemasından sayılan Şeyh el-Sedat'ı ve yine yüksek ulemadan olan Şeyh el-Dawakhli'yi kendi safına çekmiştir. Elbette Kavalalı'nın yanında yer tutan âlimler daha sonra makamlarla ödüllendirilmiştir. Bu uygulamaya en çarpıcı örnek Ömer Makram'ın ardından Mısır uleması arasında oldukça saygın bir makam olan Nakıb el Eşraflık makamına Fransız işgali döneminde Napolyon ile iyi ilişkiler geliştiren ve onun divanında da görev alan Şeyh el-Sedat'ın atanmış olmasıdır (Marsot A. L.-S., 1994: 69). Ezher'in tarihi üzerinden İslam'da reform ve muhafazakârlık meselesini araştıran Gesink (2010: 23), Kavalalı'nın kendisine yakın âlimleri etrafına toplaması neticesinde ortaya diğer âlimlerden ayrışan bir *bürokratik ulema* topluluğunun çıktığını iddia etmektedir. Bürokratik ulema olarak isimlendirilen kitle, aynı zamanda bu çalışmada ortaya koyulan Mısır merkez İslamcılığının kurucusu ve taşıyıcısı olan yüksek ulema sınıfına tekabül etmektedir.

Ömer Makram'ın ardından çevreden gelişen İslamcılığın taşıyıcısı denebilecek ve Makram kadar yüksek bir popülariteye ve iktidara ulaşmış kimse olduğu söylenemez. Ancak tarihçiler tarafından genellikle görmezden gelinen ünlü bir Ezher âlimi olan Şeyh Muhammed İliş, Ömer Makram kadar olmasa da Mısır uleması arasında saygın bir yer edinmiştir. 1802'de doğan ve 1882 yılında vefat eden Şeyh İliş, 1854 yılından vefatına kadar Mısır Maliki baş müftüsü ünvanını aralıksız biçimde taşımıştır. İslami görüş olarak tamamen gelenekselci bir âlim olan İliş, Afgani'nin Kahire'de mukim bulunduğu dönemde onun derslerini Ezher'de değil evinde vermesine sebep olan isimdir (Özel, 2005). Afgani'nin Mısır'ı terk etmesinin ardından ömrünün geri kalanında onun baş talebesi ve halefi olarak görülen Muhammed Abduh ile ilmi tartışmalarda bulunmuştur

(Gesink, 2010: 94-95). Yaş olarak Abduh'tan bir hayli büyük olan Şeyh İliş, Abduh'ta kristalize hale gelen Mısır merkez İslamcılığının tüm argümanlarına karşı ilmi bir savaş açmıştır. Özellikle modernistlerin içtihat üzerinden dini ifsad etmeye çalıştığını iddia eden Şeyh İliş, dinde taklidin önemini ve sosyal istikrarı sağlama gibi çeşitli işlevlerini yazılarında sıklıkla vurgulamıştır (Gesink, 2010: 99). Ömrünün sonuna doğru Şeyh İliş'in Hidivlikle arası açılmış ve Maliki baş müftülüğü sıfatı kendisinde kalmak şartıyla Şeyh İliş'in Ezher'deki iktidar alanı büyük ölçüde sınırlandırılmıştır (Gesink, 2010: 107).

Tarihi akışta Mısır merkez İslamcılığına tepki gösteren ulemanın taktik hataları nedeniyle beklediklerinin tersi sonuçlarla karşılaştıkları vakalarla da karşılaşmaktadır. 1864 yılında Ezher Şeyhliğine Mustafa al-Arusi isimli reform yanlısı âlim seçilmiştir. Bu durum, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren reform yanlılarının Ezher'de çoğunluğu ele geçirdiğinin göstergesi olarak okunabilir. Şeyh Arusi'nin Ezher'deki eğitim sistemini modernleştirme çabalarından rahatsız bir ulema kesimi ortaya çıkar. 1870 yılında Şeyh Arusi'nin yönetimini dayanılmaz bulan bir grup ulema, Hidiv'e giderek Arusi'nin görevden alınmasını ve Hidiv'in Ezher'e yeni bir şeyh atmasını bir dilekçe ile talep eder. Gelenekselci bir grup ulemanın Hidiv'den reform yanlısı Ezher şeyhini görevden almasını talep etmesi kadar normal bir durum yoktur. Ancak garip olan yüzyıllardır yöneticisini kendisi seçen bir kurum olan Ezher'in başına Hidiv tarafından bir yönetici atanmasını talep etmesidir. Bu talebin anlaşılabilmesi için Mısır ulema sınıfının ve Ezher'in karmaşık yapısının anlaşılması gerekmektedir. Osmanlı Devleti'nin resmi mezhebi Hanefilik olduğu için Osmanlı, Mısır vali ve hidivlerini yargısal pozisyonlara yapacakları atamalarda ancak Hanefi mezhebinden olan âlimleri atamaları yönünde zorlamaktadır. Ancak Ezher Şeyhliği yargısal yetkileri olan bir makam olmadığı için valiler yahut hidivler buraya atama yapmamaktadır. Ezher'in kendi dinamikleri içerisinde seçilen şeyhin ise Hanefi olması imkânsızdır zira Hanefi hocalar Ezher'de azınlık konumundadır. Şeyh Arusi'nin görevden azlini talep eden hocaların çoğunun Hanefi olduğu gerçeğine dikkat edildiğinde seçimle asla Ezher'in başına gelemeyecek olan Hanefi ulemanın Hidiv'den Ezher'e şeyh atmasını talep etmesi oldukça makuldür (Gesink, 2010: 50-51). Bu olay neticesinde öncelikle 1870 yılına gelindiğinde dahi Ezher'de periferinin görüşlerinin temsilcisi olan önemli sayıda şeyh olduğu anlaşılmaktadır. İkinci olaraksa Ezher'e müdahale edememekten şikâyetçi olan Hidivlik makamı, tahmin edileceği üzere kendisine altın tepside sunulan bu fırsatı kaçırmamış ve Ezher'e Hanefi ulema arasından bir şeyh atamıştır. Ancak yeni atanan şeyh, Arusi

muhalliflerinin beklediği gibi gelenekçi birisi olmamış aksine Arusi'nin gerçekleştiremediği pek çok eğitim reformunu da tamamlayan bir isim olan Muhammed el-Mehdi olmuştur (Abdul-Reda, 1990: 119).

Mısır klasik toplumsal yapısında ordu ve yönetici elit Türk ve Kafkas kökenlilerden oluşmaktayken Mısırlılar ise yönetilen konumundadır. Kavalalı zamanında başlayan askere almalar neticesinde daha önce askeriye girme imkânı bulunmayan Mısırlı fellahlar kendilerini orduda bulmuşlardır. Tarihi akış içerisinde yavaş yavaş Mısırlılara da toplumsal dikey hareketlilik fırsatı sunulmaya başlamıştır. Bu konudaki en önemli adımlar ise Hidiv İsmail zamanında gerçekleşmiştir (Hatina, 2010: 32-33). Bu gelişme, zaten oldukça karmaşık olan Mısır yönetici sınıfına aynı zamanda Mısırlı ve Mısırlı olmayan düalizmini de getirerek yapının giriftliğini arttırmıştır. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, daha evvel sadece ulema sınıfında yükselme imkânı bulabilen Mısırlılar, askeriyede ve bürokraside de orta ve üst mevkilerde görünürlüğünü arttırmıştır. Bu eğilim arttıkça tahmin edileceği üzere Mısır kökenlilerin hak talepleri de paralel olarak artmıştır.

1879 yılında Hidivlik makamına oturan Hidiv Tefik'e karşı, İngilizler ile geliştirdiği ve nihayeti Mısır'ın sömürgeleştirilmesine varan aşırı tavizkâr politikaları nedeniyle çevreden itirazlar yükselmiştir. Hidiv Tefik'in teslimiyetçi ve Britanya'nın yayılmacı politikaları karşısında yükselen itirazlar Mısırlı bir albayın liderliğinde büyük bir isyana dönüşmüştür. 1881-1882 sürecinde Türkçede Arabi Paşa Hareketi olarak bilinen isyan; adeta yıllardır merkez karşısında güç kaybetmekte olan yerel elitlerin Britanya tehdidi neticesinde bir araya gelmesi ve iktidarın 80 yıldır Kahire'ye doğru akışına bir son vermek arzusunun harekete geçmiş halidir. Arabi Paşa İsyanı, içerisinde Mısır milliyetçiliğine dair öğeler de içeren çok önemli bir toplumsal harekettir. Hareketin toplumsal ve ekonomik tabanının oldukça ayrıntılı bir analizi Cole (1992) tarafından ortaya konan eserde okunabilir. Ancak Arabi Paşa hareketini çalışma açısından önemli kılan ise taşrada yer alan periferik ulemanın bu isyana hemen eklemlenmesidir (Cole, 1992: 234-273). İsyanın bastırılmasının ardından Kahire'de tutuklananlardan sadece sekiz kişi ulema sınıfına mensup iken Mısır taşrasında kadınlar ve vaizler çok daha büyük sayılarla isyana destek vermişlerdir (Cole, 1992: 248). Yani Kahire'de mukim ilmiyenin üst düzey mensupları isyanı fazlaca desteklememişken hiyerarşik olarak Mısır ilmiye sınıfı içerisinde orta ve alt kademelerde yer alan ulemanın Arabi Paşa İsyanına destek verdiği bilinmektedir (Reid, 2008: 235). İngilizlere büyük tavizler veren bir yöneticinin;

çevre ulema için, silahlı bir kalkışmayı meşrulaştıracak argümanlar üretmesini oldukça kolaylaştırdığı düşünülebilir. Konunun araştırmacılarından Reid (2008: 227) ayaklanmaya destek veren ulemanın, kitleleri harekete geçirmek adına çok önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır.

Arabi Paşa İsyanı, Mısır'da gelişen çevre İslamcılığı açısından iki önemli veri sunmaktadır. İlk olarak bir çevre bölgenin periferisinde modernleşme biçimine ve sonuçlarına direnmeye muktedir güç odaklarının mevcudiyeti, gerekli şartlar sağlandığında o bölgede gelişen çevre İslamcılığını silahlı bir harekete büyük oranda destek vermesini sağlayabilmektedir. Arabi Paşa'nın kendisi de Ezher'de okumuş bir Mısırlıdır. İkinci olarak öyle görünüyor ki Mısır'da gelişen çevre İslamcılığı, Mısırlıların ülke yönetiminde söz sahibi olması yönünde gelişen taleplere de büyük oranda destek vermektedir. Arabi Paşa'nın ulema sınıfından en önemli destekçilerinden biri olan hatta isyana katılan ulemanın lideri olarak nitelendirilen (Reid, 2008: 235) Şeyh İliş, 1882'de isyanın bastırılması neticesinde İngiliz birlikleri tarafından göz altına alınmıştır ve yargılanması devam ederken hayatını kaybetmiştir (Gesink, 2010: 107).

20. yüzyılda Mısır'ın ulus devletleşme süreci başlamıştır. 19. Yüzyılın son çeyreğinden itibaren Türk/Kafkas elitlerinin tekeli kırılmaya başlamış ve Mısırlı/Arap kökenliler askeri ve bürokratik kadrolarda görünürlüğünü arttırmıştır. Arabi Paşa ayaklanması, yüksek elitlerden olmayan periferik öznelerin önündeki son hukuki engelleri de kaldıran gelişmeleri beraberinde getirmiştir (Toledano, 2008: 266). İnşa edilen ulus devlet ve yükselen Mısır milliyetçiliği bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ancak belirtmek gerekir ki Mısır'da temel çatışma unsuru etnik kökene döndükçe merkez İslamcılık ve çevre İslamcılığın yüksek elitler ile periferik elitleri ayıran bir unsur olma özelliği silinmiştir. Zira daha önce de vurgulandığı gibi Mısır'da üretilen modernist İslamcılık hiçbir zaman geniş kitleler tarafından kabul görmemiştir. Periferiden yükselen özneler yüksek kadrolara dahil oldukça Mısır'da modernist İslamcılık ile klasik İslam telakkisi arasındaki çatışma entelektüel düzeye kaymıştır.

Mısır çevre İslamcılığı hususunda son olarak Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler üzerine kısaca değinilecektir.

Dünya üzerindeki en tanınmış İslami hareketlerden birinin kurucusu olan Hasan el-Benna, 1906 yılında Mısır'ın Buhayre vilayetinin Mahmudiye kasabasında doğmuştur. Dindar bir Hanbeli olan babası, kendisinin dini eğitimi ile ilgilenen ilk kişidir (Ganim,

1997: 307). Hasan Benna, eğitim hayatı süresince evvela klasik eğitim veren ilk derece medreselere gitmekle beraber daha sonra modern okullara kaydolmuştur (Ganim, 1997: 307). Tüm entelektüel ve siyasi hayatını İslam'ın yeniden egemen olması ve Müslüman ülkelerin bağımsız olması amacına hasreden Benna, 1928 yılında bugün Müslüman Kardeşler olarak anılan İslamcı hareketi İsmailiye kentinde 6 işçi ile kurmuştur. Hasan el-Benna ve akabinde Müslüman Kardeşlerle beraber Mısır merkez İslamcılığında üretilen dini argümanların yavaş ve sınırlı biçimde periferiye yayıldığı görülmektedir. Bu sebeple İslamcı hareketlere, ortaya koydukları söylemin fikhî açıdan tahlili amacıyla bakılacak olursa Müslüman Kardeşler hareketinde bolca modernist unsurlar bulunabilir. Ancak bu çalışmada daha evvel de ifade edildiği gibi teolojik tartışmalardan sıyrılıp hareketlerin toplumsal tabanı ve siyasi işlevine odaklandığımızda Müslüman Kardeşlerin periferiden yükselen İslamcı cereyanı örgütleyen bir kurum olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Hasan el-Benna'nın siyasi düşüncesinin en temel öğelerinden bir tanesini siyasi iktidarın Mısırlılara transferi oluşturmaktadır (Al-Abidin, 1989: 200). Müslüman Kardeşler örgütü de kuruluşundan itibaren politikadaki hedefini temel olarak Mısır'da var olan siyasi elitizmi yıkmak olarak belirlemiştir (Wickham, 2013: 25). Müslüman Kardeşler üzerine Türkiye'de yazılan bir doktora tezinde de Müslüman Kardeşler hareketinin kuruluş ve yayılma aşamasında Mısır'ın alt ve orta sınıflarına dayanan bir teşkilat olduğu belirtilmektedir (Somuncuoğlu, 2019: 25). Müslüman Kardeşler örgütü belli bir büyüklüğe ulaştığında ılımlı bir politika takip edilmesini düşünenler ile tavizsiz ve radikal bir politika takibini savunanlar teşkilat içinde ayrılmıştır (Somuncuoğlu, 2019: 60 vd.). Müslüman Kardeşlerin kendi içerisinde yaşadığı ayrılığın haricinde Mısır'da çevre İslamcılığının dayandığı toplumsal kesimi örgütleyen İslamcı teşkilatlar da zamanla çeşitlenmiştir. Müslüman Kardeşler'in temel özelliği periferiyi mümkün olan en geniş şekilde örgütleyen ilk İslamcı hareket olmasında yatmaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI'DA İSLAMCILIK KARŞILAŞTIRMALI BİR ANLATI

4.1 Geleneksel Osmanlı İktisat Anlayışı

En ilkel teknolojinin kullanıldığı ve ulaştırma imkânlarının son derece güç olduğu bir ekonomide amaçlar günümüz zihniyetine kıyasla farklı olabilmektedir. Osmanlı Devleti'nin, devasa coğrafyası içinde temel olarak kendisine yeterli bir ekonomik düzeni oturttuğu söylenebilir. Öyle ki uzun müddet, Osmanlı ithalatının çok önemli bölümünü lüks tüketim malları oluşturmuştur. Temel ihtiyaçlar ise mümkün mertebe iç üretimle tedarik edilmiştir. Ancak Osmanlı coğrafyasının kapitalist dünya-ekonomiye eklenmesi neticesinde imparatorluğun ekonomik dengeleri de bozulmuştur. Eklenme sürecinde yaşananlara karşılık Osmanlı yöneticilerinin verdiği tepkileri anlamlandırabilmenin ön şartı Osmanlı'da hâkim olan geleneksel iktisat anlayışı ilkelerini bilmektir.

Bu başlıkta Mehmet Genç'in (2014) *Osmanlı'da Devlet ve Ekonomi* adlı öncü eseri temel referans kaynağı olarak kullanılarak Osmanlı'nın ekonomi yönetimindeki temel öncelikleri izah edilecektir. İlerleyen başlıklarda ise bu prensiplerin kapitalizmle bütünleşme sürecinde devleti sürüklediği pozisyon örneklerle anlatılacaktır.

Osmanlı yöneticileri, iktisadi faaliyetin temel amacını halkın iâşesini sağlamak olarak görmekteydi. Kapitalizm öncesi egemen olan tüm İmparatorluklarda olduğu gibi Osmanlı'da da tebaanın aç kalmaması için üretim belli bir seviyede tutulmalı ve üretilen gıdalar ve mamûl maddelerin dengeli dağılımı için gerekli önlemler alınmalıydı. Herhangi bir kâr, zenginleşme vs. gibi amaçlardan evvel temel olarak ekonomi, tebaayı hayatta tutacak ürünlerin üretimi ve dağıtımından ibaret bir faaliyet olarak anlaşılmaktaydı. Ekonomik faaliyete dair bu kavrayış biçimi Osmanlı ekonomi yönetimine *provizyonizm* ismi verilen iâşecilik ilkesini getirmiştir (Genç, 2014: 41-44). Ekonomiye dair ilk ve en büyük kaygı iâşecilik ilkesinin yerine getirilmesi olduğundan devletin ekonomiye en sıkı müdahaleleri de bu ilkeyi gerçekleştirmek amacıyla olmuştur. İâşecilik ilkesi gereği Osmanlı'da ortaya çıkan artı ürünün belirlenmiş bir rotası bulunmaktadır. Osmanlı coğrafyasındaki bir kazâda gerçekleştirilen üretimin ilk olarak oradaki ahaliyi doyurması beklenmektedir. Ahalinin ihtiyaçları giderildiği halde ürün artmaktaysa bölgede görev yapmakta olan askerlere aktarılmaktadır. Askerlerin de

ihtiyacının giderilmesine rağmen artı ürün mevcutsa kalan mal, tüccarlar aracılığıyla İmparatorluğun başkentine gönderilirdi. İstanbul'da da ihtiyaç giderildiği halde ürün artmışsa bu kez İmparatorlukta o ürüne ihtiyaç duyan bölgeye nakledilmektedir. Tüm bu zincirin ardından halen daha artı ürün söz konusuysa ancak o zaman ürünün ihracatına müsaade edilmektedir (Genç, 2014: 43). Provizyonizm ilkesi gereği Osmanlı ekonomisi için ihracat, amaçlanan bir iktisadi faaliyet değildir. Ürünün yurtdışı piyasalara satılması halinde çok daha büyük gelirler elde edilecek olsa dahi Osmanlı yöneticileri ihracat faaliyeti neticesinde zenginleşme eylemine sıcak bakmamışlardır. Hatta İmparatorluk coğrafyası içinde dahi tüccarların yukarıda sayılan zinciri kırarak bir bölgede arz fazlası olan x ürününü alıp talep fazlası olan başka bir bölgede satması eylemine sıcak bakılmamış, bu faaliyetten doğacak kârı düşürmek için düzenlemeler yapılmıştır ki ileriki başlıklarda bahsedilecektir.

Osmanlı'daki geleneksel iktisat anlayışının ikinci ilkesi ise *fiskalizmdir*. Fiskalizm, devlet gelirlerini mümkün olduğunca arttırmak; giderleri ise mümkün olduğunca azaltmak mânâsına gelmektedir (Ünal, 2014: 88-93). Türkçeye “maliyecilik” olarak tercüme edilebilecek bu ilke, Osmanlı yöneticilerinin daimi olarak üretimi arttırmak yahut hiç değilse azaltmamak üzerinde kafa yormasına sebep olmuştur. Osmanlı klasik döneminin temel üretim biçimi olan çift-hane sisteminde reayanın sürekli olarak üretime zorlanması ve üretimi terk edenlerin elinden çift-hanesinin alınması gibi uygulamalar bu ilkenin hukuka yansımalarıdır.

Bu başlık altında ele alınacak son ilke ise *tradisyonalizm* ilkesidir. “Gelenekçilik, sosyal ve iktisadi ilişkilerde yavaş yavaş oluşan dengeleri, eğilimleri mümkün olduğu ölçüde muhafaza etme ve değişim eğilimlerini engelleme ve herhangi bir değişme çıktığı takdirde, tekrar eski dengeye dönmek üzere değişmeyi ortadan kaldırma iradesinin hâkim olması şeklinde tanımlanabilir.” (Genç, 2014: 44) İmparatorluğun ekonomi yönetiminde engellenmeye çalışılan temel kötülük kıtlıktır. İletişim ve ulaşım imkânlarının son derece kısıtlı olduğu bir vasatta insanları doyuran, kıtlığın görülmediği bir iktisadi nizam kurulduğu takdirde bunun korunmasına gayret etmek anlaşılır bir reflekstir. Mevcut düzeni koruma güdüsü olarak anlaşılabilir gelenekçilik ilkesi gereğince Osmanlı yöneticileri, üretim yahut tüketim hususunda radikal değişikliklerin meydana gelmesini engellemek için çaba göstermiştir. Örneğin tüketim alışkanlıklarını değiştirebileceği gerekçesiyle israfın yasak olması ilkesi (men-i israfat) gelenekçilik çerçevesinde anlaşılmaktadır (Genç, 2014: 44).

4.2 Osmanlı'da Tarım Dışı Sermaye Birikim İmkânları/İmkânsızlıkları

Türkiye'nin ekonomi tarihi incelendiğinde sanayi sektörünün ekonomi içindeki payının tarım sektörünü geçtiği yıl 1979 olarak hesaplanmaktadır (Doğan, 2013: 219). Bu yıla kadar gayri safi yurt içi hâsıla içinde en büyük pay tarım sektörüne aittir. Tahmin edileceği üzere tarihte geriye gidildikçe tarım sektörünün ekonomi üzerindeki ağırlığı daha da artmaktadır. Osmanlı ekonomisi de elbette sektörel dağılım açısından incelendiğinde bir tarım ekonomisidir. Toplumun oldukça büyük bir kısmı tarım ile uğraşmaktadır. Bu nedenle Osmanlı klasik toplumsal yapısının incelendiği ikinci bölümde tarım sektöründeki artı ürünün klasik dönemde ve modern öncesi âyanlar döneminde hangi mekanizmalar tarafından emildiği, sermaye birikiminin niçin gerçekleşmediği üzerinde durulmuştur. Bu başlık altında Osmanlı ekonomisinde zaten fazlaca yer kaplamayan tarım dışı faaliyetler neticesinde sermaye birikim imkânları ve bu imkânların önündeki yapısal engeller incelenecektir.

İaşecilik, maliyecilik ve gelenekçilik olarak sayılabilecek üç ilke ışığında yönetilen Osmanlı ekonomisinde tarım dışı sermaye birikimi için girişilecek eylemler, ekonominin istikrarını bozma ve ürün tedarikinde sıkıntılara sebep olma potansiyeli taşıdığı için kanuni engellerle karşılaşmaktaydı. Bu engellerin başlıcalarından birisi ise iç gümrüklerdir. Osmanlı Devleti, üretilen malın ihracatını büyük ölçüde sınırladığı gibi aynı zamanda ürünün imparatorluk içinde dolaşımına da engel koymuştur. Denizden karaya mal indirilirken yahut karadan karaya mal taşınırken iç gümrük bölgelerinden geçilecek olursa geçiş vergisi; mal doğrudan iç gümrük bölgesinde satılacaksa da malın miktarı üzerinden bir vergi alınmaktaydı. İç gümrük uygulaması, her ne kadar kapitalizm öncesi dönemde sıklıkla uygulanan bir vergi türü olsa da dünya-ekonominin gelişmesi ile devletler iç pazarlarını büyütme, canlandırmak ve yerli ticaret burjuvazisinin önünü açmak için bu uygulamadan alınan vergileri evvela oldukça önemsiz noktalara çekmiş ardından 19. yüzyıl ortalarında sonlandırmıştır (Genç, 2014: 194). Osmanlı Devleti'nde ise iç gümrük uygulamasının tamamen ortadan kalkması 1909-1910 bütçesi ile gerçekleşmiştir (Karataş ve Uğuz, 2012: 216). 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda deniz, kara ve hudut gümrükleri de dâhil olmak üzere 100'ün üzerinde gümrük noktası olduğu bilinmektedir (Karataş ve Uğuz, 2012: 214). 1840 yılından itibaren iç gümrük vergileri zamlanarak % 12 olarak belirlenmiştir. Klasik dönemde İmparatorluğun ticaret merkezi olarak addedilen İstanbul, İzmir gibi bölgelerde uygulanan iç gümrük vergileri devletin gelirlerini azamileştirme ilkesi gereğince 19. yüzyıl boyunca Anadolu ve

Rumeli'ye yayılmıştır. Tüccar, iç gümrük uygulamasından kaçınmaya çalıştıkça iç gümrük noktaları çoğaltılmış ve nihayetinde neredeyse tüm Anadolu'yu kaplayan çemberler halini almıştır. Osmanlı ahalisinin ve tüccarların iç gümrük uygulamasına bakışının da arşiv belgeleri yardımıyla ele alındığı bir çalışmada Maraş'ta 1864 yılında kara gümrüklerinin kaldırılması neticesinde bölgedeki Katolik tebaanın İstanbul'a bir teşekkür mektubu yazdığı bilinmektedir. Yine Erzurum bölgesinde yazılan bir dilekçede ise gümrük uygulamasında uzayan işlemlerin meyve-sebze ticareti ile uğraşan tüccarın malının çürümesine neden olduğundan şikâyet edilmektedir (Karataş ve Uğuz, 2012: 214). Anlaşılmaktadır ki iç gümrükler sadece tüccarın sermayesini devlet bütçesine aktarmakla kalmamakta aynı zamanda bürokrasinin yavaşlığı doğrudan doğruya bazı ürünlerin ticaretini çok zor hale getirmektedir. İç pazarın etkin bir şekilde oluşması önünde oldukça büyük bir engel teşkil eden iç gümrük gelirlerinin de içinde bulunduğu toplam gümrük geliri, 1873-1874 bütçesinde toplam bütçe gelirin % 10'undan biraz fazla bir orana tekabül etmektedir (Karataş ve Uğuz, 2012: 215). Maliyecilik ilkesi gereğince devlet gelirlerinde bir azalmaya sebep olacak iç gümrüklerin kaldırılması hususunda uzun süre diretilmiştir. Zihniyetin yavaş yavaş değişmesi neticesinde 1861 yılında evvela kara gümrükleri % 12'den % 8 seviyesine düşürülmüş; 1874 yılında da kara gümrükleri tamamen kaldırılmıştır. Deniz gümrüklerinin kalkması içinse daha önce de belirtildiği gibi 20. yüzyılı beklemek gerekmiştir.

Bir ticaret burjuvazisi sınıfının ortaya çıkmasının önündeki en büyük engellerden birisi iç gümrük uygulamasıdır. Osmanlı, devlet gelirlerinde düşüşe sebep olacağı gerekçesiyle iç gümrük uygulamasında uzun müddet ısrar etmiştir. Maliyecilik ilkesinin yansıması olan bu ısrar, işçilik uygulaması ile birleşince yerli tüccarın sermaye birikimini ve yabancı tüccarlarla rekabetini imkânsız hale getirmiştir. Yukarıda bahsedildiği gibi bir malın ihraç edilebilmesi için uzun bir tedarik zincirinin tamamlanması gerekmektedir. Bu zincirin kırılarak ürünün yurt dışına çıkarılması yasaklanmıştır. Bununla beraber yine işe kaygısının bir yansıması olarak Osmanlı ekonomi yönetiminde ithalat desteklenmiştir. İthalatın desteklendiği ihracatın ise mümkün merteye önüne geçilmeye çalışıldığı bir ekonomi yönetiminde ticaret burjuvazisinin serpilmesi ve dünyadaki rakipleri ile rekabet edebilmesi pek mümkün değildir.

Ticaret ile sermaye birikiminin haricinde tarım dışı istihdamın Osmanlı toplumu için önemli bir ayağı olan esnaf ve zanaatkârların durumuna bakılacak olursa toplumun

bu kesimde de lonca teşkilatının ve narh uygulamalarının sermaye birikiminin önüne bir engel olarak dikildiği görülmektedir. Bilindiği gibi Osmanlı'da esnaf ve zanaatkârlar lonca teşkilatı altında örgütlenmiştir ve her loncanın başkanı, temsil ettiği meslek grubunun devlet ile olan münasebetlerini yürütmektedir. *Kargaşa Döneminin Ekonomi-Politiği* başlığında bahsedildiği gibi İstanbul'da ve yeniçeri garnizonunun bulunduğu büyük kentlerde yeniçeriler, esnaf ve zanaatkârlardan kendilerine hukuk dışı yöntemlerle gelir aktarımı gerçekleştirmektedir. Klasik dönem sonrası Osmanlı esnafının önündeki en büyük birikim engellerinden birini bu vaziyet teşkil etmektedir. Üstelik ilgili bölümde belirtildiği gibi devlet, enflasyon karşısında alım gücünü kaybeden kapıkulu askerlerinin bu faaliyetlerine göz yummaktadır. Bunun yanında kentlerde küçük imalat ve ticaret neticesinde birikim gerçekleştirebilecek zümrenin önündeki bir diğer engel ise narh sistemidir. Narh, Osmanlı ekonomisinde uygulanan tavan fiyat uygulamasına verilen isimdir. İaşecilik ilkesinden kaynaklanan bu uygulama neticesinde kâr oranları % 10 – 20 arasında tutulmaya gayret edilmiştir (Köktaş, 2016: 232).

Lonca teşkilatı ve narh uygulaması adeta Osmanlı iktisat anlayışı ilkelerinin tümünün tecessüm ettiği bir vakadır. Zira loncalar, hem usta-çırak sayısını hem de üretim miktarını sabit tutmaya çalışmaktadır. Değişimi asgariye indirmek amacını güden bu uygulamaların sermaye birikimi önünde önemli bir engel olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin Tokat'ın Osmanlı taşra teşkilatındaki yerinin incelendiği bir doktora tezinde ildeki sınai faaliyetler ele alınırken bu bölgede ipek kumaşı ve boya üretiminin ön plana çıktığı görülmektedir. 1520-1574 yılları arasında yer alan yarım asırdan fazla bir süre içinde ildeki ipek kumaşı imalatçılarından toplanan mukataa 266.666 akçe; boyahanelerden toplanan mukataa ise 83.334 akçe olarak tespit edilmiştir (Şimşirgil, 1990: 264-265). Mukataaların mal miktarından alındığı göz önünde bulundursa uzunca bir süre üretimde istikrarın korunduğu gözlemlenebilmektedir.⁶⁰ Üretim şeklinin, yönteminin ve miktarının yanında fiyatın ve kârın sabitlendiği bir ekonomik düzende herhangi bir küçük üreticinin lonca içerisinde diğerlerinden ayrılarak sermayesini büyütme imkânı bulabileceği düşünülemez. Buna ilave olarak klasik dönemin ardından Osmanlı ekonomisi kapitalist dünya-ekonominin etki alanına girdikçe yabancı ticaret burjuvazisinin getirdiği mamûl mallar Osmanlı pazarlarını doldurmaya başlamıştır. Bu gelişme karşısında rekabet edemeyen esnaf ve zanaatkârlar loncalar

⁶⁰ Elbette üretimin 55 yıl boyunca gramı gramına aynı olduğu düşünülemez. Ancak her sene aynı vergi miktarının tahakkuk ettirilmiş olduğu düşünülürse bu süreç boyunca üretim düzeyinde kayda değer bir farklılık görülmemiş olması yüksek ihtimaldir.

aracılığıyla devletten pek çok kez iç gümrükleri ve vergileri kaldırmasını yahut düşürmesini talep etmiştir. Ancak bu talep, devlet gelirlerinde bir düşüş mânâsına geldiği için maliyecilik ilkesi gereği çok uzun süre reddedilmiştir (Genç, 2014: 91).

Bu çalışmada daha evvel sadece toprak üzerindeki tasarruf hakları açısından ele alınan malikâne uygulamasının tarım dışı alanlardaki yansımaları da sermaye birikimi açısından Osmanlı tarihi içerisinde kuvvetli bir potansiyel barındıran uygulama olarak değerlendirilebilir. Osmanlı devleti, tarımsal vergilerde olduğu gibi bazı başka vergi türlerinde de toplama yetkisini bireye devredebilmekteydi. Örneğin tütün gümrüğüne tâbii bir kent olarak İstanbul'a tütün getirmek isteyen yahut İstanbul'a getirmese dahi tütününü İstanbul'dan geçirmek isteyen tüccarlar, bu gümrük gereğince mallarının miktarı nispetinde vergi vermeye mecbur tutulmuştur. Ancak bu vergiyi toplayacak teşkilata sahip olmayan devlet, verginin toplanması işini malikâne usûlü ile satmıştır. Vergi toplama eyleminin yanında bazı madenlerin işlenmesi, darphane faaliyeti gibi doğrudan ticari faaliyet olarak değerlendirilebilecek eylemler de mukataa haline getirilerek evvela iltizam daha sonra da malikâne usûlü ile satılmıştır. Bunun neticesinde önemli bir zenginleşme imkânına sahip olan malikâne sahiplerinin, sermayedar bir sınıf olma potansiyelini uhdesinde taşıdığı belirtilmelidir. Tarım dışı alanda İstanbul meyve hali mukataası, Galata şarap gümrüğü mukataası, Galata fiçı tahtası mukataası, bozahane mukataası, kahve mukataası, mum mukataası gibi ürünlerden alınan vergilerin satıldığı mukataalar olduğu gibi darphane mukataası, maden mukataası, tuz üretimi mukataası gibi ürünün bizzat üretiminin üstlendirildiği mukataa türleri de mevcuttur. Bu mukataaları satın alan malikâne sahipleri söz konusu vergiyi toplamak yahut malı imal etmek hususunda tekel konumuna yükselmektedir. Bu ayrıcalıklı konumdan hareketle bu kişilerin sermayedar bir sınıf oluşturma potansiyeli barındırdığı inkâr edilemez. Ancak ilerleyen başlıklarda izah edilecek olan esham uygulaması neticesinde 1775 yılından itibaren malikâne uygulaması geriletilmiştir. Böylece 1695 yılında başlayan malikâne uygulaması bir asır dahi konumunu sürdürememiş ve toplumsal yapıya taalluk eden sonuçlarını gösterme hususunda akamete uğramıştır.

Son olarak Osmanlı ekonomisinde oransal olarak oldukça küçük bir yer tutan sanayi girişimlerinden bahsedilerek Osmanlı'da tarım dışı alanlardaki sermaye birikiminin önündeki engeller konusu tamamlanacaktır.

Osmanlı sanayileşmesi meselesi oldukça tartışmalıdır. Bu teşebbüsü büyük bir başarısızlık yahut tüm olumsuz şartlar içerisinde mümkün olan gayretin gösterildiği bir süreç olarak değerlendiren farklı çalışmalar mevcuttur. Osmanlı sanayileşmesi hususunda ilk olarak İmparatorluğun bürokratik kayıtlama geleneğine aykırı olarak kurulan fabrikaların kaydının belli bir merkezce tutulmadığı anlaşılmaktadır. 1883 yılında İmparatorluk coğrafyasında hangi bölgede kaç fabrika olduğu ve kaç işçi çalıştırdığı bilgilerini ihtiva edecek bir defter tanzim edilmesine dair bir belge, Osmanlı bürokrasinin bu tarihe kadar fabrikalar hakkında derli toplu bir bilgisinin olmadığını göstermektedir (Kurt vd., 2016: 246-247).

Osmanlı sanayileşmesinin Batılı mânâda 1827 yılında başladığı kabul edilmektedir. Bu tarihten önceki sanayi atılımları büyük oranda klasik dönemde var olan ve askerî ihtiyaca yönelik üretim yapan merkezlerin iyileştirilmesinden ibarettir. 19. yüzyıl başından itibaren sanayileşmenin önemi yavaş yavaş kavranmaya başlansa da Osmanlı'da Batı tipi ilk sanayi teşekkülü 1827'de kurulan iplik bükme fabrikası olarak kabul edilmektedir (Kurt vd., 2016: 251). Bu tarihe kadar Osmanlı iç pazarına Batı'dan özellikle de İngiltere'den mamûl mallar girmeye başlamış ve Osmanlı küçük üreticisi iktisadi olarak gerilemiştir. Bu açıdan İşkodra ve Tırnova'daki dokuma atölyelerinin sayılarında meydana gelen dramatik düşüş dikkat çekicidir. 1812 yılında İşkodra kentinde 200 Tırnova kentinde 2.000 adet bulunan dokuma tezgâhı sayısı 1831 senesine gelindiğinde İşkodra'da 40'a Tırnova'da ise 200'e gerilemiştir. Bu gerilemeye mukabil olarak 1828 yılında İngiltere'den 10.834 İngiliz lirası değerinde kumaş ithal edilmişken 1831 yılında İngiltere'den ithal edilen kumaşın değeri 105.615 İngiliz lirasına yükselmiştir (Seyitdanlıoğlu, 2009: 56-57). Anlaşıldığı kadarıyla Osmanlı pazarını Batı'da imal edilen mallar kapladıkça yerli üretici gerilemektedir.

Askerî ihtiyaçların karşılanması için ithal edilen malların bütçeye giderek daha fazla yük getirmesi ve kriz, savaş gibi dönemlerde ihtiyaç duyulan malın tedariki noktasında sıkıntılar yaşanması üzerine özellikle Tanzimatın ardından yoğun bir sanayileşme politikası izlenme kararı alınmıştır. 1847-1848 bütçesi incelendiğinde sanayileşme için toplam gelirin yaklaşık 1/6'sına tekabül eden 71 milyon kuruşluk bir kısım ayrıldığı görülmektedir. Lakin bu dönemde kurulan fabrikaların sayıları hususunda netlik söz konusu değildir. Tanzimat dönemi sanayileşme hamleleri konusunda çalışmaları olan Önsoy (1988: 55), Turgut (1985: 372) ve Aytemur (2010: 51) ilgili dönemde yaklaşık olarak 150-160 arasında fabrika kurulduğu bilgisini vermektedir.

1840-1870 arası dönemde kurulan fabrikaların temel özelliği mülkiyetinin devlete ait olmasıdır. Bu bakımdan bu dönemdeki sanayileşme hamlesinin bir sanayi burjuvazisi oluşturması beklenemez.

Tanzimat sonrası kurulan ve sayılarının yaklaşık olarak 160 olduğu tahmin edilen fabrikaların büyük bir çoğunluğu 20. yüzyılı görememiştir. 1915 yılında yapılan sayımda Osmanlı topraklarında tespit edilen 264 fabrikanın ancak 22'sinin devlete ait olduğu kaydedilmiştir. Devlet fabrikaları; afetler, sabotaj, teknik eleman yetersizliği, hammadde ikmalinde yaşanan sıkıntılar ve kötü yönetim gibi sebeplerle uzun ömürlü olamamıştır (Kurt vd., 2016: 254).

1860'larda başlamak kaydı ile fakat özellikle 1870'lerin ikinci yarısından itibaren Osmanlı sanayileşmesinde devlet, özel teşebbüsün önünü açmaya karar vermiştir (Şener, 2007: 68). Bu bilgi tek başına ekonomi politikasındaki radikal bir değişikliğe, daha liberal bir görüşün hâkimiyetine işaret etmekteyken dönemin mali ve iktisadi şartları çerçevesinde mülahaza edilirse bu yönelimin bir tercih değil zorunluluk olduğu anlaşılacaktır. Osmanlı maliyesinin giderek bunalıma sürüklendiği ve nihayet iflas ettiği ve sonucunda 1881'de Duyun-u Umumiye İdaresinin kurulması ile sonuçlanan mali ve iktisadi krizin neticesinde devlet, pek çok gelir kalemini Duyun-u Umumiye yönetimine bırakmak zorunda kalmıştır. Bu şartlar altında da 1847-1848 yılındaki gibi sanayileşmeye bütçeden büyük paylar ayırlamayacağı açıktır. Ancak yine de sanayileşme ihtiyacı hissedildiğinden Osmanlı yönetimi, şartların yönlendirmesiyle özel teşebbüsün önünü açmak kararını almaya mecbur olmuştur (Damlıbağ, 2015: 95).

1870'li yıllarda sanayileşme hususunda önü açılan özel teşebbüsü hangi grupların teşkil ettiğine bakıldığında ise çoğunlukla yabancıların ve gayrimüslim tebaanın fabrika kurduğu anlaşılmaktadır (Şener, 2007: 73).

Geleneksel Osmanlı iktisat anlayışı ilkelerinin 1860'lı yıllara kadar yoğun biçimde sanayileşme teşebbüslerine de yansıdığı görülebilmektedir. Erken dönem sanayi hamlelerinden olan kâğıt fabrikası, ithal kâğıtlarla rekabet edemeyince yöneticiler kâğıt ithalatına yaklaşık % 15-20 dolaylarında gümrük engeli koymayı akıllarına getiremediğinden fabrika kapatılmak zorunda kalmıştır (Genç, 2014: 53). Öyle görünmektedir ki Osmanlı ekonomi yönetiminde, yapılacak mali fedakârlıklar neticesinde yaşanacak kısa dönemli gelir kayıplarının sektörel canlanma sonucunda orta ve uzun dönemde kâra dönüşebileceği fikrinin oluşması için 1870'li yılları beklemek

gerekmektedir. Ancak Osmanlı'da devletin mali fedakârlıkta bulunarak sanayileşme hususunda özel teşebbüsü teşvik etme uygulaması yoğun biçimde 1890'lı yıllara tekabül etmektedir (Şener, 2007: 80).

Özetlenecek olursa Osmanlı'nın sanayileşme hususunda 19. yüzyılın ilk çeyreğine kadar kayda değer bir kıpırdama gösterdiği söylenemez. 1825-1870 arasında ise devlet eliyle yoğun bir sanayileşme teşebbüsüne girişildiği göze çarpmaktadır. Üstelik kurulan fabrika-i hümayunlarda çalışacak elemanı yetiştirecek okullar ve fabrikaların enerji ihtiyacı için kömür madenlerinin daha verimli işletilmesine yönelik fermanlarla sanayileşme atılımının oldukça kapsamlı biçimde ele alındığı anlaşılmaktadır (Kurt vd., 2016: 252-253). Ancak sanayi devrimi kapitalist dünya-ekonomi içerisinde gerçekleşmiş bir vakadır ve kuralları da yine aynı tarihsel sistem içinde belirlenmiştir. Sanayileşme; fabrika inşası, gerekli makinelerin tedariki, iş gücünün geliştirilmesi, fabrika yönetimi, yerli malın çeşitli imtiyazlarla iç pazarda desteklenmesi, hammadde tedariki, dış pazarda yerli üreticinin korunmaya gayret edilmesi gibi ilkeler gerektirmektedir. Osmanlı yönetimi, çok büyük yatırımlarla çağın modern fabrikalarını kursa da fabrika, üretilmesi istenen malı ithal edilen muadillerinden daha ucuza üretmediğinde yok olmaya mahkûm edilmiştir. Ölçek ekonomisi ilkelerinden bîhaber şekilde Osmanlı iç pazarı için üretim yapacak tek bir fabrikadan, herhangi bir koruma politikası olmaksızın tüm dünya için üretim yapan İngiliz, Fransız ve Alman fabrikalarıyla rekabet etmesi beklendiğinden 1825-1870 arası sanayileşme yatırımları büyük oranda tarihe karışmıştır.

1860'lardan itibaren yavaş yavaş ekonomi yönetiminde zihniyetin değişmeye başladığı görülmektedir. Devlet, sanayinin rekabet edebilmesi için ilk evrede korunmaya muhtaç olduğunu anlamaya başlamıştır. Bu bakımdan 1864-1873 yılında faaliyet gösteren Islah-ı Sanayi Encümeni önemli bir adımdır (Şener, 2007: 65). Ancak bu dönemde de iktisadi kriz ve mali iflas ile boğuşan Osmanlı Devleti, sanayileşme için kamu kaynağı ayıramayınca özel teşebbüsün önünü açmaya karar vermiştir. Bu kararın ise zaten gelir dağılımı açısından dezavantajlı durumda olan Müslüman ahaliyi daha da geri plana ittiği söylenebilir. 1870 sonrasında özellikle Selanik'te Rum ve Yahudi ahali arasında önemli bir sanayileşme hamlesi yaşandığı bilinmektedir (Kurt vd., 2016: 252). İmparatorluk genelinde de çoğunlukla gayrimüslimler ve yabancılar fabrika açmışlardır.

1890 sonrasında Osmanlı devletinin özel teşebbüse bedava arsa, gümrük imtiyazları, tekel hakkı, alım garantisi gibi çeşitli destekleri yoğun biçimde sağladığı

anlaşılmaktadır (Şener, 2007: 70-71). 19. yüzyıl incelendiğinde Osmanlı ekonomisinde önemli ölçüde bir sanayileşme yaşandığı inkâr edilemez. Ancak sanayileşmek muhakkak dünya-ekonomi içerisinde merkeze doğru ilerlemek mânâsına gelmemektedir. Osmanlı'nın 1910-1912 yıllarındaki ihracat ve ithalat tablosu incelendiğinde İmparatorluğun dünya-ekonominin periferisinde kaldığı tartışmasız biçimde anlaşılabilir. Osmanlı'nın kapitalizme entegrasyonu periferileşme biçiminde gerçekleşmiştir. Bu süreç bir sonraki başlıkta incelenecektir.

Nihai olarak Osmanlı'da tarım dışı sermaye birikim imkânları incelenecek olursa evvela küçük meta üretimi alanındaki sermaye birikiminin önünde, yeniçeri ve sekbanların hukuksuz biçimde artı ürüne el koymasının yanında lonca teşkilatı ve narh sistemi gibi engeller olduğu görülmektedir. Ticari faaliyet neticesinde sermaye birikiminin önünde ise Osmanlı ekonomisi zihniyetinden doğan iç gümrükler, ihracat yasağı, ithalat teşviki gibi engeller yer almaktadır. Sanayi burjuvazisinin gelişmesinin önündeki engellere bakıldığında ise öncelikle 1870'li yıllara kadar devletin sanayileşme faaliyetini kendi inhisarında tutma çabası dikkate çarpılmaktadır. Bunun yanında yerli sanayinin korunmaması, maliyecilik ilkesinden uzun süre ödün verilmemesi, daha ucuz olduğu takdirde devletin dahi ithal mala yönelmesi gibi engeller de sayılabilir. 1870 sonrasında değişmeye başlayan iktisadi zihniyet neticesinde 1890'larda sanayi yatırımları hususunda yapılan devlet teşviklerinden ise genellikle gayrimüslim ve yabancıların yararlandığı vurgulanmıştır. Bilindiği üzere İttihat ve Terakki iktidarının önemli gündem maddelerinden birisi de Müslüman-Türk burjuvazi sınıfının oluşturulmasıdır.

4.3 Osmanlı Modernleşmesi ve Osmanlı Kapitalistleşmesi/Periferileşmesi

Osmanlı tarihinde modernleşme ve kapitalistleşme arasında yakın ilişki bulunsa da bu iki süreçten birisi diğerinin fonksiyonu olarak okunamaz. Osmanlı Devletinde modernleşmenin başlangıcı, kapitalist dünya-ekonomisinin siyasi ve iktisadi sonuçları ile doğrudan alakalı olsa da iki süreç arasında mutlak bir belirlenen-belirleyen ilişkisinden söz edilemez. Bu hakikate mukabil olarak literatürde de Osmanlı modernleşmesi ve Osmanlı kapitalistleşmesi anlatısı ayrılmıştır. Osmanlı söz konusu olduğunda modernleşme; devletin iktidarını, merkeziliğini, müdahale kapasitesini artırma çabaları olarak okunabilir ve tam anlamıyla bilinçli bir süreci ifade etmektedir. Osmanlı kapitalistleşmesi ise modernleşmeye görece devletin kontrolünde olmaktan uzak bir süreçtir.

Her devlette olduğu gibi Osmanlı'da da modernleşme sancılı bir süreçtir; zira modernleşme demek müesses nizamdan nemalanan âtıl hale gelmiş toplumsal ve siyasi odakların çıkarlarına çomak sokmak demektir. Tüm modernleşme örneklerinde olduğu gibi Osmanlı tarihinde de maddi ve/veya siyasi menfaatlerine zarar geleceğini düşünen geleneksel unsurlar, yeniliklere şiddetle karşı çıkmaktadır. Devletin ikbâli için ıslahatın şart olduğunu düşünenler ile kadim olanın muhafazası ve ihyası fikrinde olanlar devlet yönetiminde iki uç kutup olarak zaman içinde temerküz etmiştir. III. Selim'in tahttan indirilmesi, IV. Mustafa'nın kısa süren saltanatı ve ardından II. Mahmut'un tahta çıkma süreci bu kutuplaşmanın Osmanlı tarihindeki en somut vesikası ve üstelik modernleşme taraftarlarının süregelen çatışmada hâkim konuma yükseldiği bir kırılma noktasını ifade etmektedir.

Henüz şehzadeliği esnasında Fransa kralı ile mektuplaşması, saltanatı döneminde devletin içinde bulunduğu buhrandan çıkışı için istişarelerde bulunması ve bu yönde pek çok layiha yazdırması ve tebdil-i kıyafet ile yönetimdeki aksaklıkları bizzat tespit etmeye yönelik çabası göz önüne alındığında III. Selim'in, yaygın biçimde Osmanlı modernleşmesinin başlangıç noktası olarak kabul edilmesi gayet makuldür. Elbette modernleşme, merkezileşme, feodalleşme gibi bir süreç ifade eden gelişmelerin mutlak başlangıç noktalarını tayin etmek mümkün değildir. Zira III. Selim'den evvel 15 yıl hüküm süren I. Abdülhamit'in de ıslahat uygulamaları mevcuttur; ancak III. Selim'de modernleşme arzusu ve uygulamalarının diğer yönlerine nispetle baskın gelmesi ve bu yönde kesin bir irade gösterilmesi açısından III. Selim, Osmanlı modernleşme sürecinin başlangıç noktası olarak alınmaktadır.

Bu başlıkta Osmanlı modernleşmesi yönünde atılan adımlar, kurulan okullar ve yapılan idari düzenlemeler kronolojik biçimde tafsilatlı olarak aktarılmayacaktır. Ancak iktidarın tekrar merkezde toplanması ve yapılan yenilikler neticesinde ortaya çıkan Türk-Müslüman entelijansiyası, düşünce tarihimizin neredeyse tüm fikir akımlarına önderlik eden düşünürleri ihtiva etmektedir. Bu bağlamda çalışma boyunca bir düşüncenin hâkim konuma gelme aşamalarını etkileyen ekonomi-politik süreçlere odaklanıldığı gibi Osmanlı düşünce tarihi açısından da aynı yaklaşım söz konusu olacaktır. Bu nedenle Osmanlı İslamcılığının ortaya çıkış sürecindeki iktidar odaklarını, direniş imkânlarını ve merkezin tercihini aktarmaya yardımcı olacak, bu süreçlerin anlaşılmasına ışık tutacak biçimde Osmanlı modernleşmesi ve kapitalistleşmesi –konuyu derinlemesine açıklayan kaynaklar da sunulurak- izah edilecektir.

Periferik ülkelerde modernleşmenin ilk göstergesi bürokrasinin ülke yönetimindeki iktidarını arttırmasıdır (Amin, 1976). Genelde siyasi yapıyı etkileyecek kudrette bir burjuvazi sınıfından mahrum biçimde ilerleyen modernleşme neticesinde devlet, daha fazla alanı tanzim etme çabasına girdikçe daha fazla sivil memur istihdam edilir ve bürokrasi bir iktidar merkezi olarak temayüz eder. Ancak bu iktidar artışı devlet liderinin aleyhine gerçekleşmek zorunda değildir. Hatırlanacağı üzere Mısır modernleşme sürecinde Kavalalı, merkezî devletin iktidarını pekiştirirken büyük bir bürokrasi ortaya çıkmış ancak bu durum Kavalalı'nın iktidarına hanel getirmemiştir. Bürokrasi, Mısır'da evvela ülkedeki periferik güç odakları aleyhine bir gelişim sergilemiştir. Osmanlı'da sivil devlet memurlarının sayısındaki artış ve kul statüsünden evvela kalemiyeye ardından da mülkiyeye geçiş süreci bürokrasinin iktidarını arttırdığı tarihi koridordur. Nitekim 18. yy sonlarında yaklaşık 2.000 dolaylarında olan Osmanlı sivil memur sayısı 1908 yılına gelindiğinde 35.000'e yükselmiştir (Quataert, 2004: 105). Bu sürecin en önemli aktörlerinden birisi ise Mustafa Reşit Paşa'dır. Mustafa Reşit Paşa, II. Mahmut ile II. Abdülhamit arası dönemde iktidarın saraydan Bâb-ı Âli'ye kaymasını sağlayan bürokrat olarak görülebilir. Üstelik kendi zihniyetine uygun olarak yetiştirdiği isimleri mühim mevkilere getirmesi ile Osmanlı bürokrasisine modernleşme taraftarlarının egemen olmasını sağlamıştır. Ancak Tanzimat sonrası Mustafa Reşit Paşa'nın önderliğinde gerçekleşen iktidarın saraydan Bâb-ı Âli'ye taşınması süreci II. Mahmut dönemi ıslahatları ile mümkün olmuştur.

II. Mahmut'un askerî ve idari anlamda Osmanlı İmparatorluğunu yeniden şekillendirdiğini söylemek mübalağalı bir ifade olmaz. Askerî anlamda II. Mahmut, kendisinin ve haleflerinin merkezileşme emellerini gerçekleştireceği bir orduyu inşa etmeyi becermiştir. Bu süreçte evvela 1826 yılında Osmanlı ordusunun modern yüzü olan topçu birliklerinin ve topçu birliklerinin yardımcısı olan arabacı birliklerinin sayıları iki katına çıkarılmış ve bu birliklere dönemin en iyi silahları temin edilmiştir. Bunun yanında seçkin askerlerden oluşan 1.000 kişilik ağır silahlı ve düzenli tâlim yapan bir hassa ordusu kurulmuştur. Nihayet Vaka-i Hayriye'ye giden yolda önemli bir hamle olarak kabul edilen sarayın nüfuzuna ve modernleşmeye açık genç subaylar Yeniçeri Ocağında önemli görevlere getirilmiştir (Shaw ve Shaw, 2002: 2-7).

II. Mahmut'un tahta çıkışından 4 sene sonra 1812 tarihinde imzalanan Bükreş Antlaşması ile uzun ve yıpratıcı Rus savaşı sonlanmıştır. Aynı yıl Napolyon'un Rusya üzerine sefere çıkması sebebiyle Rus Çarlığı, güçlü bir düşman ile yıpratıcı bir savaşa

tutuşmuştur. Bükreş antlaşmasının getirdiği geçici istikrar ve Rusya'nın Napolyon savaşındaki yaralarını sarmak arzusu Osmanlı'ya, 1828 Yunan isyanı neticesinde patlak veren Osmanlı-Rus savaşına kadar Rusya ile savaşmadan iç işlerine yönelme fırsatı tanımıştır. Dünya konjonktürünün verdiği bu nefes alma süresini iyi değerlendiren II. Mahmut, 1812-1828 aralığında evvela Rumeli ardından da Anadolu âyanlarının askerî gücünü kırmayı başarmıştır. Böylece 17. yüzyılda başlayıp artarak devam eden adem-i merkezileşme eğiliminin en önemli özneleri olan âyanların askerî varlığı sonlandırılmış, özellikle Balkanlarda doğrudan Osmanlı kontrolü tesis edilmiştir (Shaw ve Shaw, 2002: 14-18). Nitekim daha önce de vurgulandığı gibi Anadolu ve Rumeli tarihinin askerî ve mali açıdan en güçlü âyanı olan Tepedelenli Ali Paşa ve güçleri, bu süreç esnasında 1822 yılında Osmanlı merkezî ordusu tarafından etkisiz hale getirilmiştir.

Âyanlar karşısında önemli başarılar elde eden modern askerî birlikler, 1826 yılının haziran ayında gelenekselci Yeniçerilerin isyanı neticesinde Yeniçeri Ocağını tümden ortadan kaldırmaya muvaffak olmuşlardır (Daşcıoğlu, 2005). Vaka-i Hayriye'nin sonuçları arasında modernleşmenin önündeki en büyük engelin ortadan kalkması yer almaktadır. Vaka-i Hayriye'nin ardından daha önce yeniçeri isyanından korkarak yapılamayan tüm ıslahatlar gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Öncelikle eski nizamdan kalan ancak isyana karışmamış bostancı birlikleri modernize edilmiş ve bu birliklere tâlim zorunluluğu getirilmiştir. Ardından İstanbul'a yakın bölgeler olan ve Tatarların yaşayıp at yetiştiriciliği ile geçindiği Silistre, Dobruca ve Tuna'da modern süvari birlikleri tesis edilmiştir. 15.000 kişilik donanmadan kabiliyetsizler ve asker olmayanlar çıkarılarak donanma personel sayısı 8.000'e indirilmiştir. Buna mukabil olarak özellikle donanmada artan personel ihtiyacını giderebilmek için III. Selim zamanında kurulan Deniz Mühendis Okulu modernize edilip kapasitesi arttırılmıştır. Tüm bu gelişmelerin yanında toplumsal yapıya etki etmesi açısından en önemli yenilik ise Yeniçeriliğin ortadan kalkması neticesinde kara ordusunda baş gösteren subay ihtiyacının, daimi olarak Müslüman Türklerden sağlanması kararlaştırılmıştır. Subay yetiştirmek amacıyla yeniçeriler zamanında Acemi Oğlanları'na tahsis edilmiş bölge "Tâlimhane" olarak yeniden düzenlenmiştir (Shaw ve Shaw, 2002: 24-29).

Merkezî orduda yapılan düzenlemelerin ardından taşra ordusu da II. Mahmut zamanında yenilenmiştir. Çok uzun zamandır askerî olarak önemli bir fonksiyon ifa etmeyen tımar sistemi ve sık sık merkeze isyan eden âyan kapılarındaki sekban birliklerinin yerine 1834 yılında Osmanlı sancaklarında "redif birlikleri" tesis edilmiştir.

Sondan gelen, arkadan gelen gibi sözlük mânâlarını ihtiva eden redif, Osmanlı askerî düzeninde ihtiyat kuvvetlerinin ismidir. Kaldırıldığı 1912 yılına kadar farklı kanuni düzenlemelere maruz kalan redif birliklerinin süreklilik arz eden en önemli iki özelliği öncelikle personelinin devamlı olması ve ikinci olaraksa yılın belli dönemlerinde redif personelinin garnizona gidip tâlim yapmasıdır. Bu düzende redif askeri olarak yazılan Osmanlı köylüsüne düşük de olsa bir aylık bağlanır ve köylü günlük hayatına devam ederdi. Barış zamanı yılın belli dönemlerinde yapılan eğitimler için bulunduğu sancak merkezine giden redif erleri, savaş zamanında ihtiyaç duyulması halinde redif bölükleri olarak vazife almaktaydı. Redif bölüklerinin evvela her sancakta subaylar dâhil 1.400 kişiden mürekkep dört tabur şeklinde kurulacağı kararlaştırıldı. Daha sonra yapılan düzenlemeyle redif taburlarının mevcudu Asakir-i Mansure taburlarına benzetilerek 860'a indirildi ve her sancağa 4 tabur bulundurma zorunluluğu getirildi (Çadircı, 2008: 27-63).

II. Mahmut'un idari anlamda getirdiği en büyük yenilik ise devlet yönetiminde divan teşkilatının kaldırılıp nazırlıkların kurulmasıdır. Bu düzenleme ile daha evvel görev ve yetki konusunda çakışan kurumların ihtilafları mümkün mertebe giderilmeye çalışıldığı gibi sivil memurların da farklı uzmanlıklar gerektiren işleri aynı anda yürütmesi gibi bir durum sonlandırılmaya gayret edilmiştir. Örneğin sadaret makamının maiyetinde hem harici hem de dâhili meselelere bakan görevliler mevcutken nazırlıkların kurulması ile hariciye nazırlığı ve dâhiliye nazırlığı ayrılarak oldukça farklı bilgi ve beceri isteyen işleri aynı memurların yapmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır.⁶¹

Nazırlıklara ilave olarak Osmanlı'da devlet memurlarının düzenli maaşa bağlanması ve müsaderenin kaldırılması da II. Mahmut zamanında gerçekleşmiştir (Shaw ve Shaw, 2002: 37). Nazırların kendilerine verilen görevlerin tamamını tek başına yetiştirmek hususunda acze düşmesi üzerine Mustafa Reşit Paşa'nın tavsiyesi ile Tanzimat döneminin önemli iktidar odaklarını teşkil edecek olan meclisler kurulmaya başlamıştır. Her nezaret, görev ve yetkileri çerçevesinde pek çok meclis açmış ve bu gelişme ile İmparatorluğun sivil memur sayısı giderek yükselmiştir. Dikkat edilecek olursa maaş sistemi ve müsaderenin kaldırılması devlet memurunun bağımsız hareket etme potansiyelini arttıran unsurlardır. Bunun yanında devlet; toplumsal hayatta önceden

⁶¹ Türk Teşkilat Tarihi için oldukça önemli bir yenilik olan merkezî yönetimde nazırlık sistemine geçilmesi hususunda ayrıntılı bilgi için bkz: İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008, s. 475 vd.

müdahalede bulunmadığı alanlara müdahil olmaya gayret edip merkezileşme yönünde bir tavır ortaya koydukça İstanbul'da biriken iktidar doğal olarak artmaktadır. Bu süreçte bürokrasinin, devlet yönetimindeki göreceli önemini arttırmayıp sadece gücünü korumuş olduğu düşünülse dahi uhdesindeki iktidarın artış göstereceği söylenebilirdi. Üstelik yaşanan gelişmeler ışığında bürokrasi, İstanbul'da toplanan iktidardan klasik döneme kıyasla daha fazla oranda pay ele geçirmeyi başarmıştır. Bu nedenle özellikle Tanzimat dönemi, bürokrasinin gücünü geometrik olarak arttırdığı bir dönem olarak okunabilir. Tanzimat döneminin muktedir bürokratları ise büyük çoğunlukla II. Mahmut'un saltanatı boyunca etrafına topladığı genç ve ıslahat yanlısı bir grup devlet adamının yetiştirmesidir (Shaw ve Shaw, 2002: 27).

Birinci bölümde bahsedildiği üzere kapitalist dünya-ekonomisinin kültürel iktidarı ele geçirirken tesis ettiği bir jeo-kültür söz konusudur. Jeo-kültür, Batı'da daha çok burjuvazi sınıfının –yahut aristokrat olsa da iktisadi faaliyetleri hasebiyle kapitalistleşmiş(burjuvalaşmış) insanların- himaye ettiği düşünürlerin eserleri üzerinden yükselmiştir. Yaşanan siyasi ve iktisadi değişimlerin düşünsel yansıması olarak görülebilecek jeo-kültür, sistemin ilerlemesi ekseninde zamanla değişikliğe uğrasa da dünya-ekonomisinin merkez ülke düşünürleri tarafından şekillendirilmiştir. Kapitalizme eklemlenen çevre ülkelerde ise yeni baştan bir jeo-kültür oluşturma değil; mevcut jeo-kültürü adapte etme çabasında olan düşünürlerden bahsetmek daha doğru olacaktır. Kapitalist sisteme eklemlenen tüm ülkelerde eklemlenme sürecinin bir noktasında yerli bir entelijansiyanın ortaya çıktığına tanık olunabilir. Çevreleşen ülkelerde ortaya çıkan entelijansiyanın tipik özelliği ise Batı dillerinden birini yahut birkaçını bilmesi, Batı'da eğitim alması ve Batı kökenli fikir akımlarını ülkelerinin düşünce iklimine uygun hale getirme çabası sarf etmesidir. Ancak kesinlikle bu toplumsal grubun aynı fikri akımın temsilcileri olduğu iddia edilemez. Her bir özne; Batı'da karşısına çıkan tüm müessese, fikir ve uygulamalardan kendi meşrebince bir terkip ortaya koyar ve bu terkinin ülkesini içinde bulunduğu vaziyetten kurtaracağına inanır. Fikirlerini hayata geçirmek için de ülkesinin iktidar odaklarındaki insanları etkilemeye çalışır yahut kendisi önemli mevkilere gelmek için çaba sarf eder. Bu süreç; Müslüman ülkelerde, mevcut olan ulema sınıfının gücü, modernleşmeye bakışı ve ulemadan bağımsız olarak İslam hukukunun Batı menşeli fikirlerle uyumlu hale getirilme gerekliliği gibi pek çok fazladan çatışma unsuru içerdiği için oldukça katmanlı ve girift bir meseledir. Osmanlı tarihine bu süreci görmek için bakıldığında yurtdışına öğrenci gönderilmeye başlanması, eğitim reformu

neticesinde kurulan modern okullar ve bürokratik reform içerisinde yer alan tercüme odalarının kuruluşuna yoğunlaşmak gerekmektedir.

Osmanlı Devleti, 1793 yılından itibaren yurtdışına daimi temsilciler göndermeye başlamıştır. Askerî alanda alınan mağlubiyetler, diplomasinin önemini ve yoğunluğunu arttırdığından yapılan yazışmalarda dil bilen personel ihtiyacı hâsıl olmuştur. Osmanlı, geleneksel düzende mütercim ihtiyacını Rum tebaasından gidermiştir ancak özellikle 19. yüzyıl sonrası yaşanan Rum isyanları ve bazı mütercimlerin mühim bilgileri sızdırdığının tespiti neticesinde Müslümanların tercüman olarak istihdam edilmesine karar verilmiştir (Bilim, 1990: 33-34). 1821 yılında mütercim yetiştirmek üzere kurulan Tercüme Odası, Türk düşünce tarihinin en mühim kurumlarından birisi olmuştur. 1836 senesinde Hariciye Nezaretine bağlanması ile diplomat yetiştirme vazifesini de pekiştiren tercüme odası, Osmanlı'nın kalan ömründeki en önemli düşünce ve devlet adamlarının bürokrasiye adım attıkları kurum olarak ön plana çıkmıştır (Bilim, 1990: 43).

1836 yılında devlet teşkilatı yenilenirken dikkat çeken hususlardan birisi de Hariciye Nezaretine bağlanan Tercüme Odası'nın önemini artarken Bâb-ı Âli'nin dışarısında bırakılan Bâb-ı Meşihat (Şeyhülislamlık) ise güç kaybetme eğilimini devam ettirmiştir (Özcan L. , 2013: 204). Yeniçeri Ocağının ortadan kalkması ile oldukça önemli bir iktidar ortağını kaybeden ulema sınıfı, yavaş yavaş söylem üstünlüğünü ve kültürel iktidarını da devretmeye hazırlanmaktadır.

Tüm bu modernleşme neticesinde İstanbul'da biriken iktidarın, ekonomi yönetimi açısından yeni şartlara uygun bir yol haritası hazırladığını söylemek ise güçtür. Özellikle Osmanlı sanayileşmesi hususunda bahsedildiği gibi ekonomi alanındaki temel amaç geleneksel ilkeleri uygulamaktır. Modernleşme hamleleri neticesinde devlet, ülke içerisindeki kontrol mekanizmalarını arttırmışsa da elde edilen iktidar uzun müddet kadim iktisadi ilkelerin yeniden tesisi amacına saplanmış ve beyhude yönde israf edilmiştir. Bu tercih ise Osmanlı kapitalistleşmesinin Mısır'da yaşananın aksine devlet yönetiminden görece bağımsız bir süreç olarak ilerlemesine sebep olmuştur.

20. yüzyıla gelindiğinde Mısır, Rumeli, Batı Anadolu, Kuzey Suriye, Lübnan dünya-ekonomiye çevre bölgeler olarak eklenmiş vaziyettedir. Bu sürecin iki vechesi vardır: ilk olarak yurtdışından iç pazara mamul maddelerin girmesi ikinci olaraksa ülke içerisinden dışarıya hammaddelerin yahut ucuz işgücü ile üretilmiş mamul maddelerin çıkarılması. İkisi de Osmanlı toplumsal yapısını derinden etkilemiş gelişmelerdir. Ancak

Osmanlı pazarına ithal mal girişi de Osmanlı ülkesinden yaşanan mal çıkışı da ilk olarak İmparatorluğun liman kentlerini etkilemiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun içsel ekonomik düzeninin sarsılması ve değişimi süreci Doğu Akdeniz liman kentlerinin Osmanlı ve Dünya-ekonomisi içerisindeki işlevsel dönüşümü üzerinden okunabilir.

Osmanlı'nın 5 liman kenti olan İzmir, İskenderiye, Beyrut, Selanik ve Trabzon'daki değişimi inceleyen bir çalışmada 19. yüzyıl boyunca yaşanan gelişmeler neticesinde hinterlandında Batı Anadolu'yu barındıran İzmir, Lübnan mallarının dünyaya açılma kapısı olan Beyrut ve nihayet Mısır pamuğunun ihraç noktası olan İskenderiye kentlerinin Doğu Akdeniz'in en önemli liman kentleri haline geldiği vurgulanmaktadır (Kasaba vd., 1986). Aşağıda bu üç kentin limanlarına 1830 ve 1913 yıllarında yaşanan ticaret gemilerin toplam tonajları verilmiştir.

	1830	1913
İskenderiye	140	3.500
Beyrut	40	1.700
İzmir	100	2.200

Karadeniz bir Türk gölü iken imparatorluk içi ticari faaliyetlerde önemli bir liman kenti olan Trabzon incelendiğinde ise Karadeniz'de Rus hâkimiyeti genişledikçe kentin ticari öneminin azaldığı vurgulanmaktadır. Selanik ise klasik dönemde İmparatorluk için en önemli yeniden dağıtım noktalarından birisi iken periferileşme neticesinde Makedonya bölgesinin ihracatının gerçekleştirildiği merkez olarak gelişmiştir (Kasaba vd., 1986: 125). Yaşanan ticari genişleme liman kentlerini kozmopolit bir yapıya büründürmekte ve nüfus olarak da şişirmektedir. Bunun yanında Kavalalı, İskenderiye'yi demiryolları ile destekleyerek bilinçli bir şekilde büyütmüş ve yaşanan ticari genişlemeden Mısır hazinesinin de pay almasını sağlamıştır (Fahmy, 2008: 162). Ancak İzmir ve Selanik kentlerinin ticaret hacminde yaşanan genişlemenin İskenderiye'de yaşanan kadar kontrollü olduğunu söylemek ve Osmanlı Devleti'nin bu durumdan kârlı çıktığını iddia etmek imkânsızdır. Devletin ekonomi politikaları neticesinde bu iki kentte yaşanan ticari genişlemeden Selanik Yahudi burjuvazisi ile Batı Anadolu'da mukim Rum ticaret burjuvazisi istifade etmiştir ki bu süreç ileride kısaca izah edilecektir.

Liman kentleri, entegrasyonun hem ihracat hem de ithalat veçhesinden etkilendiği için hızlı biçimde gelişmiş ve demografik olarak değişmiştir. Entegrasyon sürecinde ithal malların iç pazarı doldurmasının etkilerine bakıldığında ise Osmanlı'da ilk olarak esnaf ve zanaatkârlar ile Osmanlı sanayisinin etkilendiği söylenebilir. Ekonominin nispeten önemsiz bir kısmını oluşturan sanayinin bu süreçten nasıl etkilendiği izah edilmiştir. Osmanlı kentlerinin önemli bir unsuru olan esnaf ve zanaatkârlar incelendiğinde ise toplumsal yapının dünya-ekonomide üstlenilen iş bölümü neticesinde yaşadığı değişim rahatlıkla görülmektedir.

16. yüzyılda dünya ticaretinin Hint Okyanusuna doğru kayması neticesinde Akdeniz ticaretini canlandırma amacıyla verilen kapitülasyonların, 19. yüzyıldan itibaren bir kanser gibi Osmanlı küçük üreticisini bitirdiği bilinmektedir. Lakin ucuz ve kaliteli İngiliz kumaşlarının bitirdiği yünlü dokuma sektöründe, değişik ve ilgi çekici modelleri ile Fransız ayakkabı üreticiliğinin bitirdiği Osmanlı klasik ayakkabı imalat sektöründe, Çin'den ithal edilen ipek kumaşların İngiliz tezgâhlarında elbiseye dönüştürülmesi neticesinde bitirilen ipek dokuma sektöründe çalışanların akıbeti ne olmuştur? Bu sektörlerde istihdam edilen insanlar köylere mi dönmüştür? Tarımsal üretime mi geçmiştir? Yahut tıpkı doğal seleksiyon ile elenen türler gibi zanaatı artık geçinmesini sağlamayan ustalar, kalfalar ve çıraklar aileleriyle birlikte açlıktan telef olup Osmanlı toplumundan silinmişler midir? I. Dünya Savaşı arifesine gelindiğinde Latin Amerika'da % 14,4, Afrika'da % 4,2 civarında seyreden kentleşme oranı Osmanlı'da % 25'leri bulmaktadır (Kasaba vd., 1986: 128). Bu oran muhtemelen Batı Anadolu ve Rumeli'de çok daha fazladır. O halde klasik dönemde kentlerin mühim sakinleri olan loncalar ve loncalarda çalışanların tarımsal üretime kaydığını söylemek doğru olmayacaktır. Osmanlı'nın periferileşme sürecini anlamak, loncaların dönüşümünü anlamaktan geçmektedir.

Batı mallarının Osmanlı pazarlarını doldurması neticesinde loncalar iki farklı dönüşüm geçirmiştir. İlk olarak buldukları sektörü terk etmeyen loncalar incelendiğinde pazara akın eden ithal mallar sebebiyle klasik dönemdeki fiyatı belirleme ayrıcalıklarını kayb ettikleri görülmektedir. Artık fiyat, lonca kethüdasının devlet ile olan pazarlığı neticesinde narh olarak belirlenmemekte uluslararası pazardaki arz-talep dengelerine bırakılmaktadır. Bu yeni durum karşısında sektörünü terk etmeyen loncalar emek fiyatlarını baskılamak yolunu seçmiştir. Özellikle Beyrut limanına akan Lübnan ve Şam dokuma tezgâhlarının incelendiği bir çalışmada dokuma tezgâhı sahipleri ile işçilerin

yeni durum neticesinde sürekli olarak azalan ücretler üzerinden yaşadığı çatışma gözler önüne serilmektedir (Reilly, 1993). Osmanlı ekonomisinde üretim araçlarının sahipleri ile emekçiler arasında yaşanan çatışmanın erken örnekleri Lübnan ve Şam dokuma sektöründe görülebilmektedir. İngiliz kumaşlarının pazara girmesi neticesinde fiyat belirleme tekeli kaybeden loncalar giderek ücretleri düşürmüştür (Reilly, 1993: 201-207). Elbette bu süreçte bölgedeki tezgâh sayısının yarıdan fazla azaldığı gözlemlenmektedir; ancak örneğin 1870’lerde Fransa ekonomisinde yaşanan kriz ile Fransız mallarının fiyatının yükselmesi ve yine aynı dönemde Osmanlı’da iç gümrüklerin kara taşımacılığında kaldırılması neticesinde Şam bölgesinin yünlü kumaş arzında önemli bir artış söz konusu olmuştur (Reilly, 1993: 203). Nihai olarak periferileşme sürecinde sektörünü terk etmeyen loncalar, lonca olmaktan çıkmış ve ücret ile üretilen mal fiyatının arz-talep dengesi neticesinde belirlendiği bir sektörde faaliyet gösteren özneler halini almışlardır. 18. yüzyıl sonrası Osmanlı ekonomik tarihi üzerine önemli çalışmaları olan Quataert (1988), Osmanlı loncalarının kapitalistleşme sürecinden etkilenmesi üzerine yapılan araştırmalarda daha çok İstanbul ve liman kentlerindeki loncalara odaklanıldığını belirtmektedir. Hâlbuki bu kentlerde kapitalistleşmenin etkisi daha yoğun ve hızlı hissedilmiş olduğundan bu bölgelerde yaşanan değişimlerin İmparatorluğun tamamı için geçerli olmayabileceğini iddia etmektedir. Nihayetinde yazar, küçük şehirlerdeki ve iç kesimlerdeki loncaların sadece ücretleri baskılamak suretiyle büyük şehirdeki meslektaşlarına kıyasla daha fazla hayatta kalabildiği görüşündedir.

İkinci ve daha önemli dönüşüm ise dünya-ekonominin doğasından kaynaklanmaktadır. Daha evvel de vurgulandığı gibi Osmanlı sömürge olmamayı başarmıştır ancak dünya-ekonominin merkez ülkeleri arasında da hiçbir zaman yer almamıştır. Kapitalizmin doğası gereği kâr marjı yüksek sektörler merkez ülkelerin bünyelerinde toplanırken; bu yüksek getirili üretimin merkez ülkelerde gerçekleştirilmesi için gerekli olan ancak kâr marjı daha düşük imalatlar ise çevre ülkelere dağılmaktadır. Kapitalist iş bölümünün bu kuralı, Osmanlı entegrasyon sürecinde de geçerliliğini korumuş ve işlerini kaybeden lonca çalışanları Osmanlı ekonomisine kalan daha az kârlı alanlara yönelmiştir. İpek kumaştan elbise üretme vazifesi İngiltere’nin ve Fransa’nın tekstil fabrikalarına terk edilirken 19. yüzyılın son çeyreğinde ipek böceği kozasından ham ipek imalatında Bursa’da 5.000 kişi istihdam edilmektedir (Quataert, 1988: 173). Batı Anadolu’da her zaman etkinliğini koruyan kırsal bölgedeki hane içi imalatlar incelendiğinde özellikle İran’a ihraç edilen boyalı ve süslü kumaş, bez bebek vs.

imalatında Osmanlı kır üretimi kumaşın kendisini imal etmeyi terk etmiş ancak İngiltere'den ithal edilen kumaşları boyayıp, süsleyip İran'a satmaya devam etmiştir (Quataert, 1988: 174). Özellikle bu örnekte anlaşılmaktadır ki İran'a ihraç edilen süslü kumaşlardan oluşan kâr evvelde tamamen Osmanlı ekonomisinde kalırken çevreleşme neticesinde kârın önemli bir kısmı İngiliz kumaş üreticilerine aktarılmaktadır. Yahut ayakkabı üreticileri incelendiğinde ayakkabı ustalarının artık talep gelmeyen klasik Osmanlı ayakkabılarını üretmeyi bıraktığı, çok farklı bir imalat örgütlenmesi çerçevesinde Batı'dan ithal edilen ayakkabıların benzerlerini ücretleri baskılayarak üretmeye gayret ettiği anlaşılmaktadır (Quataert, 1988: 175).

Bunun yanında kapitalizmin Batı'da oluşturduğu sermaye birikimi lüks tüketimi de tetiklemiştir. Evlerinde oryantal bir tasarım arzu eden Batı zenginleri, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İran ve Osmanlı el dokuma halılarına büyük ilgi göstermiştir. Yaşanan talep artışı neticesinde sadece Uşak, Kula ve Gördes bölgesinde 19. yüzyılın son çeyreğinde halı dokuma sektöründe 15.000 işçinin çalıştığı bilinmektedir (Quataert, 1988: 173).⁶² El dokuma halıların imalatı da Osmanlı kırsalında yaygın olan imalatın ufak parçalara bölünerek hanelere aktarılması yöntemiyle gerçekleşmektedir.⁶³

Osmanlı ekonomisinde yaşanan ithalat artışı aynı zamanda yeni istihdam olanakları da yaratmıştır. Limana getirilen tonlarca malın ülkeye dağıtımının sağlanması önemli bir işgücü istemektedir. Eklemlenme neticesinde loncaların yahut imalatın yaşadığı dönüşüm sonrasında halen daha işsiz kalan kitleler ise kentlerde ortaya çıkan ulaşım, lojistik, nakliye gibi sektörlerde vasıfsız işlere kaymışlardır (Quataert, 1988: 172). Nitekim Osmanlı'ya gelen yabancı sermayenin sektörel dağılımı incelendiğinde Osmanlı'nın dünya-ekonomideki iş bölümüne uygun düşen bir tablo ortaya çıkmaktadır. Yabancı sermaye, Anadolu'ya ithal ettiği malları iç taraflara ulaştıracak ve Anadolu'dan ihraç ettiği malı liman kentlerine ulaştıracak demiryolu, karayolu vb. gibi alanlar ile büyük tonajlı buhar gemilerine uygun limanların yapımına ağırlık vermektedir (Buluş ve

⁶² Her sektörde olduğu gibi halı dokuma sektöründe de kapitalistleşme önemli değişiklikleri meydana getirmiştir. Osmanlı'nın otantik el dokuma halılarına olan dış talep arttıkça bölgede klasik dönemde hane içi emek ile üretilen iplik arzı, halı dokumacılarının talebini karşılamamaya başlamıştır. Bunun üzerine bölgeye kurulan iplik fabrikaları ve iplik ithalatı sebebiyle "tarak isyanı" olarak bilinen bir halk hareketi meydana gelmiştir. Halı dokuma sektörünün Uşak ili özelinde kapitalistleşme serüveni için bkz: Sadiye Tutsak, "Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Uşak'ta Halıcılığın Makineleşme Süreci", *Bulleten*, C. LXXI, S. 260, 2007, 65-92.

⁶³ Bu yöntem özellikle Batı Anadolu'da yaygındır. O nedenle Osmanlı Sanayileşmesini inceleyen Quataert(1999) hanelerde yapılan üretim bilinemediğinden Osmanlı imalat düzeyinin sanıldığından çok daha yüksek olduğunu iddia etmektedir. Ancak bu hane içi imalat da eklemlenme ile görüldüğü üzere dönüşüme uğramış yahut fiyatlar aşağı çekilmiştir.

Mercan, 2002: 251). Bunun haricinde Osmanlı'ya gelen yabancı sermaye, liman kentlerindeki malların güvenliğinin sağlanması ve o kentlerdeki temsilcilerinin çalışabilmesi, işlerin aksamadan yürüyebilmesi için gerekli olan belediye hizmetlerine akmaktadır. 1895 yılına gelindiğinde Osmanlı'nın en büyük yatırımcısı olan Fransız sermayesinin %78'i demiryolu ve liman inşasına; %18'i ise altyapı hizmetlerine tahsis edilmiştir (Buluş ve Mercan, 2002: 252). Tüm bu demiryolu, liman ve alt yapı yatırımlarının bir istihdam yaratacağını iddia etmek mâkuldür.

Kapitalistleşmenin ithalat haricindeki yüzü ise ülke içerisinde üretilen mallara olan küresel taleptir. Avrupa'da sanayileşme geliştikçe nüfus kentlere kaymış ve kapitalizmin merkez ülkelerinin gıda ihtiyacı ile sanayilerinin hammadde ihtiyacı sömürge ve çevre ülkelerden karşılanmaya başlanmıştır. Bu durumun en erken örneği arasında Doğu Avrupa'nın yaşadığı ikinci feodalizasyon süreci gelmektedir. Merkez ülkeler gıda ve hammadde taleplerini arttırdıkça Osmanlı ürünleri de ucuz alternatifler olarak kendisini göstermiştir. Ancak belirtildiği gibi Osmanlı iktisat anlayışında özellikle gıda ürünlerinin ihracı arzu edilen bir durum değildir. Piyasa devlet müdahaleleri ile düzenlenmiştir ve İmparatorluk içerisinde zincir bitmeden ihracat yapmak yasaklanmıştır. Ancak Batı burjuvazisi, Osmanlı üreticisine oldukça cazip fiyatlar sunmaktadır. 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Rumeli ve Batı Anadolu'da giderek artan bir ihracat eğiliminden söz edilebilir. Bu durum, merkantilist politikalar çerçevesinde yerli bir burjuvazi sınıfı ortaya çıkarma potansiyelini ihtiva etmektedir. Ancak Osmanlı'nın ihracat hususundaki katı tutumu gidişatı değiştirmiştir. 19. yüzyıl boyunca Osmanlı ülkesindeki konsolosluklar gayrimüslim Osmanlı tebaasına pasaportlar dağıtmaya başlamıştır. Pasaportları edinen gayrimüslim tebaa, Osmanlı ülkesinde kapitülasyonlardan yararlanarak ticaret yapma ayrıcalığını elde etmektedir. Batı burjuvazisi, Osmanlı'dan mal ithal edebilmek için İmparatorluk içerisinde oluşturduğu bu ayrıcalıklı sınıf ile işbirliği yapmıştır. Gayrimüslim tebaa, Rumeli ve Batı Anadolu'da gerekli sosyal ilişkileri tesis ederek mal toplamaktadır. Hasat zamanı geldiğinde malın temini ve limana ulaştırılması vazifelerini ifa eden gayrimüslim tebaa Batı burjuvasına malı satmaktadır. Bu süreç boyunca gayrimüslim tebaa kapitülasyonların sağladığı yargı mercii farklılıkları, vergi bağımsızlıkları gibi tüm ayrıcalıklardan yararlanmaktadır. Bu vaziyet, Osmanlı modern döneminde komprador bir ticaret burjuvazisi oluşmasına sebep olmuştur (Keyder, 2017: 22-40). Tarımsal ihracatın bu tarz bir ağ ile gerçekleşmesi ortaya çıkan kârdan devletin ya hiç faydalanamaması yahut da asgari düzeyde faydalanması

sonucunu doğurmaktadır. Yine Mısır örneğinin aksine kapitalistleşme sürecinde Osmanlı yönetiminin; İmparatorluğun uluslararası ticaret açısından konumunu kabullenip bu durumdan azami kâr sağlama çabasına değil de İmparatorluk içi kadim ekonomik düzeni yeniden ihya etme gayretine yönelmesi tarım ihracatında ortaya çıkan sermayenin gayrimüslimlere akmasına neden olmuştur.

Anadolu ve Rumeli tarımsal ürünlerine yüksek bir talep söz konusuysen Osmanlı yönetimince pazar için tarımsal üretimin önündeki hukuki engeller kaldırılmış olsaydı periferileşme sürecinden daha kârlı çıkılabılırdi. Ancak elbette geleneksel ekonomik kaygılar Osmanlı yöneticilerini bu tarz kararlardan uzak durmaya itmiştir. Üretim ve ihracat genişlemesi ile giderilemeyen mali krizler için 18. yüzyılın son çeyreğinden itibaren esham uygulaması ortaya çıkarılmıştır ve bu uygulama neredeyse bir asır boyunca son derece aktif olarak kullanılmıştır.

1774 yılında Rusya ile imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması gereği Osmanlı 7.500.000 kuruşluk bir tazminat ödemeyi kabul etmiştir. Bütçe gelirlerinin yaklaşık yarısına tekabül eden bu tazminatı ödemek için Osmanlı bürokrasisi bir çözüm yolu olarak esham sistemini ortaya atmıştır. Esham sistemi, malikâne sisteminin içsel sınırlarını aşmak niyetiyle ortaya atılan bir uygulama olduğundan öncelikle malikâne sisteminin iyi anlaşılması gerekmektedir. Malikâne sisteminde malikâne sahibi, gelir elde etme ihtimali olan bir mukataanın yönetimini belli bir meblağ karşılığında hayatı boyu üstlenmektedir. Örneğin daha önce de belirtildiği gibi İstanbul şehrinin tütün vergisi bir mukataa olarak satılmaktadır. Bu mukataayı alan malikâne sahibi, kuracağı teşkilat ile şehrin tütün vergisini toplama imtiyazı elde eder. Malikâne uygulamasında mukataanın yönetimi, onu satın alan kişide olduğu için malikâne satışı ancak askerî sınıftan olan erkeklere yapılabilmektedir. Bu sınırlılık da satışa çıkarılan mukataaları talep edecek kitleyi nüfusun %1'ine indirgemek anlamı taşımaktadır (Genç, 2014: 187). Yine bu uygulamada devlet, malikâne sahibine kâr garantisi vermemekte, mukataayı satın alan kişi bu riski de üstlenmektedir. Bunun yanında mukataanın yönetimi şahsa devredildiği için mukataalar, verimli yönetimi engellemek adına ancak birkaç parçaya bölünebilmektedir. Esham uygulamasında ise defterdar, mukataanın yönetimine birisini atamakta ve mukataadan ortaya çıkacak kâr küçük hisselerle bölünerek ödeme garantisi ile satılmaktadır. Örnek vermek gerekirse yıllık geliri 100.000 kuruş olarak tahmin edilen bir mukataa, 2.500 kuruşluk 40 hisseye bölünmektedir. Bu hisseler mukataadan ileriki yıllarda beklenen kârlılık oranı da hesaplanarak belli bir fiyattan satışa çıkarılmaktadır.

Bu fiyat, devletin hisse başına yıllık ödemeyi taahhüt ettiği miktarın 5 yahut 12 katı arasında değişmektedir. Yani devletin yıllık 2.500 kuruş ödemeyi taahhüt ettiği bir mukataa hissesinin fiyatı 12.500 ila 30.000 kuruş arasında değişiklik göstermiştir. Bu bedel ile beraber yaklaşık %5-10 arasında değişen harcı yatıran kişi mukataanın bir hissesine hayatının geri kalanı boyunca sahip olmaktadır. Esham uygulaması, hisse sahibinin mukataanın yönetimi ile ilişkisini kestiğinden alıcıların askerî sınıfa mensup erkekler olma zorunluluğu da kalkmıştır. Eshamlar; erkek, kadın, Müslüman, gayrimüslim, kul, reaya herkese açık biçimde satılmaktadır. Üstelik hisselerle olan talebi arttırmak için zamanla kişinin, hisselerin tamamını alma zorunluluğu da ortadan kaldırılmıştır. Öncelikle 1/2 olarak satışa sunulan eshamlar daha sonra 1/64'e kadar düşürülmüştür. Esham uygulaması kısaca devletin, müstakbel gelirleri karşılığında iç borçlanmaya gitmesi demektir. Bu şekilde borçlanma yöntemi bütçeye kısa sürede büyük getiriler sağladığından yönetimin sıklıkla başvurduğu bir uygulama haline gelmiştir. Üstelik esham yöntemi ile mukataalar bütçeye malikâne sisteminden çok daha büyük gelirler sağlamıştır. Genç'in (2014: 188) verdiği değerler ışığında 1759 yılında 22 malikâne sahibine satılan İstanbul Tütün Gümrüğü mukataasının bütçeye getirisi 250.000 kuruşken aynı mukataa 1774 yılında 274 hisseye bölünerek satılmış ve bütçeye 1.800.000 kuruş civarında bir getiri sağlamıştır. 1785 yılına gelindiğinde malikâne sistemi 90, esham sistemi ise sadece 10 yıldır uygulanmaktaydı; ancak bütçe geliri açısından esham sistemi malikâne sistemini yakalamıştır (Genç, 2014: 184-194).

Ancak vurgulandığı üzere malikâne geliri hazineye herhangi bir yük bindirmemekteydi. Malikâne sahibi ödediği bedel karşılığında kâra geçmeden evvel ölebilir yahut işlettiği mukataa zarar edebilirdi. Karşıt olarak esham uygulamasında ise ödemeler hazine garantisi altında olduğu için zamanla ödenmesi gereken hisse bedelleri oldukça vahim bir noktaya doğru gitmiştir. 1785 yılına gelindiğinde esham kapsamında ödenen hisse gelirleri 2.000.000 kuruşu aşmış durumdaydı. Toplam devlet gelirinin 20.000.000 kuruş civarında olduğu düşünüldüğünde gelirin %10'u esham ödemelerine ayrılmıştır.

Esham uygulaması, Osmanlı maliyesini iflasa sürüklediği gibi mukataalardan oluşan kârı da yüzlerce parçaya böldüğünden sermaye birikiminin ve üretilen kârın tekrar yatırıma dönüştürülmesinin önünde oldukça önemli bir engel olarak dikilmekteydi.

Tüm bu iktisadi tabloya rağmen Osmanlı modernleşmesinin İmparatorluğu en az bir yüzyıl daha hayatta tuttuğundan söz edilebilir. Ancak Osmanlı modernleşmesinin izafi başarısı, iktisadi gelişmeler ile mütenâkız değildir. Her ne kadar kapitalistleşme, Osmanlı ekonomi yönetimi ve zihniyeti sebebiyle modernleşmenin aksine devletten daha bağımsız bir süreç olarak cereyan etse de nihayetinde Osmanlı ekonomisinin büyümesi ile neticelenmiştir. Ancak bu büyüme sisteme çevre ülke olarak eklenen Osmanlı'nın görece öneminin azalmasını engelleyememiştir. 19. yüzyıl boyunca Dünya çapında uluslararası ticaretin 64 kat büyüdüğü bilinmekteyken Osmanlı ekonomisinde ise bu oran 10 yahut 16 kat olarak hesaplanmaktadır (Quataert, 2004: 189). Osmanlı ekonomisinin dünya-ekonomi içerisindeki önemi 19. yüzyıl boyunca 4 ila 6,5 kat arasında azalmıştır.

Osmanlı 19. yüzyıl boyunca dünya-ekonomisinin periferisine itilmiştir. Aynı süreçte Osmanlı'nın rekabet halinde olduğu İngiltere ve Fransa'nın kapitalizmin merkez ülkeleri olduğu; Avusturya-Macaristan ve Rusya'nın ise kontrollü bir kapitalistleşme neticesinde merkeze doğru kaydığına tarihi istatistikler şahitlik etmektedir. Erik Jan Zürcher, *Bir Ulusun İnşası* adlı eserinin 5. bölümüne *Osmanlı İmparatorluğu 1850-1922: Kaçınılmaz Yenilgi* başlığını vermiştir. Bu başlık altında Osmanlı Devleti; nüfus, gelir, demiryolu ve kömür üretim kapasitesi bakımından rakipleri ile karşılaştırılmaktadır. Çevreleşmenin en somut ifadesi olması hasebiyle ilgili tablolar aktarılarak Osmanlı kapitalistleşme bahsi kapatılacaktır. Tablolar incelendiğinde Osmanlı'nın demiryolu, yıllık kömür üretimi gibi konularda rakiplerinin ne kadar gerisinde olduğu görülecektir.

Tablo 10. Beş Devletin 1900 Yılı Gelirleri

	1900 Yılı Devlet Geliri (Milyon Hollanda Guldeni)
İngiltere	1.680
Fransa	1.831
Avusturya-Macaristan	1.321
Rusya	2.113
Osmanlı İmparatorluğu	330

Kaynak: Zürcher, E. J. (2015). *Bir Ulusun İnşası Osmanlı İmparatorluğu'ndan Atatürk Türkiye'sine*, Akılçelen Kitaplar, İstanbul.

Tablo 11. Beş Devletin 1851 ve 1901 Yılı Nüfusları

	1851 Nüfusu (Milyon)	1901 Nüfusu (Milyon)
İngiltere	27,3	42,5
Fransa	35,8	38,5
Avusturya- Macaristan	30,7	45,2
Rusya	Veri Yok	126,4
Osmanlı İmparatorluğu	32	26

Kaynak: Zürcher, E. J. (2015). *Bir Ulusun İnşası Osmanlı İmparatorluğu'ndan Atatürk Türkiye'sine*, Akılçelen Kitaplar, İstanbul.

Tablo 12. Beş Devletin 1900 Yılı Kömür Üretimi

	1900 Yılı Kömür Üretimi (Milyon metrik ton)
İngiltere	229
Fransa	33,4
Avusturya-Macaristan	11
Rusya	16,2
Osmanlı İmparatorluğu	0,6

Kaynak: Zürcher, E. J. (2015). *Bir Ulusun İnşası Osmanlı İmparatorluğu'ndan Atatürk Türkiye'sine*, Akılçelen Kitaplar, İstanbul.

Tablo 13. Beş Devletin 1914 Yılı Demiryolu Uzunluğu

	1914 Yılı Demiryolu Uzunluğu (Km)
İngiltere	32.623
Fransa	40.770
Avusturya-Macaristan	22.981
Rusya	62.300
Osmanlı İmparatorluğu	5.759

Kaynak: Zürcher, E. J. (2015). *Bir Ulusun İnşası Osmanlı İmparatorluğu'ndan Atatürk Türkiye'sine*, Akılçelen Kitaplar, İstanbul.

4.4. Kanunlaştırma ve Yargı Teşkilatı

Genel olarak İslamcılık akımı ve özel olarak Türkiye İslamcılığı akademide sıkça araştırma konusu edilmektedir. Çalışmaların bakış açısı ve metodu incelendiğindeyse konu, yoğun olarak İslamcı düşünürlerin metinlerinin tahlili üzerinden ele alınmaktadır. Elbette ulemanın ve İslamcı entelektüellerin düşünceleri, Türkiye İslamcılığının söylemine vâkıf olabilmek adına son derece önemlidir. Ancak bu çalışma, konunun farklı bir pencereden de incelemeyi teklif etmektedir. Ekonomi-politik süreçler ve bu süreçlerin zorladığı siyasi değişim neticesinde iktidarın tekrar dağılımının izi iyi sürülürse İslamcılığın –ve daha pek çok fikri akımın- oluşum süreci dışsal bir anlatım ile kurgulanabilir. Söz konusu süreçlerin en önemlilerinden birisi ise kanunlaştırma ve yargı teşkilatında yapılan değişikliklerdir.

Devletlerin kanun çıkarması günümüz konjonktüründe vaka-i adiyeden sayılsa da modern ve egemen devlete giden süreçte kodifikasyon işlemi son derece önemlidir. Kodifikasyon kelimesi, belli bir alanda dağınık biçimde bulunan yazılı-yazısız tüm hukuk kurallarının bir sistematik içerisinde düzenlenerek kapsamlı bir kanunun hazırlanma sürecini ifade etmektedir. Kodifikasyon terimi, tarihteki ilk kanun derlemelerine atıfta bulunduğu için mânâ olarak kanunlaştırma kelimesinden farklılaştığı söylenebilir. Ancak yine de Türkçede kanunlaştırma kelimesi kodifikasyonun yegâne karşılığı olarak durmaktadır. Kodifikasyon işleminin tarihte ne zaman başladığı tartışmalı bir konudur. 1756 Bavyera Medeni Kanunu yahut 1794 Prusya Devletinin ortaya koyduğu Genel Kanunun modern kodifikasyon sürecinin başlama noktaları olarak ele alındığı söylenebilir (Rubin, 2016: 830-832).

Osmanlı Devleti'nde yahut diğer modern öncesi İmparatorluklarda hükümdarların kanunname/ferman benzeri belgelerle hukuki kurallar ihdas ettiği bilinmektedir. Bu düzenlemelerin kodifikasyondan farkı ise modern öncesi devletin imkânlarını yansıtan ve hukuki bütünlük ve teknikten uzak belgeler olmasının yanı sıra kodifikasyon döneminde modern devlet aygıtını elinde bulduran siyasi elit, hayatın, daha önce devlet tarafından dokunulmamış pek çok alanını tanzim etme hırsı ve bitmek bilmeyen toplum mühendisliği arzusu ile doludur.⁶⁴

⁶⁴ Kodifikasyonun ortaya çıkışını ve gelişim sürecini modern öncesi dönemdeki fermanlardan farkını da ele alarak inceleyen bir çalışma için bkz: Csaba Varga, *Codification As a Socio-Historical Phenomenon*, Szent István Társulat az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 2011.

İslam hukukunu esas alan devletler incelendiğinde ise kodifikasyon meselesi daha da karmaşık bir hal almaktadır. Kodifikasyondan evvel klasik çağda Osmanlı sultanlarının çıkardığı kanunnameler ve fermanların şeri niteliği literatürde oldukça tartışmalı bir konudur. Osmanlı Devletinin teokratik bir devlet olarak addedilip addedilemeyeceği özellikle örfi hukuka atıfla sıklıkla ele alınmaktadır (Yaman, 2005). Ancak Lewis (1996: 109), bu konuda Osmanlı'nın Müslüman ülkeler içerisinde örfi hukuk ortaya koyarken İslam hukukunun dışına çıkmamak hususunda en çok gayret eden devletlerden birisi olduğunu dile getirmektedir.

Osmanlı örfi hukukunun İslam'a uygunluğu tartışması bir kenara bırakılıp Osmanlı'daki yargısal işleyiş incelenecek olursa evvela İslam hukukunun teşekkül etme süreci anlaşılmalıdır. Bilindiği gibi İslam hukukunun kaideleri, herhangi bir meclis, sultan yahut siyasi otorite tarafından ortaya konulmamıştır. İslam âlimleri, naslara dayanarak meseleler hakkındaki fikhî görüşlerini dile getirmiş ve siyasi iktidardan bağımsız biçimde İslam fikhî teşekkül etmiştir. Mezheplerin ortaya çıkması da bu sürece tekabül etmektedir. İslam hukukunun özgünlüğünü anlayabilmek için bilinen ilk tedvin teşebbüsünü incelemek gerekmektedir. Fakihlerin görüşlerini ortaya attığı ve mezheplerin yavaş yavaş teşekkül ettiği dönemde mahkemelerde aynı konularda farklı kararların çıkmasının önüne geçebilmek için İbnü'l Mukaffa (ö. 762) Halife II. Mansur'a yargısal istikrarı sağlamak adına değişik görüşlerden en uygununu seçip bunu kural haline getirmesini tavsiye eder. Bu tavsiyeyi dikkate alan Halife Mansur, Maliki mezhebinin de kurucusu olan İmam Malik'in eseri olan *Muvattaa* kitabını ülke çapında uygulamak ister. Lakin İmam Malik, kendi görüşlerinin sadece bir içtihat olduğunu ve içtihatı hata etmiş olabileceğini dile getirerek kitabının bir kanun gibi dayatılmasına rıza göstermemiştir. İmam Malik'in kendisine aynı teklifle gelen Halife Harun Reşid'i de aynı gerekçe ile reddettiği bilinmektedir (Aydın M. A., 1989: 31-32). Bu açıdan İslam hukukunun uygulandığı ülkelerde hâkimlik görevini icra eden kadıların yargılama hususunda oldukça özgür olduğu söylenebilir. Osmanlı'da da kadılar, Hanefî âlimlerinin tarih boyunca ortaya koyduğu fetva havuzundan uygun buldukları fetva ile davaları karara bağlamaktadır. Klasik dönemde şekil şartları (şahitler, defter kayıtları vs.) yerine getirilerek görülen bir davanın tekrar görülmesi gibi bir durum kural olarak söz konusu değildir (Bingöl, 2005: 20).

4.4.1. Tedvin ve İktibas Arasında Osmanlı Kodifikasyonu

Bilindiği gibi Osmanlı hukuk düzeni bir çoğulluk üzerinde yükselmekteydi. Milletler sistemine göre kamu gücü kullanılması gereken ve kamu düzenine tehdit teşkil eden suçların karara bağlandığı ceza davaları hariç kişiler arası ilişkileri düzenleyen miras, evlenme, boşanma, ticari ilişkiler gibi hususlarda her milletin kendi hukuku uygulanmaktaydı. Davalar o milletin din adamları tarafından görülmekteydi. İmparatorlukta mevcut olan bu hukuksal çoğulluk sultanın otoritesi etrafında bir çatı altında toplanmaktaydı (Akça ve Hülür, 2006: 303). Zira her milletin temsilcisi ve hâkimleri sultan tarafından atanmaktaydı. Ancak kapitülasyonlar ile verilen imtiyazların yargısal alana da sıçramasıyla Osmanlı'da ortaya çıkan konsolosluk mahkemeleri sultanın iktidar şemsiyesi dışında bir yargı erkinin doğmasına sebep olmuştur. Gayrimüslimlerin ve Osmanlı'daki yabancı tüccarların davalarına bakan konsolosluk mahkemeleri egemenliğin önemli bir tezahürü olan yargı tekeli zedelemektedir. Osmanlı kodifikasyon sürecinin temel âmillerinden birisi ülkedeki yargısal çoğulluğun ortadan kaldırılması yahut en azından yargısal erki kullanan tüm öznelerin tekrar sultanın otoritesince tayin edilmesinin olduğu söylenebilir.

Osmanlı kodifikasyon sürecinin en önemli aktörü Tanzimat'tan önce kurulan Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'dir. Bu meclis, klasik dönemde ulemanın tekelinde olan İslam fihından hükümler çıkarmak yetkisinin Tanzimat sürecinde başka aktörlere ne şekilde aktarıldığının anlaşılmasında kilit bir noktada durmaktadır. 1836 yılında devletin askerî meselelerini istişare etmek için Dar-ı Şûrâ-yı Askerî; 1838 yılında da hükümet işlerinin istişaresi amacıyla Dar-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Âli kurulmuştur. 1838 yılında Reşid Paşa'nın ön ayak olması ile iki meclisin de üstünde yer alan ve Tanzimat'ın ülke sathına yayılmasına nezaret edecek olan Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye kurulur (Seyitdanlıoğlu, 1999: 35).

Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye, Bâb-ı Âli'nin kontrolünde olan bir kurumdur. Meclisin başkanı, sadrazam ve hükümet tarafından seçilmektedir. Meclisin üyelerinin seçimi incelendiğinde ise başkan, adayları belirlemektedir. Adaylar arasından hangilerinin meclis üyeliğine uygun olduğuna dair sadrazamın görüşü çerçevesinde padişahın onayı ile üyeler belirlenmektedir (Seyitdanlıoğlu, 1999: 77). Tanzimat döneminin en güçlü kurumlarından biri olan Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'nin bir başkan ve beş üye olarak başlayan serüveni 1858 yılına gelindiğinde 38 üyeye yükselmiştir. Meclis iki açıdan önem arz etmektedir. İlk olarak meclise yargısal görevler

de verilmiştir. Tanzimat'ın işleyişi ve devlet memurları ile alakalı davalarda bir temyiz mercii olarak yahut olay yeri İstanbul olan davalarda ilk derece mahkemesi olarak görev yapmıştır. Temyiz ve İstanbul'daki davaların yanında meclisin yetki alanında gördüğü kimi davaları re'sen üzerine aldığı da bilinmektedir (Durhan, 1999: 139). Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'ye verilen yargılama yetkisi ile beraber ulemanın Osmanlı İmparatorluğundaki en temel işlevine ve elinde tuttuğu en önemli yetkilerden birisine ortak çıkmıştır. Daha da çarpıcı olan ise Meclisin kurucu başkanı ve ilk beş üyesinden sadece bir tanesi ulema sınıfındadır (Seyitdanlıoğlu, 1999: 81). Yargılama yetkisinin verildiği bir mecliste ulemanın sadece bir üye ile temsil edilmesinin problem haline gelmemesi önemli bir göstergedir.

Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'nin yargılama yetkisinden çok daha önemli görevi ise Osmanlı kodifikasyon sürecinin baş aktörü olmasından kaynaklanmaktadır. Meclisin faaliyetlerinin incelendiği bir çalışmada 1848-1863 arasındaki dönemde meclisin 51.778 adet işlem tesis ettiği tespit edilmiştir (Seyitdanlıoğlu, 1999: 106). Bu dönemde kanunlaştırmanın hangi süreçle gerçekleştiğinin izahı meclisin önemini gözler önüne serecektir. Osmanlı Devleti'nin modern kanunlar oluşturup topluma nizam vermeyi amaçladığı dönemde kanun, iki farklı süreçle hukuk düzenine dâhil olabilmektedir. İlk olarak padişah yahut hükümet bir konuda kanunun yapılması gerekliliğine karar verirse bu isteğini Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'ye bildirir. Meclis, bu talep üzerine konunun uzmanlarından oluşan bir alt komisyon tesis eder ve alt komisyon istenen konuda kanun taslağı hazırlayarak meclise sunar. Ardından mecliste ilgili taslak görüşülerek gerekli görülen eklemeler ve çıkarmalar yapıldıktan sonra hükümete gönderilir. Hükümet kanuna son şeklini vererek padişaha gönderir ve metin, padişahın iradesi ile kanun haline gelir. Yahut ikinci alternatif olarak bir nezaret meclisi yetki alanındaki herhangi bir konuda hukuki düzenlemeye ihtiyaç duyduğuna kanaat getirirse bu kanaatini nazıra bildirir. Nazır bu ihtiyacın makul olduğunu düşünürse talebi hükümete bildirir. Hükümet de ilgili konuda bir taslak hazırlaması için Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'yi görevlendirir. Tekrar bir alt komisyonun tesisi ile kanunlaştırma süreci padişahın iradesine kadar aynı şekilde devam eder (Seyitdanlıoğlu, 1999: 103-104).

Yaklaşık 1840 yılı ile başlayıp İmparatorluğun nihayete ermesine kadar devam eden Osmanlı kanunlaştırma süreci, çıkarılan kanunların İslam hukukuna uygunluğu açısından sıklıkla ele alınmıştır. Ancak ortaya konan kanunlar İslam hukukuna uygun

dahi olsa –ki İslam hukukuna aykırı pek çok husus da ileride görüleceği üzere bu süreçte kanunlaştırılmıştır- esas mühim olan siyasi iktidarı bölüşen öznelere arasında yaşanan iktidar aktarımıdır. Klasik düzende ulema, daha önce de bahsedildiği gibi İslam âlimlerinin ortaya koyduğu ve dağınık halde bulunan fetvalar yığını arasından belli fetvaları seçerek tedvin etme yetkisini tekelinde tutmaktadır. Ancak Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'nin Tanzimat sonrasında neredeyse tüm nizamnamelerde tek yetkili kurul olarak tesis edilmesi ile bu ayrıcalığını kaybetmiştir. Üstelik bu süreç Bâb-ı Meşihat'ın örtük onayı ile gerçekleşmiştir zira yine ileride değinilecek bazı küçük itirazlar haricinde Şeyhülislamlık makamı bu sürece ve tesis edilen meclislere itiraz etmemiştir. Üstelik 1868 yılında Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye, bugünkü Yargıtay ve Danıştay işlevinde olan Divan-ı Ahkâm-ı Adliye ile Şûrâ-yı Devlet kurumlarına bölündüğünde dönemin Şeyhülislamı, devlet işlerini istişare ile yürütme niyetinden ötürü Padişahı tebrik etmiştir (Durhan, 1999: 177).

4.4.1.1 Ceza Kanunları

Osmanlı kanunlaştırması incelendiğinde Tanzimat ile doğrudan alakalı olan ve ilk düzenlenen alanın ceza hukuku olduğu görülmektedir. Tanzimat Fermanı, tebaanın can, mal ve ırz güvenliğini sağlamayı taahhüt ettiğinden ilk olarak ceza hukuku alanında düzenlemelere gidilmiştir. Bu süreçte Osmanlı Devleti 1840, 1851 ve 1858 yıllarında 3 farklı Ceza Kanunnamesi çıkarmıştır. Bu kanunnameler her şeyden önce ulema harici bir kurul tarafından hazırlandığı için önem arz etmektedir.

1840 tarihli Ceza Kanunnamesinde en temel kaygının vatandaşları devletten korumak olduğu görülebilmektedir. Kanun metninde vezirlerden birisinin, bir çobanın bile⁶⁵ canına kastetmesi halinde ona kısas uygulanacağı vurgulanmaktadır (Candan, 2015: 76). 1840 tarihli Ceza Kanunnamesi ile beraber ulemanın şeri hükümleri tedvin etme yetkisi elinden alındığı gibi aynı zamanda bu kanunname ile kimi suçların yargılama yetkisi de farklı makamlara verilmiştir. Bir mukaddime, 13 fasıl ve bir hatimedden oluşan 1840 kanununda farklı fasıllardaki suçların yargı mercileri farklılaşabilmektedir (Akgündüz, 2016: 6). Birinci fasıldaki suçların yargılması ulemaya bırakılırken daha çok devlete karşı işlenen suçları düzenleyen ikinci fasıldaki suçların yargılama mercii ise suç İstanbul'da işlenmişse Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye iken suç taşrada işlenmişse memleket meclisleri olarak belirlenmiştir. Üçüncü fasılda asker kişilerin işlediği suçlar

⁶⁵ Bile kelimesi kanun metninde yer almaktadır.

düzenlenmiştir ve özel bir mahkemede yargılama yapılacağı belirtilmektedir (Candan, 2015: 76). Böylece Tanzimat'ın hemen ardından çıkarılan ilk kanunname ile ulemanın, ukubat olarak adlandırılan İslam ceza hukuku alanındaki yargı tekeli kırılmıştır.

1851 kanunnamesi, 1840 tarihli kanunnamenin eksikliklerini gidermek amacıyla hazırlanmıştır. 1858 tarihli kanunname, ceza hukuku alanında çıkarılan ilk iki kanunname ile karşılaştırıldığında ayrıksı bir konumdadır zira 1858 Ceza Kanunnamesi, Fransa'nın 1810 tarihli Ceza Kanunundan iktibas edilmiştir. Berkes'in (2019: 223) bu konudaki yorumu 1858 tarihli kanunnamenin şeriatın kodifikasyonu/tedvini olarak görülemeyeceği üzerinedir. Ancak 1858 Kanunnamesinin şeriata uygunluğu meselesi tartışmalı konulardan birisidir. Cin ve Akgündüz (2011: 325), Berkes'ten farklı olarak her ne kadar Fransız Ceza Kanununun tercümesi gibi görülse de bu kanundaki herhangi bir maddenin İslam hukukuna aykırı olmadığını iddia etmektedir. Kanunun İslam hukukuna uygunluğundan ziyade yargısal iktidarın yeniden dağıtımını incelenecek olunursa 1858 ile beraber ceza davalarında asıl yetkili makamın Bâb-ı Meşihat'e bağlı şeri mahkemeler olmaktan çıkarıldığı görülmektedir (Gökçen, 1987). Bu kanun, ceza davalarına bakma yetkisini daha sonra Nizamiye Mahkemeleri olarak adlandırılacak ve Adliye Nezaretine bağlı mahkemelere aktarmaktadır. 1858 tarihli kanunnameyi hazırlayanlar, kanuna İslam hukuku adına muhalefet gelebileceğini tahmin etmiş olmalı ki kanunnamenin mukaddimesi şu ifadelerle başlamaktadır:

Doğrudan doğruya hükümet aleyhine vuku bulan cerayimin icra-i mücazati devlete ait olduğu gibi şahıs aleyhinde vuku bulan cerayimin asayiş-i umumiye ihlal eylemesi ciheti dahi kezalik devlete ait olduğundan tayin ve icrası şer'an emr-i ulülemre ait olan tazirin tayin-i derecatına dahi işbu kanunname mütekeffil ve mutazammın olup ancak herhalde şer'an muayyen olan hukuk-u şahsiyeye hâlel gelmeyecektir. (Gökçen, 1987: 159)

İslam hukukunda bir suç ve cezası nas ile belirlenmişse o cezaya "had cezası" ismi verilmektedir. Bunun yanında şahsa karşı işlenen suçların bir kısmında da kısas uygulaması mevcuttur. İslam hukukunda had cezaları ve kısas uygulamalarının dışında kalan suçların ve suçlara verilecek cezaların belirlenmesi siyasi iktidara bırakılmıştır. Tayini ulü'l-emre bırakılan had cezası ve kısas uygulamalarının dışında kalan cezalar ise "tazir cezaları" olarak adlandırılmaktadır (Gökçen, 1987: 9). 1858 tarihli Ceza Kanunnamesini hazırlayanlar kanun metninin girişine, kanunun Allah'ın devlet başkanına verdiği yetki olan tazir alanındaki cezaları düzenlemek için yapıldığı ifadesini koymuşlardır. Hemen ardından da şeriatın bireye sağladığı hiçbir hakka zarar gelmeyeceği ifadesi mevcuttur. Kanundaki bu cümle mucibince 1858 sonrasında her ne

kadar ceza davaları şeri mahkemelerin elinden alınmış olsa da işlenen suç neticesinde mağdura bir diyet hakkı doğmaktaysa diyetin belirlenmesi işlemi şeri mahkemelere bırakılmıştır. Yani bir cinayet, gasp, yaralama gibi bir suç işlendiğinde cezanın belirlenmesi ve infazı yetkisi şeri mahkemelerin elinden alınmışken; mağdurun suçludan bir diyet talebi mevcutsa bu miktarın belirlenmesi yetkisi şeri mahkemelerin yetki alanında kalmıştır (Gökçen, 1987: 38).

4.4.1.2. Ticaret Kanunları

Tanzimat bürokratlarının en muzdarip olduğu alanlardan birisi ülkedeki ticari hayatı düzenleyen bir kanunun olmamasıdır. Kapitalist ilişkilerin Osmanlı toplumunda yayılması ile beraber klasik muamelelerin dışında pek çok yeni ticari ilişki türü ortaya çıkmıştır. Ahmet Cevdet Paşa (1980: 206), ulemanın fıkhıta ehil olmaması ve insanlar arasındaki yeni muamelelere âşinâ olmamasından yakınmaktadır. Mecelle bahsinde daha ayrıntılı biçimde değinileceği üzere ticari hayata giren yeni muameleler karşısında ulema sınıfının bilgisizliği ve kayıtsızlığı hukuki bir boşluk doğurmaktadır. Hukuki bir metnin olmamasından doğan boşluk ise kapitülasyonların verdiği yetkiler çerçevesinde yabancı temsilciliklerin dahli ile doldurulmaktadır ve bu durumun tabii bir neticesi olarak da anlaşmazlıklar ekseri olarak yabancı tüccarlar lehine çözümlenmektedir (Türkmen, 1995: 335). Osmanlı vatandaşı tüccarlar için son derece zararlı olan bu vaziyeti yoluna koymak adına 1850 yılında İmparatorluğun ilk Ticaret Kanunnamesi yayınlanmıştır. Bu kanun, 1807 tarihli Fransız Ticaret Kanunundan iktibas edilmiştir. 1850 tarihli kanundaki eksiklikler giderilmek adına 1860 yılında mevcut kanuna eklemeler yapılmıştır. Nihayet 1863 yılında deniz ticaretini düzenleyen Ticaret-i Bahriye kanunu yine Fransızlardan iktibasla hazırlanıp yürürlüğe sokulmuştur (Gümüş, 2013: 182).

Ticaret kanunları ile ticari anlaşmazlıklarda yetkili mercii yabancı temsilciliklerden yerli meclisler ve daha sonra da yerli mahkemelere verilmiştir. Ancak bu süreçte şeri mahkemelerin yetkisizliği devam etmektedir. Bâb-ı Meşihat'ten de herhangi bir itirazın yükselmediği anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ulemanın ticari hayattaki anlaşmazlıklar hususundaki yetkisizliğini kanıksadığı sonucuna varılabilir. Belli ki 19. yy'ın ikinci yarısındaki Osmanlı uleması, İslam dininin hayatın her alanını düzenleme iddiasını taşımamaktadır. Yahut bu iddianın aksine yaşanan gelişmelere muhalefet etmemektedir.

4.4.1.3. Usûl Hukukundaki Gelişmeler

Yargılama sürecinin nasıl yapılacağını düzenleyen usûl kanunları incelendiğinde de Osmanlı siyasi elitleri üzerindeki Fransa etkisi göze çarpmaktadır. Bu açıdan ilk önemli gelişme 1861 tarihli Usûl-i Muhakeme-i Ticaret Kanunnamesidir. Bu kanun Fransız Deniz Ticareti Usûl Kanununun çevirisi ile yürürlüğe sokulmuştur.

Ticaret alanını düzenleme ve bu alandaki anlaşmazlıklara çözüm getirme yetkisi bahsedildiği üzere zaten uzun zamandır ulemanın elinden çıkmış durumdadır. Ancak 1879 tarihinde yürürlüğe sokulan iki usûl kanunu ile şeri mahkemeler ve nizamiye mahkemelerinin usûlleri birbirinden ayrılmıştır. Osmanlı’da yargının sekülerleşmesi adına oldukça önemli bir eşiği ifade eden bu tarihten evvel, iki tür mahkeme de usûl açısından Mecelle’nin ilgili maddelerini takip etmişlerdir. Ancak 1879 yılında hazırlanıp yürürlüğe giren “Usûl-i Muhakeme-i Hukukîye Kanun-ı Muvakkati” ve “Usûl-i Muhakeme-i Cezaiye Kanun-ı Muvakkatisi” ile nizamiye mahkemeleri hukuk ve ceza davalarında usûlen şeriye mahkemelerinden ayrılmıştır (Gümüş, 2013: 193).

4.4.1.4. Mecelle

Osmanlı kanunlaştırması denildiğinde ilk akla gelen metin Mecelle’dir. Tanzimat döneminde ortaya konan kanunlardan en uzun ömürlüsü ve de en geniş coğrafyada uygulanan düzenlemelerden biri olan Mecelle, Osmanlı yıkıldıktan sonra da uzun süre pek çok devlet tarafından uygulanmaya devam etmiştir (Şimşirgil ve Ekinci, 2008: 59).

16 kitap ve 1851 maddeden oluşan Mecelle, 1869-1876 arasında tedricen yürürlüğe girmiştir. Kitaplar hazırlandıkça ilgili birimlere sunularak yürürlüğe sokulmuştur (Karahasanoğlu, 2011: 96). Ancak 1869’dan evvel de Tanzimat yönetimi ülkede Mecelle mahiyetinde bir kanuna ihtiyaç duyulduğunu anlamış olacaklar ki 1855 yılında bu vazife için “Metn-i Metin” komisyonu kurulmuştur (Karahasanoğlu, 2011: 112). Ahmet Cevdet Paşa, hâtıratında bu komisyonun üyelerini teferruatlı biçimde izah ettikten sonra komisyonda İstanbul Kadısı Tahir Efendi haricinde fıkıh ilmine vukûfiyeti olan kimsenin olmadığını vurgulamaktadır. Hatta kendisinin dahi o dönemde fıkıh konusundaki melekesi ve bilgisinin eksik olduğunu ifade eder (Paşa A. C., 1953: 63). Komisyon üyelerinin ehliyetsiz kişilerden teşekkül etmesi nedeniyle 1855 yılındaki girişim başarısızlıkla sonlanmıştır. Ancak İmparatorlukta medeni kanun tartışmaları devam etmektedir. Cevdet Paşa, özellikle Kırım savaşının ardından Osmanlı’nın Batılı devletlerle münasebetlerinin fazlasıyla arttığını söylemekte ve Batılı devletlerin

Osmanlı'ya “Kanununuz ne ise meydana koyunuz. Biz de görelim ve tebaamıza bildirelim” şeklinde talepte bulunduğunu ifade etmektedir (Paşa A. C., 1953: 63). Bu baskının da tazyikiyle bazı siyasi elitler bir medeni kanun tedvin etme çabası içindeyken bir grup ise kanunun Fransız Code Civil'inden iktibas edilmesi gerektiği fikrini savunmaya başlamıştır. Mecelle'nin İslam Hukuku hükümlerinden tedvin edilmesi gerekliliğini savunan Ahmet Cevdet Paşa ile Fransız kanunundan iktibas edilmesini savunan Âli Paşa iki tarafın en önde gelen isimleri olarak temayüz etmiştir (Gümüş, 2013: 174).

Cevdet Paşa'nın hatıralarından anlaşılmaktadır ki Medeni Kanunun tedvin yoluyla mı yoksa iktibas yoluyla mı yapılacağı uzun müddet önemli bir tartışma konusu olarak gündemde kalmıştır. Tedvin taraftarı olanlar arasında Ahmet Cevdet Paşa'dan başka Fuat Paşa ve Şirvanizade Rüşdi Paşa gibi iki güçlü ismin daha olduğu; iktibas tarafında ise Âli Paşa'nın yanında Ticaret Nazırı Kabûli Paşa ve *o zaman elçilerin Dersaadet'ce en nüfuzlusu Fransa elçisi Möşyo Bourée'nin* bulunduğu bilinmektedir (Paşa A. C., 1980: 200). Fuat, Rüşdi ve Ahmet Cevdet Paşa'nın konunun karara bağlandığı bakanlar kurulu toplantısında yaptıkları konuşmalar neticesinde tedvin tarafının galip geldiği ve bir Mecelle komisyonunun kurulması kararı alındığı bilinmektedir (Paşa A. C., 1980: 199-200).

1855 Metn-i Metin komisyonunun kurulması ile 1869 Mecelle komisyonunun kurulması süreci karşılaştırılacak olursa ulema sınıfının konumu açısından önemli bulgular elde edilebilmektedir. Metn-i Metin komisyonunun kurulma sürecine dair Ahmet Cevdet Paşa aşağıdaki ifadeleri dile getirmektedir:

Günden güne Avrupalıların Memalik-i mahruse'ye tevarüdü ziyadeleşip al'el-husus Kırım muharebesi münasebetiyle fevkalade çoğaldı ve bu cihetle daire-i ahz ve ita vüs'at buldu. Dersaadet'te ruz-merre zuhura gelen de'avay-i ticareti bir mahkeme-i ticaret idare etmez oldu. Ecnebler mahakim-ı şer'iyyeye gitmek istemez. Müslim aleyhinde gayr-i müslimin ve zimmi aleyhine müste'menin şhadeti şer'an isti'ma' olunmamak mes'elesi ise Avrupalıların nazarına pek ziyade çarpar olduğundan hıristiyanların mahakim-i şer'iyyede muhakemelerine itiraz eder oldular. Bundan dolayı bazı zevat Fransa kanunları türkçeye tercüme olunup da mahakim-i nizamiyyede anlar ile hükm olunmak fikrine zahib oldular. Hâlbuki bir milletin kavanin-i esasiyyesini böyle kalb-ü tahvil etmek ol milleti imha hükmünde olacağından bu yola gitmek caiz olamayıp ulema guruhu ise o makule alafranga efkâra sapanları tekfir ederlerdi. (Paşa A. C., 1953: 62-63)

Metinden anlaşılmaktadır ki gayrimüslimin Müslüman aleyhine şahitlikte bulunamaması gibi meseleler yüzünden Batılı devletler Osmanlı'ya yargı hususunda baskı yapmaktadırlar. Bu baskılardan kurtulmak isteyen bir takım devlet adamları da

Fransa kanunlarını tercüme yoluyla alıp aynen uygulamak taraftarıdır. Ancak anlaşılan o ki Metn-i Metin komisyonunun kurulması sırasında bu fikirde olan zevat ulema tarafından tekfir edilmektedir ve yine anlaşılan odur ki tedvin-iktibas hususu tartışılırken ulema aktif bir tavır ortaya koymaktadır. Ancak Mecelle komisyonunun teşkil edilmesi sırasında Cevdet Paşa'nın tedvin-iktibas taraftarları arasında saydığı isimler incelendiğinde, ulemanın mevcut olmadığı görülmektedir. Bunun yanında Cevdet Paşa, genel olarak ulemanın mesele hakkında menfi yahut müspet bir fikir belirttiğinden de bahsetmemektedir. 15 sene içerisinde ulemanın fikri tümünden değişmiş olamayacağından iki komisyonun teşekkül süreçleri incelendiğinde ulemanın yüksek devlet işlerinden yavaş yavaş uzaklaştığı yahut etkisini yitirmeye başladığı fikri makul görülebilir.

Medeni kanunun tedvin yahut iktibas yoluyla oluşturulması tartışmalarına müdahil olmamış gözükken Bâb-ı Meşihatın, Mecelle Komisyonunun teşekkülünün ardından yetki hususunda muhalefet ettiği bilinmektedir. Mecelle'nin dördüncü kitabı da hazırlandıktan sonra Şeyhülislam, böyle bir komisyonun Bâb-ı Meşihatte değil de Adliye Nezaretinde Ahmet Cevdet Paşa'nın riyasetinde iş görmesinin yanlış olduğunu belirtmiştir (Aydın M. A., 1989: 50). Bu hususta Ahmet Cevdet Paşa, Mecelle komisyonu teşkil edip çalışmaya başladıktan sonra da Fransa elçisinin ve iktibas taraftarlarının muhalefetinin bitmediğini iddia etmektedir. Ona göre Şeyhülislam Hasan Efendi'nin komisyona ve kendisinin komisyon başkanlığına olan muhalefetinin arkasında Kabûli Paşa tarafından kandırılması yatmaktadır (Paşa A. C., 1980: 201). Bu noktada şu husus vurgulanmalıdır ki Mecelle her ne kadar 1879 usûl kanunları çıkana kadar hem şeriyye hem de nizamiye mahkemelerinde uygulandıysa da hazırlanma amacı esasen nizamiye mahkemelerinde tatbik edilmesi içindir. Bu cihetle Cevdet Paşa, Mecelle komisyonuna olan muhalefetin esas odağının nizamiye mahkemelerini şeriattan uzak tutmak niyetinde olan “mütefernicinler” yani batılılaşma yanlıları olduğu kanaatindedir (Paşa A. C., 1980: 199). Buradan hareketle Osmanlı kodifikasyon döneminde kanunları şeriattan âzâde tutmak isteyen bir grubun ve onlara muhalif olan başka bir grubun varlığından söz edilebilir. Ancak öyle anlaşılmaktadır ki ulema, zaman geçtikçe bu çatışmada daha da önemsiz ve hatta yer yer manipüle edilmeye açık bir aktör haline gelmiştir. Nitekim ticaret kanunları bahsedildiği gibi Fransa'dan iktibas edilmiştir. Tanzimat'ın hemen ardından 1841 yılında Reşid Paşa ticaret hususunda Fransa'dan iktibas edilen bir düzenleme yapmak isteyip de faiz gibi alenen şeriata aykırı hususları da bu düzenlemeye dâhil etmek istediğinde Meclis-i Vâlâ'da muhalefet ile karşılaşmıştır. Hatta Reşid Paşa'ya

Meclis'in önüne getirdiği bu iktibasın şeriata uygun olup olmadığı sorulduğunda “Şeriatın bu konuda (ticaret alanında yapılacak düzenlemeler hususunda) yapacak bir şeyi yoktur” ifadesi üzerine ulema tarafından tekfir edildiği ve baskılar neticesinde padişahın Paşa’yı o dönemki görevinden azletmek zorunda kaldığı rivayeti de mevcuttur (Lewis, 1996: 110).

4. kitabın da kanun olarak kabul edilmesinin ardında Şeyhülislamın yetki hususunda muhalefet etmesi neticesinde 1870 Nisanında Ahmet Cevdet Paşa Mecelle komisyonundan azledilmiş ve komisyon, Ömer Hulusi Efendi riyasetinde Bâb-1 Meşihat’e naklolunmuştur (Paşa A. C., 1980: 205-206). Bâb-1 Meşihat çatısı altında ve Ömer Hulusi Efendi’nin riyasetinde yaşanan süreç de ulema sınıfının vaziyetini anlamak adına oldukça manidardır. Mecellenin beşinci kitabı olan ve büyük bir kısmını Cevdet Paşa’nın azledilmeden evvel hazırladığı Kitâbü’r-Rehn 1871 yılında yeni komisyonun hazırladığı altıncı kitap olan Kitâbü’l-Vedîa ile beraber ilan olunmuştur. Ancak Bâb-1 Meşihat çatısı altında oluşturulan Kitâbü’l-Vedîa, daha evvel çıkarılmış kitaplarla pek çok tezatlar içermektedir ve ilanından sonra memleketin her yanından itiraza uğramıştır. Bunun üzerine komisyonun devlet teşkilatındaki konumu hususunda yapılan değişiklikten vaz geçilmiş ve Ahmet Cevdet Paşa tekrar komisyon başkanlığına atanarak Mecelle’nin oluşturulması Bâb-1 Âli çatısı altında devam etmiştir (Paşa A. C., 1991: 97). Yeniden komisyon başkanı olarak atanan Cevdet Paşa, 1876 tarihine kadar 11 kitabın daha hazırlanmasına riyaset etmiş ve böylece Mecelle 16 kitap, 1851 maddeden ibaret olmak üzere tamama ermiştir.

Mecelle komisyonunun kurulmasından kanunun tamamlanmasına kadar olan süreç Osmanlı’da ulema sınıfının vaziyeti, iktidarı ve entelektüel kapasitesi gibi konulara ışık tutmaktadır. Evvela kanunun hangi yöntem ile oluşturulacağına dair yürütülen istişarelerde ulemadan görüş alınmak ihtiyacının duyulmadığı ortaya çıkmaktadır. Komisyon kurulmasının ardından Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi’nin itirazları neticesinde komisyonun Bâb-1 Meşihat’e nakli gerçekleşmiştir. Ancak bu süreç için Cevdet Paşa şu ifadeleri kullanmaktadır:

Hoca Efendiler ise, hep ulum-ı âliye ile ömür geçirip fıkıhda bidâ’aları olmadığı gibi sakk ü sebki kelâma ve mu’âmelât-ı enâma âşinâ olmadıklarından Mecelle Cem’iyyeti’ne hiç münâsebetleri yok idi. (Paşa A. C., 1980: 206)

Öyle anlaşılmaktadır ki o dönemde Şeyhülislamlık çatısı altında emanet (vedia) hukukuna dair bir kitap hazırlayacak bilgiye sahip bir komisyon kurulmadığı gibi

ulemanın insanlar arasındaki alışveriş biçimlerine de vakıf olmadığından dönemin ihtiyaçlarını karşılayabilecek seviyede bir hukuk metni ortaya konulamamıştır.

4.4.2. Osmanlı Mahkemeleri

Tanzimat'ın ardından ilan edilen kanunların oluşum sürecinde ulemanın rolü mühim olduğu gibi bu kanunların uygulanması hususunda da ulemanın ne konumda olduğu önem arz etmektedir. Tanzimat sonrasında Osmanlı yargı teşkilatı yaklaşık 40 yıl süren bir reform dönemine girmiştir. Tıpkı kanunlaştırma sürecinde olduğu gibi bu süreçte de devletin yargı erki içerisinde ulemanın güç kaybettiği tespit edilebilmektedir.

Tanzimat sonrası Osmanlı mahkemelerinde yürütülen reform çalışmaları iki dönem altında incelenebilir. Öncelikle 1840-1860 döneminde modern anlamda mahkeme denemeyecek meclislerin teşekkülü ve bu meclislere yargı yetkisinin tevdi edilmesi söz konusudur. 1860-1879 arasıdaysa bugün anlaşılan mânâda mahkemelerin oluşturulduğu ve hâkim haricindeki öznelerin (avukat, savcı gibi) de hukuk düzenine dâhil edildiği bir süreç söz konusudur.

Aslen 1840 öncesinde Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'nin kurulması ile yargılama erkinin ulema haricindeki bir makama ilk derece düzeyinde verilmesi vukû bulmuştur. Bu durum Tanzimat döneminde bir eğilim halini almış ve ulemanın elinde olan şeriyye mahkemelerinin yetki alanı giderek daralmıştır. Değişim şaşırtıcı olmayan biçimde ticaret davaları hususunda başlamıştır. Osmanlı'nın Avrupa ile olan ticari ilişkileri arttıkça yaşanan anlaşmazlıkların çözüm mercii zamanla şeriyye mahkemeleri olmaktan çıkmıştır. Tanzimat'tan evvel Müslüman ve gayrimüslim temsilcilerin kendi aralarından seçtikleri meclisler, İslam hukukuna bağlı kalmaksızın anlaşmazlıkları çözüme bağlamaktadır. 1840 yılında yapılan düzenleme ile zaten mevcut olan ve işleyiş itibariyle İslam hukuku ile kayıtlı olmayan bu meclisler yargı teşkilatına Ticaret Nezareti altında bağlanmıştır. Bunun haricinde yine aynı yıl yapılan düzenleme ile sarraflar arasındaki anlaşmazlıkları çözmek için Meclis-i Muhasebe ve deniz ticareti hususundaki anlaşmazlıkları çözmek içinse liman reisinin başkanlığında bir meclisin teşekkülü ve bu meclislere yargı yetkisinin verilmesi kararlaştırılmıştır (Durhan, 1999: 151-152).

Zaten de facto olarak şeriyye mahkemelerinin yetki alanından uzaklaşmış ticaret davalarına bakmakla yetkili yeni meclislerin teşekkülü yahut mevcut meclislerin kanun ile tanınması normal karşılanabilir. Ancak 1840 ve 1847 yılında ceza davaları da şeriyye mahkemeleri elinden alınmıştır. 1840 yılında çıkarılan Ceza Kanunnamesinin ardından

bu kanunnameyi İstanbul'da uygulayacak Meclis-i Tahkikat isimli bir meclis oluşturulmuş hemen ardından da bu yapı Eyalet Meclisleri ismiyle taşraya intikal ettirilmiştir. Bu meclislerin başkanlığı valiye bırakılmış; üyeleri ise eyalet meclisi üyeleri ve valinin seçeceği kişilerden oluşturulmuştur (Durhan, 1999: 152). 1847 yılında ise Osmanlı Devleti vatandaşları ve yabancılar arasındaki “her tür” ceza davalarını görmek yetkisiyle Karma Ceza Mahkemeleri kurulmuştur. Yapısı itibariyle mahkemeden ziyade meclise benzeyen Karma Ceza Mahkemeleri üyelerinin yarısının büyükelçiliklerce diğer yarısının ise Osmanlı Devletince belirlenmesi uygun görülmüştür (Durhan, 1999: 152).

Ticaret davalarında oluşturulan meclislerin yeterli olmaması üzerine 1849 yılında Karma Ticaret Mahkemeleri kurulmuştur. Tıpkı Karma Ceza Mahkemeleri gibi meclis hüviyetinde olan bu mahkemelerin de 14 üyesinden yarısı büyükelçilikler tarafından belirlenirken diğer yarısının da Osmanlı Devletince belirlenmesi kararlaştırılmıştır (Akman, 2019: 435).

1860 sonrasında ise bugün anlaşılan mânâda mahkeme düzenine geçiş sürecinin başladığı söylenebilir. Osmanlı kanunlaştırma süreci bahsinde anlatılan 1850 tarihli Ticaret Kanununa ek olarak çıkarılan 1860 tarihli Ticaret Kanunu ile tüm ticari anlaşmazlıklar hususunda genel yetkili ve düzenli ticaret mahkemeleri kurulmuştur. Bu mahkemeler devletçe atanan başkan ve yine devletçe atanan iki daimi üyenin yanında tüccarlar tarafından seçilen dört geçici üyeden oluşturulmuştur. 1893 tarihinde geçici üyelerin sayısı ikiye indirilmiş ve nihayet 1910 tarihinde de ticaret mahkemelerindeki geçici üyelikler kaldırılmıştır. Ayrıca 1860 yılında Ticaret Nezaretine bağlı olarak kurulan ticaret mahkemeleri, 1874 yılında Adliye Nezareti teşkilatına dâhil edilmiştir (Durhan, 1999: 156-157).

1864 yılında çıkarılan Vilayet Nizamnamesi ile Osmanlı ülkesi yeni bir idari taksimatla bölünmüştür. Yapılan idari taksimata paralel bir adliye teşkilatı düzenleme iradesi de gösterilince 1864 yılından itibaren Nizamiye Mahkemeleri⁶⁶ tesis edilmeye başlamıştır (Durhan, 1999: 161-162). Osmanlı adliye teşkilatında iktidarın ilmiye sınıfından kayıp gitmesinin en somut tezahürü Nizamiye Mahkemelerinin tesis edilmesidir. 1868 yılında Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye, Divan-ı Ahkâm-ı Adliye ile Şûrâ-yı Devlet olarak ikiye ayrıldığında Şûrâ-yı Devlet başkanlığına Mithat Paşa; Divan-

⁶⁶ Kimi kaynaklarda Nizamiye Mahkemeleri terimi, Tanzimat sonrası kurulan ve ticari davalar haricindeki davalara bakan tüm mahkemeleri işaret etmek için kullanılmaktadır. Ancak bu çalışmada Nizamiye Mahkemelerinin başlangıcı 1864 olarak kabul edilmektedir.

1 Ahkâm-ı Adliye başkanlığına ise Ahmet Cevdet Paşa getirilmiştir. Ahmet Cevdet Paşa'dan yeni görevinde beklenen temel vazife, kurulmakta olan Nizamiye Mahkemelerinin teşkilatlanma sürecine riyaaset etmesidir. Cevdet Paşa bu görevinde, kimi “cahil ulema” tarafından *bunca mahâkim-i şer'iyye var iken mahâkim ve mecâlis-i nizâmiyye tertibine ne hâcet var idi?* şeklinde bir muhalefete uğradığını ifade etmektedir (Paşa A. C., 1991: 85). Bu muhalefeti izale etmek içinse 15. yy ünlü âlimlerinden Celaleddin Devvani'nin bir risalesini tercüme edip Divan-ı Ahkâm-ı Adliye'nin meclis-i umumisinde kısaca okumuştur.⁶⁷

Nihai olarak kuruluş tartışmaları geride bırakıldıktan sonra 1864-1879 koridorunda Nizamiye Mahkemeleri hiyerarşik bir yapı içinde ve Memalik-i Osmani'nin idari taksimatına mütevazi biçimde teşekkül edilmiştir. Bu düzene göre en altta nahiyelerde en az üç en çok da on iki üyeden oluşmak kaydıyla sulh meclisleri kurulmuştur. Nahiyenin imamı ve gayrimüslim cemaatlerin ruhani liderleri sulh meclislerinin doğal üyesidir. Onların haricinde kalan üyeler ise halk tarafından seçilecektir. Nahiyelerin üzerinde yer alan kazâlarda dava meclisi teşekkül edilmiştir. Kazâların üstündeki idari birim olan sancaklarda ise hukuk davaları için meclis-i temyiz-i hukuk, ceza davaları içinse meclis-i cinayet kurumları tesis edilmiştir. Nihayet vilayet merkezinde ise divan-ı temyiz olarak vilayetin en üst derece mahkemesi tesis edilmiştir. Sulh meclisleri hariç diğer tüm mahkemelerde devlet tarafından atanan bir hâkimin başkanlığı altında üç Müslüman üç de gayrimüslim üye bulunmaktadır ve bu üyeler halk tarafından seçilmektedir (Durhan, 1999: 161-162).

Nizamiye Mahkemelerinin yetki alanları incelenecek olduğunda ticaret mahkemeleri ve şeriye mahkemeleri haricinde kalan her türlü davalarda genel bir yetki verildiği görülmektedir. Bu minvalde nizamiye mahkemelerinin işlemeye başlamasının ardından Osmanlı'da Müslümanların kendi aralarında olan ve ahval-i şahsiye olarak

⁶⁷ Celaleddin Devvani, 15. yüzyılda yaşamış ünlü bir İslam âlimidir. Nizamiye Mahkemelerinin teşekkülü hususunda muhalefetle karşılaşan Cevdet Paşa, anlaşılan o ki İslam tarihinde benzer bir vaka ve fetva aramaya koyulmuştur. Bunun üzerine Devvani zamanında kurulan ve Divan-ı Mezâlîm adı verilen yargı yetkisi olan meclisleri tespit etmiştir. Dönemin sultanı, ülkedeki zulmün mevcut mahkemeler ile izale edilemediğine kanaat getirerek ayrı bir yargı teşkilatı kurmak için Devvani'den fetva sormuştur. Devvani'nin bu hususu ilgili naslarla olumlu biçimde cevapladığı risalesi Divan-ı Mezâlîm Risalesi olarak bilinmektedir ki bunun tercümesi Tezakir-i Cevdet'in nihai cildi olan *Tetimme*'de sf. 85-90 arasında okunabilir. Cevdet Paşa, ilgili risalenin Nizamiye Mahkemeleri hususundaki muhalif sesleri bastırıldığını ve çok beğenilip basımı için Sadrazam'a gönderildiğini ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Nizamiye Mahkemeleri karşısındaki muhalefetin pek de kuvvetli olmadığı düşünülebilir. Üstelik Cevdet Paşa, hâtıratında bu meseleyi kısaca geçtiği gibi muhalif ulemanın kimler olduğuna dair herhangi bir bilgi de vermemektedir. Bu da ulemanın tanınmış isimlerinden birisinin muhalefet etmediğine dair bir işaret olarak düşünülebilir.

adlandırılan muameleleri ile gayrimüslimlerin kendi aralarındaki ahval-i şahsiyelerini ilgilendiren davaları şeriyeye mahkemeleri ile cemaat mahkemelerine bırakılmıştır. Yani klasik dönemde genel yetkili konumunda bulunan mahkemeler, Tanzimat sonrası yapılan yargı reformunun ardından istisnai yetkili durumuna düşürülmüştür. Şeriyeye mahkemeleri kural olarak evlenme, boşanma ve miras davaları ile birlikte yetim mallarının yönetimi hususunda çıkan anlaşmazlıklar ve vakıf yönetimi hususunda çıkan anlaşmazlıklar gibi son derece istisnai alanlarda yetkilendirilmiştir. Nizamiye mahkemeleri, ticaret mahkemelerinin olmadığı bölgelerde ticari davalara da bakmakla yetkilendirildiğinden ülkedeki genel yetkili mahkemeler olarak temayüz etmiştir.

4.4.3. Yargı Mensupları

Kanunlarda ve mahkeme teşkilatında yapılan değişikliklerin yanında yargı mensupları hakkındaki hukuki düzenlemeler de ulemanın iktidarı ve yaşanan değişime karşı gösterdiği tepkiyi anlamakta yardımcı olacaktır.

Tanzimat öncesi İmparatorluğun yargı mensupları hususunda düzeltmek istediği temel mesele naiblerin yetersizliği ve kadı-naip ilişkisi neticesinde halktan alınan hukuksuz vergilerdir. Âyanlar başlığında izah edildiği gibi klasik dönemin ardından taşrada mülki amirlere vekâlet eden isimler mütesellim; kadınlara vekâlet edenler ise naib olarak adlandırılmıştır. Ulemadan bir kişi bir bölgede kadılık yapma yetkisini kazandığında çoğu zaman oraya gitmez ve o ahaliden birisini yerine vekil olarak tayin ederdi. Vekil olarak tayin edilen ve naib olarak isimlendirilen kişi ise tıpkı bir iltizam sahibi gibi mahkeme harçları, tereke tespitinden alınan pay gibi makamın getirisinden kadıya bir ödeme yapardı. Bu durumda kendi kârını en çoklaştırmak için naibin hukuksuz harçlar yahut hukuken belirlenen oranların üzerinde harçlar alması ve rüşvetin yaygınlaşması âyanlar döneminin en temel şikâyetlerinden biriydi. Elbette Tanzimat sonrası başlayan kanunlaştırma süreci ve mahkeme reformunun yanında yargı mensuplarının bulunduğu hal üzere bırakılması düşünülemezdi. Bu konuda 1840 yılında çıkarılan hâkimlerin ve naiblerin işlerini, özlük haklarını ve yetkilerini düzenleyen *Tâlimname-i Hükkam* isimli tâlimname ile oldukça önemli değişiklikler hayata geçirilmiştir.

Tâlimname-i Hükkam'ın birinci maddesi ile naib atamaları merkezin tekeline alınmıştır. Bu konuda yetkili mercii olarak Şeyhülislamlık belirlenmiştir. Bu kuraldan evvel bahsedildiği gibi bölgede kadılık yapma yetkisini alan ulema naibini kendisi

seçmektedir. İkinci maddede ise ilmiye sınıfı açısından çok daha önemli bir değişiklik yapılmış ve şeri hâkimin yargılama haricindeki neredeyse tüm yetkileri daha evvelden kurulmuş olan muhassıllıklara devredilmiştir. Bu noktada Osmanlı klasik döneminde de mevcut olan ancak pek çok unsur gibi modernleşme evresinde değişikliğe uğrayan muhassıllık müessesinden kısaca bahsetmek gerekmektedir. Kelime olarak tahsil edici mânâsına gelen muhassıl, klasik dönemde yerel eşraftan seçilen bir şahıstır. Muhassıl; bölgede aşar, ağnam, cizye gibi bazı vergileri toplamakla görevlidir. Tahmin edileceği üzere 17. yüzyıldan itibaren iktidarlarını arttırmaya başlamışlardır. Ancak modernleşme döneminde muhassıllık daha çok merkezden gönderilen birer memur statüsüne dönüşmüştür. Tanzimatla beraber ülkedeki kamu gelirlerinin doğrudan merkez tarafından toplanması ve tek havuza aktarılması gibi bir yönelim ortaya çıkınca özellikle Anadolu ve Rumeli vilayetleri, kamu gelirlerini doğrudan toplamak adına muhassıllıklara taksim edilmiştir. Vilayete gönderilen muhassılın yanına yine merkezden atanmak kaydıyla çeşitli defterler tutan kâtipler verildiği gibi muhassıl, yetkilerini yerel halk tarafından seçilen bir meclis ile beraber kullanmaktadır (Akiba, 2007: 15). 1840 tâlimnamesi ile şeri hâkimlerin en önemli gelir kalemlerinden harc-ı imza ve harc-ı defter harçları kaldırılmıştır. Hem naibler hem de kadılar merkez tarafından maaşa bağlanmış ve ilgili harçlardan gelecek gelir, muhassılın yetkisine bırakılmıştır. Bunun yanında şeri hâkimlerin yargılama haricindeki mühim vazifelerinden birisi olan yetim mallarının ve vakıf mallarının idaresi hususunda da naiblerle beraber muhassıllıkların ve yerel meclislerin de yetkili olduğu belirtilerek ulemanın bu alandaki yetki tekeli ortadan kaldırılmıştır (Akiba, 2007: 15-16).

Yargı mensuplarına yönelik oldukça radikal değişiklikler getiren tâlimname-i hükkam, maddi yetersizlikler nedeniyle revize edilmek zorunda kalmıştır. Öncelikle 138 olan muhassıllık sayısı 41'e düşürülmüş ve bununla beraber naib maaşlarında % 50'lere varan kesintiye gidilmiştir. Ancak bu şekilde de naiblerin maaş yükünün bütçeden karşılanamayacağı anlaşılınca Eylül 1841'de naib maaşı kaldırılmıştır (Akiba, 2007: 24-25). Her ne kadar geri adım atılmış gibi görünse de tamamen eski sisteme de dönüşmemiştir. Artık kadılar ve yüksek ulema (şeyhülislam, kazasker vs.) merkezî devlet tarafından maaş verilen devlet memurlarına dönüşmüştür. Kadıların naib belirleme yetkisi ellerinden alınmış ve naiblerin merkez tarafından belirlendiği bir sistemle devam edilmiştir. Bunun yanında Tanzimat öncesi dönemde naiblerin en büyük gelir kaynaklarından olan harc-ı imza ve harc-ı defter geri getirilmemiştir (Akiba, 2007: 26).

Tâlimname-i Hükkam ile gelen yeni düzene iktidarın ve artı ürünün dağılımı zaviyesinden bakıldığında yüksek ulemanın maaşa bağlandığı ve merkeze daha da bağlı hale getirildiği anlaşılmaktadır. Ulema sınıfının orta kademesinde yer alan ve yükselme imkânını elinde bulunduran kadıların ise önemli gelir kaynaklarından olan naiblerin gönderdiği gelirden mahrum bırakıldığı göze çarpmaktadır. Nihayet ulemanın en alt kademesinde yer alan naiblerin oldukça önemli gelir kalemi olan iki harcı kaybettiği gibi kendi tekellerinde olan yetim malları ile vakıf mallarının yönetimine muhassıllıkların ve yerel meclislerin ortak edildiği anlaşılmaktadır. Böylece çok uzun zamandır devam eden kadı-naib ilişkisi kesilmiştir. Kadılık payesi adeta hazine bonusu almak gibi bir yatırıma dönüşmüştür. Uzun yıllar medreselerde eğitim alıp icazet sahibi olan şahıslar, yıllar süren sıra beklemenin ardından kadılık payesini aldıktan sonra merkezî devlet tarafından kendisine bağlanan maaşı harcayan rantiyer bir kitleye dönüşmüştür. Bu durumun zamanla ulemanın taşradaki kültürel iktidarını ve söylem oluşturma tekeli zayıflattığı söylenebilir. Fazlaca bir eğitim sahibi olmayan naiblerin de Tanzimat sonrasında merkez tarafından atanan memurlara dönüştüğü yorumu yapılabilir. Her ne kadar naiblerin maaşa bağlanması mümkün olmamışsa da naib seçiminin şeyhülislamlığa aktarılması neticesinde merkezî devlet ileride de üzerinde durulacağı gibi naibleri istediği gibi kontrol etme ve eğitime imtiyazını elde etmiştir.

Ulemanın artı üründen aldığı pay ve iktidarı giderek küçülürken 1848 yılında Osmanlı Devleti için hassas bir mesele olan protokol düzeni hususunda oldukça dikkat çekici bir düzenleme gerçekleştirilmiştir. 1848 yılına kadar Osmanlı protokolünde şeyhülislam ve kazasker haricindeki ilmiye temsilcilerinin işlemeli cübbeler giymesi yasaklanmıştır. 1848 yılında yapılan düzenleme ile müftü, müderris vb. gibi orta düzey ilmiye mensuplarına da işlemeli, süslü cübbe giyme imtiyazı tanınmıştır (Feyizoğlu, 2010: 44). Bu düzenlemenin siyaseten yapıldığı oldukça bariz gözükmektedir. 1840 sonrası İmparatorluğun merkezinde ve taşrasında giderek güç kaybeden ulema sınıfının protokolde daha görünür hale getirilmesi ilginç bir gelişmedir.

Yeni kanunların oluşturulmasında ulemanın dışlanması ve yeni mahkemelerin şeriyeye mahkemeleri aleyhine genişlemesi sürecinde, ulemadan mühim bir muhalefet ve karşı koyma sadır olmadığı söylenebilir. Görünen o ki yargı mensupları hakkında yapılan düzenlemeler de herhangi bir muhalefetle karşılaşmadan yürürlüğe sokulabilmiştir. Bütçenin yetmemesi gibi maddi sebepler haricinde düzenlemede değişiklik ihtiyacı görülmemiştir. Ulema; yaşanan değişime karşın sınıfsal bir muhalefet yapmayan, İslami

hükümleri beyan etme yetkisini elinde bulundurduğu halde ayrıcalıklarının elinden kayıp gitmesine seyirci kalan bir tablo çizmektedir. Ancak daha detaylı incelendiğinde ilmiyye sınıfının pasif bir tutum sergilemenin ötesinde yaşanan değişimin sürdürülebilir hale gelmesi için çok önemli bir beşeri sermaye desteği verdiği de anlaşılmaktadır.

Daha önce de bahsedildiği gibi 1864 yılında Divan-ı Ahkâm-ı Adliye çatısı altında ihdas edilen ve daha sonra Adliye Nezaretine bağlanan Nizamiye Mahkemeleri kısa sürede tüm ülkeye yayılmıştır. Lakin takdir edileceği üzere mahkeme binasını inşa etmek, mahkemelerin kurulmasına dair nizamnameler ve bu mahkemelerde uygulanacak kanunları tedvin yahut iktibas etmek İstanbul'da mukim siyasi elitin kısa sürede başarabileceği bir meseledir. Ancak yeni bir zihniyet ile tesis edilen mahkemeleri işler hale getirecek personeli ortaya çıkarmak uzun bir süreçtir. Tanzimat sonrası Osmanlı ilmiyye mensupları üzerine araştırmaları ile tanınan Akiba (2018), medreselerde yetişen talebelerin ve ulema sınıfına dâhil olan kadıların, Tanzimat sonrası yoğun biçimde yeni mahkemelerde görev aldığını tespit etmiştir. Nizamiye mahkemelerinin erken dönemlerinde çoğu vilayette bölge kadısının aynı zamanda nizamiye mahkemesinin hâkimi olduğu vurgulanmaktadır (Akiba, 2018: 210). Tanzimat sonrası Osmanlı'da yargısal değişimi inceleyen bir başka araştırmacı Miller (2005: 73), 1861-1908 aralığında ceza mahkemelerine atanan hâkimlerin % 62'sinin ulema kökenli olduğunu tespit etmiştir. Kadılıktan nizamiye mahkemelerine geçen yahut kadılık göreviyle beraber nizamiye hâkimliğini yürüten personelin haricinde, 1880-1895 koridorunda mezunlarının doğrudan nizamiye hâkimi yapıldığı hukuk mektebinde okuyanların en az % 40'ının ilk eğitimini medreselerde aldığı tespit edilmiştir (Akiba, 2018: 223).

Verilerden anlaşılmaktadır ki ulema, yaşanan değişim karşısında muhalif bir söylem oluşturmaktansa değişimi sırtlanacak beşeri sermayeyi yetiştirme vazifesini üstlenmiştir. Kanunlaştırma ve yargı teşkilatı başlığı, bu vakıanın tespiti ile sonlandırılacaktır. Bu başlıkta yaşanan süreçler ve bu süreçler karşısında ulemanın tutumu nesnel biçimde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sürecin ve ulemanın tavrının niçin bu şekilde geliştiği; Osmanlı'da yaşanan sürecin incelenen diğer ülkelerdeki süreçlerle benzerlikleri ve farklılıkları meselesi ilerleyen bölümlere bırakılmıştır.

4.5. Osmanlı'da Eğitim ve Medreseler Meselesi

Osmanlı klasik döneminde ulema sınıfının temelde üç işlevi mevcuttur. İlk işlevi gerek siyasi düzeyde olsun gerekse reayanın yahut kentli ahalinin günlük muameleleri hakkında olsun kafalardaki soru işaretlerini gidermek adına fetva vermektir. İkinci olarak yaşanan anlaşmazlıkların çözüm mercii olan mahkemeler ulemanın elindedir. Dağınık biçimde bekleyen İslam hukuku içerisinden davaya uygun fetvaları yahut hükümleri çıkarıp anlaşmazlıkları karara bağlayan mahkemelerde, ancak medrese mezunları kadı olarak görev yapabilmektedir. Fetva ve kazânın haricinde son olarak İmparatorluktaki eğitim öğretim vazifesi de ulema sınıfı tarafından üstlenilmiştir. Osmanlı modernleşme sürecinde, tıpkı yargı alanında olduğu gibi eğitim alanında da ulema sınıfının elindeki yetkiler ve tekeller tedrici bir biçimde daraltılmıştır. Bu süreçten evvel kısaca klasik dönemde ulemanın kontrolünde olan eğitim kurumlarından bahsedilecektir.

4.5.1 Klasik Dönemde Osmanlı'da Eğitim

4.5.1.1. Sıbyan Mektepleri

Mahalle mektebi ismiyle de bilinen sıbyan mektepleri, Osmanlı toplumunda yüzyıllar boyunca ilk derece eğitim veren kurumlar olarak varlığını sürdürmüştür. Eğitim çoğunlukla mahallenin camisi ile aynı mekânda yürütülmektedir ve muallim de çoğu zaman caminin imamı ile aynı kişidir. Bölgenin kadısı tarafından atanan muallimler 1 ila 6 akçeye kadar değişen yevmiyeler almaktadır. Sıbyan mekteplerinde muallimin haricinde eğer vakıf gelirleri yeterliyse muallime yardımcı olan bir personel daha bulunabilmektedir. Yardımcı, kadı yahut halife olarak adlandırılmakta ve günlük 1 ila 2 akçe arasında yevmiye ile görev yapmaktadır. Eğer mektebin gelirleri kalfa tutacak kadar çok değilse çoğu zaman muallim, başarılı ve yaşı ileri öğrencilerden birisini kendisine yardımcı tayin eder (Taşkın, 2008: 345-348). Toplamda en fazla iki adet eğitim görevlisinin çalıştığı mahalle mekteplerinin finansmanı vakıflardan sağlandığı için idari mali işleri yürüten farklı görevliler de mevcuttur. Vakfın yönetiminden sorumlu olan mütevellî, teftişten sorumlu olan nazır gibi görevliler tüm vakıflar için mevcutken eğer vakfın gelirleri müsaade etmekteyse yazışmalar ile ilgilenen kâtip, temizlik ile ilgilenen ferraş ve bevvab gibi görevliler de istihdam edilebilmektedir (Taşkın, 2008: 349).

Sıbyan mekteplerindeki eğitimin niteliği incelendiğinde ise oldukça temel düzeyde bir dini eğitim verildiği anlaşılmaktadır. Sınıf sisteminin ve herhangi bir yaş sınırlamasının bulunmadığı mahalle mekteplerinden beklenen temel eğitimsel amaç, çocuğa Kuran okumasını öğretmek, en temel dini bilgileri edindirmek ve namaz kılacak

kadar sure-dua ezberletmektir. Bunun haricinde pek az sıbyan mektebinde yazı öğretimi olduğu söylenebilir (Doğan R. , 1997: 413-414).

4.5.1.2. Medreseler

Osmanlı Devletindeki orta ve yükseköğretim kurumları ise medreselerdir. 1331 yılında İznik kentinde kurulan ilk medrese ile beraber medreseler, Osmanlı eğitim hayatında yaklaşık altı asır varlığını sürdürmüştür. Bir asırdan fazlaca bir süre teşkilatlanma açısından dağınık bir görünüm arz eden medreseler Fatih Sultan Mehmet zamanında hiyerarşik biçimde örgütlenmiştir.⁶⁸ Fatih'in kanunnamesinin ardından Kanuni dönemine kadar medreseler aynı hiyerarşik yapı ile devam etmiştir. Kanuni döneminde ise 6 basamak olan medreselerin hiyerarşik yapısı 12 basamağa çıkarılmış ve bu taksimat 20. yüzyıla kadar sabit kalmıştır.⁶⁹ Din öğretiminin haricinde özellikle tıp ve mühendislik alanında eğitim yapan az sayıdaki medrese de ordunun doktor ve mühendis ihtiyacını karşılamak üzere vazife yapmıştır (İhsanoğlu, 1998: 263-265).

Eğitim personeli açısından incelenecek olduğunda medreselerden icazetli insanlar müderrislik yapmaktadır ancak müderris olma süreci oldukça uzun ve sıbyan mekteplerine göre daha bürokratiktir. Öncelikle müderris olabilmek için en az *sahn-ı seman* yahut hiyerarşik olarak daha üstün bir medreseden icazet almak gerekmektedir. Kişi medreseden icazetini aldığı anda müderris olmak talebi ile kazaskere başvurur. Kazasker, ilgili kişiyi müderris olmak için başvuruların kaydedildiği deftere *mülazim* olarak kaydeder. Mülazim olarak kaydedildikten sonra bekleme süreci başlar. Bu sürece nöbet ismi verilmektedir. Nöbette beklenen süre Şeyhülislam Ebusuud Efendi döneminden itibaren yedi yıl olarak belirlenmiştir (Taşkın, 2008: 354). Nöbetini tamamlayan mülazim, kazaskerden aldığı berat ile atandığı medresede müderris olarak göreve başlamaktadır. Müderris, görev yapmakta olduğu medreseden daha üst dereceli

⁶⁸ Fatih, İstanbul fethedildiğinde dönemin en büyük medrese binasını inşa ettirmiştir. Bu medrese ile beraber hizmet veren tüm medreseler müderrislerin aldığı maaş yahut medresede okutulan derslere göre hiyerarşik bir taksimata tabi tutulmuştur. Buna göre en alta Haşiye-i Tecrid yahut yirmili medreseler ismi verilen müderrislerine 20 akçe verilen medreseler vardır. Yirmili medreselerin bir üstünde otuzlu medreseler vardır ki bu medreselerin bir ismi de orada okutulan esere atıfla *miftah*tır. Miftah mertebesinin bir üstünde kırklı medreseler vardır. Tahmin edileceği üzere burada görev yapan müderrislere 40 akçe ödenmektedir. Okutulan eser *Telvih* olduğundan Telvih medreseleri olarak da adlandırılmaktadır. Telvih medreselerin üzerinde ellili medreseler mevcuttur. Onun üzerinde ise Fatih'in yaptırdığı *Sahn-ı Seman Medreseleri* vardır. En üstte ise müderrislerine 60 akçe verilen atmışlı medreseler mevcuttur ki burası yüksek ihtisas olarak adlandırılabilir (Baltacı, 2005: 121-126).

⁶⁹ Kanuni Sultan Süleyman döneminde medreselerin tabi olduğu hiyerarşik düzen ise en alttan başlamak kaydıyla şu şekildedir: İbtida-i Hâriç, Hareket-i Hâriç, İbtida-i Dâhil, Hareket-i Dâhil, Musıla-ı Sahn, Sahn-ı Seman, İbtida-i Altmışlı, Hareket-i Altmışlı, Musıla-ı Süleymaniye, Hâmise-i Süleymaniye, Süleymaniye ve Dârülhadis (Taşkın, 2008: 353-354).

bir medreseye atanmak istediğinde de yine kazaskerlik makamına başvuruda bulunmaktadır. Üst dereceli medreselerin herhangi birinde bir müderrisin vefatı, istifası yahut başka göreve geçmesi gibi bir sebeple müderris ihtiyacının hâsıl olması durumunda kazaskerin huzurunda, açılan müderrislik makamı için talepte bulunan müderrisler yazılı ve sözlü imtihana tabi tutulurdu. Uzun bir beklemenin ardından göreve atanan ve imtihanlar ile yükselen müderrisler eğer isterlerse vazife yapmakta oldukları medresenin derecesine denk olacak şekilde fetva yahut yargı makamlarına atanabilmekteydiler (Taşkın, 2008: 355).

Medreselerin maddi geliri medreseye bağışlanan vakıflardan ibaret olduğu için tıpkı sıbyan mekteplerinde olduğu gibi idari mali işler ile uğraşan ayrı bir personel grubu da mevcuttur. Ancak elbette medreseler çok daha büyük kurumlar olduğu için daha yüksek gelirli vakıflara sahiptir ve buna paralel olarak da çok daha fazla personel çalıştırabilmektedir. Sıbyan mektebinde olduğu gibi mütevellî ve nazır aynı vazife ile görevli olduğu gibi medreselerde yazışmaları yürüten kâtip, muhasebe işlerini yapan câbi, müderrislerin ve diğer vazifelilerin görevlerine devamını teftiş eden noktacı, kandilleri yakmakla görevli kayyım, medrese kapısını bekleyen bevab, temizlikten sorumlu ferraş gibi görevliler de mevcuttur (Taşkın, 2008: 356-357).

Sıbyan mektepleri ve medreseler dışında *Enderun* gibi askerî ve idari hizmete personel yetiştiren eğitim kurumları mevcutsa da bunlar niceliksel olarak istisnai niteliktedir ve Osmanlı klasik döneminde eğitim vazifesini kural olarak ulema sınıfı üstlenmiştir. Ancak her konuda olduğu gibi 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren eğitim hususunda da değişim başlamıştır.

4.5.2. Osmanlı Eğitiminde Modernleşme

4.5.2.1. Askerî Eğitimde Modernleşme

Osmanlı modernleşmesinin hemen hemen tüm safhalarında olduğu gibi eğitim alanındaki modernleşme hareketleri de askerî alanda başlamıştır. Ancak bilindiği üzere askerî eğitimde modernleşme hareketleri kesintisiz ve sorunsuz ilerleyen bir süreçten ziyade gel gitli ve farklı çıkar gruplarının mücadele alanı haline gelen bir görünüm vermektedir. Askerî eğitimin ıslahatı konusunda bilinen ilk çaba III. Ahmet zamanına dayanmaktadır. Lale Devri zamanında 300 kişilik özel eğitilmiş ve tâlim yapan bir askerî birlik kurdurduğu bilinen 3. Ahmet'in kafasında bu ıslahatı yaygınlaştırma fikrinin olup olmadığına dair bir bulgu söz konusu değildir. Nitekim 1730 senesinde patlak veren

Patrona Halil İsyarı neticesinde söz konusu özel eğitimli birlik ortadan kaldırılmıştır (Doğan R. , 1997: 425-426). Bu vakanın ardından askerî eğitimde modernleşme uzun müddet teknik alanda ilerlemiştir. Diğer alanlarda olduğu gibi askerî eğitimin modernleştirilme çabalarında da Fransız uzmanların etkisi görülebilmektedir.

1735 senesinde Fransız Comte de Bonneval'ın (Humbaracı Ahmet Paşa) riyasetinde Humbaracı Ocağı kurulmuştur (İhsanoğlu, 1998: 278). Daha sonra 1761 yılında Baron de Tott riyasetinde Mekteb-i Bahriyye kurulmuştur. 1773 yılında donanmaya; 1795 yılında ise kara ordusuna mühendis yetiştiren iki askerî okulun kurulması ile 18. yüzyıl askerî ıslahatları neticelenmiştir.

19. yüzyıla gelindiğinde ise 1806 yılında doktor yetiştirmek için bir tıbhane açılmış ardından II. Mahmut zamanında 1827 yılında çeşitli tıp okulları ihdas edilmiştir.

1830 senesinde Avrupa'ya 150 öğrenci gönderilmesi kararı Türk eğitim tarihi açısından son derece önemli bir dönüm noktasını teşkil etmektedir (Soydan ve Tüncel, 2013: 116). Genel itibariyle bu tarihin ardından eğitimde modernleşme çalışmaları hızlanmış, sivil alana sıçramış ve Avrupa'da eğitim görmüş personelin yürüttüğü modernleşme hareketleri neticesinde seküler nitelikli eğitim kurumları İmparatorlukta görülmeye başlamıştır.

1826 senesinde Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılması ile doğan subay boşluğu bir süre geçici çözümlerle doldurulmaya çalışılmıştır. Ortaya çıkan probleme kalıcı çözüm ise 1834 senesinde Mekteb-i Harbiye'nin kurulması ile getirilmiştir. Bu tarihten itibaren Osmanlı ordusunda tâlimli ve mektepli subaylar görev yapmaya başlamıştır (Doğan R. , 1997: 427).

4.5.2.2. Sivil Eğitimde Modernleşme

1830'ların sonundan itibaren eğitimde modernleşme hareketinin sivil alana kaydığı görülmektedir. 1840-1880 koridoru bu açıdan okunacak olursa ulemanın eğitim alanında yavaş yavaş dar bir alana doğru itildiği anlaşılmaktadır. Ancak yine de sivil eğitimin modernleşme süreci incelendiğinde değişimin yönetici aktörü olarak uzun müddet ulemanın tercih edilmeye çalışıldığı, lakin istenen dönüşüm gerçekleşmedikçe kritik pozisyonların ulema haricindekilere tahsis edildiğini söylemek yanlış olmaz.

İlk olarak Tanzimat'ın hemen evvelinde 1839 yılının başında İstanbul'da iki yeni okul kurulmuştur. Devlete nitelikli memur yetiştirmek amacıyla açılan bu okullar sivil

alandaki ulemanın eğitim yetkisinin daraltılmasına yönelik yapılan ilk hamleler olarak da okunabilir. Mekteb-i Maârif-i Adliyye ve Mekteb-i Ulûm-i Edebiyye ismi verilen bu mektepler zamanla talebeler için en arzu edilen mektepler haline gelmiştir. Zira memur alımı yapılırken iki mektepten mezun olanlara öncelik tanındığı gibi 1839'da mektebin açılmasının hemen ardından öğrencilere toplam 15.000 kuruş harçlık dağıtılmıştır (Akyıldız, 2016: 239). Mekteb-i Maârif-i Adliyye, daha çok yüksek bürokratların çocuklarının okuduğu bir mektep iken Mekteb-i Ulûm-i Edebiyye ise halktan insanların çocuklarının yerleştiği okul olarak temayüz etmiştir. Yönetimi ulemanın elinde olmamasının yanında bu iki sivil okul, sınıf sistemine sahip olması ve belirli bir müfredat dâhilinde eğitim verilmesi gibi özellikleri ile modern Fransız okulları örnek alınarak tasarlanmıştır ve Osmanlı'nın sivil eğitimdeki modernleşmesinin başlangıç noktaları olarak düşünülebilir.

1839 yılının ilerleyen dönemlerinde ise Mekâtib-i Rüşdiyye Nezâreti kurulmuştur. Adından da anlaşılacağı üzere rüştiye okullarının üst birimi olarak tasarlanan bu nezâretin başına ulemadan eski kazasker İmamzade Esad Efendi getirilmiştir (Somel, 2010: 55). Rüştiye okulları, tasarıda sıbyan mektebinden mezun olanların yükseköğrenim görmeden evvel okuyacağı orta öğretim kurumları olarak düşünülmüştür. Mekâtib-i Rüşdiyye Nezâreti de rüştiye okullarının tesis edilmesi ve bu okullarda okutulacak derslerin belirlenme sürecini yönetecek bürokratik birim olarak kurulmuştur. Bu birime İmamzade Esad Efendi'nin atanması, Osmanlı bürokratik elitinde eğitimin halen ulemanın uhdesinde bir iş olarak görüldüğü kanısını uyandırmaktadır. Ancak nezâret, personel ve bütçe yetersizliği gibi sorunlar sebebiyle etkili olamamıştır. Nazır, sadece iki okulu Mekteb-i Maârif-i Adliyye ve Mekteb-i Ulûm-i Edebiyye'yi teftiş eden bir müfettiş olarak görev yapmıştır (Somel, 2010: 56).

1845 yılı Osmanlı sivil eğitimi için oldukça önemli bir senedir. Bu sene Sultan Abdülmecit, Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'ye hitaben bir ferman yazdırmıştır. Fermanda, askerî kulvar hariç modernleşmenin istenen düzeyde olmadığı ve reformların başarıya ulaşabilmesi için eğitimin düzeltilmesi, mekteplerin yaygınlaştırılması gerektiği vurgulanmaktadır (Soydan ve Tüncel, 2013: 117). Bu fermanla beraber eğitim reformları hususunda hissedilir bir hızlanma görülmektedir. Yine bu fermanla beraber eğitimin tasarlanmasına dair iktidar ulemanın elinden kaymaya başlayacaktır.

Fermanın ardından vakit kaybetmeden Meclis-i Muvakkat isimli bir istişare heyeti kurulmuştur. Bu meclis, eğitim alanında yapılacak reformların ana taslağını belirlemekle mükellef tutulmuştur. 1845 yılında kurulan bu meclise başkanlık için yine ulemadan bir isim tercih edilmiş ve eski Anadolu Kazaskeri Abdülkadir Efendi meclise başkan olarak atanmıştır. Ancak bu sefer eğitimde reform meselesinin sadece ulemaya bırakılmadığı bu sürece başka aktörlerin de dâhil edildiği görülmektedir. Bir başkan sekiz üyeden oluşan Meclis-i Muvakkat üyeleri incelendiğinde dört üyenin ulemadan, üç üyenin kalemiyyeden kalan bir üyenin ise askerî personel arasından seçildiği görülmektedir (İhsanoğlu, 1998: 301). Başkan da hesaba katıldığında ulemanın mecliste salt çoğunluğu sağlıyor olması Osmanlı yönetici elitleri arasında eğitim meselesinde temel söz hakkının halen daha ulemaya ait olduğuna dair inancın korunuyor olduğunu ancak ulema haricindekilerin de karar alma süreçlerine dâhil edilmesi gerektiği fikrinin de doğduğunu göstermektedir. Meclis-i Muvakkat, yaptığı toplantılar neticesinde üç ana başlık altında bir eğitim reformu yapılması gerektiğine kanaat getirmiştir. İlk olarak sıbyan mekteplerinin ıslahı, ardından rüştiye okullarının yaygınlaştırılması ve nihayet yükseköğrenim kurumu olarak bir Dârülfünûn kurulması gerektiği tavsiye edilmiştir (Somel, 2010: 61).

1846 Haziran'ında Meclis-i Muvakkat'ın hazırladığı layiha ışığında eğitim reformunu yönetecek çok önemli bir kurum tesis edilmiştir: Meclis-i Maârif-i Umumiyye. Eğitimde reformun yöneticisi olarak kurulan bu meclise ulemadan kimsenin dâhil edilmemesi oldukça çarpıcıdır (İhsanoğlu, 1998: 302). 1845-1846 döneminde eğitim reformu alanında kurulan iki meclisin üye dağılımı incelendiğinde ulemanın, Osmanlı elitleri nazarındaki konumu netleşmektedir. Eğitim reformunun ana hatlarını hazırlayıp görüşünü bir layiha olarak sunan ancak kendisine icrai bir yetki verilmeyen Meclis-i Muvakkat'ta ulemanın niceliksel çoğunluğu mevcuttur. Ancak reformun tatbik edilme safhasına gelindiğinde bu işi yapacak meclise o zamana kadar İmparatorlukta eğitimden sorumlu olan ulema sınıfından kimsenin alınmaması, ulemanın elitlerin tasavvurunda istişari bir pozisyona doğru kaydığının kanıtıdır.

1846 yılının Aralık ayında Meclis-i Maârif-i Umumiyye'ye bağlı Mekâtib-i Umumiye Nezareti kurulmuştur. İlmiye menşeli Mehmet Esad Efendi'nin kısa riyasetinin ardından nezaretin başkanlığı Kemal Ahmet Efendi'ye tevdi edilmiştir. Kemal Ahmet Efendi, Türk eğitiminin sekülerleşmesi hususunda en önemli isimlerden birisidir. Görev yaptığı dönem boyunca rüştiyeleri yaygınlaştıran Kemal Ahmet Efendi, aynı zamanda

1849 senesinde Bezmiâlem Valide Sultan'dan sağladığı finansman ile İstanbul'a Dârülmaârif okulunu inşa ettirmiştir. Anlaşılan o ki Kemal Ahmet Efendi, kurdurduğu Dârülmaârif'i Osmanlı'nın ilk sürekli lisesi şeklinde düşünmüştür. Zira Ahmet Efendi, okula sadece hiyerarşik olarak rüştiye ayarında olan Mekteb-i Maârif-i Adliyye ve Mekteb-i Ulûm-i Edebiyye mezunlarının alınmasını kararlaştırmıştır. Ancak Kemal Ahmet Efendi'nin yardımcısı ilmiye kökenli Mustafa Vehbi Efendi'nin baskıları neticesinde okula sıbyan mektebi mezunları da kabul edilmeye başlamıştır. Böylece Osmanlı'nın ilk kurumsal sürekliliğe sahip ortaöğretim girişimi de kesintiye uğramıştır (Somel, 2010: 66).

1856'da ilan edilen Islahat Fermanı ile ulemanın eğitim hususundaki yetkilerinin daraltılması süreci hız kazanmıştır. Islahat Fermanı neticesinde Osmanlı tebaası gayrimüslimler kendi okullarını açmak hususunda geniş haklar kazandıkları gibi aynı zamanda devlet okullarına da Müslüman tebaa ile eşit şartlarda giriş hakkı elde etmişlerdir. Islahat Fermanı, Osmanlı eğitimini daha eşitlikçi bir yapıyabüründürme amacı gütmüştür. Gayrimüslimlerin eğitim hususundaki haklarının günlük hayata yansiyabilmesi için bir meclis kurulması kararlaştırılmıştır. 1856 yılında kurulan ve devletin eğitim politikasına yön verecek olan Meclis-i Muhtelit-i Maarif; bir Müslüman, bir Rum, bir Yahudi, bir Protestan, bir Ermeni ve bir Katolik üye olmak üzere altı üyeden teşkil edilmiştir (Somel, 2010: 68). Böylece eğitim politikalarının belirlenmesi hususunda Müslümanların oyu imparatorlukta diğer inanç mensubu ahalinin oyuyla eşitlenmiş olmaktadır. Meclis-i Muhtelit'in kurulmasına ve faaliyetlerine yönelik herhangi bir itiraz, muhalefet yahut fetva kayda geçmediğinden durumun ulema ve Bâb-ı Meşihat tarafından kabullenildiği çıkarımı yapılabilir.

17 Mart 1857 tarihinde eğitimde reform çabalarının tek çatı altında toplanması adına bakanlık düzeyinde bir teşkilat kurulmuştur: Maârif-i Umumiye Nezareti. Eğitimle alakalı daha önce oluşturulan bürokratik yapıların kimisinin isminde nezaret kelimesi yer alsa da Maârif-i Umumiye Nezareti evvelinde bu alanda çalışan birimler teşkilat, personel, bütçe ve bürokrasideki hiyerarşik konumu açısından incelendiğinde bakanlıktan ziyade en fazla genel müdürlük düzeyinde görev yapmıştır. Maârif-i Umumiye Nezareti ile eğitim teşkilatı ilk kez bakanlık düzeyinde ele alınmaya başlanmıştır ve sıbyan mektepleri ve medreseler hariç tüm eğitim kurumlarının yönetimi ve eğitim politikasını belirleme yetkisi Bâb-ı Âli'nin uhdesine intikal etmiştir.

Maarif Nezaretinin açılmasıyla sıbyan mekteplerinin eğitim teşkilatı içerisindeki ayrıksı konumu daha çok göze batmaya başlamıştır. Osmanlı'da ilk derece eğitimin verileceği mekânlar olarak kabul edilen sıbyan mektepleri hiyerarşik olarak Maârif Nezaretinin yetki kapsamı dışında kalmıştır. Evkaf Nezaretine bağlı olan sıbyan mektepleri ulemanın elinde kalan son yaygın eğitim kurumları olarak düşünülebilir. Ancak sıbyan mekteplerinden mezun olup rüştiyelere kaydolan öğrencilerin seviye olarak çok düşük olması, çoğu zaman harekesiz yazıyı okuyamamaları ve hiç sayı bilmemeleri rüştiyelerin istenen seviyede eğitim verememesine ve doğal olarak eğitim reformunun istenen hızda ilerlememesine sebep olmaktadır. Normalde orta öğretim kurumları olarak düşünülen rüştiyeler, sıbyan mektebinin etkisiz eğitimi nedeniyle öğrenciye en temel bilgileri öğretmek ile vakit kaybetmektedir ve müfredatlarını yetiştirememektedir. Üstelik sıbyan mekteplerinin Evkaf Nezareti aracılığı ile ulemanın kontrolünde olması nedeniyle reform düzenlemeleri bu mekteplerde uygulanamamaktadır. Mektepler, yüzyıllardır var olduğu hal üzere eğitimine devam etmektedir. Bu durumun ıslahı için evvela 1862 yılında İstanbul'daki sıbyan mekteplerine yeni bir yöntem ile yazının öğretilmesini sağlayan divit, yaz-boz tahtası gibi dönem adına teknolojik donanım desteği sağlanmıştır. Sıbyan mekteplerini kontrol eden hocalar, kadim usûlün bırakılıp yeni metotların dayatılmasını üstelik de bunun meşihat harici bir makam tarafından yapılmasını yersiz bulmuşlardır. İstanbul'daki bazı sıbyan mekteplerinin alet edevat açısından modernizasyon girişimi ilk aşamada muhalefete uğramıştır (Demirtaş, 2007: 176). Bu muhalefetin ardındaki saikler bilinmemektedir. Ulema, sadece kadim olan usûlde öğretim yapma taraftarı olduğu için mi böyle bir direniş göstermiş yahut kendi iktidar alanı olarak gördükleri sıbyan mekteplerine harici bir müdahaleden rahatsızlık mı duyulmuş net değildir. Ancak her halükârda 1868 yılında Maarif Nazırı olan Saffet Paşa'nın aktardıklarından anlaşılmaktadır ki ıslah teşebbüsü başarısızlıkla sonuçlanmıştır (Somel, 2010: 71). Sıbyan mekteplerinden çıkan öğrencilerin eğitim olarak yeterli seviyeye çekilememesi nedeniyle 1868 senesinde sıbyan mekteplerinin müfredatına imla, coğrafya ve aritmetik gibi dersler dâhil edilmiş ve mektepler hususunda temel yetki Evkaf Nezaretinden alınıp Maarif Nezaretine nakledilmiştir. Böylece ulemanın elinden, medreseler haricindeki yegâne eğitim kurumları olan sıbyan mektepleri de alınmıştır. Yine 1868 senesinde sıbyan mekteplerine öğretmen yetiştirmek üzere kurulan Darümuallimin-i Sıbyan okuluna ulemadan olmayan talebelerin de kabul edilmesiyle kısa süre içerisinde sıbyan mektepleri ulemanın tekelinde olan bir kurum görünümünden sıyrılmıştır (Somel, 2010: 71-74).

Maarif Nezaretinin eğitimde genel yetkili konuma gelmesi ile beraber yavaş yavaş taşra teşkilatı da oluşmaya başlamıştır. Vilayetlerde maarif meclisleri teşekkül ettirilmek suretiyle 19. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı ülkesinde eğitim-öğretim üzerindeki iktidar büyük oranda ulemadan Maarif Nezaretine aktarılmıştır (Somel, 2010: 126-145).

Klasik dönem incelendiğinde ilk derece eğitim uygulayan sıbyan mektepleri ile orta ve yükseköğretim kurumları olan medreselerin kontrolü tamamen ulemanın tekelindedir. Tanzimat ile beraber ilk defa sivil alana ait ve ulemanın kontrolünde olmayan mektepler kurulmuştur. Daha sonra ulema, eğitimde modernleşmenin nasıl yapılması gerektiğine karar verecek meclislerden yavaş yavaş dışlanmaya başlamıştır. Akabinde karar verilen reform adımlarını atacak icrai kurumlarda ulema çoğu zaman herhangi bir söz sahibi olmamıştır. Osmanlı sivil bürokrasisi, sıbyan mektepleri ve medreselere dokunmadan evvela rüştiyeleri ardından idadileri ve ardından da sultani ismi verilen okulları ihdas etmiştir.⁷⁰ Yani tıpkı yargısal alanda olduğu gibi evvela ulemanın elindeki iktidar alanına dokunmadan onun yanı başında yeni ve aynı işlevde bir alan daha inşa edilmiştir. Daha sonra ise Bâb-ı Âli kontrolünde oluşturulan sivil alan, ulemanın elindeki alanı işgal etmeye başlamıştır. Sıbyan mektepleri, öğrenciyi rüştiyelerin istediği seviyeye çekmekte başarısız oldukça sivil bürokrasi sıbyan mektepleri üzerinde daha fazla düzenleme yapma ihtiyacı hissetmiştir ve buna binaen sıbyan mektepleri ulemanın elinden alınmıştır.

Eğitim, Osmanlı'da gelişen İslamcılığı anlayabilmek adına oldukça kritik bir alandır. Modernleşme döneminde ulemanın eğitim alanındaki yetkileri tıpkı yargılama alanında olduğu gibi elinden alınmıştır. Ancak eğitim fonksiyonunun kazâi fonksiyondan bir farkı bulunmaktadır. Ulema, yargısal alanda elinde kalan şer'iyeye mahkemelerinde herhangi bir islahata veya reforma gidemez. Yahut bu alandaki manevra alanı çok çok sınırlıdır. Hanefi âlimlerin şeri deliller ışığında verdiği fetvalar mevcuttur ve ulema ancak fetva havuzu içinde bir tercih yapma hakkına sahiptir. Ancak eğitim hususu göz önüne alındığında ulemanın elinde olan medreselerde yapılan yahut yapılmayan değişiklik;

⁷⁰ Osmanlı eğitiminde modernleşme mevzusu burada hülâsa edilemeyecek kadar teferruatlıdır. Bu çalışmada ancak konu ile alakalı bilgiler verilerek gereksiz ayrıntılara girilmemeye gayret edilmiştir. Eğitimde reform sürecinde rüştiye, idadi ve sultani haricinde teknik eğitim veren, meslek kazandıran pek çok mesleki ve teknik okul da ihdas edilmiştir. Ancak bu tarz okulların yaygın olmaması ve yine bu okulların ulemanın kontrolünde olmamasının normal sayılabileceği gibi sebeplerden bu okullardan bahsedilmemiştir. Türk eğitimindeki modernleşme süreci hususunda ayrıntılı bilgi için bkz: Salih Özkan, *Türk Eğitim Tarihi*, Nobel Yayınları, Ankara, 2010.

doğan İslamcılığın ruhunu yansıtmaması ve değişime karşı ne biçimde direnilmişinin anlaşılması adına önemlidir.

4.5.2.3. Medrese Eğitiminde İslahat

Medreseler incelendiğinde görülmektedir ki uzunca bir süre herhangi bir icrai karara götürmeyen ıslahat layihaları ile geçirilmiştir. Medreselerin nasıl düzeltilmesi gerektiğine dair raporlar yazılmış ancak II. Meşrutiyet dönemine kadar medreseler ile ilgili herhangi bir ıslahat faaliyetine girişilmemiştir (Bilgili, 2013: 67). Medreselilerin askerlikten muaf sayılması, medreselerdeki ilmi düşüklük ile birleşince 20. Yüzyıla gelindiğinde İstanbul'a binlerce işsiz medrese talebesinin yığılmasına sebep olmuştur. 1869 senesinde 166 medresede 5.369 talebe kayıtlı iken II. Abdülhamit'in son dönemlerine doğru İstanbul'daki medreseli sayısının 20.000 ila 25.000 arasında olduğu tahmin edilmektedir. Meşrutiyet yönetimi, medreseler alanına da düzenlemeler getireceğini hissettirerek medreselilerin askerlikten muaf sayılma kuralını 1908 yılında kaldırmıştır. Bu değişiklik neticesinde 1910 senesinde İstanbul'daki medreseli sayısının tekrar 5.000 dolaylarına düştüğü bilinmektedir (Ölmez, 2014: 132).

Askerlik düzenlemesinin ardından 1910 senesinde Şeyhülislam tarafından medreselerdeki eğitim seviyesinin yukarı çekilmesi için bir nizamname hazırlanmıştır. 26 Şubat 1910 tarihinde kabul edilen Medâris-i İlmiye Nizamnamesi ile din eğitimi verilen medreselere tarihte ilk defa din dışı dersler getirilmiştir. Matematik, tarih, coğrafya, kimya, fizik, jeoloji, botanik gibi pozitif ilimlerin de yer aldığı yeni dersler ile medreseden icazetli insanların da mektepliler gibi modern Osmanlı'da istihdam olanaklarının artırılması hedeflenmiştir. Aynı nizamname ile yine ilk kez olmak üzere medreselerdeki toplam eğitim süresi 12 sene olarak belirlenmiştir. Ancak nizamnamenin kabulünün ardından patlak veren Balkan Savaşı ve zaten savaşın haricinde de zorda olan kamu ekonomisi sebebiyle 1910 nizamnamesinde ön görülen ıslahatları hayata geçirmeyi sağlayacak bütçe, meşihat makamına aktarılmamıştır (Sarıkaya, 2008: 52-54). Bu nedenle 1910 nizamnamesi ancak bir temenni olarak tarihteki yerini almıştır.

Medreseler yerinde saymaya devam ederken mekteplilerin sayısının artması ve devlet yönetiminde muktedir konuma gelmeleri neticesinde Osmanlı kamuoyunda medreselerin aleyhine sesler yükselmeye başlamıştır. Ali Naci'nin *Softalar ve Medreseler* başlığı ile yazdığı risale bu neviden seslerin en meşhurlarındandır ve risalede medreseler ve medreseliler oldukça ağır bir dille eleştirilmekte, topluma ve devlete herhangi bir

yararının kalmadığı ifade edilmektedir (Naci, 1325). Yükselen medrese aleyhtarı seslere münferiden *el-Medaris* dergisinde verilen bir cevapta, eğer medreseler eğitim yuvası olmaktan çıkmışsa bunun suçlusunun ulema değil hükümet olduğu ifade edilmektedir (Sarıkaya, 2008: 57). Bu ifadeden anlaşılmaktadır ki ulemanın kendisi de medreselerdeki eğitim seviyesinin düşüklüğünün farkındadır.

1913 senesinde ise tarihi akış içerisinde kendine pek yer bulamayan ancak Osmanlı İslamcılığının ruhunun ve itildiği koridorun anlaşılması adına oldukça önemli bir gelişme yaşanmıştır. Bayezid medresesi müderrisleri toplamda 200 müderrisi temsilen kamuoyuna bir açıklama yapmış ve açıklamada medreseler hakkındaki tüm suçlamalar reddedilip tarih boyunca medreselerin toplum ve devlet için yaptığı yararlı faaliyetler, yetiştirdiği âlimler hatırlanmıştır. Nihayet medreselerin artık eskisi gibi büyük âlimler yetiştiremediğinin kabul edildiği açıklamada müderrisler, en büyük ıslahat taraftarlarının kendileri olduğunu ancak ıslahat için gerekli kararları alacak ve bütçeyi sağlayacak makamın ise hükümet olduğunu ifade etmiştir (Sarıkaya, 2008: 57).

Belki de Osmanlı kamuoyunda medreselerin nitelik bakımından kötü halde olduğuna dair bir fikir birliği oluşmasının da etkisi ile I. Dünya Savaşı yaklaşırken medreselerde ıslahat meselesi ciddi biçimde ele alınmaya başlanmıştır. 1 Ekim 1914 tarihinde İstanbul medreseleri için son derece radikal değişiklikler içeren İslah-ı Medaris Nizamnamesi kabul edilmiştir. İmparatorluğun son yıllarında bütün maddi zorluklara rağmen 1910 nizamnamesine kıyasla çok daha geniş biçimde uygulanma imkânı bulunan 1914 nizamnamesi ile tüm İstanbul medreseleri Dârü'l-Hilafeti'l-Âliyye Medresesi ismi ile tek çatı altında toplanmıştır. 12 yılla sınırlandırılan medrese eğitimine sınıf sistemi getirilmiş ve müfredata coğrafya, edebiyat, riyazat, hesap, hendese, cebir, kimya gibi oldukça çeşitli dersler yerleştirilmiştir (Ölmez, 2014: 135-136). Anlaşılan o ki Dârü'l-Hilafeti'l-Âliyye Medresesi uzun zamandır âtil durumda olan İstanbul medreselerine bir canlanma getirmiştir. Medreselerin tek çatı altında toplanması neticesinde tamamen baş müderrisin denetiminde olan muhtelif medreselerin müderrisleri ve talebeleri tek defter altında kayda geçirilmiş ve medreseler hiyerarşik bir yapı içinde daha etkin denetlenme imkânı bulmuştur. Ancak yapılan ıslahatın gerçekleştirilmesi için talebe sayısı 1910 seviyesinin yaklaşık % 40 altına çekilmesi kabul edilmiştir. Böylece 1914'te İstanbul'daki medrese talebesi sayısı 3.000'in altına düşmüştür (Ölmez, 2014: 137).

1917 tarihinde, İmparatorluğun içinde bulunduğu durum ve Cumhuriyet ile beraber medreselerin kapatılması sebebiyle hayata geçirilemeyen bir kanun daha hazırlanmıştır. 22 Nisan 1917 tarihinde kabul edilen Medaris-i İlmiye Hakkında Kanun ile 1914 nizamnamesinde yapılan ıslahatlar ufak değişikliklere tabi tutulmuştur. Öncelikle medrese eğitimi süresi 9 yıla indirilmiştir. Yine bu kanun ile taşra medreselerinin Meşihat makamına bağlanması kararlaştırılmıştır. Anlaşılan o ki İstanbul'da hayata geçirilen ıslahatların ülke medreselerine yayma fikri mevcuttur. Kanun, uygulanma fırsatı bulamadığı için fazla dikkat çekmeyen ancak ulemanın zihni değişimi açısından oldukça önemli bir madde de barındırmaktadır. 1917 kanunu ile medrese eğitiminin ihtisas seviyesi olan son üç senesinde müfredat değişikliği yapılmıştır. Edebiyat derslerinin içine Batı edebiyatı da eklenmiş ve daha da önemlisi fıkıh dersleri dört mezhebin (Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli) fikhını kapsayacak şekilde genişletilmiştir (Sarıkaya, 2008: 67). Bu değişiklik Osmanlı ulemasının, yargı işlevini yerine getirirken manevra alanını genişletme çabası olarak okunmaya müsaittir. Üstelik Osmanlı Devleti'nin asırlarca Hanefi fikhında ısrar ettiği gerçeği dikkate alınacak olursa oldukça radikal bir ıslahat olduğu aşikârdır.

Bilindiği üzere Tanzimat ile beraber kadı ile naibin ilişkisi kesilmiş ve naibleri atama yetkisi Şeyhülislamlık makamına verilmiştir. Şeri mahkemelerde kadının vekili olarak vazife yapan naiblerin görev yerleri 1855 yılında çıkarılan *Nüvvab Hakkında Nizamname* ile sınıflara ayrılmıştır. Bu nizamnamede, 5 derece olarak düzenlenen yargısal bölgelere naiblerin rütbelere göre atanacağı kararlaştırılmış ve gerek mesleğe alma gerekse terfi hususunda iltimas ve rüşvete yer verilmeyeceği ilan edilmiştir.⁷¹ Aynı yıl Şeyhülislam, sadaret makamına naiblerin yetiştirilmesi için bir okul kurulması gerekliliğini belirterek naiblerden bazılarının derece olarak en altta bulunan 5. derece yargı bölgelerinde dahi görev yapamayacak kadar yetersiz olduğunu dile getirmiştir (Yıldız ve Esengün, 2019: 415). Şeyhülislam'ın talebinin olumlu cevaplanması neticesinde 1855 senesinde İstanbul'da naibleri eğitecek olan Muallimhane-i Nüvvab Okulu kurulmuştur (Furat, 2012: 151). Bu mektebin yönetimi tahmin edileceği üzere ulemanın elindedir; ancak mektebin zaman içindeki dönüşümü oldukça dikkat çekicidir.

Şeri mahkemelerde görev yapacak hâkim adaylarını eğiten Muallimhane-i Nüvvab'ın ilk müfredatında sadece fıkıh dersleri, hat dersleri ve mahkeme yazışmalarının

⁷¹ İlgili nizamname *Düstur* 1. Tertip, 1. Cilt sf 321-325 arasında okunabilir.

nasıl yapılacağına dair dersler yer almaktadır. Okuldan mezun olan naib adayları, İstanbul mahkemelerinde staj yaptıktan sonra görev yerlerine gönderilmektedir. 1874 senesinde okulun müfredatında ilk ıslahat gerçekleştirilmiş ve esasında Nizamiye Mahkemelerinde uygulanmak üzere ihdas edilen Mecelle, Nüvvab okulunda da öğretilmeye başlanmıştır (Furat, 2012: 167).

Daha önce de bahsedildiği gibi Meşihat, Tanzimat ile beraber yargısal alandaki iktidarını ve tekeli kaybetmeye başlamıştır. Buna paralel olarak hukuk eğitimi alanında da tek yetkili mercii olmak imtiyazı ulemanın elinden alınmıştır. Kanunlar ve nizamnameler yürürlüğe girdikçe mevzuata hâkim personel yetersizliği kendini göstermeye başlamıştır. Ulemadan bağımsız bir hukuk eğitimi ihtiyacı her geçen yıl daha da elzem hale gelmektedir ve nihayet 1870 yılında Adliye Nezareti bünyesinde personele mevzuatı öğretmek amacıyla *Kavanin ve Nizamât Dershanesi* açılmıştır (Yıldız ve Esengün, 2019: 412). İhtiyacın büyümesi üzerine 1874 senesinde Dârülfünûn-i Sultânî bünyesinde *Hukuk Mektebi* hizmet vermeye başlamıştır. Nihayet 1880 senesinde de idari olarak Maarif; tedrisat olarak Adliye Nezaretine bağlı olan *Mekteb-i Hukuk* açılmıştır (İhsanoğlu, 1998: 340-342). İlgili mekteplerin hiyerarşik düzenlemeleri, personelleri ve müfredatları ulemadan tamamen bağımsız bir biçimde belirlenmiş ve temel amaç nizamiye mahkemelerine ve diğer bürokratik yapılara yeni kanunları bilen personel yetiştirmek olarak belirlenmiştir.

Osmanlı siyasi elitlerinin yeni kanunları bilen personel ihtiyacı üzerine ulemadan bağımsız hukuk mektepleri ihdas etme sürecinin oldukça benzeri, daha önce vurgulandığı üzere Suudi Arabistan'ın çevreleşmesi esnasında gerçekleşmiştir. Ancak birbirine son derece benzeyen iki süreç arasında ulemanın tavrı açısından oldukça büyük bir farklılık bulunmaktadır ki bu farklılığın ayırdına varmak Osmanlı İslamcılığının karakterini kavrama sürecinde mühim bir başlangıç noktası teşkil etmektedir. Suudi Arabistan'da ulemadan bağımsız hukuk mekteplerinin açılma ihtiyacı arkasında yatan temel sebep, ulemanın şeri mahkemelerde “beşer elinden çıkan” mevzuatı uygulamayı kesin biçimde reddetmesidir. Hatta devletin tüm kanunlarına rağmen mahkemelerde halen daha İslam hukuku hükümlerini uygulamaya devam ettikleri vurgulanmıştır. Ancak Osmanlı'da ulemadan bağımsız hukuk mekteplerinin ihdas edilmesinin arkasında, Meşihat'in nizamiye mahkemelerinde yahut sair bürokratik yapılarda görev yapacak mevzuata hâkim personel yetiştirmek hususundaki aciziyeti yatmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi ulemanın nizamiye mahkemelerinin bizatihi kendisine ve mahkemelerde uygulanan

kanunlara bir muhalefeti söz konusu değildir. Hatta nizamiye mahkemeleri personel ihtiyacını çok önemli bir süre ulemadan karşılamıştır. Ülkede “beşer elinden çıkmış” kanunlar ile vazife yapan ve hiyerarşik olarak Bâb-ı Âli’ye bağlı mahkemelerin mevcudiyeti ulemayı rahatsız etmemiştir. Ta ki yaygın olarak o mahkemelere ulema haricinde personel yetiştiren mektepler ortaya çıkana kadar.

Ulemadan bağımsız⁷² hukuk mekteplerinin hayata geçmesi ve mezun vermesi ile medrese mezunlarının nizamiye mahkemelerinde istihdam olanakları giderek kısıtlanmıştır. Medreselilerin yeni kanunlardan bihaber olması, yapılan imtihanlarda mekteplilerin gerisinde kalmasına sebep olmuştur. Bu vaziyetin uyandırdığı rahatsızlık neticesinde medrese talebeleri müfredatlarına yeni kanunların da eklenmesi talebinde bulunmuştur (Bilgili, 2013: 72). Nüvvab yetiştiren okul, 1908-1914 aralığında dört kez müfredat değişikliğine uğramıştır. İsmi de değiştirilerek evvela Mekteb-i Nüvvab (1885), daha sonra Mekteb-i Kudat (1908) ve nihayet Medresetü’l-Kudat (1909) haline getirilmiştir. Değiştirilen her müfredat ile yeni kanunlar ve nizamnameler naib adaylarının müfredatında daha fazla yer işgal etmeye başlamıştır. 1914 yılına gelindiğinde Bâb-ı Meşihat’ın yetkisinde olan Medresetü’l-Kudat’ta: Ticaret Kanunları, Ceza Kanunu, uluslararası hukuk ve usûl hukukları dersleri yer almaktadır (Yıldız ve Esengün, 2019: 425-426). Bahsedilen müfredat değişiklikleri tamamen ulema kontrolünde ve öğrencinin de talepleri neticesinde gerçekleştirilmiştir ve değişikliklerin yegâne amacı medreselilerin nizamiye mahkemelerine giriş imtihanlarında mekteplilerin gerisinde kalmasını önlemektir.

4.6 Yargı ve Eğitim Reformları Nasıl Okunmalı?

Kapitalist dünya-ekonomi yayılımını devam ettirirken sömürge olmamayı başaran çevre bölgeler, her an sömürgeleştirilme tehdidi altında olduğu için askerî güçlerini modernize etmek gayreti içine düşmüşlerdir. Görece modern bir orduyu tesis eden ülkeler, konjonktür de uygunsuz sömürgeleştirilmeden varlığını sürdürür. Ancak modern bir ordu tahmin edileceği üzere pahalı bir araçtır. Masrafları karşılamak için gelirlerin merkezileştirilmesi gerekmektedir. Bunun içinse modern bir maliyeye ihtiyaç

⁷² *Ulemadan bağımsız* ibaresi, 1870 sonrası Osmanlı’da Bâb-ı Âli tarafından ihdas edilen hukuk mektepleri için kullanılmaktadır. Kimi çalışmalarda bu mektepler için *seküler* sıfatı da tercih edilmektedir. Şüphesiz Türk yargısının ve mahkemelerinin sekülerleşme sürecinde bu mektepler önemli bir eşiği temsil etmektedir. Ancak bu mekteplerde de fıkıh, fıkıh usûlü gibi derslerin öğretilmesi, Mecelle’nin İslam hukukuna aykırılığının oldukça tartışmalı bir mesele olması gibi hususlar nedeniyle bu mektepleri seküler olarak nitelenecek pek doğru gözükmemektedir. Ticaret, ceza ve usûl kanunları da dikkate alınacak olursa bunlar ancak *karma* mektepler olarak görülebilir.

duyulmaktadır. Modern maliye, tüm bürokratik yapıda bir modernleşmeyi de beraberinde getirdiği gibi buna paralel olarak yeni bürokratik düzene uygun personelin yetiştirilmesi için eğitimin de modernleştirilmesi gerekmektedir. Silsilenin nihayetinde modern bir devlet teşekkül eder. Bu süreç boyunca devlet elindeki iktidar yatay ve dikey olarak artmaya başlar. Devlet hem fiziksel olarak daha çok bölgeyi kontrol etmeye hem de kontrol ettiği bölgeleri daha fazla açıdan düzenlemeye muktedir hale gelmektedir. Daha önce de bahsedildiği gibi çevre ülkeler söz konusu olduğunda yaşanan iktidar artışının özneler ve yapılar arasındaki dağılımı; ülkenin kapitalizm öncesi toplumsal, siyasi ve iktisadi vaziyetinden gelen nitelikleri ile yakından ilgilidir. Bu nedenle her çevre ülke, kendine özgü bir modernleşme ve kapitalistleşme süreci yaşamaya adaydır. Ancak buna rağmen ülkeler incelendiğinde oldukça benzer süreçlerin varlığı dikkat çekmektedir.

Osmanlı modernleşmesi söz konusu olduğunda söylenmesi gereken ilk husus iktidarın tartışmasız biçimde İstanbul'da toplandığıdır. İstanbul'da toplanan iktidarın bir dönem padişah başka bir dönem ise bürokrasi tarafından kullanılmış olması bu gerçeği zedelemez. İktidarın İstanbul'da toplanmasının temel sebebi ise taşrada, merkeze karşı koyabilecek iktisadi ve/veya siyasi güç odaklarının olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu vakıa, Osmanlı'da gelişen İslamcılık ve modernleşme sürecinde ortaya çıkan pek çok ögenin niçin mevcut haliyle gelişip başka bir vaziyet üzere gelişmediğini açıklamada kilit bir noktayı temsil etmektedir.

Osmanlı'nın klasik dönem ve ardından gelen çevreleşme sürecindeki iktisadi düzeni Müslüman bir burjuvazi sınıfının ortaya çıkmamasına neden olmuştur. Osmanlı yönetici elitlerinin ekonomi zihniyetleri ile kapitülasyonlar birleşince Osmanlı ülkesinde gayrimüslim tebaa arasından komprador özellikler sergileyen bir ticaret burjuvazisi meydana gelmiştir. Osmanlı'nın gayrimüslim tebaasının kapitülasyonlardan yararlanabilmesi adına konsoloslukların on binlerce pasaport dağıttığı bilinmektedir (Keyder, 2017: 33). Osmanlı kapitalistleşmesi üzerine çalışmaları ile tanınan Quartaert (2004: 197), Osmanlı'da teşekkül eden gayrimüslim ticaret burjuvazisinin en somut kanıtının İstanbul ticaret defterleri olduğunu vurgulamaktadır. 20. yüzyıl başlarında İstanbul defterlerine kayıtlı toplam 1.000 tüccardan ancak % 3'ü Fransız, İngiliz veya Almandır. Hâlbuki Osmanlı ticaretinin yarısından fazlasını bu ülkeler kontrol etmektedir. Ancak ilgili ülkeler, Osmanlı içerisindeki gayrimüslimler üzerinden ticari ilişkilerini yürütmektedir. Bu ilişki, kapitülasyonların da yardımıyla gayrimüslimlerin iktisadi açıdan Müslümanlar ile arasındaki makası açmasına sebep olmuştur. Böylece Osmanlı

Devleti, toplumunda Türk yahut Müslüman bir burjuvazi olmadan kapitalizme eklenmesini sürdürmüştür. 20. yüzyıla gelindiğinde dahi Rumeli yahut Anadolu'da Türk/Müslüman bir sermayedar sınıfın varlığından söz edilemez. Özellikle 1820-1830 koridorunda âyanların gücünün İstanbul tarafından kırılması, sermayedar olmak yönünde gelişim sergileyebilecek muhtemel bir toplumsal kesimi de ortadan kaldırmıştır.

Osmanlı'da neşet eden İslamcılığı anlamak hususunda faydalı olabilecek ikinci özellik ise İstanbul'da –yahut Bursa ve Edirne gibi Anadolu'nun sair önemli kentlerinde– siyasi iktidardan bağımsız üst düzey İslami bilgi aktaran bir merkezin bulunmamasıdır. Elbette Anadolu kentlerinde pek çok medrese, vakıflar aracılığıyla varlığını sürdürmektedir. Ancak bu medreseler, Osmanlı eğitim hiyerarşisi içerisinde düşük konumlu medreselerdir. İstanbul'da, Mısır'daki Ezher Medresesi benzeri bir eğitim kurumunun bulunmadığı rahatlıkla söylenebilir. Osmanlı ilmiye sınıfı ve medrese sistemi hususunda mütehasıs sayılabilecek Unan'ın görüşleri de çalışmanın bu konudaki argümanlarını destekler niteliktedir. Unan (1994: 50), Osmanlı'daki yüksek medreselerin en başından beri sultanlar ve bürokratlar tarafından kurulduğunu vurgulamakta ve eğitim kurumlarının siyasi iktidar ile organik bir bağlantısı olduğunu iddia etmektedir. Bu nedenle medreselerde ilmi kaygıdan ziyade devlete eleman yetiştirme amacının ön plana çıktığı ifade edilmektedir (Unan, 1994: 51). Bürokratik olarak müderrislerin kadılarından çok daha az maddi gelire sahip olması ise Osmanlı medreselerine ilmi yönden ket vuran ikinci husustur. İlmiye sınıfı ile siyasi iktidar arasındaki patronaj ilişkilerini incelediği çalışmasında Unan (1991), 1603-1700 yılları arasında eğitim hiyerarşisindeki en yüksek derece olan *sahn* medreselerinde görev yapan 648 müderristen sadece 153'ünün müderrislik harici başka bir vazife almadığını vurgulamaktadır. Mesleki hayatını sadece müderris olarak geçiren 153 âlimin ise genellikle erken yaşta ölmesi sebebiyle yargı görevine geçemediğini iddia etmektedir. Müderrislerin maddi nedenlerle yoğun biçimde kadı olmak istemeleri medreselerde istikrarın sağlanamamasına ve Osmanlı'da “Ezher gibi saygın bir eğitim kurumunun oluşmasına imkân vermemesine” neden olmaktadır (Unan, 1991: 37). Medreselerin siyasi iktidar ile olan ilişkisi ise bağımsız yahut en azından ilmî performansı ön planda tutan özerk bir yüksek eğitim kurumunun serpilememesine sebep olmaktadır.

Osmanlı taşrasında siyasi yahut iktisadi güç odakları olmamasının en temel sonuçlarından birisi, devletin modernleşme sürecinde iktidarını arttırırken bu iktidar artışından olumsuz etkilenen çevresel siyasi öznelerin olmamasıdır. Yani İstanbul,

elindeki iktidarı herhangi bir öznenin aleyhine olacak şekilde genişletmediğinden Batılı devletlerin modernleşmesinde olduğu gibi kendi taşrasındaki feodal odakların direnişi ile karşılaşmamış yahut bu tip odaklar ile iktidar paylaşımı problemi yaşamamıştır. Osmanlı modernleşmesindeki güç paylaşım çatışmaları zaten İstanbul'da mevcut olan özneler (yeniçeriler, ulema, bürokrasi, ordu, padişah vs.) arasında gerçekleşmiştir. Anadolu ve Rumeli'de, İstanbul'un daha fazla güçlenmesine muhalefet edecek ve bu muhalefeti çerçevesinde İslami bir söylem ortaya konulmasını sağlayacak herhangi bir güç odağı bulunmamaktadır. Ancak Mısır örneği hatırlanacak olursa Mısır taşrasına yayılmış Memlük haneleri ile Arap aşiretleri, Kahire'nin giderek kendi aleyhlerine güçlenmesi sürecinde önemli bir engel olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Taşradaki iktidar odaklarının Ezher'den ülkeye dağılan orta ve küçük düzey ulema ile olan organik işbirliğinin zamanla Mısır merkezde üretilen İslamcılığa bir alternatif ortaya koyduğu da unutulmamalıdır. Mısır taşrasında, modernleşme sürecinde ortaya konan merkez İslamcılığı söylemine alternatif/muhafif bir söylem üretmeyi sağlayacak maddi ve beşeri sermayenin mevcut olduğu görülmektedir. Arabi Paşa isyanına periferik ulemanın hızlı biçimde eklenmesi örneği yahut ilerleyen süreçte Müslüman Kardeşlerin sosyo-ekonomik olarak orta ve alt düzey sınıflar arasında yayılım göstermesi Mısır modernleşmesinde çevreden yükselen İslamcılığın en somut tezahürleridir.

Bir söylemin inşa edilmesi için pek çok unsurun bir araya gelmesi gerekmektedir. Osmanlı modernleşmesinden ve bunun sistemsiz yansımalarından rahatsız olan tek bir âlim yahut İstanbul'un iktidarını arttırıp taşraya daha fazla müdahil olmasından rahatsız olan tek bir mültezimin münferit eylem ve teşebbüsleri ancak olaylar tarihinin (epizodik jeopolitik uzay-zaman) konu edindiği vakalar olarak yer alabilir. Toplumsal yapı, sermaye ve iktidarın dağılımı müsaade ediyorsa muhalif sesler, olaylar tarihi düzeyini aşip bir süreklilik sağlayabilir.

Her ne kadar Ezher benzeri bir medrese mevcut değilse de İslami ilimler alanında yüksek ihtisas yapan her bir ferdin Osmanlı modernleşmesi sürecinde yaşananlardan hoşnut olduğunu söylemek de makul değildir. Elbette ki gidişatın yanlış olduğu ve İslam hukukunun dışına çıkıldığı iddiasında olan âlimler de mevcuttur. İlerleyen bölümlerde muhalif seslere değinilecektir. Lakin nasıl ki Anadolu'da siyasi ve iktisadi Müslüman güç odaklarının yokluğu bu bölgelerde bir söylem inşasının önüne geçmektedir, silsile tersten okunduğunda bu durumun ulema açısından sonucu ise bu söylemi inşa etme kapasitesine sahip bireylerin Anadolu'da tutunacak ve bir ideoloji inşa edecek yapıları kurabilecek

ilişkiler açısından yoksun olmasıdır. Modernleşme sürecinde medreselerin ve Meşihat makamının düştüğü vaziyetten rahatsızlık duyan ulemanın yüksek düzeyde ilim veren alternatif bir eğitim yuvası kurma imkânı bulunmamaktadır. Bu hususun daha iyi anlaşılması için Anadolu'daki gayrimüslim cemaatlerin 18. yüzyılın ikinci yarısında başlayan eğitim hamlesi örnek verilebilir.

Osmanlı kapitalist dünya-ekonomiye eklenmesi neticesinde Anadolu'da yeni bir toplumsal sınıf ortaya çıkmıştır: ticaret burjuvazisi. Daha evvel de vurgulandığı gibi bu sınıf ekseriyetle gayrimüslim tebaadan müteşekkildir. Gayrimüslim tebaa içerisinde de hassaten Rum ve Ermeni cemaatlerinde bir yoğunluk mevcuttur. Yaşanan bu toplumsal değişim sürecinde Rum ve Ermeni cemaat üyelerinde biriken sermayenin eğitime nasıl aktığı ise taşradaki sermayedarın söylem inşa etme kapasitesini gözler önüne sermektedir.

Anadolu'daki Rum ve Ermeni milletlerinin kapitalistleşme sürecindeki din ile olan ilişkileri iki farklı eğilim göstermektedir. Rumlar giderek daha seküler bir yapıya bürünüp Fener-Rum Patrikhanesinin güdümünden çıkma eğilimi gösterirken Ermeniler ise Ermeni Kilisesi ile ilişkilerini daha sıcak tutmuşlardır.

18. yüzyılın sonlarında Ayvalık Rumları, bu bölgenin sadece Rum milletine tahsis edilmesi için Padişah'tan berat istemiş bunun üzerine Padişah da Ayvalık'ta devletin temsilcisi olarak bir voyvodanın bulunması şartı ile Ayvalık'ı Rum milletine tahsis etmiştir. Bu tarihten itibaren Ayvalık ahali kendi arasından seçtiği üç temsilci tarafından yönetilmiştir. Seçilen bu temsilciler de Rum burjuvazisindedir (Tekeli ve İlkin, 1993: 32). Yunan ulusal kimliğinin oluşmasında etkili isimlerden birisi olan Alexander İpsilanti, 1803 yılında Ayvalık'a büyük bir akademi açmıştır (Tekeli ve İlkin, 1993: 32). Yine 1803 senesinde Rum burjuvazisine tahsilli eleman yetiştirmek amacıyla Kuruçeşme'de modern bir Rum okulu açılmıştır. Daha çok fakir Rum ailelerinin çocuklarının devam ettiği bu okul, *Türkiye Maarif Tarihi* eserinin müellifi tarafından *Kuruçeşme Üniversitesi* olarak adlandırılmaktadır (Ergin, 1977: 745-748). 1810 yılına gelindiğinde ise Rumların yoğun yaşadığı İzmir şehrinde Konstantine Kumas tarafından çağına göre dev bir okul açılmış ve okula *Jimnazyum* ismi verilmiştir. Bu okul müfredatında deneysel fizik, deneysel kimya, Kantçı felsefe, matematik ve coğrafya gibi dersler yer almıştır. Rum cemaati üzerindeki etkisini giderek yitirdiğini düşünen Patrikhane, uzun uğraşlar sonucu 1819 senesinde *Jimnazyum*'u kapatmaya muvaffak olmuştur (Peker ve Taşkın, 2018: 74).

Ermeni toplumunda ise sermayenin artışı ve kapitalistleşme süreci Patrikhane ile uyum içinde geçirilmiştir. Üstelik Ermeni cemaatinin eğitimi içerisinde pozitif bilimlere yönelmenin tarihi sermaye artışından daha önceye de götürülebilir gibi gözükmektedir. Henüz 1711’li yıllarda günümüz Bitlis ili civarında kalan Amlortı Manastırı mektebinde dini bilgilerin yanında fen bilimlerinin de öğretilmeye başlandığı bilinmektedir (Tekeli ve İlkin, 1993: 35). 1824 yılına gelinene dek Anadolu’daki Ermeni cemaatleri münferit olarak okullar açmıştır. 1824 yılında Ermeni Patrik’i Karabet, Anadolu’ya bir tamim göndererek her cemaatin okul açma işine öncelik vermesi gerektiğini bildirmiştir. Ruhani liderden gelen talimatın da etkisiyle 1834 yılına gelindiğinde Anadolu’da 120 Ermeni mektebi faaliyet göstermektedir.⁷³ Ancak açılan okulların her biri daha fazla masraf mânâsına gelmektedir. Patrikhanenin kısıtlı gelirleri ile okullarda eğitimin sürdürülmesi imkân dâhilinde değildir. 1831 senesinde Ermeni cemaati, Patrik riyasetinde bir toplantı düzenlenmiş ve toplantıda esnaf temsilcileri de hazır bulunmuştur. Okulların mutlaka açık tutulmasının hedeflendiğinin anlaşılabilirdiği bu toplantı neticesinde, esnaf temsilcileri mekteplerin masraflarını karşılayacaklarına dair söz verdikleri gibi senet de imzalamışlardır (Ergin, 1977: 753-754).

Rum ve Ermeni cemaatlerinin 19. yüzyıldaki eğitim hamlesi, sermayedar bir sınıfın varlığının ne kadar büyük bir fark yaratabileceğinin göstergesi olarak durmaktadır. Anlatılan tüm eğitim girişimleri siyasi iktidardan bağımsız sivil girişimlerdir. Anadolu Müslümanları incelendiğinde ise buna benzer sivil bir teşebbüse ancak 20. yüzyıl başlarında kalkışılabilirdiği görülmektedir. 1909 yılında Konya’da eğitim hayatına başlayan *Islah-ı Medaris-i İslamiye*, Müslüman bir sermayedar sınıfının yokluğunun ne gibi sonuçları olduğunu göstermesi açısından mümtaz bir örnektir. Âlim bir aileden gelen ve memuriyet hayatı boyunca medreselerin teşkilatlanması, talebelerin meseleleri ile ilgilenmiş olan Şeyhzade Zeynel Abidin Efendi,⁷⁴ medreselerin içine düştüğü vaziyet karşısında bir şeyler yapmak ihtiyacı hissetmiştir. Ona göre çağın gereklerine uygun din âlimleri yetiştirilmemektedir ve İttihat ve Terakki hükümeti de dini eğitim sistemindeki bu çürümeyi durdurma adına elini taşın altına koymamaktadır. Bu vaziyet karşısında Zeynel Abidin Efendi siyasi iktidardan bağımsız bir çalışma yürütmeye karar vermiştir. Kendisi gibi müderris olan iki kardeşi Rifat Efendi ve Ahmet Ziya Efendi ile beraber babaları Muhammed Bahaeddin Efendi’nin uzun müddet müderrisliğini yaptığı Paşa

⁷³ Osmanlı Devleti’nin ilk sivil okullarını 1839’da yükseköğrenimden evvel orta öğretim derecesinde hizmet verecek idadileri ise 1870’lerde açtığı düşünülürse sayı oldukça çarpıcıdır.

⁷⁴ Kendisine ilerleyen başlıklarda değinilecektir.

Dairesi Medresesinin bünyesinde yeni bir medrese açmaya karar vermişlerdir. Bu iş için evvela *Konya Islah-ı Medâris-i İslamiyye Cemiyeti* ismiyle bir dernek kurulmuştur. Derneğin valiliğe verdiği kuruluş dilekçesinden anlaşıldığı kadarıyla kurucular arasında yalnızca Hacı Mehmet Efendi (demir tüccarı) ticaretle uğraşmaktadır (Bilgili, 2013: 73). Yeni medrese, eski Paşa Dairesi Medresesinin devamı sayıldığından onun vakıflarını da gelir olarak kullandığı halde amaçlanan eğitim kurumunun tamamlanabilmesi için çok daha fazla gelire ihtiyaç duyulmaktadır. Zira Zeynel Abidin Efendi ve kardeşlerinin kafasında talebelerin ücretsiz eğitim aldığı ve üstüne talebelere tüm ihtiyaçlarını karşılayacak kadar burs verilen, yabancı dil ve pozitif bilimlerin öğretildiği laboratuvarlara ve büyük bir kütüphaneye sahip bir medrese yatmaktadır. Gerekli paranın sağlanabilmesi için Konya çapında başlatılan bağış kampanyası kısa sürede çevre illere de yayılmıştır. Maddi zorluklar içerisinde 9 Kasım 1909 günü eğitime başlayan *Islah-ı Medaris-i İslamiye* medresesinde maaş ödeyecek bütçe olmadığından müderrisler gönüllü olarak eğitim vermektedir (Bilgili, 2013: 76). Medresenin nizamnamesi incelendiğinde hem muasır medreselerin içinde bulunduğu duruma hem de Bâb-ı Âli tarafından yürütülen eğitim reformuna duyulan tepkisellik rahat biçimde hissedilmektedir. Nizamnamenin 32. maddesinde talebeyi sırf ezberci yapan yöntemlerden kaçınılacağı ifade edilmektedir. Aşıkâr olduğu üzere bu madde muasır medreselere bir hiciv mahiyeti de taşımaktadır. Nizamnamenin 43. maddesinde ise son senesine gelip imtihanlarını başarı ile veren talebelere *eski ve güzel usûl üzere*, “silsile-i rivayati”⁷⁵ içeren bir icazetname verileceği vurgulanmaktadır (Bilgili, 2013: 78). İcazet usûlünün güzel usûl olduğuna dair vurgu, bariz biçimde modern eğitim kurumlarının diploma sistemine yönelik bir eleştiri niteliği taşımaktadır. Medresenin tedrisatı hususunda dikkat çeken noktalardan birisi de Arapça eğitimini Ezher’de hocalık yapmış ünlü bir âlim olan Ömer Lütfi Efendi’nin yürütüyor oluşudur. Dönemin Osmanlı medrese sistemi açısından bakıldığında oldukça radikal bir biçimde Arap lisanı, Osmanlı medreselerinde yüzyıllardır öğretilen *emsile-bina* metodu ile değil Berliç metodu⁷⁶ ile öğretilmektedir. Medresenin ilk öğrencilerinden olan İbrahim Hakkı Konyalı, medreseye

⁷⁵ Medrese sisteminde öğrencinin bir okuldan mezun olması anlayışının yerine bir hocadan icazet alması algısı vardır. Öğrenci medreseyi bitirdiğinde kendisine verilen belgenin ismi diploma değil icazetnamedir. İcazetnamede ise öğrencinin hocası, hocanın hocası vs. şeklinde uzayıp giden bir isimler silsilesi yer almaktadır. Silsile-i rivayat ile kastedilen budur.

⁷⁶ Adını Alman bir eğitimciden alan Berliç metodunda öğrenilecek dil, talebenin en yakınındaki kişi ve nesnelere adının öğretilmesi ve bu isimlerin kullanıldığı hikâyelerin anlatılması yoluyla öğretilmektedir. Bu metot, Osmanlı’da Maarif Nezareti tarafından Galatasaray Sultanisinde Arapça öğretmek için kullanılmıştır (Açık, 2016: 328).

dair hatıralarını kaleme alırken medresedeki kimya ve fizik laboratuvarları, teodolit aletlerinin mevcudiyeti ve astronomi dersleri için bazı geceler Alaaddin tepesine çıkılıp hoca eşliğinde yıldızların incelendiğinden bahsetmektedir (Konyalı'dan Aktaran: Bilgili, 2013: 81).

Osmanlı öncesi dönemlerde de Türk-İslam geleneği açısından önemli bir ilim merkezi sayılan Konya'nın en önemli âlimlerinin müderrislik yaptığı *Islah-ı Medaris-i İslamiye* medresesi maddi güçlüklerle rağmen kısa sürede başarı yakalamıştır. Medresenin başarısına dair haberler kısa sürede İstanbul'a ulaşmıştır. Öyle ki medresenin ikinci senesinde müstakbel Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, Elmalılı Hamdi (Yazır) Efendi ve Konya Mevlevihanesi Şeyhi Veled Çelebi gibi isimlerin de aralarında bulunduğu bir heyet medreseye ziyarete gelmişlerdir (Bilgili, 2013: 81).

Islah-ı Medaris-i İslamiye'nin akıbeti incelenecek olduğunda ise henüz ilk mezunlarını dahi vermeden 1913 senesinde siyasi gerekçelerle kapatılma sürecine sokulduğu anlaşılmaktadır. İstanbul'da 1910 yılında tasarlanmaya başlanan medreselerde ıslahat kapsamında taşra medreselerinin de Bâb-ı Meşihate bağlanmasının kararlaştırılması neticesinde, miladi 9 Ekim 1913 tarihli bir belge ile Şeyhülislamlık makamının Islah-ı Medaris-i İslamiye Nizamnamesini ilga ettiği ve artık Konya medreselerinde, İstanbul'dan çıkarılan nizamnamenin uygulanması gerektiğini bildirdiği anlaşılmaktadır. Medresenin kapatılma sürecine ilaveten Zeynel Abidin Efendi, Gemlik'e sürgüne gönderilirken kardeşi Ahmet Ziya Efendi hakkında ise altı ay hapis cezası verilmiştir (Bilgili, 2013: 85).

Islah-ı Medaris tecrübesi incelendiğinde modern eğitim yöntemlerinin benimsenmediği ve İstanbul'da inşa edilen modern İslamcılık ile taban tabana zıt bir zihniyetin hâkim olduğu söylenemez. Bu bakımdan medrese açık tutulmuş olsaydı muhakkak Türkiye İslamcılığına çevreden yükselen muhalif bir bakış açısı kazandıracağını iddia etmek cesur bir varsayımdır. Ancak bu tecrübenin iki açıdan önemi vardır. İlk olarak Zeynel Abidin Efendi, kendi siyasi muhalif kişiliğini medreseye de yansıtmışa benzemektedir. Zeynel Abidin Efendi, ileriki bölümlerde değinileceği üzere her ne kadar İttihat ve Terakki listelerinden seçildiyse de kısa süre sonra İT'nin önemli muhaliflerinden birisi olmuştur. Konya'da etkili bir isim olan Zeynel Abidin Efendi, İT'ye muhalif bir gazete olan *Meşrik-i İrfan* gazetesini çıkarmaktadır. Medresenin faaliyete geçmesi ile beraber Meşrik-i İrfan'ın matbaası medreseye taşınmış ve medrese

öğrencilerinden kalemi kuvvetli olanların makaleleri gazetede yayınlanmıştır (Bilgili, 2019: 45). Buradan anlaşılmaktadır ki medrese talebeleri en azından politik olarak muhalif bir zihniyetle yetiştirilmeye gayret edilmektedir. İslah-ı Medaris deneyiminin ikinci ve daha önemli yanı ise İstanbul haricinde, devlet sermayesinden bağımsız biçimde kurulmuş ve yüksek dini eğitimi fen ilimleri ile harmanlayan yegâne kurum olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan İslah-ı Medaris'in; İstanbul uleması ve entelijansiyası tarafından inşa edilen İslamcılığa muhalif, muhalif olmasa bile farklı bir bakış açısı kazandırabilecek potansiyeli bünyesinde barındırdığı inkâr edilemez. Ancak hem maddi hem bürokratik engeller nedeniyle bu potansiyelin gerçekleşme ihtimali engellenmiştir.

Eğitim alanında merkezin onayına ve desteğine muhtaç olduğunun bir diğer örneği ise Said Nursi'nin Türkiye'nin doğusuna inşa etmeyi planladığı medrese projesidir. Cumhuriyet İslamcılığı adına çok önemli bir isim olan Said Nursi, 1878 yılında Bitlis'in Nurs köyünde doğmuştur. Bölge medreselerinde ilk eğitimini alan Said Nursi, icazetini aldıktan sonra Bitlis ve Van valilerinin konaklarında eğitim hizmetlerinde bulunmuştur. Özellikle Van Valisi Tahir Paşa'nın hizmetindeyken İstanbul'dan gelen gazeteler ve Paşa'nın kütüphanesi dolayısıyla pozitif ilimlere dair bilgi sahibi olmuştur. Yaşadığı bölgenin temel sorunlarından birisini eğitimsizlik olarak gören Nursi'ye göre bölgeye Kürtçe bilmeyen öğretmenler gönderen Osmanlı, bölge halkını eğitimsizliğe mahkûm etmektedir. Fen ilimleri ile klasik ilimleri birleştiren bir eğitim merkezi, Said Nursi için modern dönemde yaşanan inanç boşluğuna bir çözüm getirecektir (Mardin, 1992: 126). Kafasında klasik İslami ilimler ile pozitif bilimler eğitiminin beraber yapıldığı bir medrese fikri vardır. *Medresetüzzehra* ismini verdiği eğitim kurumu ile sadece dini eğitim verdiğinden yetersiz kalan bölge medreselerinde bir değişim hareketi başlatmayı ummaktadır (Yavuz, 2005: 265). Mardin (1992), Said Nursi vakasını derinlemesine incelediği çalışmasında kendisinde ıslahat sonrası nesle uygun olan bir dini eğitim anlayışı olduğunu vurgulamaktadır. Fikir olarak Zeynel Abidin Efendi'nin *İslah-ı Medaris-i İslamiye*'sine benzeyen *Medresetüzzehra* projesi için bölgede yeterli kaynak söz konusu değildir. Bunun üzerine Said Nursi 1907 yılında İstanbul'a gider. Said Nursi'nin bölge illerdeki valiler ve Kürt aşiretleri ile ilişki içinde olduğu düşünülürse gerekli sermaye için İstanbul'a gitmek zorunda kalması bu bölümde vurgulanmak istenen nokta açısından önemli bir veri olarak düşünülmelidir. II. Abdülhamit'ten beklediği ilgiyi göremeyen Said Nursi, bu kayıtsızlık karşısında ileride değinileceği üzere Abdülhamit muhaliflerinin arasına kayacaktır (Karabaşoğlu, 2005: 272). Sultan Reşad zamanında

beklediği maddi desteğin sağlanacağına dair onay olsa da Van'da inşaatı başlanan *Medresetüzzehra*, önce Balkan Savaşları ardından da I. Dünya Savaşı nedeniyle faaliyete geçememiştir.

Bu çalışmada Osmanlı İslamcılığının gelişim seyri açısından Türk/Müslüman sermayedar sınıfın yokluğu oldukça önemli bir unsur olarak dile getirilmektedir. Muhakkak ki şeylerin varlığı gibi yoklukları da tarihi gidişatı etkilemektedir. Ancak tarih, farazyeler üzerinden inşa edilen bir bilim olmadığından bir toplumsal sınıfın yokluğunun gelişen bir ideolojiyi ne şekilde etkilediğini göstermek oldukça zor bir meseledir. Bu zorluğun aşılması için üç farklı örnek verilmiştir. İlk olarak Osmanlı'ya nazaran taşrasında iktidar odaklarını barındıran Mısır İslamcılığı incelendiğinde çevreden yükselen Kahire İslamcılığına tepki dolu alternatif bir İslamcılığın mevcudiyeti inkâr edilemez. İkinci olarak Osmanlı'nın kapitalistleşmesi sürecinde oluşan ticari kârın aktığı bir mecra olan Rum ve Ermeni burjuvazisi önderliğinde Anadolu'da 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayıp 19. yüzyılda hız kazanan eğitim hareketleri, sermayedar sınıfın söylem inşa etme kapasitesini göstermektedir. Nihayet son olarak Müslümanlar arasında ancak 20. yüzyılın başlarında girişilen ıslah edilmiş bir medrese teşebbüsü gösterilmiştir. Birkaç âlimin riyasetinde başlatılan bu teşebbüs, henüz ilk meyvelerini dahi vermeden İstanbul tarafından yutulmuştur.

Tüm bu anlatılanlar çerçevesinde şunu söylemek mümkündür ki Osmanlı İslamcılığı, kendisine muhalefet etme kapasitesine sahip beşeri ve maddi sermayenin mevcut olmadığı bir ortamda serpilip gelişmiştir. Osmanlı İslamcılığına karşı gösterilmesi muhtemel tepkilerin karanlığa gömülmesi, dönemin konjonktürü düşünüldüğünde kaçınılmazdır. Bu vaziyet, Anadolu topraklarında yükselen İslamcılığın geri kalan Müslüman coğrafyaya kıyasla oldukça özgün bir mücadele biçimi kazanmasında anahtar niteliğindedir. Tepkiselliğin karanlığa gömüldüğü bir vasatta İstanbul'dan yükselen İslamcı düşüncelere muhalif ulemanın tarihi seyir içinde izinin kaybedilmesi oldukça normaldir. Muhakkak ki Tanzimat ile başlayan gelişmeler sonucunda gerek yargıda gerek eğitimde yapılan ıslahatların ulema arasında mutlak bir rıza ile karşılanması beklenemez. Ancak bu gelişmeler neticesinde İstanbul dışında herhangi bir direniş imkânı da gözükmemektedir. Bu nedenle ıslahatlar neticesinde seküler kanunların mahkemelere sokulmasından yahut modern okulların açılmasından rahatsızlık duyan yüzlerce âlim ve talebe İstanbul'u terk etmiş olabilir. Modernleşme sürecinde yapılan reformlara muhalefet nedeniyle ulema arasından İstanbul'dan taşraya

doğru iradi bir akış olmadığını düşünmek mesnetsiz olacaktır. Ancak bu akışı nicel verilere dökmek de imkânsızdır. Zira tepki ile İstanbul'u terk eden âlimler, hayatlarının geri kalanını belki çiftçilik belki tüccarlık belki esnafılık yahut doğduğu mahallenin camisinde ve sibyan mektebinde hocalık yapmış olarak geçirmiş olabilir. Lakin düşünce tarihi açısından karanlığa gömülmüşlerdir. Zira dönemin konjonktürü içerisinde tepkiselliğin karanlığa gömülmesi; toplumsal, siyasi ve iktisadi yapının icbar ettiği bir vakıadır.

Tepkiselliğin karanlığa gömüldüğü bir vasatta aydınlıkta kalan kısım ise yaşanan gelişmeleri kabul ederek mevcut yapıya bir biçimde eklemleme çabasında olanlardır. Bu noktada çalışmanın temel argümanının ve tarih idrakinin anlaşılabilmesi için bu hususta mühim olanın niceliksel çoğunluk olmadığı vurgulanmalıdır. Yaşanan değişimi kabullenerek İstanbul'da kalan kesimin değişimlere tepki göstererek İstanbul'u terk eden kesimden sayıca daha fazla yahut az olmasının hiçbir önemi yoktur. Osmanlı İslamcılığı İstanbul uleması tarafından inşa edilmiştir. Bu inşaya muhalif olanların tepkisel bir alternatif ortaya koyma imkânları mevcut değildir. Teolojik olarak hangi tarafın haklı olduğu yahut hangi tarafın topluma daha çok hitap ettiğinin bir önemi yoktur. Aslen ehemmiyeti haiz olan mesele, modernleşme sürecinde ülke içindeki siyasi ve iktisadi iktidarı neredeyse mutlak biçimde elinde tutan elitlerin politikaları neticesinde hangi tavır içinde olanlara fırsat pencerelerinin açıldığının tespitidir. Bu açıdan bakılacak olduğunda fırsat penceresi; nizamiye mahkemelerinde görev yapabilmek için medrese müfredatında değişiklik isteyen talebenin, maarif nazırlığının okullarında muallimlik yapabilmek için ehliyet sınavlarına giren medrese mezunlarının ve yaşanan tüm değişime rağmen sisteme eklemleme çabasında olanların yahut değişimlerden rahatsız olsa dahi sistem içinde kalarak mücadele edenlerin önünde açılmıştır.

4.7. Osmanlı İslamcılığının İnşa Ettiği Söylem: Kavramların Değişimi

Osmanlı İslamcılığının izi, düşünürler bazında Mısır merkez İslamcılığı kadar net ve halef selef ilişkisinin olduğu bir silsile olarak sürülemeyebilir. Bu nedenle Osmanlı İslamcılığı, isimlerden değil kavramlardan anlatılmaya başlanacaktır. Bu durumun pek çok sebebi vardır. Başlıcası ise Osmanlı'da ulemanın devlete bağlı bir konumu bulunmasından dolayı zamanla merkezî iktidar tarafından bugünkü Diyanet İşleri Başkanlığı'na benzer bir görev ve yetki sınırları içerisine doğru nispeten kolayca itilebilmiş olmasında yatmaktadır. Gerçekten de Osmanlı ilmiye sınıfının; sahip olduğu görev ve yetki bakımından ağırlıklı olarak imam-hatip, vaiz, müftü gibi fetva veren ve

icrai yetkileri olmayan bir pozisyona doğru sürülmesi süreci Cumhuriyetin öncesinde başlamıştır (Sarıkaya, 2008: 47). Şeyhülislamlıktan Diyanet İşleri Reisiğine kadar yaşanan gelişmeler, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren takip edilen süreç dikkate alınacak olursa bir kopuşu değil sürekliliği yansıtmaktadır. Mısır'da ise pek çok kez vurgulandığı gibi çevresel güçlere eklenen ulemanın mevcudiyeti, yapılan her reformun bir şekilde İslami olarak meşrulaştırılması zorunluluğunu doğurmuştur. Bu zorunluluk da Kahire'nin; ulema havuzundan, yapılan reformları meşrulaştıracak âlimleri daha istekli ve sistemli biçimde merkeze doğru çekmesine sebep olmuştur. Osmanlı modernleşmesi örneğinde ise ulemanın yapılanlara sesini çıkarmaması yeterli görüldüğünden pek çok yenilik meşrulaştırıcı söylem olmaksızın hayata geçirilebilmiştir.⁷⁷

Osmanlı İslamcılığını tasvir etmeye isimlerden değil de kavramlardan başlanmasının bir diğer sebebi ise Osmanlı örneğinde söylemi inşa edecek şahısların seçimini yapan iktidar odağının da fikirsel olarak homojen bir görünüm arz etmemesidir. İstanbul'daki iktidar ilişkileri incelendiğinde tıpkı bir terazinin iki kefişi gibi gelenekçiler ile reformcuların sürekli biçimde birbirine üstün geldiği bir süreç gözlemlenmektedir. Bu vaziyet de İslamcı söylemin inşa edilmesi sürecinde bir an merkezde olan şahsın bir sonraki an taşraya gönderilebilmesine yahut etkisiz bir makama getirilmesine sebep olabilmektedir. Bürokrasi önderliğinde modernleşme, iktidarın asıl kaynağının makamlardan gelmesine sebep olmaktadır. Bürokrasideki gelenekçi-reformcu gelgitleri ise makamların uzun süre aynı görüşte insanlar tarafından işgal edilmemesi sonucunu doğurmaktadır. Osmanlı'nın son dönemine gelindiğinde dahi ilmiyenin en üstü olan Şeyhülislamlık makamı Musa Kâzım Efendi gibi son derece reform yanlısı bir isimden Mustafa Sabri Efendi çok daha gelenekçi bir âlime devredilebilmektedir.

İstanbul'da yaşanan gelenekçi-reformcu çatışması bir savaş olarak düşünüldüğünde gelenekçilerin genel bir eğilim olarak tarihi akış içinde sürekli mevzi kaybettiğini söylemek hata olmaz. Ancak yine de savaş içinde her iki tarafın da kazandığı

⁷⁷ Bu meselenin en çarpıcı örneklerinden birisini faiz konusu oluşturduğu söylenebilir. Ticaret kanunları ile beraber Tanzimat'ın hemen ardından faiz, Osmanlı ekonomik hayatında kanuni bir işlem olarak yerini almıştır. Ancak modern İslamcı söylemin önemli unsurlarından birisi olan *riba – faiz* ayrımı ve enflasyon oranında alınan faizin meşru olacağına dair tartışma Osmanlı kamuoyuna Ali Suavi'nin 1869 tarihli Ulum gazetesi yazısı ile taşınmıştır. Yani Mısır örneğinin aksine Osmanlı İslamcılığı söz konusu olduğunda, reformun öncesinde söylemin inşa edilme zorunluluğu mevcut değildir. Bazı durumlarda süreç tersten işleyebilmekte, reformun kendisi söylem inşasına etki edebilmektedir.

muharebeler mevcuttur. Bu nedenle bu başlık altında Osmanlı İslamcılığının, inşa edilen söylem üzerinden incelemesi yapılacaktır. Sonraki başlıkta ise düşünürler ele alınacaktır.

Çalışma boyunca İslamcılığa dair ilahiyat haricindeki araştırmaların teolojik tartışmalara düşmesinin yöntemsel bir savrulma olduğu fikri üzerinde durulmuştur. Çalışmanın bu bölümünde ise Osmanlı İslamcılığı inşa edilirken klasik İslami kavramların yaşadığı dönüşüm üzerinden zihniyetin değişimi anlatılmaya çalışılacaktır. Bu nedenle bu bölümde çeşitli kavramların İslam fihkî içindeki klasik açıklamalarına ve Osmanlı İslamcılığının o kavramları algılamasındaki yeniliklere de yer verilecektir. Ancak buradaki temel amaç kavramın fihkî açıdan doğru tanımına ulaşmak değil, bir söylemin inşası esnasında yaşanan zihniyet değişimini göz önüne sermektir.

4.7.1 Parlamento Fikrine Götüren Bir Dönüşüm: İstişare (Şûra-Meşveret)

Kavramı

Danışma ve görüş alışverişinde bulunma sözlük anlamlarını taşıyan istişare kelimesi, İslam fihkînda özel bir konum işgal etmektedir. Özellikle siyasi kararların alınma sürecinde istişarenin mahiyeti klasik dönemden bu yana oldukça canlı bir tartışma konusudur. Hem Kuran-ı Kerim’de ayetle tavsiye edilmesi hem de Peygamber’in özel hayatında ve devlet yönetiminde başvurması istişare kavramını tarih boyunca mevcut İslam devletlerindeki usûl-i siyasetin merkezî unsurlarından birisi haline getirmiştir. Ancak modernist İslamcıların istişareyi büründürdükleri mânâ ile klasik dönem âlimlerinin istişareden anladığı arasında büyük bir fark bulunmaktadır. Osmanlı İslamcılığı da bu farklılığın en net biçimde gözlemlenebileceği örneklerden bir tanesidir.

Klasik dönemde istişarenin devlet yöneticileri için başvurması gereken bir yöntem olduğu hususunda herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Ancak yöneticinin hangi meseleler hususunda istişare yapacağı, kimlerle yapacağı ve istişare neticesinde alınan karar ile bağlı olup olmayacağı hususu tartışmalıdır. İlk olarak şer’en doğrudan ve açık biçimde yapılması emredilen yahut yasaklanan konularda istişare yapılamayacağı hususunda klasik dönem âlimleri mutabıktır. Emir ve yasakların arasında kalan gri alan içinse yöneticinin muhakkak her kararında istişareye başvurması gerektiği gibi bir görüş söz konusu değildir. İstişare edilecek kişilerin sabit kalması, şûranın kurumsal bir kimliğe büründürülmesi, meşveret meclisine icrai yetkiler verilmesi gibi meselelerin hiçbiri klasik dönemde tartışma konusu edilmemektedir. Zira klasik dönemde âlimlerin ekseriyeti, devlet yöneticisinin yaptığı istişareler ile bağlı olmadığı kanaatindedir. Hatta şûrada karar

oy birliği ile alınmış olsa dahi bu mutabakatın yöneticiyi bağlamayacağı görüşü ağır basmaktadır (Türcan, 2010).

Klasik dönem tefsirlerindeki istişare ayetlerinin⁷⁸ yüzeysel bir incelemesi neticesinde dahi, bu dönemdeki istişare algısının kararları kanun niteliği taşıyan yasama meclisleri yahut son derece geniş icrai yetkiler barındıran bürokratik meclislere oldukça uzak olduğunun anlaşılmasına kâfi gelecektir.

Ancak 1870-1910 koridoru incelenecek olursa Osmanlı İslamcılığında istişare kavramının yavaş ama kararlı bir şekilde klasik mânâsından farklılaşmaya başladığı görülecektir. Öncelikle padişahın kalıcı şûra meclisleri kurmasının istişare kapsamında sayılabileceği ile başlayan dönüşüm süreci, II. Meşrutiyet arifesine gelindiğinde ise meşrutî rejimin, istişare emrinden ötürü vacip yahut en azından efdal olduğu kanaati ile sonlanmıştır. 20. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı efkâr-ı umumisinde; devlet yöneticisinin iktidarını kısıtlayıcı yetkileri haiz yasama ve bürokratik meclislerin, Kuran'daki ve Peygamber'in hayatındaki istişare örneklerinin doğal bir sonucu olduğuna dair şek ve şüphe bulunmamaktadır.⁷⁹ Öyle ki Yemen mebusu bir üyenin, hacca gideceği için meclis çalışmalarına katılamayacağını bildirmesinin ardından mecliste hac vazifesinin mi yoksa meclise katılıp meşveret vazifesinin ifasının mı şer' en önce geldiği tartışılmıştır (Demirci H. A., 2008: 88-89).

4.7.2 Genel Seçim ve İktidarın Denetlenmesi Düşüncesine Giden Sürecin Vasıtası: Ehlü'l-Hal ve'l-Akd Meclisi Kavramı

İslam fikhının klasik döneminde ehlü'l-hâl ve'l-akd meclisi temel olarak halifenin kimler tarafından nasıl tayin edileceği ile alakalı bir meseledir. Mesele, klasik dönem âlimleri arasında dahi son derece tartışmalıdır. Kavramın klasik dönemde taşıdığı ve taşımadığı mânâların anlaşılması için dört halifenin ne şekilde seçildiğini kısaca izah etmek gerekmektedir. Hz. Peygamber vefat ettiğinde Medine'de *Sakifetü Benî Sâide* isimli bir mekânda sahabenin ileri gelenleri kimin halife olacağı meselesini tartışmaya başlamıştır. Bu meşveret meclisinde Medineli olup Mekke'den hicret edenlere ev sahipliği yapan ensar ile Mekkeli muhacirler halifenin kendi içlerinden çıkmasını arzu etmektedir. Mülâhazaların ardından Sakifetü Benî Sâide'de ensarın halife olmasını arzu

⁷⁸ Âli İmran 159: "Sen onlara sırf Allah'ın lütfu sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, *iş hakkında onlara danış*, karar verince de Allah'a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever."

⁷⁹ Bu hususta pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunun en öne çıkan örneklerinden birisi ise Mahmud Esad Efendi'nin *Tearüf-i Müslimin* dergisinde çıkan "Din-i İslam Meşrutiyeti Emreder" başlıklı makalesidir.

ettiği Sad bin Ubade hariç toplantıdaki herkes Hz. Ebu Bekir'e biat edilmesi hususunda mutabık kalmıştır. Bu olayın ertesi günü ise Hz. Ebu Bekir'in halifeliği mescitte duyurulmuş ve ahali Hz. Ebu Bekir'e biat etmiştir. Hz. Ömer'in hilafeti ise Hz. Ebu Bekir tarafından vasiyetnamesinde halef olarak ilan edilmesi ile vuku bulmuştur. Hz. Ömer Mescid-i Nebevi'de yaralandığında ise kendisinden sonraki halifeyi seçecek altı kişilik bir meclis tayin etmiştir. Hz. Osman'ın öldürülmesi sonrasında ise isyancılar halen daha şehirde olduğu halde Hz. Ali, dar bir meşveret meclisi neticesinde halife tayin edilmiştir (Azimli, 2007).

Görüleceği üzere dört halifenin her birinin tayini farklı yollarla gerçekleşmiştir. Bu nedenle halifeyi seçecek kişilerin niteliği ve kapsamı mânâsına gelen ehlü'l-hâl ve'l-akd meclisi terimi klasik dönem İslam âlimleri arasında da oldukça tartışmalıdır. En başta Hz. Ebu Bekir'in Sakifetü Benî Sâide'de mi yoksa ertesi gün mescitte mi halife sıfatını kazandığı konusu tartışmalıdır. Bu tartışma nedeni ile halifeyi dar bir meclisin mi yahut geniş katılımlı bir meclisin mi seçeceği tartışmalıdır. Hz. Osman'ı seçen altı kişilik istişare meclisi de üç gün boyunca sahabenin ileri gelenleri ile görüş alışverişinde bulunmuştur. Bu üç günlük süreç halifeyi seçmek hususunda daha fazla insanın görüşünün alınmasını icbar eder mi yahut nihayetinde seçim işlemini altı kişilik meclis yerine getirdiğinden seçim az sayıda insan tarafından gerçekleştirilebilir mi tartışma konusudur. Hülâsa edilecek olursa ehlü'l-hâl ve'l-akd meclisi hususunda pek çok husus klasik dönemde de tartışma konusudur (el-Ensari, 1994).

Ancak tüm tartışmalara rağmen halifeyi seçecek meclise dâhil olan insanlarda belli sıfatların bulunması gerektiği gibi bazı konular tartışılmamıştır. Bu meclise dâhil olacak kişilerin ilim ve adalet ehli, basiretli insanlar olması gerekmektedir.

Ehlü'l-hâl ve'l-akd meclisi kavramının Osmanlı İslamcılığının teşekkülü sürecinde geçirdiği anlamsal dönüşüm irdelendiğinde ise yine tedrici bir biçimde halifeyi sürekli ve düzenli biçimde denetleyen bir yapıya dönüştüğü gözlemlenmektedir. Zamanın değişmesi neticesinde ahkâmın da değişeceği kabulünden hareketle klasik dönemde ehlü'l-hâl ve'l-akd meclisi adı verilen yapının yerine getirdiği işlevi, modern dönemde parlamentonun yerine getirebileceği fikri oluşmuştur.⁸⁰ Kavramda yaşanan değişime dair

⁸⁰ Özellikle istişare, ehlü'l-hâl ve'l-akd meclisi ve biat kavramlarının geç Osmanlı döneminde yaşadığı anlam değişikliğini inceleyen bir eser için bkz: H. Aliyar Demirci, "1876 Kanun-u Esasisi'ndeki Değişikliğin Arka Plânı –Bir Esbabı Mucibe Layihasında Genel Görüşler–", *Liberal Düşünce*, s. 30-31, sf. 157-168, 2003.

en net tezahür ise Abdülmecid Efendi'nin halife seçilmesi sürecinde görülmektedir. Saltanatın kaldırılmasının ardından Vahdettin, saltanatsız bir hilafetin mümkün olmayacağına dair görüş bildirmiş ve akabinde 17 Kasım 1922 tarihinde ülkeyi terk etmiştir. 18 Kasım'da Halife'nin saraydan firar ettiğine dair haber Ankara'ya ulaşmıştır. Bu gelişme üzerine Ankara'da sürecin ne şekilde ilerlemesi gerektiğine dair toplantılar yapılmaya başlamıştır. Şer'iyeye Vekili Vehbi Efendi durumu değerlendirmek üzere meclis kürsüsünden yaptığı konuşmada evvela Vahdettin'in İngiliz himayesini kabul etmek ile beraber fiili olarak halifelik sıfatından feragat etmiş olduğunu vurgulamıştır. Halifelik makamının boşalması nedeniyle Müslümanlar üzerine yeni bir halife seçmenin vacip olduğunu dile getiren Vehbi Efendi, halifeyi seçme görevinin Meclis'e ait olduğunu ifade etmiştir (Kalemler, 2018: 673). Ulemeden mebusların da çok sayıda bulunduğu I. Meclisteki halifenin seçimi tartışmaları genel olarak incelenecek olduğunda halifeyi seçecek makamın Meclis olduğuna dair bir şüphe olmadığı görülmektedir. Temel tartışma noktaları yeni halifenin İstanbul'da mı kalacağı yahut Ankara'ya mı getirileceği üzerinedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki Meclis, halifenin halli fetvasını verme ve yeni halifeyi seçme yetkisini tereddütsüz biçimde kendisinde görmektedir.

4.7.3 Halifenin Sorumluluğu ve Azli: Biat Kavramının Dönüşümü

Biat, etimolojik olarak Arap dilinde *Bey'* mastarından gelmektedir ve birinin yöneticiliğini benimsemek gibi bir anlam taşımaktadır. Klasik dönem İslam fikhında kişinin, şer'i kurallara uygun biçimde seçilen halifeye itaat edeceğine dair verdiği söz biat mânâsına gelmektedir. Ancak klasik dönem âlimlerinin ittifakı ile Halifeye biat kavramı iki kısma ayrılmıştır: *bey'at'ül-hâssa* ve *bey'at'ül-âmmeh*. *Ehlü'l-hâl* ve *'l-akd* meclisinin halifeyi tayin ettiği ve sınırlı sayıda insanın katıldığı biat türü, *bey'at'ül-hâssa* olarak adlandırılmıştır. *Bey'at'ül-hâssa* ile beraber seçilen kişi halifelik makamını elde etmiş olmaktadır. Daha sonra ise avam⁸¹ tarafından umumi bir biat yapılır. İkinci biat ise *bey'at'ül-âmmeh* olarak adlandırılmıştır. *Bey'at'ül-âmmeh* ismi verilen biat işleminde sadece yönetilen, yöneticiye itaat edeceğini beyan etmektedir. Bunun haricinde *bey'at'ül-âmmeh* ismi verilen biatta halifenin tayin edilmesi yahut tayin edilen halifenin değiştirilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Kişi sadece ileri gelenler tarafından seçilen halifeye itaat edeceğine dair yazılı yahut sözlü bir beyanda bulunmaktadır. Bu

⁸¹ Burada avam kelimesi *ehlü'l-hâl* ve *'l-akd* meclisinden olmayan, ulema olmayan mânâsında kullanılmaktadır.

ayrımın yanı sıra klasik dönemde hâkim görüş, halifenin Müslüman kaldığı müddetçe biat edenlerin itaat etmesi gerektiği yönündedir (Kallek, 1992).

Modern döneme gelindiğinde ise biat kavramı, biat edenlerin asliliği biat edilenin ise vekilliği üzerinden bir anlam dönüşümüne uğramıştır. Klasik dönemde Peygamber'in vekili olarak görülen halife, modern dönemde kendisine biat edenlerin vekili olarak algılanmaya başlamıştır. Bu yönde bir algılamanın mantıki sonucu ise bekleneceği üzere halifenin denetimi ve arzu edildiğinde vekâleti verenler tarafından azledilebilmesidir. Halifenin seçimindeki biat-vekâlet gibi kavramların modern dönem Osmanlı İslamcılığı tarafından algılanışının en kristalize olmuş örneği Elmalılı Hamdi (Yazır)'nin 1909 yılında kaleme aldığı *İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye* isimli makalesinde görülebilmektedir.

4.7.4 Raison D'etat'ya Doğru: Fayda (Maslahat) ve Zarar (Menafi) Kavramları

Fayda ve zarar kavramları İslam fıkıh usûlü noktasında son derece önemli bir mevkiî işgal etmektedir. İslam fıkının gelişiminde âlimlerin fayda ve zararı tayin etme biçimleri oldukça önemli bir rol oynamıştır. Nitekim ehemmiyetine binaen gerek Türkiye'de gerek dünyada hem klasik dönemde hem de modern dönemde üzerine çokça yazılan ve düşünülen kavramlar ola gelmişlerdir.

Fayda ve zarar kavramlarının işlev itibariyle içtihat kavramına sıkı sıkıya bağlı olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'in vefatının ardından Müslümanların vahiy ile ilişkisi kesilmiş ancak hayatın akışı tüm hızıyla devam etmiştir. Doğal olarak zaman içinde Kuran ve hadisler arasında örneği yer almayan anlaşmazlıklar da İslam âlimlerinin önüne gelmiştir. Böyle bir durum karşısında âlimlerin karar verme kriterlerinden başlıcası önlerine gelen meseleden çıkabilecek muhtemel hükümlerden doğacak fayda ve zararın hesaplanmasıdır.

Fayda ve zarar ile bunlardan doğan pek çok kavram İslam fıkının oldukça önemli meseleleridir ve doğrudan bu kavramlarla alakalı bilgi içeren kaynaklar çok sayıdadır. Burada kavramların tarihsel olarak gelişimi ve ele alınış biçimindeki değişimler üzerinde durmak çalışmanın amacına hizmet etmemektedir. Ancak modern dönemde fayda ve zarar kavramlarının yaşadığı dönüşüm, Osmanlı İslamcılığının mahiyetinin iyi anlaşılması için önemlidir. Fayda ve zarar kavramları klasik dönemde hiçbir zaman nass ile yasaklanmış bir mefhuma genel bir cevaz vermek üzere kullanılmamıştır. Ancak

modern Osmanlı döneminde düşünürler, Osmanlı Devleti'nin faydasına olacak icraatların –Osmanlı, dâr'ül-Hilafe olduğu için- tüm Müslümanların faydasına olacağından şer' en yasaklanmış olsa dahi yapılabileceği görüşüne doğru kaymışlardır (Kara, 2014: 238). Burada temel meselenin fayda ve zarar kavramlarının modern algısı ışığında devlet eylemlerinin fayda getireceği gerekçesiyle meşrulaştırılması olduğu anlaşılmalıdır. Yoksa fayda ve zarar kavramları modern dönemde bu şekilde algılanmaya başlanmadan evvel devlet, şer'i hükümler dışında hiçbir eylemde bulunmamıştır iddiasında bulunulmamaktadır. Ancak Osmanlı İslamcılığının fayda ve zarar kavramlarını algılama biçimi neticesinde devletin, klasik dönemde İslam hukukuna aykırı sayılacak eylemleri sistemselsel ve daimi olacak biçimde meşrulaştırılabilmıştır.

4.7.5 Kanun Devletinin İnşası: Ulü'l Emrin Cevaza Tecavüzü

İnsanın eylemleri İslam hukuku açısından ele alındığında çeşitli kategorilere ayrılmaktadır. Bu kategorilerin bir ucunda yapılması emredilen eylemler ile diğer ucunda da yapılması yasaklanan eylemler yer almaktadır. Emredilen ve yasaklananlar arasında ise oldukça geniş bir müsaade alanı bulunmaktadır. Bu müsaade alanının genel adı da *caiz* olarak adlandırılmaktadır. Bir şeyin yasak olmaması mânâsına gelen *cevaz* kökünden türeyen *caiz* kelimesi sözlükte, din ve törece işlenmesi emir veya yasak edilmediği için yapılmasında bir sakınca bulunmayan şey olarak tanımlanmaktadır. Kural olarak bakıldığında şer'i kurallar çerçevesinde yasaklanmamış bir eylem, başkalarına zarar vermek gibi bir unsuru barındırmadığı müddetçe caizdir ve Müslümanlara tanınan bir hak olarak mahfuzdur. Müslümanın bu hakkını kullanıp kullanmaması ise kendi ihtiyarına kalmış bir meseledir.

Osmanlı İslamcılığının nev'i şahsına münhasır müelliflerinden Mansurizade Said (1915), *caiz* olan alana devletin müdahalesi hususunda oldukça özgün bir yazı kaleme almıştır. Somut olarak çok eşlilik üzerinden yürütülen tartışmada ilkesel olarak devletin, *caiz* olanı yasaklayabileceği hükmüne varılmaktadır. Bu görüş kamuoyu tarafından tepki ile karşılanırsa dahi Osmanlı İslamcılığının düşünsel olarak geldiği uç noktalardan birisini göstermesi açısından mühimdir.

4.7.6 Modernist İslamcılığın Anahtarı: İctihat Kapısı Meselesi

Modernist İslamcı düşünürlerin niçin klasik İslam fihkinden son derece farklı hükümlere vardıklarını anlayabilmek için *ictihat* kavramına modernist yaklaşımın da anlaşılması gerekmektedir. *Cehd* kökünden gelen *ictihat* kavramı, ıstılahi olarak naslar

arasında doğrudan karşılığı olmayan bir mesele hakkında âlimin elde var olan nasları kullanarak bir hüküm çıkarma işlemini ifade etmektedir. Müçtehit, bir problem karşısında ayetler ve ayetlerden ziyade çeşitli sıhhat mertebeleri ile rivayet edilen hadislerin arasından hangisini hangi yöntem ile kullanıp hüküm vereceğine karar vermektedir. Müçtehidî içtihadına götüren yöntemlerin farklılaşması ile farklı mezhepler ortaya çıkmıştır.⁸²

Mezheplerin teşekkül etmesi neticesinde müçtehidî içtihadı götürecek yöntemler belirlendiği için mevcut mezheplerin sınırları içinde kalındığı müddetçe içtihatlar da çoğunlukla belirlenmiş vaziyettedir. Bu noktada içtihat kapısının kapandığı metaforu klasik dönemde kullanıla gelmiştir. Ancak burada benzetmenin doğru anlaşılması gerekmektedir. Gerçekten de Osmanlı klasik döneminde âlimler erken dönem mezhep imamlarının içtihatlarını aktaran konumunda olmayı yeğlemişler ve kendilerini müçtehit olarak nitelendirmemişlerdir. Lakin bu durumun ilk nedeni Osmanlı ulemasının ilmini yetersiz görmesi değil içtihadı lüzum olmadığını düşünmesidir. Mezhep imamları, içtihat usûlünü ortaya koymuşlardır. Mezhep imamlarının ardından gelen talebeleri de onların yöntemine sadık kalarak mezhep içi içtihatlarda bulunmuşlardır. Yani takribi olarak hicri 3 ve 4. yüzyıla gelindiğinde mezhep imamları, hükmün nasıl çıkarılacağı yöntemini ortaya koymuş; onların talebeleri de yöntemlere sadık kalarak günlük hayattaki pek çok anlaşmazlığı sonuca bağlamıştır. Osmanlı uleması bilindiği üzere Hanefî mezhebi ile hüküm vermektedir. Bu noktada Osmanlı ulemasının niçin sadece geçmişteki içtihatları aktaran pozisyonuna konumlandığı anlaşılmaktadır. Zira Osmanlı kadısı, önüne gelen bir anlaşmazlık hususunda içtihat etmek istese dahi Hanefî usûlüne sadık kaldığı müddetçe zaten geçmişte ulaşılan sonuçlardan birisine ulaşacaktır. Anlaşılacağı üzere herhangi bir

⁸² İctihat çok teferruatlı bir fıkıh mevzusudur. Mezheplerin aynı mesele hakkında farklı fetvalar vermesinin arkasında yatan temel sebep mezhep imamlarının hüküm çıkarırken kullandıkları yöntemin farklılaşmasıdır. Örneğin hadis ilminde tek raviden gelen hadisleri betimlemek için kullanılan ahad hadisler, Hanefî mezhebi haricindeki üç mezhepte de delil olarak kullanılmaktadır. Ancak Hanefî mezhebinde sadece ahad hadisın ravisi olan sahabe fakih ise delil olarak kullanılmaktadır. Yahut Maliki mezhebi, diğer mezheplerden farklı olarak *Medine Ehlinin Amelini* de dinde hüküm çıkarmaya yardımcı olacak delillerden birisi olarak benimsemiştir. Şafii mezhebi incelendiğinde diğer mezheplerin kullandığı bir yöntem olan *istihsan*, hüküm çıkarmaya giden yolda bir araç olarak kabul edilmemektedir. Bilindiği üzere Peygamber'i Müslüman olarak gören kimselere sahabe denmektedir. Peygamber'i göremeyip sahabeye yetişen ve onları gören insanlar da tâbiîn olarak adlandırılmaktadır. Tabiînden birisinin doğrudan Peygamber'den rivayet edip de hadisi kendisinden duyduğu sahabeyi zikretmediği –yani ravi zincirinde ilk halka söylenmemiş olan- hadislere *mürsel hadis* ismi verilmektedir. Hanbelî mezhebi, diğer üç mezhebin aksine mürsel hadisleri kabul etmez ve bu mezhepte sahabenin fetvası, mürsel hadise tercih edilmiştir. Burada zikredilenler mezhepler arasında hüküm çıkarma usûlündeki yöntem farklılıklarından sadece birkaç tanesidir. Bu farklılıklar nedeniyle aynı meseleye farklı hükümler verilebilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: İsmail Köksal, "Fıkıhî Mezhepler Arasındaki Usûl Farklılıkları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 6, 43-82, 2001.

mezhep üzere hüküm veren bir kadının, naslarda yer almayan ve tarihte örneği hiç görülmemiş bir vaka ile karşılaşılmadığı müddetçe içtihat yapmasına lüzum yoktur.

Modernist İslamcılar, faaliyet gösterdikleri her ülkede içtihat üzerine çok yoğun bir kamuoyu tartışmasını ateşlemişlerdir. Osmanlı basını da incelenecek olursa içtihat ile alakalı çok sayıda makale yayınlandığı görülecektir.⁸³ Modernistlerin içtihat kavramını dönüştürmek istedikleri nokta ve içtihat kapısının açılmasından kastedilen iyi anlaşılmadığı müddetçe İslamcılığın modernist çizgisi ile klasik çizgisi arasındaki paradigma farkının da mahiyeti kavranamaz. Osmanlı İslamcılığı yoğun biçimde içtihadın ve teceddüdün üzerinde durmuş ve modern zamanlarda muhakkak yeni içtihatlara ihtiyaç duyulduğunun altını çizen bir söylem inşa etmiştir. Elbette modernistler de klasik mezheplerin usûlüne sadık kalındığı müddetçe bir mesele hakkında içtihat yapmanın kişiyi aynı sonuçlara ulaştıracağına farkındadır. Ancak içtihat ederken tali bir unsur sayılabilecek fayda/zarar gibi kavramları ön plana çıkarmak, istisnai durumlar için kullanılan zaruret halini genelleştirmek, *ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz*⁸⁴ ilkesini geniş bir biçimde yorumlamak gibi klasik yöntemi değiştiren bir anlayış ile meseleye yaklaşmak klasik içtihat yöntemleri ile ulaşılamayacak sonuçlara ulaşmayı mümkün hale getirmektedir.

Osmanlı İslamcılığı, inşa ettiği söylemi içtihat kavramına yaklaşımı ile gerçekleştirmiştir. İchtihat, tüm modern İslamcı akımlarda olduğu gibi Osmanlı İslamcılığında da oldukça mühim bir işlev görmektedir. İchtihat yönteminin değiştirilmesi ile beraber devlete oldukça büyük bir manevra alanı açmak mümkün hale gelmektedir. Osmanlı modernleşmesi söz konusu edildiğinde devlet, modernleşme neticesinde zaten kendisine geniş manevra alanını açmıştır. İslamcılık ise bu yeni alandaki eylemlerin meşruluğunu sağlayacak bir düşünce yöntemi ortaya koymuştur. 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca; içtihat, biat, istişare, ehlü'l-hâl ve'l-akd, biat, fayda, zarar, zaruret gibi kavramların algılanmasında bir dönüşüm yaşanmıştır. Yaşanan bu dönüşümün fikhî açıdan tahlili ilahiyat alanına ait bir problemdir. İstişare kavramının, parlamento kurumunu meşru gösterecek şekilde yorumlanmasının teolojik doğruluğu yahut yanlışlığı bu çalışmanın cevap getirmeyi amaçladığı bir problem değildir. Ancak bin yıldır fazlaca

⁸³ Bu makalelerden önemli görülenlere ilerleyen başlıklarda ilgili müellifin görüşleri açıklanırken değinilecektir.

⁸⁴ Zamanın değişmesi ile hükümlerin de değişeceği gerçeği inkâr edilemez mânâsına gelen ve Mecelle'de de yer alan bu ilke, nass ile belirlenmemiş daha çok örf ve âdet kuralları ile belirlenen hükümlere uygulanmaktadır.

süredir var olan istişare kavramının niçin 19. yüzyıla gelindiğinde parlamentoya kapı aralayan bir anlama büründüğü sorusunun cevabı fikhî mülâhazalarda değil Osmanlı modernleşmesi ve kapitalistleşmesine mündemiç süreçlerde aranmalıdır.

4.8 Osmanlı İslamcılığı Düşünürleri

Önceki bölümlerde de vurgulandığı gibi Osmanlı İslamcılığını oluşturan düşünürler arasında Mısır İslamcılığındaki gibi nesilden nesile bayrağın devredildiği bir hoca-talebe ilişkisi mevcut değildir. Ancak iktidarı kendisinde toplayan merkezin yaptığı tercih neticesinde İslamcı bir söylemin inşa edildiği de muhakkaktır. Bu tercihin izleri II. Mahmut zamanına hatta ondan da öncesine uzanmaktadır. Ancak Yeniçeri Ocağının ortadan kaldırılması ile beraber reform önündeki en önemli engellerden birisinin kalkması sebebiyle II. Mahmut'tan itibaren daha cesur adımların atıldığı görülebilmektedir. Örneğin 1829 yılında İstanbul'da Ramazan vaazlarında reform aleyhine konuşan ulema taşraya sürgün edilmiştir (Heyd, 1993). Yeniçeriler mevcut olsa idi böyle bir sürgün kararı alabilmenin mümkün olup olmayacağı tartışması bir kenara bırakılacak olursa sürgün edilen ulemanın akıbeti, Osmanlı özelinde niçin bir çevre İslamcılığı gelişemediğinin de en önemli göstergelerinden birisidir. Heyd'in (1993: 35) aktardığına göre taşraya sürülen ulema, taşradaki isyancı yeniçeri güçleri ile irtibata geçip onlara katılmıştır. Belli ki Osmanlı modernleşmesinin erken dönemlerinde modernleşme karşıtı ulema arasından aktif bir tutum sergilemek isteyenler olmuştur. Ancak İstanbul'dan sürüldükten sonra ittifaka girebilecekleri yegâne güç olan taşradaki isyancı yeniçerilerin kısa sürede tarihe karışması neticesinde merkezde üretilen İslamcı söyleme alternatif üretebilecek bir inşa süreci yaşanmamıştır. Reform karşıtı ulemanın İstanbul'dan sürülmesi ile reform yanlılarının yahut en azından reformlar karşısında sükût edenlerin merkezde birikim sürecinin başladığı varsayılabilir. Bu süreç Tanzimat döneminde de aktif biçimde devam etmiştir. Meclis-i Vâlâ'nın ulema harici üyelerle doldurulması, eğitimde icrai yetkisi olacak komisyonlarda ulemanın görevlendirilmemesi gibi eğilimler merkez tarafından yapılan bilinçli tercihin en somut örnekleridir. Ancak II. Mahmut dönemi ve Tanzimat'ın erken yılları İslamcı söylemin inşasını başlatacak bir düşünürün ortaya çıkması için oldukça erken dönemlerdir. Bu dönemler, İslamcı bir düşünürü ortaya çıkaracak koşulları hazırlayan kuluçka süreleri olarak düşünülmelidir. Çevre ülkeler incelendiğinde modernist İslamcılığın, hem İslami ilimleri hem de Batı düşüncesini bilen düşünürler tarafından inşa edildiği göze çarpmaktadır. Bu kabiliyetlere sahip insanların

yetişmesi içinse ilgili ülkelerde bürokratik reformların ve eğitim reformlarının gerçekleşmesini beklemek gerekmiştir.

Bu başlıkta Osmanlı'da İslamcılık düşüncesini inşa eden düşünürlere değinilecektir. Ele alınan her bir düşünür, münferit olarak ayrı bir akademik çalışmanın konusu yapılabileceğinden bütün görüşleri aktarılmayacak sadece Osmanlı İslamcılığına taalluk eden görüşleri üzerinde durulacaktır. Bunun yanında düşünürlerin hayatları, eğitim aldıkları ve çalıştıkları kurumlardan da bahsedilecek böylece Osmanlı modernleşmesinin tesis ettiği düzenin, İslamcılığın şekillenmesindeki önemi de göz önüne serilmeye çalışılacaktır.

4.8.1 Namık Kemal (1840 – 1888)

Namık Kemal, Osmanlı İslamcılığı mevzu bahis yapıldığında bir düşünür olarak zikredilebilecek ilk isimlerdendir. Ancak Namık Kemal düşüncesinde Osmanlı'nın son dönemini etkisi altına alan Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük fikri akımlarının hepsine dair izler bulmak mümkündür.

1840 yılında Tekirdağ'da doğan Namık Kemal, devlet görevlerinde bulunmuş bir soydan gelmektedir. Babası sarayda müneccimbaşı olarak görev yapan Mustafa Asım Bey; annesi ise Koniçeli Abdüllatif Paşa'nın kızıdır. Namık Kemal, çocukluk ve gençliğini ailesinden ziyade annesinin babası Abdüllatif Paşa'nın yanında geçirmiştir. Çok erken yaşlarda Mevlevilik ile irtibat kurmuş ve tasavvufa dair eğitim almaya başlamıştır. 1848 yılında görevinden azledilen dedesi ile beraber İstanbul'a dönünce evvela Beyazıt Rüştüyesine ardından da Dâr'ülmaârif'e devam etmiştir. Hatırlanacak olursa Dâr'ülmaârif, Osmanlı'da eğitim reformunun önemli isimlerinden olan reformist Kemal Ahmet Efendi tarafından 1849 yılında kurulmuştur. Anlaşılan o ki Namık Kemal, okulun ilk öğrencileri arasındadır. Üstelik okulun, Osmanlı eğitim sisteminde yükseköğrenimden evvelki basamak olarak düşünüldüğü göz önüne alınırsa Namık Kemal'in okula girişi sağlayacak düzeyde eğitime sahip olduğu çıkarımı yapılabilir.

İstanbul'daki modern eğitim hayatının ardından 1853 yılında dedesinin tayini nedeniyle Kars'a giden Namık Kemal, Abdüllatif Paşa'nın Sofya kaymakamlığına atanması ile beraber 1855 yılında Sofya'ya taşınmıştır. 1856 yılında Niş kadısı Mustafa Ragıp Efendi'nin kızıyla evlenen düşünür, 1859 yılında dedesinin vefat etmesinin ardından İstanbul'a dönmüştür. İstanbul'da iş aramaya başlayan Namık Kemal, eğitimini tamamlayacağı ve düşüncelerini olgunlaştıracağı Tercüme Odası'nda çalışmaya

başlamıştır. Mısır'da da benzerine rastlanan tercüme odası gibi kurumlar, modernist İslamcılığı inşa eden düşünürlerin yetişmesinde önemli bir odak noktasıdır. Tercüme odaları, hem Kahire'de hem İstanbul'da İslami ilimlere vâkıf kişilerin Batı düşüncesi ile tanıştıkları bir buluşma noktası vazifesini üstlenmiş görünmektedir.

Namık Kemal, Tercüme Odası'nda çalışırken Ziya Paşa, Leskofçalı Galip gibi fikriyatını şekillendirecek isimlerle tanışmıştır. 1862 yılında ise Şinasi ile tanışıp Tasvir-i Efkâr gazetesinde yazmaya başlamıştır. 1865, Namık Kemal için önemli bir senedir. Bu sene içinde Şinasi'nin Paris'e kaçması sebebiyle Tasvir-i Efkâr gazetesinin işleri Namık Kemal'e kalmış ve yine aynı sene içinde İttifak-ı Hamiyet cemiyetine katılmıştır. Gazete idaresini ele almasıyla beraber gazetenin siyasi tonu yükselmeye başlamıştır. 1867 yılında Ziya Paşa ve Ali Suavi ile beraber yurtdışına kaçmıştır. Önce Paris'e giden Namık Kemal, buradan Londra'ya geçmiştir. Yurtdışındaki yaşamı boyunca Batı medeniyetinin teknolojik, siyasi, hukuki ve iktisadi olarak geldiği noktayı müşahede etme fırsatı bulmuş olan Namık Kemal'in yazılarında özellikle Londra kentinden ve İngiliz düzeninden verdiği örnekler önemli yer tutmaktadır. 1868'de Londra'da Yeni Osmanlılar adına Hürriyet Gazetesi'ni çıkarmaya başlayan Kemal, 24 Kasım 1870 tarihinde İstanbul'a dönmüştür. 1872 yılından itibaren en derli toplu ve fikri olarak olgun yazılarının yer aldığı İbret Gazetesini satın alıp burada yazmaya başlamıştır.

1 Nisan 1873 tarihinde meşhur tiyatrosu Vatan Yahut Silistre sahnelenmiştir. Büyük bir heyecan uyandıran oyun, izleyici tarafından çok beğenilmiştir. Ancak tiyatro oyunundan bağımsız biçimde 5 Nisan'da İbret Gazetesi kapatılmış ve 9 Nisan'da Namık Kemal Magosa'ya sürgüne gönderilmiştir. Magosa'da geçirdiği 3 yıl boyunca edebi eserler ortaya koyan Namık Kemal, 30 Mayıs 1876 tarihinde V. Murat'ın tahta çıkmasıyla affedilmiş ve İstanbul'a dönmüştür. II. Abdülhamit, Namık Kemal'i önce Şûra-yı Devlet üyeliğine daha sonra da Anayasayı hazırlayacak komisyon üyeliğine atamıştır. 6 Şubat 1877 tarihinde II. Abdülhamit karşıtı söylemlerde bulunduğu dair jurnaller nedeniyle tevkif edilen Namık Kemal, Midilli'ye sürülmüştür. 1879 yılında Midilli Mutasarrıflığına atanmış ve 1884 senesinde Rodop Mutasarrıflığına atanmış ve 2 Aralık 1888 tarihinde vefat etmiştir (Bolayır, 1992).

Hem üretken hem de oldukça tesirli bir düşünce adamı olması nedeniyle Namık Kemal'in düşünceleri ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Kemal, "Batı düşüncesi ile İslam'ı uzlaştırmayı deneyen 'ilk şuurlu teorik' temsilcidir." (Birand, 1955: 51)

Namık Kemal; biat, şûra, ehlü'l-hal ve'l-akd meclisi gibi klasik İslami kavramları yeni bir zihniyet ile ele alıp onları siyasi ve sosyal bir reform talebinin meşrulaştırıcılarına dönüştüren ilk düşünürlerdendir. Onun yazılarında Osmanlı İslamcılığına dair pek çok düşünceyi nüve halinde bulmak mümkündür.

Namık Kemal'in düşüncesinde en temel olarak Osmanlı'nın niçin gerilediği ile yaşanan gerilemenin tersine çevrilmesinin hangi yol ile mümkün olabileceği sorularına cevap arayışları yatmaktadır (Berkes, 2019: 288). Modern Osmanlı düşünürlerinin kahir ekseriyetinin temel meselesi olan çöken devleti kurtarma arayışının, onları felsefi mülahazalardan ziyade güncel ve faydacı konulara yönelttiği söylenebilir. Namık Kemal düşüncesi incelendiğinde de kendisinin Hobbes, Montesquieu, Rousseau gibi düşünürlerden etkilenmiş olmasına rağmen devletin doğuşu ve devletin lüzumu meseleleri üzerinde fazla durmadığı ve temel problematiğinin devletin niteliği olduğu dikkat çekmektedir (Çağan, 2012: 271).

İslam dininin belli bir yönetim biçimini zorunlu kılmadığını belirterek mutlak monarşinin yegâne yönetim biçimi olmadığını ima eden Namık Kemal, dönemi için oldukça radikal bir şekilde İslam dininin özünde Cumhuriyetin yattığı savını öne sürmektedir. Pek çok yazısında bu iddiasını dile getiren Kemal'in temel dayanağı ise Hürriyet Gazetesinde yazdığı "Usûl-i Meşverete Da'ir Mektubun Birincisi" isimli makalesinde görülmektedir. Hz. Peygamber'e olan yakınlığı ve akrabalığı nedeniyle halifeliği bekleyen Hz. Ali'nin, Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesi neticesinde inkisarını dile getirmesinin ardından Hz. Ömer'in "sizin fazlınız müsellemdir fakat halk O'nu istedi." rivayeti sebebi ile Namık Kemal, İslam'da esas olan yönetim şeklinin cumhuriyet olduğunu ileri sürmektedir (Kemal'den Akt: Donbay, 1992: 72). Ancak bu düşüncesine rağmen Osmanlı halkı ve devleti için cumhuriyetin uygun olmadığını düşünen Namık Kemal'e göre Osmanlı için en uygun yönetim biçimi anayasal meşruti monarşidir.

Devletin oluşumu, yetkileri ve niteliği hususunda özellikle Montesquieu ve Rousseau'dan etkilenen Kemal, Hobbes'ta olduğu gibi hâkimiyet ve tabiiyet üzerinden bir devlet-halk ikiliği kurmamaktadır. Bunun aksine Namık Kemal'de Rousseau'yu andırarak şekilde iki tarafın da sorumluluklarının olduğu ve devletin iktidarının sınırsız olmayıp denetlenebildiği bir devlet-halk tasavvuru görülmektedir (Özer, 2004: 157). Bu tasavvura uygun olarak da âdil bir devlet ve anayasal meşruti monarşi niteliklerini savunmaktadır. Bu niteliklerden adalet üzerinde de sıklıkla durmasına karşın tahmin

edileceği üzere temel tartışma konusunu adalet sıfatı oluşturmamaktadır. Zira devletin âdil olması gerektiği önermesine karşı çıkacak bir düşünür söz konusu değildir. Ancak meşruti monarşi kavramı Osmanlı kamuoyunda oldukça hararetli tartışmaların fitilini ateşlemiş gözükmektedir. Meşruti monarşi savunusu, Namık Kemal'in önüne temelde iki problem çıkarmaktadır. Bunlardan ilki meşruti monarşinin İslam dinine uygun olup olmadığı ikincisi ise somut olarak meşrutiyetin ne şekilde ve hangi kurumlarla hayata geçirileceğidir. Namık Kemal'in ise en çok birinci problem üzerinde durduğu söylenebilir. Fikir hayatı boyunca müteaddit defa meşrutiyetin İslam dinine bir aykırılık içermediğini izah eden makaleler kaleme almıştır. Bu izahatı yaparken de İslami kavramların klasik anlamlarını zorlayacak telakkiler geliştirmiştir.

Namık Kemal'in parlamento gibi bir kurumu İslami olarak ne şekilde meşrulaştırdığından evvel anayasa ve kanun hususundaki görüşlerini ifade etmekte fayda vardır. Namık Kemal için anayasa İslam şeriatıdır. Yeni Osmanlıların genelinde mevcut olan İslam hukukuna bağlılık Namık Kemal düşüncesinde de yadsınamaz biçimde görülebilmektedir. Ancak İslam şeriatının anayasal bir metne ne şekilde dönüştürüleceği hususunda belli bir metot teklifi bulunmamaktadır. Adalet ile beraber sıklıkla kullanılan bir kavram olan hürriyet de onun için İslam dininin sınırları içerisinde bir hürriyetten ibarettir. İslam dininin sınırlarını koruyacak olansa devlettir. Bu noktada devlet, kişilerin işlerini ve kendi işlerini hayır ve şerre göre düzenleyecektir. Hayrın ve şerrin belirlenmesi ise şeriata bırakılacaktır. Devlet belirlenene uymak durumundadır (Akyılmaz, 1999: 239). Bu noktada Namık Kemal için ulema sınıfının siyasi iktidarı sınırlandırılan bir işlev üstlenebileceğinden bahsedilebilir. Bu iddiayı güçlendiren bir husus ise Ahmet Muhtar Efendi'nin Şeyhülislam olarak atanmasının ardından kaleme aldığı bir makalesinde Şeyhülislam'dan şeriatın, ceza hukukunu da içerecek bir şekilde Mecelle'de kâmilan düzenlenmesini talep etmesidir (Kemal, 2005: 253). Buradan da anlaşılmaktadır ki Namık Kemal, kanunlaştırma hareketleri kapsamında iktibasın karşısında tedvinden yana bir tutum sergilemektedir. Şeriatın kanuna dönüştürülme vazifesini de ulemanın sırtına yüklemektedir. Yine başka bir makalesinde de Batı'dan iktibas edilen usûl kanunları yerine ulemanın kaleme aldığı *edeb-ül kazâ* isimli eserden faydalanılması gerektiğini vurgulamaktadır (Kemal, 2005: 263).

Rousseau'dan aldığı sınırlı devlet anlayışı ile Montesquieu'dan aldığı kuvvetler ayrılığı anlayışı Namık Kemal'i parlamento fikrine götürmüştür. Onun düşüncesinde âdil ve hürriyeti tesis eden bir devlet için kuvvetler ayrılığı şarttır. Yasama devletin iradesi;

yürütme ise devletin fiilleri olarak görüldüğünden ikisinin de bir elde toplanmasının hürriyet açısından mahzurlu olduğunu ifade etmektedir (Akyılmaz, 1999: 244-245). Bu minvalde iktidarı sınırlı ve denetlenebilir bir monark fikrini meşrulaştırmak için biat kavramını kullanmaktadır. Namık Kemal'in biat kavramını ele alışı dikkatle incelendiğinde klasik fıkhıta mevcut olan bey'at'ül-hâssa'nın kaybolduğu ve bey'at'ül-âimme'nin anlam kaymasına uğradığı görülmektedir. Anlaşılan o ki Namık Kemal için kişiyi halife yapan biat, halkın verdiği bey'at'ül-âimme biatıdır. O, herhangi bir zamanda ahalinin kendi aralarında anlaşarak bir halife tayin edebileceğini düşünmektedir. Ahali, bir kişinin halife olmasına karar verdiği anda önceki halifenin hilafeti düşecektir (Kemal, 2005: 240). Buradan da anlaşılmaktadır ki Namık Kemal'in fikriyatında biat işlemi tersinden de icra edilebilmektedir. Yani kişiye halife sıfatını veren esas unsur ahalinin biatı olduğuna göre aynı ahali başkasına biat ederek önceki halifeden biatını çekebilme yetkisine sahip addedilmektedir. Namık Kemal için biat, taraflara karşılıklı yükümlülükler veren bir sözleşme mahiyetindedir. Siyasi iktidarı edinen kişi âdil olacağına ve İslam şeriatına uyacağına dair bir sorumluluk üstlenir. Onu seçen ahali de âdil olduğu müddetçe halifeye itaat edeceğini taahhüt etmiş olmaktadır. Bu süreç, Rousseaucu bir siyasi iktidar temayüzüne son derece benzemektedir. Halife devleti, halifeyi belirleyen Müslümanlar da halkı temsil etmektedir. Halifenin uyması gereken tabii hukuk yerine ise İslam şeriatı ikame edilmektedir.

Sınırlı ve denetlenebilir bir siyasi iktidar tasavvurunu biat kavramı ile elde etmesinin ardından söz konusu denetimi fiili olarak gerçekleştirecek ve yasama erkini elinde tutarak kuvvetler ayrılığı ilkesini sağlayacak parlamento kurumu da tahmin edileceği üzere şûra kavramı üzerinden elde edilmektedir. Namık Kemal için parlamentonun İslam'a aykırı olmadığı o denli açık bir hakikattir ki bu konudaki yazılarında bunun aksini iddia edenlerin İslam tarihine gözlerini kapattığını ve İslam hukukunu anlayamadığını dile getirmektedir. Bir makalesinde "istediğimiz meclisi şûrayı ümmet bir nevi bidat imiş. Ne yapalım, Endülüs'te Melik Cevahir böyle bir meclis ilan ettiği zaman bidat olduğunu düşünmedi miydi?" diyerek meclisin İslam'a uygunluğunun bir sarahat olduğunu ifade etmektedir (Kemal'den Akt: Donbay, 1992: 78).

Meşveret kavramı ile meclis meşrulaştırılsa da gayrimüslim tebaanın temsili de önemli bir problem olarak Osmanlı İslamcılarının önünde durmaktadır. Bu noktada Namık Kemal, somut olarak farklı meclislerden müteşekkil bir yasama organı tasavvuru ile problemi aşmaya çalışmış gibi görünmektedir. Onun düşüncesinde üç farklı meclis söz

konusudur: Meclis-i Şûra-yı Devlet, Meclis-i Şûra-yı Ümmet ve Âyan Meclisi (senato)'nden oluşan bu üçlü yapıda temsil sıfatını taşıyan meclis, meclis-i şûra-yı ümmettir. Ancak muhtemelen bu mecliste yer alacak gayrimüslim tebaanın yasama hususundaki ağırlığını hafifletmek adına bir âyan meclisi düşünmüştür. Kemal'in tasavvuruna göre âyan meclisi, diğer meclislerin yaptığı kanunları belli ilkeler ışığında inceleyecek ve ancak senatonun incelemesinden geçen metinler kanunlaşabilecektir. Senato ise; 18 yaşına giren hanedan üyeleri, rüesayı din ile mareşaller ve amiraller ve de parişahın istediği kimselerden oluşacaktır (Çağan, 2012: 273).

Mardin'e (1992: 370) göre Yeni Osmanlılar İslami terimlerden hareket ediyorsa da nihai olarak teklif ettikleri siyasi düzen Osmanlı klasik yapısına yabancı bir sistemdir. Namık Kemal ise Yeni Osmanlılar tarafından teklif edilen yabancı sistemin, İslami meşruiyetini ispat etmek adına teoriler ortaya koyan en etkili isimlerden birisi olarak görülmelidir. Siyasal sistem dışında Namık Kemal düşüncesinde Avrupa kültüründen arındırılmış soyut ve mutlak iyi olan bir medeniyet tasavvuru, eğitim reformu düşüncesi, terakki düşüncesi, vatan vurgusu gibi Osmanlı modernleşmesinin mühim temalarına da sıklıkla rastlanabilmektedir. Namık Kemal, klasik kavramları algılama biçimi ile Osmanlı İslamcılığının kurucu isimlerinden birisi olarak adlandırılabilir.

Bilindiği üzere parlamento, Batı tarihinde farklı toplumsal sınıfların maddi iktidar kazanması neticesinde siyasi iktidar taleplerini karşılamak üzere ortaya çıkan bir kavramdır. İstişare kavramı ise İslam ahkâmında yüzyıllardır mevcut olan bir terimdir. İstişarenin, parlamentoyu meşrulaştıracak bir biçimde yorumlanmasının doğruluğu ve yanlışlığı fikhî bir mesele olmakla beraber 12 yüzyıldır var olan bu kavramın parlamento kurumu ile ilişkilendirilmesinin; niçin 19. yüzyıl ortalarında yaşamış, medrese tadrısı görmeyip modern okullarda okumuş, Tercüme Odasında vazife yapmış bir düşünür tarafından gerçekleştirildiği sorusu ise teolojiden uzak bir sorudur.

4.8.2 Ali Suavi (1839 – 1878)

1839 yılında İstanbul'un Cerrahpaşa semtinde bir kâğıt tüccarının oğlu olarak dünyaya gelen Ali Suavi'nin biyografisinde kimi vakaların tarihleri üzerinde ihtilafli görüşler mevcuttur. Namık Kemal gibi modern eğitim kurumlarından olan Davutpaşa Rüştiyesinden mezun olan Ali Suavi, takribi olarak 14 yaşında memuriyet hayatına başlamıştır. 3-4 yıl sürdüğü bilinen memuriyet hayatının ardından hac vazifesi için yolculuğa çıkan Ali Suavi, yolcuğunda çeşitli İslam ülkelerini gezmiş ve satın aldığı

kitapları okuyarak İslami bilgisini herhangi bir okula yahut medreseye gitmeden kendi gayreti ile geliştirmeye çalışmıştır. İstanbul'a döndüğünde Maârif Nezareti'nin ilan ettiği muallimlik imtihanını birinci olarak kazanıp 1860 yılında Bursa Rüştüyesine atanmıştır. Ali Suavi hakkında yazılan tüm eserlerde, onun karakterinde patolojinin sınırlarında dolaşan anormallikler olduğu vurgusu yapılmaktadır. Narsisistik özelliklerin yanında tespit ettiği hataların üzerine son derece agresif biçimde giden Ali Suavi'nin memuriyet hayatı psikolojik nedenlerin de etkisiyle çalkantılı geçmiştir. Bursa'dan kovulmasının ardından bağlantıları sayesinde Rumeli'de çeşitli eğitim ve memuriyet görevlerine atanan Ali Suavi yaklaşık olarak 1866 yılına kadar Rumeli'de vazife yapmıştır.

1867 yılında İstanbul'a dönen ve Muhbir Gazetesinde yazmaya başlayan Suavi, aynı yıl içinde Kastamonu'ya sürülmüş ve Mustafa Fazıl Paşa'nın daveti ile Paris'e kaçmıştır. İngiltere'de İngiliz bir kadınla evlenmesi ve Yeni Osmanlılar ile olan gelgitli ilişkisi Suavi'nin sürgün yıllarına dair en meşhur bilgilerdir. 1876 senesinde İstanbul'a döndüğünde Galatasaray Lisesine müdür yapılmıştır. Ancak bu görevde başarılı olamaması, okulda disiplinin bozulması üstelik kendisine tahsis edilen müdür odasına İngiliz eşini yerleştirmesi gibi sebeplerle 1877 yılında müdürlükten alınmıştır. 20 Mayıs 1878 tarihinde ise etrafına topladığı 250 kadar Filibeli muhacir ile Çırağan Sarayını basarak II. Abdülhamid'i tahttan indirip V. Murat'ı tahta çıkarma teşebbüsü esnasında öldürülmüştür (Kuntay, 1946).⁸⁵

Ali Suavi'nin görüşleri Namık Kemal'e kıyasla Osmanlı İslamcılığının karakterini yansıtmaz ve geniş bir yankı bulmaz. Bunun elbette pek çok sebebi vardır. Ancak bize göre en temel sebebi genel itibariyle modern eğitim görmüş ve devlet görevlisi olan bir kesimin omuzları üzerinde yükselen Osmanlı İslamcılığına Ali Suavi'nin görüşlerinin eylemlilik dozu fazla gelmiş olmalıdır. Bunun yanında Ali Suavi, Mardin'e (1996: 413) göre Batı menşeli siyasi müesseseleri İslam ile kaynaştırma hususunda teorik açıdan Namık Kemal kadar başarılı değildir. Yine de Ali Suavi'nin Osmanlı İslamcılığında yaygın olan pek çok söylemi eserlerinde bulundurduğu inkâr edilemez. Bunların en temel örnekleri arasında hürriyet, müsavat ve demokrasi görüşleri gelmektedir. Ali Suavi, serbestlik kavramına etimolojik bir yaklaşım sergiler. Ser(baş) – best(bağlı) kelimesinin mânâsının kanun ile bağlı bulunmak olduğunu vurgulamaktadır.

⁸⁵ Ali Suavi'nin biyografisi üzerinde kesin bir mutabakat söz konusu değildir. Ancak bu hususta temel kaynaklardan başlıcasını Midhat Cemal Kuntay'ın *Sarıklı İhtilalci Ali Suavi* isimli eseri oluşturduğundan bu çalışmada da o eserdeki tarihi bilgilere mümkün mertebe sadık kalınmıştır.

Yani Suavi'ye göre serbestlik, hürriyet tüm kısıtlamalardan âzâde olmak mânâsında değil kanunlarla bağlı olmak mânâsında anlaşılmalıdır. Müsavat ise Osmanlı İslamcılığının ve hatta modernleşmesinin genelinde olduğu gibi kanun önünde müsavat olarak anlaşılmalıdır (Doğan İ. , 1991: 278-279). Nihayet Ali Suavi, Osmanlı İslamcılığının genel telakkisine paralel olarak İslam'ın özünde demokratik bir yönetim biçimini barındırdığı görüşünü ortaya atmıştır (Uğurlu, 2010: 217).

Hürriyet, müsavat ve demokrasi görüşlerinin yanında fıkıh usûlü ile alakalı bir makalesinde delil çıkarma hususunda örfün üzerinde ısrarla durması (Erdem, 1998: 292) ve iktisada dair görüşlerinde ise şeriatın faizi kesinlikle serbest kıldığına dair görüşlerinin (Demir, 2018: 458) Osmanlı İslamcılığının, modernleşmeye manevra alanı açan genel ruhuna uygun söylemler olduğu vurgulanmalıdır.

Yukarıda zikredilen görüşleri haricinde Mardin (1996), Ali Suavi'yi Namık Kemal'e olan muhalefeti üzerinden ele almaktadır. Ali Suavi, Namık Kemal'e üç hususta şiddetle muhalefet etmiştir ancak muhalefet ettiği tüm görüşlerde Namık Kemal'in söyleminin Osmanlı İslamcılığında egemen olduğunu ifade etmek hata olmayacaktır. İlk olarak Namık Kemal'in ısrarla üzerinde durduğu halk hâkimiyeti kavramını yine etimolojik bir yaklaşımla reddetmektedir. Suavi düşüncesinde insan tüm fiillerinde muhtar olduğuna ve insanlar da kendi aralarında müsavi bulunduğuna göre kuralları kimin belirleyeceği sorusu gündeme gelmektedir. Halkın hâkimiyeti telakkisinin son derece yanlış olduğunu saavunan düşünür, hâkimiyetin ancak Allah'a ait olduğunu ileri sürmektedir (Mardin, 1996: 406). İkinci olarak Suavi, yine Namık Kemal'in Montesquieu etkisi ile benimsediği kuvvetler ayrılığı ilkesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre bu ilke, İslam siyasi sisteminin özünde mahfuz bulunan imametin birliği ilkesine aykırı düşmektedir (Mardin, 1996: 407-408). Nihai olarak Ali Suavi sivil itaatsizlik hususunda Namık Kemal'den ve Osmanlı İslamcılığının genelinden ayrılmaktadır. Namık Kemal her ne kadar halifenin adalet ile hükmetmesi gerektiği hususunu ısrarla vurgulasa da düşüncesini mantıki sonuçlarına taşımamış ve adaletten sapan bir halifeye karşı ne yapılacağı sorusuna eserlerinde yer vermemiştir. Bu tutumun aksine Ali Suavi ise Hz. Ömer'in; cemaatinden kendisinde bir yanlışlık gördüklerinde onu düzeltmesini istemesi örneğinden ve Kuran'da tüm Müslümanlara emredilen emr-i maruf nehy-i münker vazifesinden hareketle özellikle ulema sınıfının üzerine oldukça önemli vazifeler yüklemektedir. Suavi'nin düşüncesinde ulema, liyakatsiz zâlim sultanları tahttan indirip layık olanları tahta çıkarmak hususunda aktif rol almalıdır. Ancak yine Mardin (1996:

407), Ali Suavi'nin düşüncesinde gerek sivil itaatsizlik hususunda olsun gerekse diğer konularda olsun ulemaya realiteden oldukça kopuk işlevler yüklendiği fikrindedir.

Hürriyet, müsavat, demokrasi gibi Osmanlı İslamcılığının söylemi ile paralellikler taşıyan ve yukarıda zikredildiği gibi özelde Namık Kemal genelde de Osmanlı İslamcılığı ile tenakuz içeren görüşlerinin yanında elbette eserlerinde özgün düşünceler de görülmektedir. Kuvvetler ayrılığına karşı çıkmasına rağmen bir parlamentonun mevcudiyetini savunan Ali Suavi, parlamento mefhumunu meşrulaştırma teşebbüsünde şûra kavramının yanında *Hilfû'l-Fudûl*⁸⁶ ve *Mezâlim Mahkemeleri*⁸⁷ örneklerini kullanmıştır. Bunun yanında İslam'ın özünde var olduğunu savunduğu demokrasiyi getirecek olanın *Allah Adamları* olduğunu vurgulayan Suavi'nin görüşünde Allah Adamları ismi verilen ve ütöpik bir tınısı olan bu kimselerin özel bir işlevi mevcuttur (Doğan İ. , 1991: 282).

Genel olarak değerlendirildiğinde elbette Ali Suavi, Türk düşünce tarihi adına önemli bir isimdir. Ancak Namık Kemal ile giriştiği var sayılabilecek Osmanlı İslamcılığının kurucu babası olma rekabetinden yenik ayrıldığı da muhakkaktır. Bu rekabette Namık Kemal'in söylemini üstün hale getiren unsurların neler olduğu mühim bir sorudur. Namık Kemal'in sosyo-ekonomik açıdan Osmanlı İslamcılığını ortaya çıkaran sınıfın içerisinde gelmesi ve Batı düşüncesini İslami kavramlarla daha ustaca birleştirmesi üstünlüğünün temel sebepleri arasında gösterilebilir. Bunun haricinde Ali Suavi fikriyatında talep edilen eylemlilik düzeyinin Osmanlı'nın toplumsal ve siyasi yapısı altında gerçekleştirilmesinin nesnel olarak mümkün olmaması da eklenebilir.

4.8.3 Manastırlı İsmail Hakkı Efendi (1846 – 1912)

1846 yılında Manastır'da doğan İsmail Hakkı, Osmanlı İslamcı söyleminin inşasına giden yolda ulemanın yaşadığı dönüşümün öncüsü olarak nitelendirilebilir. Kendisinin tam anlamıyla modernist olduğu iddia edilemez ancak klasik dönem ulemasından farklı bir söyleme sahip olduğu da inkâr edilemez.

⁸⁶ İslamiyet'ten önce Mekke'de yapılan bir anlaşmanın ismidir. Anlaşmaya göre Mekke'nin ileri gelen kimseleri, hac ve panayır zamanlarında yerli olsun yabancı olsun Mekke'de haksızlığa uğrayan güçsüz kimselerin hakkını koruyacağına dair söz vermiştir.

⁸⁷ Mezâlim mahkemeleri ise İslam tarihinde sultanların, ülkede zulmedenlere karşı kadıların adaleti tesis edememeleri üzerine kurdurdukları olağanüstü hal mahkemelerine benzeyen yapılara verilen isimdir.

İlk tahsilini Manastır'da alan İsmail Hakkı, daha sonra İstanbul'a gelerek dini ilimlerde eğitim almış ve icazet sahibi olmuştur. Valide Sultan, Sultan Ahmet, Süleymaniye ve Ayasofya Camii gibi önemli camilerde vaaz verdiği bilinen İsmail Hakkı'nın parlak bir kariyeri olduğu görülmektedir. Kendisi Eyüp Askerî Rüştüyesi, Mühendishane-i Berri Hümayun, Mekteb-i Hukuk, Askerî Tıbbiye ve Mekteb-i Mülkiye gibi oldukça mühim okullarda Arapça, akaid ve fıkıh dersleri okutmuştur. 1899 senesinde de Dârülfünun'da usûl-i fıkıh dersi vermeye başlamıştır. 16 Aralık 1908 tarihinde Âyan Meclisi üyeliğine seçilmiş ve 1912 senesinde ise vefat etmiştir.

Manastırlı İsmail Hakkı'nın yazdığı kitaplar haricinde dönemin İslamcı dergilerinde özellikle de Sırat-ı Müstakim'de çok sayıda makalesi yayınlamıştır. Bu makalelerin kimisi saf bir şekilde İslami ilimlerle alakalıyken kimisi ise siyasi ve sosyal meselelere temas eden yazılardan müteşekkildir.⁸⁸

Osmanlı seçkinlerinin yetiştiği modern okullarda uzun yıllar öğretmenlik görevinde bulunması, Manastırlı İsmail Hakkı'nın düşüncelerinin merkezî iktidar tarafından benimsendiği izlenimini uyandırmaktadır. Aynı zamanda vazifesi dolayısıyla düşüncelerini genç nesillere yayma imkânını elde ettiği de şüphesizdir. Manastırlı İsmail Hakkı, bir söylemin tedrici şekilde egemen konuma gelmesinin ne şekilde gerçekleştiğini anlamak adına mühim bir örnek olarak okunabilir.

Yasama erkine dair yazdığı bir makalesinde *teşrii* sıfatının insana verilmesine karşı çıkan yazarlara muhalefet etmektedir. Anlaşılan o ki dönemin bazı düşünürleri kanunlaştırma hareketleri kapsamında ihdas edilen kanunlar neticesinde Allah'ın elinde olan teşrii yetkisinin insana verildiğini iddia etmektedir. Manastırlı İsmail Hakkı ise Allah'ın teşrii sıfatının olmadığını; O'nun ancak şâri sıfatını haiz olduğunu ve dolayısıyla teşrii sıfatının insana verilmesinde herhangi bir dinî mahzur bulunmadığını ifade etmektedir (Hakkı, 1324: 382). Her ne kadar makalede alenen bahsedilmiyorsa da teşrii sıfatının insana verilebileceği ifadesinin doğal sonucu insanların yasa yapan bir kurum oluşturmasının dinen mahzurlu olmadığıdır. Bu nedenle ilgili makale parlamentonun İslam dinince caiz görüldüğü sonucunu da zımnen beraberinde getirmektedir.

⁸⁸ II. Meşrutiyet'in ardından ortaya çıkan gazete ve dergiler ve söz konusu süreli yayınlara görece kolay ulaşılabilirliği, bu tarihlerde yaşamış ve düşüncelerini ifade etmiş düşünürlerle birincil kaynaklardan ulaşmayı mümkün kılmaktadır.

Manastırlı İsmail Hakkı'nın yazılarında sıklıkla ele aldığı başka bir konu ise içtihat meselesidir. Pek çok makalesinde içtihat meselesine değinen Manastırlı İsmail Hakkı'nın bu konudaki görüşü Osmanlı İslamcılığının bir yansıması gibidir.⁸⁹ Öncelikle düşünür, içtihadı karşı çıkanların kendi ilmi acizliklerinden hareketle tüm âlem-i İslam'ı taklide mahkûm ettiğinden yakınmaktadır. İctihada set çeken zihniyet nedeniyle dinin özünde müşterek olan farklı mezhep taraftarlarının taassup nedeniyle birlik olamadığını vurgulamaktadır (Hakkı, 1325: 115). Farklı mezheplerden olan Müslümanların içtihat kapısının kapalı tutulması nedeniyle ittihadı ulaşamadığı düşüncesinin, içtihat sayesinde mezhepler arasında bir birleştirmeye gidilebileceği fikrini barındırdığı da iddia edilebilir. Manastırlı'nın düşüncesinde içtihat, mezhep taassubunu aşmak yolunda fayda sağlayacağı gibi aynı zamanda insan tabiatı gereği bir zorunluluğu da ifade etmektedir. Zira Allah, “yevmilkıyame (kıyamete kadar) hâdis olacak (meydana gelecek) vaka-i hususiyet adedince ayat-ı Kuraniye inzal edip de ‘bunlarla hükmedeceksiniz’ buyurmamıştır.” (Hakkı, 1325a: 51). Yani insanın başına gelebilecek hadiselerin sınırsız; ayetlerin ve hadislerin ise sınırlı olmasından ötürü yeni ortaya çıkacak hadiseler karşısında içtihat etmenin bir mecburiyet olduğu ifade edilmektedir.

İctihat kapısının muhakkak açık bulunması gerektiğini ifade ettikten sonra müçtehidin yeni baştan bir fıkıh ortaya koymayacağını bu açıdan işinin mezhep kurucuları gibi zor olmadığını vurgulamaktadır. Manastırlı'ya göre muasır müçtehit, toplumsal faydayı da (mesalih) gözeterek mevcut fıkıh kaideleri ile yeni durumlara uygun hükümler çıkaracaktır. Bu sebeple söz gelimi 20. yüzyılda içtihat edecek bir âlimden mezhep kurucusu imamlar kadar derin bir bilgi beklememek gerektiğini düşünmektedir (Hakkı, 1325: 116). Manastırlı'nın bu argümanı, döneminin içtihat tartışması açısından oldukça önemlidir. Zira o dönemde sadece içtihat kapısının açık yahut kapalı olduğunu düşünenler değil aynı zamanda içtihat kapısının açık olduğunu kabul etmekle birlikte müçtehit sıfatını haiz bir âlimin bulunmadığını iddia edenler de mevcuttur. Bu görüşü çürütmek için Manastırlı, “...şimdi bulunacak müçtehit yeniden fıkıh tesis edecek değildir, belki mevcut olanı teyit veya tezyit edeceğinden...” müçtehitten olağanüstü bir ilim beklenmemesi gerektiğini ifade etmektedir (Hakkı, 1325: 116).

⁸⁹ Bahsedildiği gibi Manastırlı İsmail Hakkı'nın içtihat konusuna değinen çok sayıda yazısı bulunmaktadır. Ancak bu başlık altında Sırat-ı Müstakim'in 2. cildinin 30 ve 34. sayılarında yayınlanan ve içtihat hakkındaki görüşlerinin bir hülâsası sayılabilecek “Ahkâm-ı İslamiyye ve İctihad: Şer' ve Kanun” ile “Bâb-ı İctihad Daima Küşade Bulunmaktadır” başlıklı makaleleri üzerinden müellifin görüşleri izah edilecektir.

İçtihat kapısının açık olduğu ve içtihat yapmanın bir mecburiyet olduğunu yazan ve ardından da müçtehidin yaşanılan devirde bulunamayacak derecede bir ilimle mücehhez olması lazım gelmediğini ifade eden Manastırlı, tahmin edileceği üzere içtihat vazifesini ulemanın sırtına yüklemektedir ve ulemaya içtihat yaparken nelere dikkat edeceğini tek tek tembih etmektedir. Ulemanın birincil vazifesi, mezheplerin ihtilafa düştüğü hususlarda hükümlerin mesalih-i asra uygun hale getirilmesidir. Manastırlı, içtihadın nasıl yapılması gerektiği hususunda yazarken Osmanlı İslamcılığının inşa ettiği söyleme muvafık olarak maslahat unsurunu ön plana çıkarmaktadır. İslam'da hükümlerin önemli bir kısmının naslara dayandığını ancak naslar haricinde kalan kısmın ise maslahatlar ışığında karara bağlanması gerektiğini ifade eden düşünür, ulül emrin zamanın maslahatı ışığında kanun yapabileceğini vurgulamaktadır (Hakkı, 1325a: 51). Bunun haricinde mühim olanın adalet olduğunu ileri sürerek zaman ve mekânın değişmesi neticesinde beşerin de değişeceğini ifade eden müellif, adaletin muhafaza edildiği müddetçe değişen şartlara göre hükümlerin de değişebileceğini ifade etmektedir (Hakkı, 1325a: 52).

İçtihat bahsinin haricinde Meşrutiyet savunusu da İsmail Hakkı'nın yazılarında sıklıkla karşılaşılabilecek konulardandır. Sıkı bir meşrutiyet taraftarı olan düşünür, meşrutiyet karşıtı “melunların”; meşrutiyet, müsavat ve adalet gibi kavramları dinin zararınaymış gibi göstererek “avam” halkın kafasını karıştırdığından yakınmaktadır (Hakkı, 1324b: 209). Osmanlı İslamcılığının meşrutiyet hususundaki klasik argümanlarını makalelerinde tekrar eden düşünür, bir yazısında ise meşrutiyet neticesinde gayrimüslimlerin de istişareye dâhil edilmesi meselesi üzerine değinmektedir. Meşruti yönetimin İslami açıdan yumuşak karnını oluşturan bu hususa karşı çıkanların tamamen mesnetsiz olmadığını kabul eden Manastırlı, yine de zaruret ve maslahata binaen bu uygulamanın caiz olduğu görüşüne varmaktadır. Zaruret ve maslahat unsurlarının haricinde İslam'ın gayrimüslimlerle akit yapılmasını serbest bırakmasının bu hususa delil sayılabileceğini öne sürmektedir (Hakkı, 1324b: 210).

4.8.4 Musa Kâzım Efendi (1859 – 1920)

Manastırlı İsmail Hakkı, Osmanlı İslamcılığının ulema arasındaki yayılma sürecinde bir geçiş aşaması olarak kabul edilirse Musa Kâzım ise yayılmanın tekâmüle ermesi olarak okunmalıdır. Musa Kâzım Efendi'nin hem dini fikirleri hem siyasi fikirleri hem ilmiyedeki kariyeri hem de siyasi kariyeri incelenecek olduğunda Osmanlı İslamcılığının tüm veçheleri ile kendisinde tezahür ettiği müşahede edilebilmektedir.

Kesin tarih olmamakla birlikte 1859 yılı civarında Erzurum'un Tortum ilçesine bağlı bir köyde doğan Musa Kâzım, ilk eğitimini köyünde almıştır. Sıbyan mektebinin ardından tahsilini devam ettirebilmek için önce Konya'ya ardından Balıkesir'e gitmiştir. Balıkesir'de yaklaşık 3 yıl süren eğitim hayatının ardından yüksek tahsil için 1881 yahut 1882 senesinde İstanbul'a gelen Musa Kâzım, 1890 yılında icazetnamesini almıştır. 6 yıl süren mülazemetin ardından 1896'da Fatih Medresesine atanan Musa Kâzım; hayatı boyunca medreselerin haricinde Mekteb-i Hukuk, Mekteb-i Sultani, Dârümuallimin, Dârülfünun gibi eğitim kurumlarında Mecelle, mantık, akaid, fıkıh, usûl-i fıkıh gibi dersler vermiştir. İlk kez 1910 yılında Şeyhülislamlık makamına atanan Kâzım Efendi, II. Meşrutiyet döneminde toplamda en uzun süre bu makamda bulunan isimdir. I. Dünya Savaşı'nın neticelenmesinin ertesinde Divan-ı Harpte yargılanan Musa Kâzım Efendi, evvela 15 yıl kürek mahkûmluğuna çarptırılmış ardından yaşı nedeniyle cezası sürgüne çevrilmiş ve 1919 yılında Edirne'ye sürülmüştür. 1920 yılında sürgünde iken vefat etmiştir (Kara Ö. , 2014: 43-100).

Musa Kâzım Efendi'nin dini fikirleri incelendiğinde öncelikle sıkı bir meşrutiyet taraftarı olduğu görülmektedir. Meşrutiyetin ilan edildiği sene bu rejimin İslam'a uygun olduğunu daha önce vurgulanan deliller ışığında ortaya koyan eseri *İslam'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet* yayınlanmıştır. Bunun yanında İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne mensup ilmiyelilerden oluşan *Cemiyet-i İlmiyye-i İslamiyye* heyetinin de reisliğini yapan Musa Kâzım Efendi, reisliği esnasında talebelere verdiği vaazları boyunca meşrutiyet savunusu yapmıştır (Gürer, 2014: 189-190).

Borçlunun borcunu ifa ederken enflasyon farkından doğan meblağı da karşılaması gerektiği yönündeki fetvası (Kara F. , 2014: 294-295), dini hükümlerin inanç ve amel olmak üzere ikiye ayrılması neticesinde değişmez olanın inanç alanındaki hükümler olduğu, amel alanındaki hükümlerin ise zamanın değişmesi ile değişebileceğine dair fetvası (Kara F. , 2014: 290-291) Musa Kâzım Efendi'nin modernist yönünü gözler önüne sermektedir. Osmanlı İslamcılarında yaygın görülen enflasyon farkı ile zamanın değişmesinin ameli hükümleri değiştireceği görüşünün yanında Musa Kâzım Efendi'nin kamuoyundan büyük tepki toplayan iki fetvası daha göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi Müslümanların zekâtlarını Osmanlı donanması için çalışan bir cemiyete verebileceğini ifade eden fetvasıdır. İslam dininde zekâtın verileceği yerlerin sınırlanmış olması nedeniyle Musa Kâzım Efendi'nin bu görüşü oldukça büyük tepki toplamıştır. Temel olarak zaruret ve kuvvet toplamanın gerekliliği üzerinden fetvasını temellendiren

Musa Kâzım Efendi, icap ediyorsa Osmanlı Donanma Cemiyetinin kasasının başına bir fakirin konularak zekâtın onun aracılığı ile cemiyete aktarılabileceğini de vurgulamıştır.⁹⁰ Donanmaya zekât fetvasının haricinde örf ve nas arasındaki ilişkiye getirdiği yaklaşımla meselelere Osmanlı’da cari olan klasik Hanefî fikhının dışında özgün yorumlar getirmiştir. Ulema arasında örf ve nas ilişkisi hususundaki klasik görüş örfün, ancak nassın olmadığı noktada fetvaya kaynak teşkil edebileceğidir. Bu konuda Musa Kâzım, görüşünü İmam Ebu Yusuf’a dayandırarak eğer nassın dayanağını örf oluşturuyorsa dayanak olan örfün değişmesi ile nassın da değişebileceği görüşünü ortaya sürmektedir.⁹¹

Musa Kâzım Efendi’nin dinî görüşleri arasında Osmanlı İslamcılığı adına mühim olan bir diğeri ise kelam ilminde yapılmasını gerekli gördüğü muhteva değişikliğidir. Osmanlı’nın son zamanında modernist ulema arasında *yeni ilm-i kelam* görüşü peydah olmuştur. Musa Kâzım Efendi, yeni ilm-i kelam hareketinin ilk olmasa dahi en güçlü kalemlerindendir ve bu yönde en kapsamlı değişiklikleri hayata geçiren isimlerin başında gelmektedir. Bu görüş temel olarak medreselerde klasik müfredat dâhilinde öğretilen kelam ilminin muasır Batı felsefesinin hiçbir argümanına cevap üretemediğinden müfredatın ve kelam ilminin asrın gerekleri ışığında yenilenmesi gerektiğini savunmaktadır. Musa Kâzım, bu meseleyi ele aldığı bir makalesinde medreselerde halen

⁹⁰ Tartışmayı derinlemesine inceleyen bir çalışma için bkz: Hamdi Çilingir, “Zekâta Muhtaç Donanma, Donanmaya Muhtaç Devlet II. Meşrutiyet Devri Osmanlı Devleti’nde İlane-i Donanmaya Zekât Meselesi”, *İnsan ve Toplum*, C. 9, s. 4, s. 53-86, 2019.

⁹¹ Musa Kâzım Efendi’nin örf-nas ilişkisi hakkındaki görüşü özünde oldukça teknik bir meseledir. Ancak bir dönem Osmanlı kamuoyunu ziyadesiyle meşgul etmiştir. Hanefî mezhebinin en muteber müftüleri İmam-ı Azam Ebu Hanife ile onun iki talebesi olan İmam Muhammed ve İmam Ebu Yusuf’tur. Üç âlimden İmam Azam ve İmam Muhammed, örf-nas ilişkisi hususunda örfün hiçbir koşul ve şart altında nassın önüne geçemeyeceği görüşündedir. Hanefî mezhebine sıkı sıkıya bağlı kalmış Osmanlı uleması da yüzyıllar boyunca bu görüş üzerine fetva vermiştir. Ancak İmam Azam’ın talebesi olan İmam Ebu Yusuf, bu konuda umumdan ayrılan –teknik tabirle şaz- bir fetva ortaya koymuştur. Ancak örf-nas ilişkisi hususunda Hanefî mezhebinin en muteber âlimleri arasında yaşanan bu görüş ayrılığı, sadece çok sınırlı bir ticari muamele ile alakalı olan tek bir hadis üzerinden yaşanmaktadır. İmam Ebu Yusuf da ancak o konu bağlamında örfün değişmesi ile hadisin işaret ettiği şekilden farklı bir şekilde alışveriş yapılabileceği görüşünü ortaya koymuştur (Bu konunun ayrıntılı bir analizi için bkz: Emrullah Dumlu, “Ebu Yusuf’un ‘Örfe Dayalı Nassın Örf Değiştğinde Değişebilirliğine’ İlişkin Görüşünün Tespit ve Tetkiki”). Hülâsa edilecek olursa klasik dönem boyunca Osmanlı uleması arasında hiçbir zaman Ebu Yusuf’un görüşünün bağlamından kopararak örfü nassın üzerine koyacak bir örf-nas telakkisine ulaşılmamıştır. Ancak Ebu Yusuf’un ilgili fetvasını Ziya Gökalp, meşhur *Fıkıh ve İctimaiyyat* başlıklı makalesinde bağlamından tamamen kopararak “bazı fakihlere göre nass örfden mütevellid ise mevrid-i nassda da içtihadı cevâz vardır. O halde örfün Fıkıh’daki sahası daha da genişlemiş olur.” ifadesiyle dünyevi işlere dair nasların tümünün örfeye dayandığını kabul ederek örfün değişmesi ile nassın da değişebileceği görüşünü ortaya atmıştır. Musa Kâzım Efendi de Ziya Gökalp kadar yüksek bir tondan olmasa da İmam Ebu Yusuf’un tek bir hadise dayanan görüşünün sınırlarını genişleterek dini hükümlerin belirlenmesinde örfeye daha büyük bir yer açmak peşindedir. Ziya Gökalp’in İslamcı bir düşünür olarak addedilmesinin oldukça tartışmalı olması ve örf-nas ilişkisinde Musa Kâzım Efendi’nin ortaya koyduğu görüşün, Osmanlı uleması arasında yayılmaya fırsat bulmadan Osmanlı Devleti’nin tarihe karışmasından ötürü çalışmada bu hususa, Osmanlı İslamcılığının ana söylemi arasında yer verilmemiştir.

daha kelimeler dersleri kapsamında artık temsilcisi kalmayan meşâiyyun, işrâkiyyun gibi felsefi akımlara karşı geliştirilen savların öğretildiğini ve bu öğretilerin mevcut Batı felsefesi karşısında gülünç kaldığını ifade etmektedir. Hâlbuki modern dönemde muhalefet edilmesi gereken en temel felsefi akım maddiyundur (materyalizm). Ancak ulema sınıfının kelimeler dersinin muhtevasını değiştirmemesinden ötürü Osmanlı âlimleri, bu akıma karşı görüş geliştirememektedir. Nasıl ki medreselerde öğretilen kelimeler ilminin kurucuları olan büyük âlimler kendi dönemlerinde mevcut olan İslam'a muarız felsefi akımları evvela derinlemesine öğrenmiş, sonra onlara karşı muhalif argümanlar geliştirmiştir; tıpkı onun gibi medreselere Batı felsefesini, fennini talebelere öğretecek dersler ilave edilmeli ve kelimeler ilmi de bu bilgiler ışığında yenilenmelidir (Kâzım, 1325).

Musa Kâzım Efendi'nin dini görüşlerinde son olarak ise mezhepler hakkındaki düşüncelerine yer verilecektir. Musa Kâzım Efendi de modernist İslamcılar arasında yayılan, mezheplerin Müslümanlar arasındaki ittihadı engellediği görüşüne katılmaktadır. Ancak Musa Kâzım, sadece Sünni mezhepler olan Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli mezheplerinin ihtilafli meselelerini gidermek gerektiği görüşünü bir adım öteye taşıyarak Şii ve Sünni mezhep âlimlerinin de aradaki ihtilafı giderecek bir meclis kurması gerektiğini ifade etmektedir (Kâzım, 1325: 406).

Musa Kâzım Efendi'nin siyasi fikirleri ve hayatı ile Şeyhülislamlık dönemindeki icraatları incelendiğinde de Osmanlı İslamcılığı için mühim bir karakter olduğu görülmektedir. Kendisi daha önce de belirtildiği gibi İttihat ve Terakki Cemiyeti üyesi modernist ulemadandır. Ancak Meşrutiyet'in ilanının ardından yaşanan siyasi gelişmeler neticesinde ulemanın İttihat ve Terakki'den ayrılıp başka fırkalara yöneldiği bir vasatta Musa Kâzım, İttihat ve Terakki'yi savunmaya devam etmiştir. Onun cemiyete olan bu bağlılığı Divan-ı Harpte yargılanmasına neden olmuştur.

Siyasi açıdan her şeyden evvel kendisi büyük bir meşrutiyet ve anayasa taraftarıdır. Bir makalesinde İslam'ın esaslarının şûra-yı ümmet, adalet, müsavat ve hürriyet olduğunu dile getiren Musa Kâzım, bu esasların ancak meşruti bir rejimde hakkı ile gerçekleştirilebileceğini iddia etmektedir (Kâzım, 1329: 1). Bir başka makalesinde ise Kanun-u Esasi'nin, Kuran'ın dünya ile ilgili ahkâm-ı siyasiyesinin bir kısmını beyandan başka bir şey olmadığını vurgulamaktadır (Kâzım, 1324: 3).

İttihat ve Terakki Cemiyeti de Musa Kâzım Efendi'ye olan desteğini hiçbir zaman esirgememiştir. Kâmil Paşa'nın sadrazamlığı esnasında Paşa'nın bu hususta gönüllü

olmamasına rağmen Paşa'ya baskı yaparak Musa Kâzım Efendi Âyan Meclisi üyeliğine tayin ettirilmiştir (Gürer, 2014: 185). Üyeliği süresince Cemiyet'in Âyan Meclisindeki en önde gelen sözcülerinden birisi olmuştur. İttihat ve Terakki'nin meclisler üzerindeki denetiminin henüz oluşmadığı süreçte Musa Kâzım, Cemiyet aleyhine olacak kanun tekliflerine karşı etkili bir muhalefet sergilemiştir. Örneğin Damat Ferit Paşa'nın padişahın yetkilerinin arttırılması hususunda verdiği bir teklife karşı söz alan Musa Kâzım; böyle bir değişikliğin, kaynağı Kuran'dan gelen millet hâkimiyeti ilkesini zedeleyeceğini öne süren bir konuşma yapmıştır. Parlatmentonun hükümet üzerindeki denetimini arttıran bir kanun teklifine karşı ise ülkede meşrutiyetin henüz yerleşmediğini ve böyle bir kanunun hükümeti yavaşlatmasının yanında kuvvetler ayrılığına ters olduğunu dile getirmiştir (Gürer, 2014: 186-187).

İttihat ve Terakki adına yaptığı konuşmaların yanında Musa Kâzım, *tek partili meşrutiyet* fikrinin savunuculuğunu yapmıştır. Ona göre istişare emrinin yerine getirilmesi için farklı partilere ihtiyaç bulunmamaktadır. Aynı parti içinde de istişarenin gerçekleştirilebileceğini öne sürmektedir (Çetinkaya, 2007: 102).

Musa Kâzım Efendi, Osmanlı tarihinde alenen masonluk ile suçlanan tek şeyhülislamdır. Kendisinin mason olup olmadığı hususunda net bir delil söz konusu değildir. Ancak tasavvuf ve modern dönem ulema üzerine çalışmaları ile bilinen Zarcone (1991: 205-208), Musa Kâzım'ın spiritüel hayatında Nakşibendi; siyasi hayatında bir mason olduğunu ileri sürmektedir. Onun masonluğunun siyasi/pragmatik nedenlerden ileri geldiğini ifade eden Zarcone, Musa Kâzım'ın hiçbir zaman masonluğu ve masonluk ilkelerini kalben benimsemediğini ifade etmektedir.

Kendisinin şeyhülislamlığı dönemi incelendiğinde ise Tanzimat'tan beri süregelen ulemanın icrai yetkilerden arındırılması gidişatının zirveye ulaştığı görülmektedir. Her şeyden evvel kendisinin şeyhülislam yapılması başlı başına İttihat ve Terakki'nin bu makamın önemini kavraması ve cemiyete yakın bir şeyhülislam arzu etmesinden kaynaklanmaktadır. Muhafazakâr ulemanın tepkisinden çekinildiği için Musa Kâzım Efendi'den evvel İttihat ve Terakki tarafından şeyhülislamlık makamına getirilen Mehmet Esad Efendi ile Ürgüplü Hayri Efendi, görevlerini umulduğu kadar uyumlu biçimde sürdürememişler, kamuoyunun tepkisi pahasına 1910 senesinde Musa Kâzım Efendi şeyhülislam yapılmıştır. Bu süreç tafsilatlı biçimde "İttihat ve Terakki'nin Bir

Fırka Şeyhülislamı Arayışı ve Musa Kâzım Efendi'nin Şeyhülislamlığa Getirilişi" başlıklı makalede izah edilmektedir (Gürer, 2010).

Musa Kâzım Efendi, şeyhülislamlığı süresince kendisinden önceki şeyhülislamın ayak dirediği bir ıslahat olan şeriyeye mahkemelerinin Adliye Nezaretine bağlanması meselesine bir çözüm yolu getirmiştir. İttihat ve Terakki, bu değişikliği bir kararname ile gerçekleştirmek istemekte ancak bunun için muhtaç olduğu şeyhülislam imzasını temin edememektedir. Musa Kâzım Efendi ise bu konuda bu ıslahatın kararname yerine meclisler tarafından kabul edilmiş bir kanun ile önüne gelmesi durumunda değişikliği imzalayacağını beyan etmiştir. Bu taahhüt üzerine kararname kanun teklifine dönüştürülerek meclislerden geçirilmiş ve Musa Kâzım Efendi tarafından da imzalanmıştır (Gürer, 2010: 1194). Bunun haricinde Osmanlı gelenekçi uleması arasında son derece tepki çeken "Hukuk-ı Aile Kararnamesi" isimli aile hukuku alanını düzenleyen kararname de Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin imzası ile yürürlüğe girmiştir. Nihayet Musa Kâzım Efendi; şeyhülislamlığı döneminde uzun zamandır taraftar olduğu müfredat değişikliklerini hayata geçirmeye muvaffak olabilmıştır. Kendisinden önce başlayan medrese ıslahatı onun döneminde hız kazanmış ve pozitif ilimlerin medrese müfredatına eklenmesinin haricinde daha önce de ilgili başlıkta belirtildiği gibi 1917 tarihli Medaris-i İlmiye Hakkında kanun ile birlikte Hanefilik harici mezhepler de müfredata dâhil edilmiştir.

Hülasa edilecek olursa Musa Kâzım Efendi adeta Osmanlı İslamcılığının tecessüm etmiş hali gibidir. Fikhî, kelami, siyasi, iktisadi tüm görüşlerinin arka planında modernist bir akıl yürütme süreci yatmaktadır. Bu vaziyete paralel olarak da İttihat ve Terakki ile oldukça yakın ilişkiler geliştirmiş ve İTC'nin açık desteği sayesinde görüşlerini yayma imkânını fazlasıyla elde etmiştir.

4.8.5 Mansurizade Said (1864 – 1923)

Mansurizade Said'in hayatı ile ilgili teferruatlı bilgi bulunmamaktadır. İzmir doğumludur ve İzmir'in önemli ailelerinden birisine mensuptur. Hatuniye Medresesinde dini eğitimini tamamlayan Said'in aktif bir siyasi hayat sürdürdüğü söylenebilir. İttihat ve Terakki üyesi olan Said, siyasi hayatında Saruhan mebusu olarak meclise dâhil olmuştur.

Mansurizade, meşrutiyet savunusu ve faizin dinen meşruluğu gibi konularda makaleler kaleme almıştır (Yılmaz, 2018: 514). Ancak onu esas olarak bilinir kılan iddiası

İslam dinince cevaz verilen hal ve muamelelerin devlet tarafından yasaklanabileceği görüşüdür. Mansurizade Said, bu görüşünü Osmanlı Devletinde aile hukuku alanına dair kanunlaştırmaların yapılması esnasında çok eşliliğin yasaklanması gerekliliği üzerine serdetmiştir. Bu hususta pek çok makale kaleme almışsa da Dârülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuasında yayınlanan “Şeriat ve Kanun” başlıklı makalesinde bu görüşünü çok eşlilik özeline takılmadan genel ve teorik biçimde izah etmiştir.⁹²

Düşünür ilk olarak kanun ve şeriatın iki farklı şey olduğunu iddia etmekle işe başlamaktadır. Ona göre şeriat, hükümlerinin dışarıdan kontrol edilebilmesi açısından içerisinde ahkâm-ı diyaniye ve ahkâm-ı kazâiye gibi iki alana ayrılmaktadır. Ahkâm-ı diyaniye hükümleri kişinin içsel dünyası ile ilgilidir. İnsanın batınî durumuna, içsel dünyasına yönelik emir ve yasaklar içermektedir. Bu sebeple ahkâm-ı diyaniye hiçbir şekilde aynıyle kanunlaştırılmaz. Örneğin bir satış işleminde rıza şartı aranmaktadır. Ancak bu rıza, icap ve kabulden ibarettir. Yoksa alıcı yahut satıcının satış işlemine içsel olarak razı olup olmadıklarını bilmek mümkün olmadığından satış işlemlerinde hukuki olarak batınî rıza şartını aramak, böyle bir unsur kanuna dâhil etmek mümkün değildir. Ahkâm-ı kazâiye ise somut olarak takip edilebilen hükümler içermektedir. Ahkâm-ı kazâiyeyle dair hükümler ise kanunlaştırmaya müsait hükümlerdir (Said, 1332: 530-531).

Şeriat iki kısma ayrılıp kanun ile şeriatın aynı şey olmadığını ifade etmesinin ardından Mansurizade Said, ahkâm-ı kazâiye hükümlerinin tamamının kanuna aktarılmasının bir mecburiyet olmadığını iddia etmektedir. Ona göre kimi ahkâmı kanunlaştırıp kimi ahkâmı kanunlaştırmamak yargı erkini tahdit etmek gibidir ve yargı erkini tahdit etme yetkisinin Halifenin elinde bulunduğu şüphe yoktur. Buradan hareketle halife, şeriatın içindeki ahkâm-ı kazâiyeyle dair hükümlerin bazılarını kanun dışı bırakmak salahiyetine sahiptir (Said, 1332: 532). Bunun yanında kanun ile şeriat aynı şey olmadığından bir kanunun ancak şeriata muvafık yahut muhalif olduğundan bahsedilebilir. Ancak Said Bey, hangi hallerde kanunun şeriata muhalif olduğu tartışmasına oldukça özgün bir bakış açısı getirmektedir. Ona göre kanun, ancak şeriatın yasakladığı bir şeyi emreder yahut emrettiği bir şeyi yasaklarsa şeriata muhalif hale

⁹² Mansurizade Said üzerine yazılan az sayıda akademik metinde müellifin görüşleri; şeriat ve kanun, cevazın men edilebilmesi ve çok eşliliğin yasaklanması başlıkları altında ayrı ayrı incelenmektedir. Ancak bu başlıkların tümü müellifin kanun ve şeriat arasında yaptığı teorik ayrımın somut örneğe doğru evrilmesinden başka bir şey değildir.

gelmektedir. Yoksa şeriatın yasaklamadığı bir şeyi yasaklamak ile kanun, şeriata muhalif hale gelmemektedir (Said, 1332: 533).

İzah edilen akıl yürütme neticesinde Mansurizade Said Bey'e göre devlet, kanunlaştırma yaparken şer' en caiz olan meseleleri yasaklamak yahut emretmek yetkisine sahip bulunmaktadır. Bu noktada mezkûr görüşün Osmanlı son dönem uleması arasında dahi tepki ile karşılandığını söylemek icap eder. Ancak kamuoyundan aldığı tepkilere rağmen Mansurizade Said Bey'in Dârülfünun'da fıkıh ve fıkıh usûlü dersleri verdiği göz önünde bulundurulursa Bâb-ı Âli tarafından desteklendiği ve metodolojisini yaymak için fırsat bulduğu ifade edilebilir.

Osmanlı modernist İslamcılığını temsil eden düşünürlerin sayısı arttırılabilir: bir mezhebe bağlanmanın vacip olmadığını vurgulayıp farklı mezhep hükümleri arasında seçim yapılabileceğini öne süren (Kara İ. , 2011: 275) ve hilafeti; hakiki ve sûri olmak üzere ikiye ayırarak hakiki hilafetin dört halifeden sonra ortadan kalktığını ve artık hilafetin tamamen dünyevi bir makam olduğunu ileri süren ve bu görüşü doğrultusunda hilafeti ilga eden kanun görüşmelerinde TBMM'de uzun bir konuşma yapan Seyyid Bey (1873 – 1925), “Şeyh Abduh, Cemalettin Afgani ve Ahmed Han gibi zatların açtığı çığırın” Mısır ve Hindistan'da büyük bir ses getirmesine rağmen İstanbul uleması arasında bilinmediğinden yakınan dinde ıslahat yanlısı Şehbenderzâde Ahmet Hilmi (1865 – 1914), namazda Kuran'ın Arapça harici dillerle de okunabileceği görüşünü savunan (Kara İ. , 2011b: 715) Mülkiye Mektebi, Hukuk Mektebi ve Dârülfünun'un edebiyat ile ilahiyat bölümleri bünyesinde muallimlik yapmış İzmirli İsmail Hakkı (1869 – 1946), Afgani'ye hayranlık besleyen Mehmet Akif Ersoy (1873 – 1936) gibi isimler Osmanlı İslamcılarında sadece birkaçıdır.

Çalışma, özneleri ve öznelerin düşüncelerini merkeze almamakla beraber bir söylemin inşası ancak özneler aracılığıyla gerçekleştirilebilir. İnşa edilen söylemin egemen hale getirilmesi de siyasi iktidarın yaptığı bir tercih neticesinde yine özneler aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Namık Kemal'den Musa Kâzım'a uzanan Osmanlı modernist İslamcılar silsilesinde öznelerin kendi arasında tenakuzlar ve çatışmalar ortaya konulabilirse de siyasi iktidarın belli bir söyleme sahip düşünür ve ulemayı görünür kılması açısından bir sürekliliğin yaşandığı muhakkaktır. Bu sürekliliği mümkün ve merkezde inşa edilen söylemi alternatifsiz kılan unsurlar ise çalışmanın başından beri vurgulandığı gibi ekonomi-politik süreçlerde yatmaktadır.

4.9 Muhalefet ve Direniş İmkânları Yahut İmkânsızlıkları

Tarihin akışı; dev bir sahne üzerinde oynanan tiyatro oyununa benzetilebilir. Bu oyunda perde perde dekor değişmekte ve oyuncular da değişen dekorun mümkün kıldığı ölçüde performans sergilemektedir. Sahnelenen bu oyunun anlatısı yapılmak istendiğinde ise anlatıcı, kendi baktığı ve gördüğü kadarını aktarabilecektir. Bu minvalde siyasi tarih –Wallerstein’in ve Braudel’in terimleri ile epizodik tarih-, üzerine ışık tutulan oyuncuların hareketlerine ve söylediklerine yoğunlaşmaktadır. Ancak bir tiyatro oyununda üzerine ışık tutulan oyuncuların haricinde yüzlerce farklı detay mevcuttur. Dekorun değişimini sağlayan görevliler, perde arkasında oyuncuları hazırlayan teknik ekip, sufle vererek oyuncuları yönlendiren suflörlere bu detaylardan bazılarıdır. Meraklı bir izleyici; niçin bazı oyuncuların üzerinden ışığın eksik olmadığını bazı oyuncuların ise karanlıkta kaldığını veya sahnedeki dekorun oyuncuların hareketini olumlu yahut olumsuz mânâda ne şekilde yönlendirdiği ile ilgilendiği vakit ortaya oldukça farklı bir anlatı koymak mümkün hale gelmektedir. Tarihin tiyatro oyununa teşbihi paralelinde bahse devam edilecek olursa bir önceki başlığı, Osmanlı İslamcılığının üzerine ışık tutulan aktörlerinin hayatı ve görüşleri işgal etmektedir. Ancak çalışmanın tamamı incelendiğinde niçin ışığın mezkûr aktörler üzerinde olduğunu izah etme gayreti göze çarpacaktır. Bu başlıkta ise karanlıkta kalanlar, karanlığa itilenler yahut unutulmaya terk edilmiş aktörler anlatılmaya gayret edilecektir. Ancak takdir edileceği üzere karanlıkta kalanların anlatısı, üzerine ışık tutulanlar kadar kolay kurulamamaktadır. Bunun birincil sebebi sahnenin karanlıkta kalan kısmına ne kadar dikkatli bakılırsa bakılsın her zaman için gözden kaçırılan birilerinin ve bir şeylerin olmasından ileri gelmektedir. İkinci olaraksa ışığın altındaki aktörlere izafeten karanlıkta kalanların sayısı yüzlerce kat fazladır.

19. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı İslamcılığını inşa edecek düşünürleri ortaya çıkaracak yapı tanzim edilmiştir. Yüzyılın ikinci yarısında ise söylemi inşa eden düşünürlerin sahneye çıkışı söz konusudur. Bu süreçte iki tür muhalefet gözlemlenebilir. Birincisi, doğrudan modernist İslamcılığın söylemine muhalif olan gelenekselci kanattan gelen muhalefettir. İkincisi ise tarihin akışı süresince tedricen sekülerlik dozu artan Türk modernleşmesinin bir noktasında bizzat İslamcı söylemin taşıyıcılarının muhalif bir siyasi konuma düşmesidir. Birinci tür muhalif söylemi oluşturan aktörler tam mânâsıyla tarihin karanlıkta kalan isimlerinden ibarettir. İkinci tür muhalif söylem ise ışığın yavaş yavaş üzerlerinden alındığı ve oyunun başrol oyuncuları tarafından karanlığa itilen

aktörler tarafından oluşturulmaktadır. Birinci tür *bürokratik muhalefet*; ikinci tür ise *siyasi muhalefet* olarak adlandırılabilir. Bürokratik muhalefet söylemin inşası sürecinde mevcutken siyasi muhalefet ise 20. yüzyıldan itibaren görülmektedir.

4.9.1. Bürokratik Muhalefet

Bu başlık altında Osmanlı modernleşmesine kendi güçleri nisbetinde muhalefet eden isimlerin merkez tarafından pasifize edilmesinin örnekleri verilecektir. İlk isim ise sivil eğitimin modernleşmesi çalışmalarında görevlendirilen Sahafılar Şeyhizade Mehmed Esad Efendi'dir (1789 – 1848). Kendisi de babası gibi ulemadan olan Mehmed Esad Efendi, aynı zamanda vakanüvis payesini de taşımaktadır. Mehmed Esad Efendi, Osmanlı bürokratik elitlerinin eğitim hususunda halen daha ulemaya yetki vermeye razı olduğu bir dönemde 1847 senesinde sivil eğitim alanındaki reform uygulamaları açısından son derece mühim bir kurum olan Mekâtib-i Umumiye Nazırlığına atanmıştır. Ancak maiyetindeki meclis ile sürtüşmeler yaşaması ve meclis ile birlikte hareket etmek istememesi onun bu görevde fazla kalamamasına sebep olmuştur. 1847 yılının Aralık ayında henüz makamında bir senesi dahi dolmadan “mevkii daha yüksek, meşguliyeti daha az olan” Meclis-i Maârif-i Umumiye kurumuna ataması yapılmıştır (Yılmaz, 1995). Mehmet Esad Efendi'den boşalan Mekâtib-i Umumiye Nazırlığına ise Osmanlı sivil eğitim kurumlarının modernleşmesinde son derece önemli bir isim olan Kemal Ahmet Efendi getirilmiştir. Böylece modernleşme seyrini yavaşlatma ihtimali olan bir isim nazik bir şekilde icrai yetkisi bulunmayan bir makama terfi ettirilip ondan boşalan makama ise modern ve genç bir bürokratin ataması yapılmıştır.

Elbette modernleşmeye karşı bürokratik bir muhalefet gösteren herkesin akıbeti Mehmed Esad Efendi kadar iyi değildir. Tanzimat döneminin son şeyhülislamı Iğınlı Hasan Fehmi Efendi (1795 – 1881) görüşleri ve icraatları nedeniyle hayatını Medine'de sürgünde sonlandırmıştır. Hasan Fehmi Efendi, 1868-1871 ile 1874-1876 yılları arasında iki kere şeyhülislamlık yapmıştır. Konya'nın Iğın ilçesinde doğan ve Iğınlı olarak da anılan Hasan Fehmi Efendi, kanunlaştırma ve modernleşme hareketlerinin çok yoğun olduğu bir dönemde görev yapmıştır. Bürokratik hayatı boyunca modernleşmenin önde gelen tüm simaları ile kavgalı olduğu ve iktidar çekişmesi içerisinde yer aldığı söylenebilir. Hasan Fehmi Efendi'nin tüm mücadeleleri en temelde iki meseleye dayanmaktadır. İlk olarak Şeyhülislam, kanunlaştırma yetkisinin Bâb-ı Âli'de değil Bâb-ı Meşihat'te olması gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle Mecelle'nin hazırlanmasına riyaset eden Cevdet Paşa'nın daimi bir muarızıdır. Daha önce de bahsedildiği gibi

Mecelle komisyonunun Bâb-1 Âli'den Bâb-1 Meşihat'e nakli Hasan Fehmi Efendi'nin ilk şeyhülislamlık vazifesinin son yılında yaşanmıştır. Verdiği savaşta ufak bir muharebe galibiyeti olarak değerlendirilebilecek bu naklin ardından Bâb-1 Meşihat'teki kaht-ı rical nedeniyle Mecelle layıkıyla hazırlanamamış ve komisyon yeniden Bâb-1 Âli'ye intikal ettirilmiştir. Hasan Fehmi Efendi'nin ikinci temel mücadelesi ise eğitimde yaşanan modernleşme hareketleridir. Tüm meslek hayatı boyunca bu akışın önüne geçmek için çabalamıştır. Kendisi Cevdet Paşa'nın yanı sıra eğitimde modernleşmenin önde gelen isimleri Münif Paşa, Safvet Paşa ve Tahsin Efendi'nin de muhalifidir. Hayata geçirilmek istenen Dâr'ülfünun projesine medreselerin önemini azaltacağı gerekçesiyle karşı çıkmaktadır. 1870 yılında modernist İslamcılığın en önemli temsilcilerinden olan Cemalettin Afgani İstanbul'a davet edilir. Şii olduğu bilinen ve İslam tarihinde yüzyıllardır süre gelen kelamcılar ile filozoflar arasındaki çatışmada filozoflara daha yakın duran modernist Afgani'nin İstanbul'a davet edilmesi, Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi için bürokrasideki modernist kanada darbe indirmek için uygun bir fırsat oluşturmuştur. Afgani'nin Dâr'ülfünun açılışındaki konuşmasındaki bazı lafızlardan hareketle Afgani hakkında küfür fetvası veren Şeyhülislam, kendisine bağlı vaizleri de örgütleyerek halkı Afgani'ye karşı kışkırtmıştır (Aykanat, 2018: 55). Kamuoyunun Afgani'nin aleyhine dönmesi üzerine Afgani'yi İstanbul'a davet eden yetkililer ondan ülkeyi terk etmesini istemek zorunda kalmışlardır. Bu süreçte mühim olanın Afgani olmadığını, onun sadece Osmanlı bürokrasisindeki gelenekçiler ile reformistler arasındaki çatışmanın yüzeye yansıyan bir sureti olduğunu Berkes (2019: 236-242), dönemin aktörlerini de tanıtarak izah etmektedir. Birinci şeyhülislamlığı döneminde reformistlere karşı etkin bir muhalefet izleyen, bu yolda yetkilerini ve nüfuzunu sonuna kadar kullanan Hasan Fehmi Efendi'nin ikinci şeyhülislamlık dönemi bu kadar başarılı değildir. Sadrazam Mahmut Nedim Paşa'nın kabinesinde görevini ifa eden Hasan Fehmi Efendi'ye karşı 1876 yılında Mithat Paşa'nın ön ayak olduğu düşünülen bir talebe kalkışması tertiplenir. Bu kalkışmanın neticesinde Hasan Fehmi Efendi Medine'ye sürülmüş ve ömrünün geri kalanını İstanbul'dan uzak geçirmiştir (Aykanat, 2018: 58). Bu hamle ile reformist kanat, çağın en kudretli gelenekçi isimlerinden birisini pasifize etmeyi başarmıştır.

Bu başlık altında ele alınacak bir diğer isim ise Şeyhülislam Ömer Lütfi Efendi'dir (1818 – 1897). Mütevazı hayatı ile tanınan Ömer Lütfi Efendi'nin kısa süren şeyhülislamlık (1889-1891) vazifesinde iki icraatı göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki

Ömer Lütfi Efendi, Dâhiliye Nezaretine Müslümanların namazlarına camide devam etmesi, kadınların tesettürüne dikkat etmesi gerektiği gibi konularda yazılar yazmış ve bu gibi konularda ahali arasında gevşekliğin peyda olduğundan Dâhiliyenin mesele hakkında tedbirler alması gerektiğini ifade etmiştir (Maden, 2013: 178). Bu talebi ile Ömer Lütfi Efendi, devletin dini pratikler hususunda ahaliyi harekete geçirmesini talep eden klasik bir İslam âlimi portresi çizmektedir. Bundan daha da önemli olarak Ömer Lütfi Efendi, Nizamiye Mahkemelerinin İstanbul'a ve yurda yayılmaya başladığı bir dönemde görev yapmıştır. Nizamiye Mahkemeleri teşkilatlandıkça daha evvel de bahsedildiği gibi ilmiye sınıfının elindeki yargı yetkisi giderek daralmıştır. Bu daralma kapsamında şeyhülislamlık makamınca görülen Huzur Muhakemeleri⁹³ 1864 yılında hem Mecelle Cemiyetinin kurulması hem de Nizamiye Mahkemeleri teşkilatında temyiz sistemine yer verilmesi gibi sebepler gerekçe gösterilerek kaldırılmıştır. Ömer Lütfi Efendi ise iki sene kadar süren şeyhülislamlığı döneminde Huzur Muhakemelerini tekrar başlatmıştır (Maden, 2013: 177). Tarihin akışına ters bir vaziyet olan bu durum, Ömer Lütfi Efendi'nin azlinden sonra kaldırılarak Bâb-ı Meşihat'ın yargısal yetkileri yeniden kısılmıştır. Tarihin akış yönünün tersine kürek çeken bir isim olarak değerlendirilebilecek Ömer Lütfi Efendi, 1891 senesinde kendisi hakkında gelen jurnaller neticesinde görevinden azledilmiştir.

Ömer Lütfi Efendi'den sonra Şeyhülislamlık makamının, meşrutiyet fikrine daha ılımlı isimler tarafından doldurulduğu söylenebilir. Ancak özellikle II. Meşrutiyet döneminde Şeyhülislamlık makamını işgal eden kişinin reformlara ve yeniliğe açık olması siyasi iktidar için yeterli gelmemeye başlamıştır. Buna mukabil olarak İttihat ve Terakki politikaları ile uyum içinde görev yapması beklenmiştir. Musa Kâzım Efendi'nin 1916 yılında İttihat ve Terakki tarafından yapılan baskılar neticesinde ikinci kez Şeyhülislam olarak atanmasından evvel vazife yapan Şeyhülislam Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi'nin (1867 – 1922)⁹⁴ akıbeti, bürokratik muhalefet imkânının ne denli

⁹³ İstanbul veya Rumeli Kazaskeri yahut Üsküdar, Galata, Eyüp kadınlarının gördüğü bir davada taraflardan birisi karara itiraz ederse Huzur Muhakemesi yapılırdı. Huzur Mürâfaası ismi de verilen bu mahkeme, Osmanlı klasik düzeninde İstanbul yargı bölgesine özgü bir nevi temyiz vazifesi görmekteydi ve bir dönem sadrazam tarafından görüldükten sonra şeyhülislamın yetkisine bırakılmıştı.

⁹⁴ Osmanlı'nın son dönem şeyhülislamlarından olan Ürgüplü Hayri Efendi hâtrâtını kaleme almış ve hâtrâtı oğlu tarafından derlenerek kitap olarak basılmıştır. Bu eser, dönemin ruhunu anlayabilmek adına oldukça faydalıdır. İttihat ve Terakki Cemiyeti üyelerinin devlet görevlilerine ve nazırlara ne şekilde müdahale ettiği hâtrâtın ayrıntılarından elde edilebilmektedir. Örneğin Hayri Efendi, 1913 yılında henüz Evkaf nazırı iken İstanbul'daki önemli medreselerden biri olan Medresetülvaizin'e Elmalılı Hamdi'yi muallim olarak atadığı için Cemiyet üyelerinden büyük bir hücumla uğradığını anlatmaktadır. O zamanlar Küçük Hamdi Efendi olarak anılan Elmalılı Hamdi Yazır'ın muhalif ve mürteci olmakla suçlanması ve onun tayinini bahane ederek medreselerin kapanması gerektiğinin yüksek sesle teklif edilmesi oldukça ilgi

daraldığının göstergesi mahiyetindedir. Ürgüplü Hayri Efendi, kendisinden evvelki Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi'nin parti politikalarına muhalefeti nedeniyle bu makamda bir İttihatçının bulunması gerekliliği kavranarak Şeyhülislam yapılmış bir isimdir. Ürgüplü Hayri Efendi'nin makama gelmesi, reform hareketinin din alanına da sıçramasını arzulayan İttihatçı taban tarafından heyecanla karşılanmıştır (Gürer, 2010). Ancak Hayri Efendi'nin icraatları bütün Cemiyet üyelerini hayal kırıklığına uğratmıştır. Ürgüplü Hayri Efendi vazifesi boyunca Osmanlı'da klasik dönemde kalan bir usulü Şeyhülislamın fikhî meselelerdeki görüşlerini re'sen padişaha arz etmek suretiyle Padişah iradesi çıkartma geleneğini ihya ederek parlamentonun yetkisine tecavüz mahiyeti taşıyan bir uygulamayı canlandırmıştır. Bunun haricinde İttihat ve Terakki'nin kapitülasyonlar meselesine de bağlı olarak çok arzu ettiği Şer'iyye mahkemelerinin Adliye Nezaretine bağlanması meselesine de kati suretle karşı çıkmıştır (Gürer, 2010: 1196). Bu tutumlarına bağlı olarak kendisi Şeyhülisamlıktan azledilmiş ve Cemiyetin hedeflerini çok daha fazla benimsemiş olan Musa Kâzım Efendi Şeyhülislam olarak atanmıştır.

Şeyhülisamlık makamı haricinde de bürokratik muhalefet imkânlarının daraldığı ve modernist İslamcı söyleme alternatif bir söylem üretip yayma imkânını ihtiva eden kadroların tedricen gelenekçi ulemadan alındığını söylemek hata olmayacaktır. Bu konudaki en doyurucu seyir Mekteb-i Hukuk'taki fıkıh usûlü dersi hocalarının değişimi üzerinden izlenebilir. Mezunlarının Nizamiye Mahkemelerine doğrudan atanmalarının dışında, ilerleyen yıllarda Osmanlı bürokrasisinde önemli vazifelere gelebilmesinden ötürü Mekteb-i Hukuk'un Osmanlı elitlerinin yetiştirilmesi açısından taşıdığı önem malumdur. Bu okuldaki en kritik derslerden birisinin ise fıkıh usûlü dersi olduğu söylenebilir. Zira fıkıh usûlü, kişinin İslam dinini ve dini delilleri hangi metotla yorumlayacağını öğrendiği derstir. Önceki başlıklardan da hatırlanacağı üzere Osmanlı İslamcılığı, söylemini inşa ederken yeni bir metodoloji ortaya koymuştur. Bu metodoloji de temel olarak klasik fıkıh usûlünü değiştirerek nasların farklı yorumlanabilmesinin önünü açmaya dayanmaktadır. Mekteb-i Hukuk'ta fıkıh usûlü dersini okutan hocalara

çekicidir (Ürgüplü, 2015: 373). Aynı hâtratta Hayri Efendi, şeyhülisamlık makamına getirildikten sonra kendisinin şer'iyye mahkemelerinde yaptığı ıslahatlar neticesinde halkın pek çok şikâyet sebebini ortadan kaldırdığını, Mekteb-i Kudat'tan mezun olmayanları kadı yapmadığını, şer'iyye mahkemelerini mümkün mertebe liyakatsiz kişilerden temizlediğini ifade etmektedir. Yargı teşkilatının haricinde eğitim teşkilatında da medreselerin ıslahı için önemli adımlar attığını ve medrese eğitimini bir düzene koymaya gayret ettiğinden bahsetmektedir. Ancak Hayri Efendi'nin iddiasına göre Cemiyet'in Türkçü ve Batıcı kanadı, medreselerin ve şer'iyye mahkemelerin ıslahı ihtimalinden dahi ürkmüştür. Şeyhülisamları zor durumda bırakmak için sıklıkla şer'iyye mahkemelerinin Adliye Nezaretine bağlanması meselesini gündeme getirmişlerdir (Ürgüplü, 2015: 383-385). Bilindiği gibi bu konu da Hayri Efendi'nin istifasına sebep olmuştur.

bakıldığında kronolojik olarak evvela Ahmet Hamdi Şirvani (1831 – 1890) ile karşılaşılmaktadır. Kendisi hakkında tafsilatlı bilgi olmamasına rağmen Şirvani'nin fikhî konularda Hanefî mezhebine bağlı kelami konularda ise Gazali'ye bağlı klasik bir isim olduğu anlaşılmaktadır (Onuk, 2014: 175-176). Şirvani'nin ardından Mekteb-i Hukuk'ta fıkıh usûlü dersleri Ali Haydar Efendi'nin (1837 – 1903) uhdesine verilmiştir. Ali Haydar Efendi, Osmanlı son zamanlarında yaşamış en meşhur Hanefî fukahadandır. Kendisi Mecelle'nin en bilinen şerhini kaleme almıştır. Yine kendisi tarafından kaleme alınan *Usûl-i Fıkıh* isimli eserin alanındaki ilk Türkçe eserlerden birisi olduğu yorumu yapılmaktadır (Aydın M. A., 1989). Mekteb-i Hukuk'taki fıkıh usûlü derslerinde daima Hanefî mezhebinin fetvalarını takip eden Ali Haydar Efendi'nin mektepte bu dersi veren son klasik ulema olduğu söylenebilir (Onuk, 2014: 176-177). Ali Haydar Efendi'nin ardından Mekteb-i Hukuk'taki fıkıh usûlü dersi, sırası ile Manastırlı İsmail Hakkı, Mahmut Esad Seydişehirli,⁹⁵ Seyyid Bey ve İzmirli İsmail Hakkı tarafından yürütülmüştür. Görüleceği üzere dersi vermekle görevlendirilen hocaların reform taraftarı olanların nisbeti zamanla artmıştır. Bu mühim okulda eğitim alan ve eğitimden sonra Osmanlı mahkemelerinde görev yapıp bürokraside mühim mevkilere gelecek olan talebelerin de modernist bir fıkıh usûlü anlayışı çerçevesinde yetiştirildiği söylenebilir.

Fıkıh usûlü dersinin haricinde mezkûr isimlerden Ali Haydar Efendi ile Seyyid Bey arasında yaşanan bir komisyon başkanlığı meselesi de dikkate değerdir. Mecelle'nin ihdasının ardından bir süre sonra Medeni Kanun olarak yeterli olmadığı noktalarda tâdil edilme ihtiyacı hâsıl olmuştur. Mecelle üzerindeki bu tâdilâtı yapmak içinse Vacibat Komisyonu ile Ahkâm-ı Şahsiyye komisyonları kurulmuştur. Vacibat komisyonuna başkan olarak atanan Ali Haydar Efendi bir süre sonra görevinden istifa etmiştir. Ali Haydar Efendi'nin niçin istifa ettiği bilinmezken kendisinden sonra komisyon başkanlığına dini anlayış açısından kendisine taban tabana zıt olan Seyyid Bey'in atanması Ali Haydar Efendi'nin siyasi baskılar neticesinde istifa ettirildiği izlenimini uyandırmaktadır (Narin, 2016: 64).

Bu başlık altında kendisinden kısaca bahsedilecek son isim ise Zahid Kevseri'dir (1879 – 1952). Osmanlı son döneminde yetişip de Arap kamuoyu tarafından da tanınan nadir İslam âlimlerinden biri olan Zahid Kevseri, ömrü boyunca klasik görüşte bir âlim

⁹⁵ Çalışmada daha evvel zikredilmeyen Mahmut Esad Seydişehirli (1856 – 1918) modernist görüşleri olan bir düşündürüdür. Kendisi Osmanlı klasik uleması tarafından büyük tepki ile karşılanan Hukuk-ı Aile Kararnamesini hazırlayan komisyona başkanlık yapmıştır.

olmuştur ve her zaman İttihat ve Terakki'ye muhalefet etmiştir. Bu muhalefetinin karşılığını ise 1913 senesinde İstanbul müderrisliği imtihanını kazanmasına rağmen Kastamonu medresesine atanarak almıştır (Uslu, 2018: 875). Bir süreliğine İstanbul'dan uzaklaştırılan Kevseri, 3 yıl Kastamonu'da görev yapmasının ardından tekrar İstanbul'a dönüp Cemiyet'e muhalif faaliyetlere devam etmiştir. 1922'de bir arkadaşı tarafından tutuklanacağına kendisine duyurulması ile Mısır'a kaçan Kevseri, ömrünün geri kalanını Mısır'da geçirmiştir. Kahire'de kendisine bir memuriyet bularak geçimini sağlayan Kevseri'nin Mısır'da da ilmi faaliyetlere devam ettiği anlaşılmaktadır. Kendisi Mısır'da geçirdiği yıllarını Kahire'den yükselen modernist Mısır İslamcılığının mühim isimlerine reddiyeler yazarak geçirmiştir. Bu faaliyetleri çerçevesinde bir dönem sınır dışı edilmesi gündeme gelen Kevseri, belli isimler tarafından himaye edilmesi ile Mısır'daki ikametini devam ettirebilmiştir.

4.9.2 Siyasi Muhalefet

Meşrutiyete giden yolda ulema içinden İttihat ve Terakki'ye destek veren çok sayıda âlim çıktığı söylenebilir. Musa Kâzım Efendi gibi kimisi desteğini sonuna kadar sürdürürken; kimisi ise Meşrutiyetin ilanının ardından İttihat ve Terakki politikaları ile kendi dünya görüşlerinin uzlaşamayacağını idrak edip desteğini çekmiştir. Desteğini çekenlerden bazıları siyasi hayatı terk etmek yerine iktidara muhalif fırkalar içerisinde aktif siyasete devam etmiştir. 1908 sonrası süreçte Osmanlı İslamcılarında siyasi muhalefet saflarına kayan isimlerin en tesirlileri Mustafa Sabri Efendi (1869 – 1954), daha önceki bölümlerde açıklanan Konya'da kapatılan medresenin kurucularından Muhammed Zeynelabidin Efendi (1866 – 1940) ve Elmalılı Hamdi Efendi'dir (1878 – 1942). Bu noktada belirtmek lazım gelir ki söz konusu üç ismin de Osmanlı İslamcılığının temel zemini ile büyük bir problemi bulunmamaktadır. İstişare kavramının meşruti rejime cevaz veren bir mahiyette kavranması, terakki ve medeniyet düşüncesi, maarif hususunda ıslahatların yapılması gerekliliği gibi temel düzeydeki konularda üç isim de farklı düşünmemektedir. Hatta Elmalılı Hamdi'nin Beyanülhak'ta yayınlanan "İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiyye" başlıklı makalesi ile Sebilürreşat'ta yayınlanan "Müslümanlık Mani-i Terakki Değil Zamin-i Terakkidir" başlıklı yazı dizisi son dönem Osmanlı İslamcılığının en mühim metinleri olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan siyasi muhalefet imkânını zorlayan ulemanın bürokratik muhalefet imkânını zorlayan ulemadan temel farkı görel olarak daha modern bir din ve dünya telakkisine sahip olmalarıdır. Ancak anlaşılan o ki İttihat ve Terakki elitlerinin zihinlerindeki din-devlet

ilişkisi ile burada sayılan isimlerce temsil edilen İslamcı düşünürlerin zihnindeki din-devlet ilişkisi uzlaşmaz bir farklılık içermektedir.

Üç ismin de siyasi kariyeri birbiri ile benzeşmektedir. İT yönetiminin 1908 sonrası süreçte yavaş yavaş baskı unsurunu arttırması neticesinde parti içerisinde zaten mevcut bulunan muhalif bir klik Ahali Fırkası'nı kurmuştur. Ahali Fırkasında üst düzey görevler alan Mustafa Sabri Efendi, Elmalılı Hamdi ve Zeynel Abidin Efendi, İT hükümetine son derece aktif bir şekilde muhalefet etmiştir. Özellikle İT'nin hem hitabet hem de kitabet yeteneğinden ötürü Mustafa Sabri Efendi'nin muhalefetinden son derece çekindiği kaynaklarda aktarılmaktadır (Nam, 2010: 102). Ahali Fırkası, 31 Mart Vakasından Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın kurulmasına kadar geçen sürede en etkin muhalefet odağı olarak göze çarpmaktadır (Akdağ, 2010: 110). Ancak Ahali Fırkası, Hürriyet ve İtilaf Fırkasının kurulması ile daha örgütlü olan bir yapıya katılım sergilemiştir. Siyasi hayatlarına Hürriyet ve İtilaf Fırkasında devam eden Mustafa Sabri Efendi, mütareke yıllarında kurulan Damat Ferit Paşa hükümetlerinde Şeyhülislamlık; Elmalılı Hamdi Efendi ise aynı hükümetlerde Evkaf Nazırlığı görevini üstlenmiştir. İstiklal Harbinin ardından 150'likler listesinde yer alan Mustafa Sabri Efendi ve Zeynelabidin Efendi hayatlarına yurtdışında devam etmiştir. Bu süreçte Zeynel Abidin Efendi'nin Medine'ye yerleşerek tasavvufa yöneldiği ve siyasetten görece uzak bir hayat sürerek 1940 senesinde Medine'de vefat ettiği bilinmektedir. Mustafa Sabri Efendi ise sürgünde de siyasi faaliyetlerini sürdürmüştür. Bir müddet Yunanistan sınırları içerisinde kalan Batı Rumeli'de ikamet ederek Cumhuriyet modernleşmesine karşı eserler kaleme alan Mustafa Sabri, daha sonra Zahid Kevseri gibi Mısır'a göçmüştür. Kısa süre içerisinde tıpkı Kevseri gibi Mısır'daki modernist İslamcı akıma karşı eserler kaleme alan Mustafa Sabri anlaşılan o ki hayatının son dönemini Mısır çevre İslamcılığı tarafından itibar edilen bir âlim olarak yaşamıştır (Büyükbaş, 2016: 486).⁹⁶ Elmalılı Hamdi Efendi ise Türkiye'de kalıp sükûnet içinde bir hayat sürmeyi tercih etmiştir.

⁹⁶ Zahid Kevseri ile Mustafa Sabri'nin Mısır'da sürdürdüğü entelektüel yaşamı dikkat çekicidir. Mısır'daki hayatını Mustafa Sabri Efendi'ye göre ilmî çekişmelerden daha uzak geçiren Kevseri, eserlerinde genel olarak modernist İslamcılar tarafından yayılmakta olan mezheplerin gereksizliği ve mezhepsizlik fikrinin yanlışlığına vurgu yapmıştır. *El-İşfâk Alâ Ahkâmi et-Talak* isimli Arapça eserinde, mezhepsizliğe karşı görüşlerinin yanında Müslüman toplumların İslam hukukunu kenara bırakarak Batı hukukunu benimsemesinin bir hastalık olduğunu ifade etmektedir (Çayıroğlu, 2008: 177). Mustafa Sabri Efendi ise Mısır'daki hayatında oldukça yoğun biçimde ilmî münakaşaların içinde yer almayı tercih etmiştir. Mustafa Sabri, Mısır merkezinde yükselen Modernist İslamcılığın kendi dönemindeki savunucusu olan isimlere reddiyeler kaleme almıştır. Peygamber'in nübüvvet sıfatı meselesi üzerinden Zeki Mübarek; dinde mucizenin yeri meselesi üzerinden Reşid Rıza; cehennem azabının ebediliği meselesi üzerinden Musa Carullah; Kuran ayetlerindeki müteşabihler meselesi üzerinden Ferid Vecdi; şeytan hakkındaki görüşleri

Ankara’da kurulan Millet Meclisi’ndeki İkinci Grup deneyiminin 1923 seçimleri ile sonlanmasının ardından⁹⁷ Türkiye İslamcılığının önünde bir seçenek olarak mevcut olan siyasi muhalefet imkânları uzun bir süreliğine kapanmıştır.

İslamcılarının siyasi muhalefet deneyimleri incelendiğinde öncelikli olarak münferit bir fırkadan ziyade daha geniş bir muhalif siyasi grubun içerisine eklemleme yaşandığı görülmektedir. Üstelik muhalefetin siyaset sahnesinde yürütülmesi neticesinde düşünürlerin gündemini günlük siyasi konuların meşgul ettiği söylenebilir. Nitekim söz konusu düşünürlerin meclisteki konuşmalarının; padişahın köşklerinden emlak vergisi alınıp alınamayacağı, İstanbul Şehremaneti’nin istikraz yetkisi, Bâb-ı Meşihat bütçesi ve medrese ıslahatı gibi güncel konular üzerine yoğunlaştığı görülebilmektedir (Akdağ, 2010).

4.9.3. Basın-Yayın Yolu ile Muhalefet İmkânı: Eşref Edip (1882-1971)

Hayatı boyunca iktidarın müsaade ettiği alan içerisinde basın yayın yoluyla fikirlerini ilan etme gayreti içinde olan Eşref Edip’in yazıları, Osmanlı son devri ve Cumhuriyet erken devri için adeta basın-yayın özgürlüğünün ne raddede olduğunun takip edilebileceği bir ölçüm aracı vazifesi görmektedir. 1908 yılında Ebül’ula Mardin ile çıkarmaya başladığı Sırat-ı Müstakim isimli dergide, 1912 yılında Ebül’ula’nın Dârülfünun’a atanması ile beraber tek imtiyaz sahibi olarak kalan Eşref Edip derginin ismini Sebilürreşad olarak değiştirmiştir. Osmanlı İslamcılığının en önemli düşünürlerinin makaleler kaleme aldığı bu dergideki yazılarından anlaşılmaktadır ki Eşref Edip de Meşrutiyet taraftarı ancak İttihat ve Terakki muhalifi bir düşünürdür. Modern İslamcı düşüncenin pek çok temasına yazılarında rastlanılabilecek bir düşünür olan Eşref Edip bir makalesinde insanlığın asırlar boyu kanlı mücadeleler ile kazandığı müsavatın İslam dininde zaten mevcut olduğunu iddia etmektedir (Edib, 1336: 132). Bir başka

nedeniyle dönemin Ezher Şeyhi olan Mahmut Şeltut; hilafet ve laiklik hakkındaki görüşleri nedeniyle de Ali Abdürrazık’a reddiyeler içeren eserler kaleme almıştır (Bayram, 2014). Zahid Kevseri Kahire’ye 1922 yılında yerleşmiştir. Mustafa Sabri Efendi’nin Mısır’a kesin biçimde yerleşmesi ise 1932 yılında gerçekleşmiştir. 20. yüzyıl, Mısır için ulus devletleşmenin ön planda olduğu bir dönemdir. İslamcılık siyasetin merkezindeki çatışma konusu olmaktan çıkmıştır. Kavalalılar döneminde inşa edilen modernist İslamcı söylem, yüksek siyasi ve bürokratik elitlerin alamet-i farikası olmaktan çıkmıştır. İlgili bölümde de vurgulandığı gibi modernist İslamcılığı benimsemeyen periferik özneler tedricen devlet yönetiminde yükselmiştir. Çatışma, İslam telakkisinden ziyade etnik kökene kaymıştır. Bu nedenle özellikle Mustafa Sabri Efendi’nin Mısır’daki çabası siyasetten görece uzak ilmî bir mücadele olarak değerlendirilmelidir. Dönemin Mısır Veliahdının kendisini sarayına çağırıp taltif etmesi de (Yavuz Y. Ş., 2006) Mustafa Sabri Efendi’nin temsil ettiği İslam telakkisinin Mısır yüksek siyasetinde rahat biçimde takdir gördüğünün kanıtı olarak okunmalıdır. Ancak söz konusu iki âlimin Türkiye’den ayrılmak zorunda kalması ve eserlerini Mısır’da kaleme alabilmesi, iki ülkenin İslamcı düşünürlere sunduğu imkânlar açısından dikkat çekicidir.

⁹⁷ Bu sürecin tafsilatlı bir anlatımı için bkz: Ahmet Demirel, *Birinci Mecliste Muhalefet (İkinci Grup)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020.

makalesinde ise kendisinin Ruh-u Meşrutiyet'e taraftar olduğunu ancak körü körüne Kanun-u Esasi'ye taraftar olmadığını açıkladıktan sonra Padişah'a –tıpkı Hıristiyanların Papa'ya yaptığı gibi- bir kutsallık atfederek onu fiillerinden sorumlu tutmamanın hata olduğunu iddia etmektedir (Edib, 1334). Meşrutiyet dönemi boyunca Eşref Edip, yazdığı yazılar ile kanunlaştırmanın iktibas ile değil tedvin ile yapılması gerektiğini, toplumun ihtiyacı olan tüm hukukun şeriattan temin edilebileceğini yazmış ve İttihat ve Terakki bünyesindeki Batıcılara fikri muhalefette bulunmuştur. Bu çerçevede 1916-1918 yılları arasında dergisinin çıkarılmasına müsaade edilmemiştir (Albayrak, 1995: 473).

İstiklal Harbinin başlamasıyla mücadeleye katılmak için İstanbul'dan Anadolu'ya geçen Eşref Edip, savaş boyunca dergisini bir propaganda aracı olarak kullanmıştır. Bu süreçte bir süre Mehmet Akif ile Kastamonu'dan çıkarılan dergi 1921'den itibaren Ankara'dan çıkarılmaya başlanmıştır (Albayrak, 1995: 473). İttihat ve Terakki'nin baskısından kurtulan Eşref Edip'in bu dönemde Meşrutiyet yöneticilerine oldukça ağır ithamlar içeren yazılar kaleme aldığı dikkate çarpmaktadır. “Meşrutiyet Devrinde Türkiye'yi İslam'dan Uzaklaştıran Hareketler” başlığını attığı bir makalesinde gerek Tanzimat dönemi gerek istibdad dönemi gerekse de Meşrutiyet dönemi olsun Osmanlı Devleti'ne tasallut olan bir zümrenin Müslümanların hayatını Batılılaştırmak için gayret gösterdiğini kaleme almaktadır (Edib, 1339). Eşref Edip'in yazılarında bu zümre *Garpperestler* olarak adlandırılmaktadır. Edip'in özellikle Cumhuriyet'in ilanından evvelki yazıları Anadolu'ya geçen İT muhalifi İslamcıların, Ankara'ya ve Meclis'e bakışlarını ve onlardan beklentilerini anlayabilmek adına mühimdir. Miladi 16 Ağustos 1923 tarihinde çıkan bir makalesinde; İstanbul'da, hükümet ile dini hükümleri ayırma niyetinde olanlar devleti felakete sürüklerken Anadolu'nun ortasında milletin sinesinden çıkan Meclis'in İslam'dan uzaklaşma hareketini durdurduğunu ifade etmektedir (Edib, 1339b: 41). Garpperestler “koca koca kıtaları” kaybedip “600 yıllık payitahtı” işgale uğrattıktan sonra düşülen vaziyeti kurtarma işi milletin sırtına kalmış ve bu vazifeyi üstlenen Meclis de İslam şeriatına uygun kanunlar yapmak vazifesini sadece kâğıt üzerinde bırakmayıp ilk iş olarak dinen haram olan bazı içecekleri yasaklamıştır. Aynı yazısında devamı Türkiye'nin ihtiyacının yalnızca maddiyat, fen ve ilim ile sanayi olduğunu vurgulayan düşünür, toplumun kesinlikle maneviyat ve içtimaiyat ithaline ihtiyacı olmadığını ifade etmektedir (Edib, 1339b: 42).

Şeyh Said isyanından sonra Takrir-i Sükûn kanunu kapsamında yargılanan Eşref Edip, dergisinin yayını durdurmak şartı ile serbest bırakılmıştır (Albayrak, 1995: 474).

1925 yılında gelen yasağın ardından uzun süre yayın imkânı bulamayan düşünür, 1948 yılında politik ortamın İslamcı yayın için daha ılımlı bir hale gelmesi ile Sebilürreşad'ı tekrar çıkarmaya başlamıştır. Ancak aradan geçen 23 yıl neticesinde Sebilürreşad'ın Meşrutiyet döneminde yahut İstiklal Harbi döneminde olduğu gibi yüksek perdeden bir şeriat savunusu yapma imkânını bulamadığı anlaşılmaktadır. Sebilürreşad muhtevasının yıllar boyu değişimini son derece titiz bir çalışma ile ortaya koyan Debus (2012: 278), 1948 sonrasında dergide İslam'ın siyasete ve devlete taalluk eden hükümlerinden bahsedilmediğini bunun yerine yöneticiler tarafından “yanlış anlaşılın” laiklik uygulamalarının toplumu sürüklediği manevi buhrana, İslam dininin bir çözüm olacağını ileri sürdüklerini vurgulamaktadır. 1948 sonrası dönemde derginin yoğun biçimde Afgani ve Abduh çizgisine kayarak dini argümanları pozitivist bir bakış açısı ile fen bilimleri, sosyoloji, psikoloji gibi müspet deliller ile temellendirme çabasında olduğu tespit edilmektedir. Siyasi olarak pozisyonu incelendiğinde ise laikliğin yöneticiler tarafından yanlış anlaşıldığı sıklıkla vurgulanmış ve Demokrat Parti'nin revizyonist programına destek veren bir dil kullanılmıştır (Debus, 2012: 273).

4.9.4. Muhalefet İmkânları Zaviyesinden 31 Mart Vakası

31 Mart Vakası'nın perde arkasındaki düzenleyicileri yakın tarihin önemli soru işaretlerinden bir tanesidir. Elbette bu çalışma, uzun zamandır sürmekte olan bu tartışmaya çözüm bulma iddiasında değildir. Bu bakımdan Akşin'in (1980: 116); Hareket Ordusu'nun ayaklanmayı bastırmasının ardından kurulan mahkemenin siyasi sebeplerle soruşturmayı derinleştirmemesi neticesinde düzenleyicilerin kesin olarak bilinemeyeceğine dair yorumu makul karşılanmalıdır. Lakin yine makul bir akıl yürütme neticesinde bu kalkışmayı tertip eden odakların Yıldız Sarayı yahut İttihat ve Terakki çevresi olamayacağı; ancak İttihat ve Terakki'nin muhaliflerinin böyle bir ayaklanmayı tertipleyebileceği görüşünün de genel kabul gördüğü vurgulanmalıdır (Akşin, 1980: 116).

Tertipleycilerinin kim olduğunun ötesinde belirtilmelidir ki 31 Mart Vakası, salt İslamcı bir muhalefet hareketi olarak nitelendirilemez. Hatta isyana kalkışan kitlenin içerisinde İslamcı bir hissiyat ile harekete geçenlerin çoğunlukta olduğu dahi şüphelidir. Zira isyancıların talepleri incelendiğinde “şeriat hükümlerinin tamamıyla tatbiki” haricinde İslami bir talep yer almamaktadır. Şeriat hükümlerinin tamamıyla tatbiki talebi ise herhangi somut bir tafsilata dayanmayan, şeriata aykırı kanunları yahut mahkemeleri hedef almayan isyan esnasında dini bir meşrulaştırma aracı olarak kullanmak çabasının tezahürü olarak değerlendirilmektedir (Özkan, 2011). İslamcı niteliği açısından

incelendiğinde 31 Mart'tan evvel yaşanan Kör Ali Olayı saf bir İslamcı muhalefet olarak göze çarpmaktadır. İstanbul'da Kör Ali olarak bilinen ve imamlık yapma yetkisi olmadığı halde kimi camilerde vaaz veren bir kişi, II. Meşrutiyetten sonra politikada ve toplumsal hayatta yaşanan sekülerleşme karşısında halka ayaklanma çağrısı yapmaktadır. 1908 yılının Ekim ayında (1326 Ramazan) “din elden gidiyor!” nidalarıyla arkasına toplanan kalabalıkla beraber önce Yıldız Sarayı'na giden Kör Ali, Padişahın şeriatın muntazaman tatbikini talep etmiştir. Konu üzerine yazılan bir makalede kalabalıktan kimilerinin meclisin kapatılmasını talep ettiği bilgisi de yer almaktadır (Duman, 2016: 105). Yıldız Sarayından ayrıldıktan sonra şeyhülislamın arabasını taşıyan, sadrazama hakaretler eden kalabalığın meşrutiyet karşıtı ve tamamen İslamcı bir hissiyat ile hareket ettiğine şüphe yoktur. Ayaklanmanın bastırılmasının ardından Kör Ali ve bir elebaşı daha sürgün edilmiştir (Duman, 2016: 106).

Kör Ali olayı, 31 Mart Vakasının öncüsü olarak nitelendirilmektedir. Elbette 31 Mart ayaklanmasında kitlelerin en temel sloganının “şeriat isteriz” olmasından hareketle bu değerlendirme tamamen hatalı addedilemez. Ancak iki hareket mahiyet itibariyle oldukça büyük farklılıklar arz etmektedir. Bir kere Kör Ali olayı neredeyse kendiliğinden gelişmiş, tamamen İslamcı talepleri olan ve kendi çıkarlarına hareket etmeyen örgütsüz bir halk kitlesinin eseridir. 31 Mart Vakasında ise İttihat ve Terakki yönetiminin uygulamaları neticesinde menfaatleri zedelenmiş pek çok grup ile iktidarı İttihat ve Terakki'den almak isteyen muhalefetin örgütlü, planlı bir kalkışması söz konusudur. Şu hususu vurgulamak icap eder ki 31 Mart Vakasına, Kör Ali olayından çok daha büyük bir katılım gerçekleşmişse de bu durum 31 Mart'ın son kertede iktidar için mücadele eden dar bir elitin çıkar çatışması olduğu gerçeğini değiştirmez. Ancak bu gerçeğe rağmen isyanın beşeri tabanında İttihat ve Terakki'nin politikalarından rahatsız olan dini grupların önemli bir yer tuttuğu da inkâr edilemez (Özkan, 2011: 151).

Öncelikle 31 Mart ayaklanmasına katılan zümreler tahlil edilecek olursa İttihat ve Terakki'nin politikaları ile mağdur durumuna düşenlere ve İT'nin muhaliflerine bakmak gerekir. İlk olarak tıpkı İttihatçılar gibi II. Abdülhamit döneminde sürgünler ve cezalara muhatap olup da Meşrutiyet'in ilanının ardından İttihat ve Terakki yönetiminden arzu ettiğini bulamayan ve Fedakâran-ı Millet çatısı altında örgütlenen bir muhalif kitle mevcuttur (Akşin, 1980: 104). Ardından İT yönetiminin mülki bürokrasiden tasfiye ettiği sivil memurlar önemli bir muhalif unsurdur. Ayaklanmanın omurgası ise askerlerden oluşmaktadır. İT yönetimi ile beraber orduda mektepli subayların önü açılmıştır.

Abdülhamit yanlısı oldukları gerekçesiyle İT alaylı subaylara pek sıcak bakmamaktadır. Meşrutiyetin ilanından 31 Mart Vakası'na kadar geçen süre içerisinde 1.400 alaylı subayın ordudan tasfiye edildiği bilinmektedir (Akşin, 1980: 108). Bu tutum hem tasfiye edilen hem de halen daha görevde bulunan alaylı subayları son derece rahatsız etmiştir. Alaylı subaylar haricinde Harbiyeli olmayan ancak ileride subaylığa yükselme hayali kuran er ve erbaşlar da İT'nin mekteplileri ön plana alıp alaylıları tasfiye etmesinden rahatsızdır. İT yönetiminin orduya yönelik düzenlemelerinden rahatsız olan kesim, 31 Mart'ın en önemli beşeri unsurunu oluşturmaktadır.

Bu noktaya kadar sayılan muhalif unsurların İslamcılıkla pek ilgisi olmadığı açıktır. Ayaklanmaya İslamcı görünümünü kazandıran iki unsur vardır. Bunlardan ilki İT'nin medreseye yönelik düzenlemelerinden memnun olmayan medrese talebesidir. II. Meşrutiyet'in ilanına kadar özellikle İstanbul medreseleri askerden kaçmak isteyen gençlerin sığınağı olmuş durumdadır. Yıllardır mezun vermeyen ancak yığınla öğrenci barındıran medreseler mevcuttur. Bu noktadan hareketle Harbiye Nezareti'nin tazyikiyle Bâb-ı Meşihate mezuniyet imtihanlarının yapılması ve imtihanı geçemeyenlerin medreselerden atılmasına yönelik bir karar alınmıştır (Birinci, 2002: 200). Bu karar 31 Mart'tan evvel uygulamaya geçirilememiş olsa da medrese talebeleri arasında büyük bir rahatsızlık yaratmış ve İT'ye muhalefeti körüklemiştir. 31 Mart ayaklanmasına medrese talebelerinin büyük bir oranda destek verdiği inkâr edilebilir değildir. Ancak her ne kadar ayaklanmaya İslamcı bir görünüm vermişse de görüldüğü üzere bu unsuru da ayaklanmaya destek vermeye iten temel muharrik İslamcı bir talep değil kendi menfaatleridir.

Ayaklanmanın son unsuru ise İT'nin politikalarından rahatsız olan dini gruplardır. Bu noktada çalışmanın mahiyeti gereği Derviş Vahdeti, Volkan Gazetesi ve İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'ne özel bir vurgu yapılmalıdır. Derviş Vahdeti, 31 Mart'a katılan dini grupların önderi mesabesinde. Vakadan evvel de İT yönetimine sert bir muhalefet yapan İslamcı Volkan Gazetesinin sahibi ve yine İT muhalifi olan İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'nin kurucusudur. Derviş Vahdeti, Türkiye İslamcılığı için entelektüel düzeyde fazla önemi olmayan ve herhangi özgün bir söylemi bulunmayan bir isimdir. Ancak 1908 sonrası kurulan düzende kaba kuvvete sarılmış bir İslamcı muhalefetin başarısızlığına örnek teşkil etmesi açısından önemlidir.

1869 yılında Kıbrıs'ta fakir bir ailenin çocuğu olarak yetişen Vahdeti, Kıbrıs'taki İngiliz misyoner okulunda İngilizce öğrenmiştir. 16 yaşında annesi intihar etmiş 17 yaşında da babası vefat etmiştir. Kendisi değerlendirilirken aynı zamanda erken yaşta yaşadığı bu trajik kayıplar ve ömrünün ilerleyen zamanlarında kısa süreli de olsa yaşadığı mahkûmiyet günlerinin psikolojisine nasıl etki etmiş olabileceği dikkate alınmalıdır. Kıbrıs'ta Mizan, Meşveret gibi gazetelerin dağıtımını için emek sarf eden Vahdeti, İstanbul'dan Avrupa'ya kaçan İttihatçılar Kıbrıs'a uğradıkça onlarla görüşmüştür. 1902 yılında İstanbul'a gelen Vahdeti, kendisine bir memuriyet vazifesi veren Memduh Paşa'yı Yıldız Sarayı'na jurnallemiş, bunun üzerine Diyarbakır'a sürülmüştür. Diyarbakır'da Ziya Gökalp ve Şeyh Hacı Ahmet ile tanışmış ve bu şehirde 1907 yılında gerçekleştirilen telgrafhaneyi işgal eylemine katılmıştır. Meşrutiyet ilanından iki buçuk ay sonra İstanbul'a giden Vahdeti, Volkan Gazetesi'ni çıkarmaya başlamıştır (Kurşun ve Kahraman, 1994). İlk başlarda maddi zorluklar içerisinde çıkan Volkan Gazetesi'nin baskı sayısı İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'nin kurulması ile beraber yükselmiştir. 15 Şubat 1909 tarihli Volkan Gazetesi'nde İMC'nin kuruluşu ilan edilmiştir. Ancak yaklaşık bir ay kadar Vahdeti ile İMC'nin diğer kurucuları arasında Cemiyet'e hâkimiyet çekişmesi yaşanmıştır. Bu çekişmeden galip çıkan Derviş Vahdeti, İMC'nin tek reisi olarak yoluna devam etmiştir. Ne Volkan Gazetesi'nin ne de İMC'nin İslamcı olduğuna şüphe yoktur. Ancak daha önce de vurgulandığı gibi bu odak, Türkiye İslamcılığına dair özgün bir söylem geliştirmiş değildir. Nitekim Türkiye İslamcılığına yeni bir soluk getirecek beşeri kapasite bu çevrede zaten mevcut değildir. Ancak İMC'nin, İttihat ve Terakki'ye karşı yükselen ve eyleme geçmek potansiyelini barındıran İslamcı kitlelerin çatısı haline geldiği söylenebilir. 16 Mart 1909 tarihli Volkan Gazetesi'nde yayınlanan resmi nizamnamenin birinci maddesine göre *Cemiyetin reisi Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v)'dir* (Yenel, 2015: 75). Cemiyetin temel gayeleri olarak nizamnamenin üçüncü maddesinde Müslümanların ahlakını kuvvetlendirmek, İslam şariatını kıyamete kadar ayakta tutmak gibi genel amaçlar sayılmaktadır. Bu amaçları gerçekleştirmek için çabalarken *Darülhilafede tessüs eden usul-ü meşvereti hırz-ı can bilerek muhafaza eylemek* hususu vurgulanarak Cemiyetin meşrutiyet karşıtı olmadığını altı çizilmektedir.

İMC'nin, Volkan Gazetesi'nin ve dolayısıyla Derviş Vahdeti'nin meşrutiyet karşıtı bir istibdad yanlısı olmadığı Akşin (1980: 104) tarafından da vurgulanmaktadır. Ancak bu odak, İttihat ve Terakki yönetiminin en sert muhaliflerinden birisidir. 31 Mart ayaklanmasından on gün önce 3 Nisan 1909 tarihinde Derviş Vahdeti, İMC'nin açılışı

için Ayasofya önünde mevlit okutulacağını gazeteden ilan eder. 3 Nisan'daki açılış, İT politikalarından rahatsız olan İslamcı kitle için bir gövde gösterisine dönüşmüştür. Yaklaşık 20 bin kişinin Ayasofya meydanını doldurduğu vurgulanmaktadır (Sezer, 2017: 145-146). Kaynaklardan anlaşılmaktadır ki İT muhalifi olan ve bir şekilde “harekete geçmek” isteyen insanlar Vahdeti'nin etrafına toplanmaktadır.

Bilindiği üzere 6 Nisan 1909 tarihinde Serbesti Gazetesi yazarı Hasan Fehmi Bey'in subay üniformalı biri tarafından öldürülmesi, İT muhalifi basınının eline büyük bir koz vermiştir. Bu süreçte en sert yazıların adresi ise Volkan Gazetesi'dir. 31 Mart Vakası ile Derviş Vahdeti arasındaki ilişkinin niteliği karanlıktır. Ancak konuyu araştıran isimlerin neredeyse tamamı İMC mensuplarının ayaklanma içerisinde aktif biçimde yer aldığı ve Volkan'da çıkan kışkırtıcı yazıların etkili olduğu hususunda hemfikirdir. Bu konuda Necip Fazıl (2008: 20): “*Derviş Vahdeti isimli basit ve davayı temsil etmekten aciz bir şahısça çıkarılan (Volkan) gazetesi ve girişilen hücumlar böyle bir tepkiyi hazırlarken karşı tarafa (İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne) tepeden inme bir tegallüp (zorbalık) fırsatını ilham etmekte rol sahibiydi.*” yorumunu yapmaktadır.

13 Nisan 1909'da ayaklanma başlamıştır. Akşin (1980: 112), ayaklanmanın titiz planlanmaması nedeniyle tertip edenlerin kontrolü kaybettiğini ve bir noktadan sonra harekete liderlik etmek için ortaya çıkmaya korktuğunu iddia etmektedir. Gerçekten de 31 Mart ayaklanmasının, mektepli subaylara karşı bir cadı avına dönüştüğü söylenebilir. Derviş Vahdeti'nin önderliğinde İslamcı bir kitlenin de ayaklanmaya dâhil olduğuna şüphe yoktur. Ancak diğer yandan Mehmet Akif, Elmalılı Hamdi, Manastırlı İsmail Hakkı gibi İslamcılığın önde gelen isimleri yaşananların İslam ile bağdaştırılamayacağına yönelik açıklamalar yapmıştır (Özcan A. , 2007). Bilindiği üzere Selanik'ten yola çıkan Hareket Ordusu, 22 Nisan'da Yeşilköy'e konuşlanmış ve Bakırköy'ün kontrolünü ele geçirmiş iki gün sonra da tüm şehrin kontrolünü sağlamıştır.

Hareket Ordusu'nun İstanbul'un kontrolünü ele geçirme süreci araştırmacılar tarafından titizlikle incelenmiştir. Askerî sürecin teferruatlı biçimde anlatılmasına lüzum yoktur. 45 ila 50 bin arasında nizami kuvvetin haricinde 25 ila 30 bin arasında gönüllü birliği barındıran Hareket Ordusu, şehrin kontrolünü fazla direnişle karşılaşmadan rahat bir biçimde ele geçirmiştir ve 49 kayıp verirken 400 kadar ayaklanmacı öldürülmüştür (Türkmen, 1997). Kontrolün ele geçirilmesinin ardından yapılan yargılamalar neticesinde Derviş Vahdeti'nin de aralarında olduğu 70 kişi idam edilmiştir.

31 Mart Vakası ve Hareket Ordusu'nun ayaklanmayı bastırmasının ardından yaşanan sürecin Türk Siyasal Hayatı açısından önemi malumdur. Bu çalışma açısından incelendiğinde ise anlatıya oldukça uygun bir tikel vaka olarak görünmektedir. İlk olarak ayaklanma, geniş halk kitlelerine dayanan bir nitelik barındırmamaktadır. Rejim üzerinde yaşanan büyük bir ideolojik tartışmanın nihayetinde ortaya çıkmış da değildir. İT muhalifleri arasında meşrutiyet karşıtı olan kitlenin hacim olarak önemli bir yer tuttuğu söylenemez. Sadece mevcut rejimde iktidarı değiştirmek için başlatılan bir ayaklanma olduğu söylenebilir. Ayaklanan kitlenin bilinçli bir liderlikten mahrum olması nedeniyle zamanla af talebinin de içinde bulunduğu şartlarla Yıldız Sarayı'na yönelmesi bu ayaklanmayı meşrutiyet karşıtı yapmaz. Bu açıdan neredeyse Patrona Halil döneminden beri süre gelmekte olan bir kavganın tezahürü olarak görülebilir. Farklı toplumsal sınıfların İstanbul'daki temsilcileri olmaları hasebiyle çıkar çatışmasında olan iki grubun kavgası değildir. Bu açıdan 31 Mart Vakası, bu çalışmada izah edilmiş kapitalistleşme ve modernleşme neticesinde tesis edilen Osmanlı toplumsal ve siyasi yapısına oldukça uygun bir çekişmedir.

Direnış imkânları açısından ele alınacak olursa yaşanan sürecin tümü değerlendirildiğinde, tesis edilen modern orduyu elinde tutan muktedirlere karşı kaba kuvvet ve silah ile direnilemeyeceğinin aşikâr hale gelmesi olarak okunmalıdır. Ayaklanan kitlenin İslamcı olarak nitelenmesinin bir önemi olmaksızın yaşanan süreç silahlı bir kalkışma ile iktidarı ele geçirmenin mümkün olmadığını göz önüne serilmesidir. İttihat ve Terakki politikalarından veya meşruti rejimden memnun olmayan İslamcılar düşünüldüğünde 31 Mart Vakası, devletin kontrolünü silahlı bir kalkışma ile ele geçirmek ihtimalinin masadan kaldırılması demektir. Reel politik neticesinde gerçekleşen iktidar dağılımı, böyle bir muhalefet biçimini hayata geçirmeyi imkânsız kılmaktadır. Derviş Vahdeti ile İttihad-ı Muhammedi Cemiyetinin akıbeti, İslamcı muhalefete eylemlilik sınırlarını gösteren bir vaka olarak değerlendirilmelidir.

İMC deneyimi ve 31 Mart kalkışması, Derviş Vahdeti'nin hayatına mâl olurken aynı cemiyetin üyelerinden olan ve Volkan Gazetesi'nin de yazarları arasında bulunan Said Nursi'nin yargılanmasına sebep olmuştur. Daha önce bahsedildiği gibi Türkiye'nin doğusunda dini ve fenni ilimleri öğreten bir medrese açmak hayali ile 1907 yılında İstanbul'a gelen Said Nursi, II. Abdülhamit'ten umduğu alakayı göremeyince zamanla Abdülhamit muhalifleri arasına doğru kaymıştır. İttihat ve Terakki ile olan –ve teferruatına dair fazlaca bilgi bulunmayan- kısa yakınlaşması, İT'nin yönetimi sırasında

bozulmuştur. Görünen o ki yönetimin baskısı ve seküler uygulamaları arttıkça Said Nursi de İT muhalifi bloğun içinde en reaksiyoner grup olan İMC çevresine yaklaşmıştır. Meşrutî rejimle bir problemi olmayan Said Nursi'ye göre meşveret ancak İslam hukuku çerçevesinde uygulanmalıdır (Coşar, 2018: 82). Bu açıdan Volkan'da İT'ye eleştiriler yönelttiği yazılar kaleme almaktadır. Volkan Gazetesi ve İMC ile olan tüm yakınlığına rağmen Said Nursi'nin 31 Mart Vakası ile alakası bulunduğu yahut ayaklanmanın içerisinde olduğuna dair herhangi bir delil söz konusu değildir. Nitekim mahkemede, ayaklanma esnasında Kürtçe bilen ahaliye olaylara karışmaması yönünde nasihatte bulunduğunu beyan etmektedir (Coşar, 2018: 86). Mardin (1992: 138), İMC ahalisinin ilmiyeye mensup üyelerinin çoğunlukla yüksek pozisyonlarda olmayan ve taşradan yetişmiş kişiler olduğunu belirtmektedir. Said Nursi de İttihat ve Terakki'ye olan muhalefeti çerçevesinde kendisine en yakın olarak İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'ni görmüş olmalıdır. Bu açıdan Said Nursi'nin, hayatının bu döneminde gazete yazılarından ibaret saf entelektüel bir muhalefet yapmaktan fazlasını arzu ettiği söylenebilir. Zira yazılarını dönemi için önemli sayılabilecek bir sivil toplum kuruluşunun gazetesinde yazmakta ve ilgili kuruluştaki faaliyetler göstermektedir. Ancak yine anlaşılmaktadır ki Said Nursi için "avam" bir kitleden mürekkep kalabalıklarla kanlı bir ayaklanma, tasvip edeceği bir muhalefet biçimi değildir. Bu yöntemin ilkesel olarak mı reddedildiği yoksa başarı şansı olmadığı için mi reddedildiği hususu net değildir. Her halükârda Said Nursi, mahkemeden beraat etmiştir ve ideolojik eylem biçimini bir kez daha değiştirecektir.

4.10. Direniş İmkânları ve Entegrasyon Arasındaki İlişkiyi Anlayabilmek

Kapitalist dünya-ekonominin ortaya çıkardığı jeokültür, farklı ülkeler bu sisteme dâhil oldukça o ülkelerdeki düşünürler tarafından kendi idraklerine uygun biçimde ithal edilmiştir. Bu ithalatın Müslüman ülkelerdeki entelektüel yazın açısından temel mahsulü ise modernist İslamcılıktır. Bu çalışma, oldukça dolayimli bir ilişkiyi gözler önüne serme çabasıdır. Evvela kapitalist dünya-ekonomiye çevre ülke olarak eklenilen bir bölgedeki (Osmanlı İmparatorluğu) artı ürünün niçin bir merkezin (İstanbul) iktidarını rakipsiz kılacak biçimde dağıldığı izah edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra ise bürokrasi öncülüğünde yaşanan modernleşme sürecindeki tercih ve dışlama mekanizmaları gösterilmeye çalışılmıştır. Osmanlı özelinden bakılacak olduğunda İmparatorluğun kapitalizm öncesi iktisadi yapısı sebebiyle kapitalistleşme sürecinde iktidarda temayüz eden bürokratik elitin tasarladığı siyasi ve toplumsal yapı, belli direniş biçimlerini

imkânsız kılarken belli direniş biçimlerini ise mümkün kılmaktadır. Ancak bu süreçteki ilişkiler dolayimler içermekte ve salt siyasi tarih anlatısı içinde açık seçik bir biçimde görülememektedir. Bu durumun çeşitli nedenleri mevcuttur. İlk olarak modern siyasi ve toplumsal yapının tasarlanma süreci, aralarında çıkar çatışması olan dar bürokratik kadroların kavga gürültüsü eşliğinde yaşanmıştır. Bu gürültü, tarihe bakıldığında ekonomi-politik süreçlerin fark edilmesini zorlaştırabilmektedir. Bundan daha önemli bir etken ise farklı modernleşme süreçlerinin iç içe geçmişliğidir. Bir taraftan Osmanlı'nın dünya-ekonomiye eklenmesinin sonucu olarak İstanbul ülkede rakipsiz bir güç merkezi olarak ortaya çıkmıştır, diğer taraftan bürokratik elit yönetiminde reformlar gerçekleştirilmiştir. Bu iki gelişme mahiyetleri itibarıyla birbirinden farklıdır. İlki, küresel düzeyde gelişen bir ekonomik sisteme dahil olmaya mecbur edilmek iken ikincisi ise yönetici elitin bilinçli yürüttüğü bir devlet politikasıdır. İlkinde sistemin kendi dinamikleri ve iktisadi meseleler ön plandadır ve Osmanlı devlet yöneticilerinin yönetiminden çok daha uzak bir süreçtir. Bu farklılık, kapitalist entegrasyon biçimi ile her türlü siyasi, sosyal ve hukuki yapının oluşum süreci arasındaki ilişki arasına dolayimler yerleştirmekte ve bu ilişkinin görünürlüğünü azaltmaktadır.

Aradaki ilişki en basit şekliyle izah edilecek olursa ilk olarak Osmanlı'da askerî sahada modernleşme yaşandığı görülmektedir. Tüm çevre ülkelerde olduğu gibi Osmanlı'da da askerî modernleşme neticesinde tesis edilen ordu, ülkeyi sömürge olmaktan kurtaracak kadar güçlü ancak kapitalist yayılcılığı engelleyemeyecek kadar güçsüz idi. Bir çevre ülkede bu düzeyde bir askerî güç teşekkül ettiğinde ülkedeki siyasi ve iktisadi iktidarın dağılımı, yaşanacak modernleşme süreci açısından son derece önemli hale gelmektedir. Yine Osmanlı örneğinden hareketle ülkedeki iktidar dağılımı, tesis edilen modern ordu üzerinde İstanbul'u tek hâkim konumuna getirmektedir. 19. yüzyılın ikinci çeyreğinde ordunun âyanlar karşısında etkin biçimde kullanılması da bu hakikatin tarihsel yansıması olarak okunmalıdır.

Daha sonra modernleşmenin sivil bürokrasi ve eğitim alanına sıçraması ile yeni bir elit grubunun temayüz etmeye başladığı görülmektedir. Ancak bu elit grubu, "yeni" sıfatını kapitalistleşen merkez ülkelerde olduğu gibi sosyo-ekonomik kökenlerinden değil düşünsel dünyalarından ötürü kazanmaktadır. Modernleşme sürecinde Mısır ve Osmanlı'da, klasik siyasi yapıyı meşrulaştıran İslami kavramlar yepyeni bir metodoloji ile ele alınarak siyasi yapının değişmesi gerektiği tezini destekler hale getirilmiştir. Yaşanan zihniyet değişimi sürecinde ise eski metodolojiye sadık kalan özneler, yavaş

yavaş etkin bürokratik mevkilerden uzaklaştırılmıştır. Diğer taraftan İslam'ın modern yorumunu benimseyenler ise geleneksel anlayışta olanlardan boşalan mevkileri doldurmaya başlamıştır. Namık Kemal ile Musa Kâzım Efendi'nin fikirlerini açıkladığı kamuoyu göz önüne alındığında; Namık Kemal, istişare kavramının parlamentoyu işaret ettiğini açıklamak ile sürgünde geçen bir hayata erişmişken Musa Kâzım Efendi ise aynı düşüncesi sebebi ile Şeyhülislamlık makamına ulaşmaktadır.

II. Abdülhamit dönemi boyunca düşünsel düzeyde kutsallaştırılan meşrutî rejim ilan edilip Meclis açıldığında ise önemli olanın iktidar dağılımı olduğu gerçeği tüm muhaliflerin yüzleşmek zorunda olduğu bir hakikat olarak Türk siyasal hayatında kendisini göstermiştir. Meclisin açılması ile Türk modernleşmesindeki meşru muhalefet imkânı da siyasi muhalefet olarak belirlemiştir. Ancak Batı tecrübesinde toplumda mevcut bulunan farklı sınıfların kudretleri nispetinde temsil edildikleri bir mecra olan parlamentonun iktidarı denetlemesine, sınırlandırmasına ve şartlar oluştuğunda iktidarın değiştirilmesine imkân veren tüm mekanizmalar, kanlı çatışmalar neticesinde yerleşen demokratik kültür ile biçimlenmiştir. Türk siyasal hayatında ise iktidarı elinde bulunduran grup, hukukun dışına çıktığında Meclis kürsüsünde muhalif konuşmalar yapmanın herhangi bir tesiri olmadığı gerçeğinin idrak edilmesi uzun sürmüştür. Ancak yine de konjonktürün öznelere, sistemin sınırları içerisinde siyasi muhalefet yapmaktan farklı bir direniş imkânı tanımadığının anlaşılması gerekmektedir.

Yakın tarih; "II. Abdülhamit Hareket Ordusu'na direnme kararı alsaydı" yahut "İttihat ve Terakki'nin konumunu güçlendiren İstanbul'da konuşlu avcı taburları Rumeli'ye gönderilebilseydi ne olurdu?" gibi spekülâtif soruları da beraberinde getirmektedir. Tarihi epizodik düzeyde kavramanın bir tezahürü olan bu spekülasyonlar tarihin akışında esasında var olmayan anlık kırılma noktaları olduğunu ima etmektedir. Tüm spekülâtif düşüncelerden sıyrılıp vuku bulmuş olan çıplak gerçekliğin niçin o şekilde yaşandığı sorusunun cevabı iktidar dağılımında aranmalıdır. Kapitalist dünya-ekonomisinin cari olduğu bir vasatta ise iktidar dağılımının izi, sistemsel iş bölümü ve entegrasyon biçimleri üzerinden sürülebilir. Osmanlı İslamcılarının önüne niçin yalnızca bürokratik ve siyasi muhalefet yöntemlerinin serilmiş olduğu sorusunun cevabı da –arada dolayimler bulunsa da- entegrasyon süreci ile ilgilidir. Bu noktada Türk modernleşmesinin Cumhuriyet ile beraber uyguladığı laik reformlara yönelik en kuvvetli dinsel temelli silahlı tepkinin Şeyh Said isyanı ile Kürt bölgesinden gelmesi de aynı mantık çerçevesinde anlaşılabilir. Hatta entegrasyon sürecinde Karadeniz

bölgesinin değişimi ile Güneydoğu bölgesinin değişimi karşılaştırılırsa konu daha anlaşılır kılınabilir.

Daha önce de bahsedildiği gibi Trabzon kenti, Karadeniz bir Türk gölüyken İmparatorluk içi yeniden dağıtım merkezlerinden birisidir ve ticari olarak mühim bir konumdadır. Söz konusu yeniden dağıtım çerçevesinde Karadeniz'in kuzeyi ile ticari ilişkiler geliştiren şehir, zamanla bu iktisadi değerini yitirmiştir. Bununla beraber düşük nüfus yoğunluğu, zorlu coğrafi şartları ile iktisadi olarak çok da önemli bir mevkide bulunmayan özellikle Doğu Karadeniz bölgesi, Rusya'nın da Karadeniz'e kuzey taraftan erişmesi neticesinde jeostratejik önemi haiz bir çekişme bölgesi olma niteliğinden de uzaktır. Bu şartlar altında özellikle Doğu Karadeniz, çalışmada karanlık bölge olarak tanımlanan bölgeler ile son derece benzer özellikler göstermektedir.

Osmanlı'da Kürdistan olarak adlandırılan bölge incelendiğinde ise önemli ticaret yollarının geçiş güzergahında olması, demografik olarak Ermeni nüfusun fazlalığı, petrol yataklarına sahip ve aynı zamanda Arap nüfusun yaşadığı bölgelere açılan bir kapı niteliğinde olması, Şii yayılcılığı tehdidini her daim barındıran İran'a komşu olması gibi özellikleri nedeniyle stratejik bir önem arz etmektedir. Bu önemi nedeniyle İstanbul tarafından ihmal edilmeyen bölge, modernleşme sürecinde yaşadığı müdahaleler nedeniyle toplumsal dönüşümler geçirmiştir. Kürt toplumunun klasik dönemde doğal lideri olarak ortaya çıkan *emirler* devlet müdahalesi sonucunda yok olmuş ve doğan otorite boşluğunu ise zamanla *şeyhler* doldurmuştur.⁹⁸ II. Abdülhamit zamanında da bölgenin önemi doğrultusunda *Hamidiye Alayları* uygulaması ile devlete yakın aşiretlerin silahlandırılması, devletin mutlak kontrolünün dışında kayda değer bir askerî gücün de ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kürt toplumsal yapısına dair modernleşme sürecinde yapılan hamlelerin doğruluğu yanlışlığı ve arzulanan sonuca ulaşıp ulaşmamak hususunda ne derece etkili olduğu tartışılabilir. Ancak bu süreçte bölgede tasarlanan toplumsal yapının Şeyh Said'e silahlı bir direniş imkânı sunduğu inkâr edilemez.⁹⁹

⁹⁸ Kürt toplumunun modernleşme neticesinde yaşadığı sosyo-politik dönüşüm en tafsilatlı biçimde Bruinessen'in eserlerinden okunabilmektedir. Yaşanan modernleşme neticesinde Osmanlı vilayet teşkilatının yaşadığı dönüşüm, bölgede doğal liderler konumunda olan ve pek çok aşiretin gönüllü bir biçimde tabi olduğu karizmatik otorite görünümü sergileyen emirleri ortadan kaldırmıştır. Ancak emirler ortadan kalkarken devlet iktidarı da tam mânâsıyla bölgeye hâkim olamamıştır. Bu süreçte bölgede zaten oldukça muteber olan ve aşiretler üstü bir konumda bulunan şeyhler de otorite boşluğunu dolduran liderler olarak ortaya çıkmıştır (Bruinessen, 2019).

⁹⁹ Bu çalışmada Şeyh Said isyanındaki milliyetçi öğeler, isyancıların dış ilişkileri vb. gibi isyana içkin unsurlar ile kesinlikle ilgilenilmemektedir. İsyân, sadece genel anlatı çerçevesinde entegrasyon sürecinde yaşanan toplumsal değişimin öznelere belli direniş yöntemlerini mümkün belli yöntemleri ise erişilmez kıldığı tezini kuvvetlendiren bir örnekolay olarak değerlendirilmektedir. Demografik olarak Kürt ve

Hülasa, laikleşme politikalarına karşı silahlı direniş imkânının “Doğu Anadolu’da” etkin bir “Nakşibendi Şeyhinin” elinde olması da entegrasyon ve modernleşme süreçleri ile alakalı bir durumdur. Ancak elbette bilindiği üzere merkezî devletin elinde bulunan modern ordu ile isyan bastırılmıştır.

Şeyh Said’in yanında Doğu Anadolu’dan yetişen bir diğer âlim olan Said Nursi’nin hayatı da muhalefet imkânları konusunun güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Hayatının erken döneminde modern bir medrese açarak doğudaki cehaletle savaşmaya karar veren Said Nursi, bu hayalini gerçekleştirebilecek sermayenin ancak İstanbul’dan sağlanabileceğini anlayarak İstanbul’a gitmiştir. Çalışmada sıklıkla vurgulandığı gibi Osmanlı toplumunda Müslüman sermayedar sınıfının yokluğu, eğitim ve hassaten İslami eğitim alanındaki potansiyel gelişmelerin önünü tıkamıştır. Yüksek dini eğitim İstanbul’un himayesinde kalmaya devam ettikçe İslamcı ideolojinin çeşitlenmesinin, farklılaşmasının akamete uğradığı söylenebilir. II. Abdülhamit’e olan muhalefeti, Said Nursi’yi hayatının kısa bir döneminde İttihat ve Terakki’ye yaklaştırmıştır. Meşrutiyet yanlısı, pozitif bilimlere önem veren İslamcı bir düşünür sayılabilecek Said Nursi, İttihat ve Terakki’nin seküler politikaları neticesinde belirtildiği gibi İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti’ne üye olmuştur. Hareket Ordusu’nun İstanbul’da kontrolü sağlamasının ardından yapılan yargılamalardan beraat eden Said Nursi, 1909 yılında doğduğu bölgeye geri döner. Çeşitli medreselerde müderrislik yaparak hayatını idame ettiren ve entelektüel bir çaba sarf eden Said Nursi’nin hayatının bu dönemindeki İslamcı görüşleri Mardin’e (1992: 140) göre bir özgünlük taşımamaktadır.¹⁰⁰ Kürt aşiretlerine meşveret, hürriyet, meşrutiyet gibi kavramları anlatmaya gayret etmektedir. İstiklal Harbi yıllarında öğrencileri ile cepheye giden Said Nursi’nin kendisini “eski Said – yeni Said” olarak

Zazalardan mürekkep bir taban üzerinden yükselen ve bir Nakşibendi Şeyhinin liderlik ettiği silahlı bir isyan, çalışmanın genel argümanına karşı bir zıtlık içermemekte bilakis yaşanan modernleşme süreçleri çerçevesinde bölgeler arası farklılık doğru okunduğunda argümanı desteklemektedir.

¹⁰⁰ Doğu Anadolu gibi modernleşme etkilerinin yavaş sirayet ettiği bir bölgeden yetişen âlimin, modern İslamcılığın söylemini nasıl bu kadar kolay ve sancısız biçimde özümlediği sorusu sorulabilir. Bu sorunun cevabı Said Nursi’nin biyografisinde aranmalıdır. Said Nursi, her ne kadar bu çalışmada karanlık bölge olarak tanımlanabilecek şartlarda yetişmişse de medrese eğitimini 9-14 yaşları arasında kesintili biçimde almıştır. 14 yaşına geldiğinde ise Bitlis Valisi Ömer Paşa’nın maiyetine kabul edilir. 21 yaşına kadar kesintisiz biçimde bölge valilerin maiyetinde bulunmuştur. Bu sürenin son 1,5 senesini ise İstanbul’da geçirmiştir. Bu 7 yıl boyunca Said Nursi, maiyetine girdiği valilerin kütüphanelerinden din dışı ilimlere dair çokça kitaplar okumuş ve İstanbul’dan gelen İT mecmualarını takip etmiştir. Nursi’nin materyalizm ve pozitivism ile tanışması da bu döneme rastlamaktadır. İslam’a yönelik modern saldırılara “klasik kelam” argümanları ile yanıt verilemeyeceği fikri bu dönemde oluşmuştur. Said Nursi’nin tüm risalelerinde var olan “bir yaratıcının ve bir dinin mevcudiyetini ve gerekliliğini aklen ispat etme” çabası da esasında bu dönemde aldığı formasyonun bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Yaşadığı hayat, kesintili medrese deneyimi ve 7 yıl boyunca bölge valilerinin yanında din dışı kitaplara ve güncel mecmualara ulaşabilmesi düşünüldüğünde Said Nursi’nin modern İslamcılığı kolay biçimde sindirebilmesi anlaşılabilir.

niteleyeceği dönüşüm de bu tarihi aralıkta yaşanmıştır (Aydın E. , 2018: 60). Öncelikle belirtmek gerekir ki Said Nursi'nin yaşadığı bu dönüşüm, kişinin pragmatik biçimde eylemliliğin mümkün olduğu alanlara doğru kaymasından ziyade tamamen içsel ve psikolojik bir değişim görüntüsü arz etmektedir. Ancak Said Nursi'nin kendi tabiriyle eski Said'ten yeni Said'e geçerek politikadan uzak, dinin temel değerlerine vurgu yaparak eylemliliğini sürdürmesi aynı zamanda Şeyh Said'in aksine var olabilmemesini ve tüm zorluklara rağmen söylemini yayabilmesini mümkün kılmıştır. İçerik olarak bakıldığında her ne kadar Nakşibendiliğin hâkim olduğu bir bölgede ilk eğitimini alsa da Said Nursi her zaman için Nakşibendi tarikatı ile arasına belirgin bir mesafe koymuştur. Yöntemsel olarak da Nursi'nin tercihi şeyhin yerini mesajın kendisi ile ikame etmek olarak değerlendirilmektedir (Mardin, 1992: 62). Said Nursi'nin ölümünün ardından Türkiye'de var olmaya devam eden Nurcu gruplar, *Risale-i Nur* ismi verilen kitapları merkeze alarak faaliyetlerini sürdürmüştür.

Şeyh Said ile Said Nursi'nin hayatları, çalışmanın temel argümanı açısından oldukça değerli bir karşılaştırmadır. Şeyh Said'in silaha sarılması neticesinde yok olmasına mukabil Said Nursi, tedricen politikadan uzaklaşarak İslam'ın siyasi ahkâmına somut biçimde değinmeyen bir söylem ile hareket etmiş ve Türkiye İslamcılığının önemli gruplarından birisini vücuda getirmiştir.

Karadeniz bölgesi incelendiğinde ise derinlemesine entegrasyon sürecinin eksikliği ile karşılaşılmaktadır. Bir devlet, kapitalist dünya-ekonominin üyesi olduğunda söz konusu devletin hüküm sürdüğü ülke aynı hızda ve aynı yoğunlukta kapitalist ilişkilere açılmaz. Kimi bölgeler daha hızlı ve yoğun bir kapitalistleşme/modernleşme süreci yaşarken; kimi bölgeler ise aynı süreci daha yavaş yaşamaktadır. Osmanlı örneğinde Batı Anadolu hızlı ve yoğun bir entegrasyon yaşarken Doğu Karadeniz'in ise görece daha yavaş bir süreç yaşadığı söylenebilir. Bu dönüşümü yavaş yaşayan bölgelerde, devlet aygıtının etkinliği ve reformları hayata geçirip eski yapıya dair kalıntıları günlük hayattan men etme kapasitesi düşüktür. Eğitim, kılık kıyafet gibi reformların Doğu Karadeniz'de yerleşmesi de gecikmeli yaşanmıştır. Bu konuda Kara'nın (2019) bölgede Cumhuriyet döneminde eğitim görmüş bir din âliminin hâtıratlarını derlediği bir eserinden anlaşılmaktadır ki Doğu Karadeniz bölgesinde Tevhid-i Tedrisat kanununun etkin biçimde uygulanamaması nedeniyle medreseler kesintisiz biçimde eğitim öğretime devam etmiştir. En sert politikaların uygulandığı 1935 tarihinde dahi bölgede medreseler açıktır ve öğrenci okutmaya devam etmektedir. Bölge

medreselerinde eğitim gören bir başka ismin hâtıratından anlaşılmaktadır ki faaliyet gösteren medreselerde Mehmet Rüştü Aşikkutlu gibi Osmanlı son döneminde medreselerde eğitim alan âlimler hocalık yapmaktadır (Saran, 2013: 47). Her ne kadar iki kişinin hâtıratında yer alan birkaç medrese hocasından hareketle büyük genellemeler yapmak doğru değilse de Osmanlı son döneminde İstanbul'daki muktedirlerin politikalarından ve gidişattan rahatsız olan bir kısım ulemanın karanlık bölgelere çekilerek geleneksel öğretiyi ve yaşam tarzını devam ettirdiği sonucu çıkarılabilir. Zira yine hâtıratında geçtiğine göre Cumhuriyet döneminde hafta tatilinin cumartesi ve pazar günleri olarak belirlenmesine rağmen Doğu Karadeniz medreselerinde hocalar, klasik dönemde olduğu gibi perşembe ikindi namazından sonra küçük bir dua merasimi eşliğinde öğrencileri hafta tatiline göndermektedir (Saran, 2013: 142).

SONUÇ

İdeolojilerin ortaya çıktığı ilk zamanlarda liberallerin; oy hakkının genişlemesi, eğitim hizmetlerinin halka indirilmesi, kanun önünde eşitlik, liyakat, soydan gelen ayrıcalıkların budanması gibi talepleri vardı. Buna mukabil muhafazakâr kanat ise bu taleplere karşı çıkmakta temel olarak eski sistemin, ayrıcalıkların devamını arzu etmekteydi. 20. yüzyıla yaklaşırken kapitalizmin merkez ülkelerinde halen daha liberaller ve muhafazakârlar mevcuttu. Fakat aradan geçen sürede liberallerin temel taleplerinin çoğu muhafazakârlar tarafından da benimsenmişti. 1900 yılına gelindiğinde yurttaş erkeklerden sadece küçük bir azınlığın oy hakkı olması gerektiğini savunan bir muhafazakâr düşünür pek kalmamıştı. Bu tarihlerde başta oy ve eğitim hakkı olmak üzere genel olarak kadın hakları, işçilerin sigorta hakkı, çalışma şartları gibi konular, liberaller ve muhafazakârlar arasında temel tartışma meselelerini oluşturmaktaydı. 20. yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise kapitalizmin merkez ülkelerinde halen daha liberaller ve muhafazakârlar mevcuttu. Ancak kadının okula gitmemesi, oy vermemesi gerektiği, işçinin sigortalanmaması gerektiğini savunan popüler bir muhafazakâr parti mevcut değildi. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren hayvan hakları, çevre düzenlemeleri, toplumsal cinsiyet eşitsizliği üzerinden yükselen talepler farklı ideolojiler arasındaki temel tartışma meselelerini oluşturmaktaydı.

Hülasa edilecek olursa dünya-ekonomi bir jeokültür ortaya çıkarmakta ve ortaya çıkan jeokültür tedricen yayılmaktaydı. Aynı vaka İslamcılığın gelişim sürecinde de müşahade edilebilmektedir. Mısır örneğinde çevreden yükselen İslamcılık akımı zamanla kurulan modern düzeni içselleştirmiş sistem içi mücadele yanlıları ile daha radikal eylem taraftarları arasında bir bölünme yaşamıştır. Özellikle Müslüman Kardeşlerin siyasi parti kurması neticesinde Mısır’da çevre İslamcılığın, modern yapının temel müesseselerini veri kabul ederek iktidarın dağılımı ve bölüşüm ilişkileri üzerinden sistem içi bir değişimi hayata geçirmek amacına yöneldiği söylenebilir. Türkiye’ye bakıldığında da Namık Kemal ve Ali Suavi, entelektüel hayatlarını parlamento kavramının dinen caiz hatta efdal olduğunu ispatlamaya adanmış düşünürlerdir. Bu isimler, İslam kaynaklarına dair yeni bir anlama biçimini ortaya koymuşlardır. Yarım asır içerisinde Osmanlı İslamcıları arasında artık parlamento mefhumuna dair canlı bir tartışma kalmadığı görülebilmektedir.

Dünya-sistemleri analizinin bize sunduğu kavram seti üzerinden devam edilecek olursa İslamcılık araştırmalarında, İslamcı düşünürlerin ortaya koyduğu jeokültürün “ne olduğu” üzerine yoğunlaşıldığı dikkat çekmektedir. Hâkim söylemin tahlili, söylemi

kuran düşünürlerin düşünceleri ve hayatları detaylıca incelenmiştir. Ancak Osmanlı İslamcılığının ortaya koyduğu jeokültürün “niçin” mevcut şekliyle geliştiği ve “nasıl” gelişme imkânı bulduğu soruları çoğu zaman gölgede kalmaktadır. Niçin sorusunun cevabı bu çalışmada ekonomi-politik süreçlerde aranmaktadır. Niçin Arabistan’da egemen olan İslamcı söylem ile Türkiye’de egemen olan İslamcı söylemin farklı geliştiğinin cevabının son kertede ekonomi-politik ilişkiler ağı altında yattığı iddia edilmektedir. 20. yüzyılın neredeyse yarısına kadar kapitalist dünya-ekonominin pek de umursamadığı karanlık bir bölgeden çıkan İslamcı fikriyat ile önemli ticaret yollarında kurulmuş ve gerek nüfus gerek üretim kapasitesi açısından mühim bir iktisadi genişleme potansiyelini haiz bir dünya-imparatorluktan çıkan İslamcı fikriyatın aynı olması beklenemez. Nasıl sorusunun cevabının ise kapitalistleşme sürecinde cari olan toplumsal ve siyasi yapı ile ilgili olduğu öne sürülmektedir. Osmanlı İslamcılığının nasıl mevcut şekliyle geliştiği sorusunun cevabı, Osmanlı toplumsal yapısı neticesinde modernleşme sürecini tek başına yöneten İstanbul’daki elitlerin yapıp ettiklerinde aranmalıdır. Ulemanın zaman içerisinde istişarî bir mevkiye sürüklenmesinin ve yeni bir anlama biçimi ile İslam’ı kavrayan insanların söylemini yaygınlaştırma imkânı bulmalarının izi bürokratik elitlerin aldığı kararlarda aranabilir.

Çalışma boyunca vurgulandığı gibi İslamcı fikriyatın ortaya çıkması ve bir söylemin egemen olma sürecinde mücadele halindeki düşüncelerin içsel tutarlılığı, halkta bulunduğu karşılık, taraftarlarının çokluğu ve teolojik olarak Ortodoks İslam’a uygunluğu büyük bir önem arz etmemektedir. Düşünceyi dış dünyadan soyutlayarak ona içsel bir değer atfetmenin nasıl ve niçin sorularının cevabı açısından metodolojik bir hata olduğu iddia edilmektedir. Zira söylemi yaygınlaştırma imkânı, dışsal unsurlar tarafından belirlenmektedir.

Devlet yönetiminin ve genel anlamda siyasetin ne şekilde olması gerektiğine dair hâkim paradigmaya karşı düzenli bir düşünce birikimi iki odak tarafından oluşturulabilir. İlk olarak elinde askerî yahut maddi iktidarı olan öznelere müteşekkil bir toplumsal sınıf, bu iktidarını siyasi arenaya da yansıtmak istediğinden böyle bir söylem inşa edebilir. İkinci olaraksa devlet yönetimi üzerine düşünebilecek kadar yüksek bir eğitim almış filozoflar ve düşünürlerin eserleri neticesinde bir söylem inşa edilebilir. İslam devletleri söz konusu olduğunda devlet yönetimi ve siyaset, dolaysız biçimde İslam hukukunun bir parçası olarak görüldüğünden filozofların yerini İslam âlimleri almaktadır. Osmanlı söz konusu olduğunda İstanbul dışında bir iktidar odağının olmadığı tafsilatlı biçimde izah

edilmiştir. Ulema açısından incelenecek olduğunda ise İslam fikhinin siyasete taalluk eden hükümleri hususunda uzmanlaşmak takdir edileceği üzere son derece uzun bir süreç ve zorlu bir eğitim gerektirmektedir. Osmanlı eğitim sisteminde bu derece bir eğitimin alınabileceği medrese sayısı sınırlı olduğu gibi aynı zamanda devletin kontrolü altındadır. Çalışmada Kanuni Sultan Süleyman döneminde Osmanlı klasik eğitim örgütlenmesinde tesis edilen teşkilatlanmadan kısa da olsa bahsedilmiştir. Bu teşkilatlanmada üst düzey medreselerin İstanbul'da toplandığı görülmektedir. Taşrada vakıfların kontrolüne bırakılan medreseler ise hiyerarşinin altlarında yer almaktadır. Taşra medreselerinden icazet alanlar, ilmi seviyesi uygun bulunmadığı için medrese müderrisi dahi yapılmamaktadır. Muhtemelen bu medreselerden icazet alanlar sıbyan mekteplerinde muallimlik ve camilerde imamlık vazifelerini yürütmektedir. Bu dağılım neticesinde Osmanlı uleması arasında da yüksek ulema ve düşük ulema olarak bir ayrımın mevcut olduğu söylenebilir. Ancak Osmanlı ulemasındaki ayrım; Mısır'daki gibi ulema sınıflarının dayandığı sosyo-ekonomik köken ve ittifaka girdiği toplumsal sınıflar üzerinden değil alınan eğitimin niteliği üzerinden kurulmaktadır. Böyle bir düzen içerisinde Osmanlı Devleti için ulemanın çok daha kontrol edilebilir olduğundan şüphe edilemez. Nitekim Mustafa Sabri ve Zahid Kevseri'nin Osmanlı'da tutunamayarak Mısır'a göçmesi ve orada modernist İslamcı argümanlara karşı tezler üretmeleri oldukça mânidar bir hadisedir.

Mustafa Sabri Efendi ve Zahid Kevseri Efendi, Mısır'a göçmeleri ile düşüncelerini değiştirmemişlerdir. Bu isimlerin Osmanlı ülkesinde ortaya koydukları eserler ile Mısır'da ortaya koydukları eserler arasında İslam telakkisi olarak radikal bir farklılık söz konusu değildir. Ancak onların düşünceleri, İstanbul'da barınmalarına imkân vermemişken Mısır'da çevre İslamcılığının saygı duyulan isimleri arasına girmelerini sağlamıştır. Zira Mustafa Sabri Efendi ile Zahid Kevseri Efendi'nin ortaya koyduğu söylemin Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti şartlarında dayanacağı bir iktidar odağı mevcut değilken Mısır'da ise böyle bir odak vardır.

Mısır periferisinin önemli reaksiyonlarından biri olarak görülebilecek Arabi Paşa isyanında Arabi Paşa; vakıflarının kontrolünü ve gelirini kaybeden taşra ulemasına, iltizamlarını ve siyasi güçlerini kaybeden Memlûk hanelerine, kendilerinden giderek daha fazla vergi toplanan bedevi aşiretlere, Nil boyunca kurulan pamuk plantasyonlarında ve sulama kanallarında zorla çalıştırılan ve zorla askere alınan Mısır köylüsü fellahlara dayanmaktadır. Bu unsurların her birinin Mısır toplumsal yapısı gereği birbirleri ile çıkar

birliğinden doğan bir ittifak halinde olduğu söylenebilir. Mustafa Sabri Efendi ile Zahid Kevseri Efendi, bu doğal ittifakın benimsediği yahut yakın bulduğu bir söyleme sahip oldukları için Mısır'da barınabilmişlerdir.

Mısır periferisinden yükselen İslamcı hareketin ihtiva ettiği ve eylemliliği üst düzeyde olan unsurlar her zaman var olmuştur. Gerekli şartlar oluştuğunda bu damar sürekli olarak kendisini göstermektedir. Mısır yakın tarihi, Müslüman Kardeşler örgütü mensuplarınca gerçekleştirilen pek çok siyasi suikast içermektedir. Suriye yakın tarihinde ise Baas Partisini iktidara getiren darbenin ardından, Müslüman Kardeşler örgütünün Suriye mensuplarının darbeci yönetime karşı silahlı çatışmaya varan bir muhalefet izlediği bilinmektedir. Türkiye toplumsal yapısı ise bu düzeyde bir eylemliliği sürdürülebilir kılacak iktidar odaklarından yoksundur. Nihai olarak Şeyh Sait, isyana kalkıştığında emrinde eli tüfekli birkaç aşiretten fazlası mevcut değildir. Üstelik Şeyh Sait İsyanı, Türkiye şartlarında silahlı kalkışma fikrini hayata geçirebilecek neredeyse yegâne bölgede patlak verdiği halde sürdürülebilir olmamıştır. Mısır ve Türkiye periferisindeki bu farklılık, iki ülkenin modernleşmesini yöneten bürokratik elitlerin din ile olan ilişkisini de etkilemiştir. Mısır hiçbir zaman dini tamamen devlet işlerinin dışında bırakacak denli radikal bir modernleşme süreci yaşamamıştır. Türkiye'de ise bilindiği gibi modernleşme serüveninin dini meşruiyet sağlama kaygısı, Cumhuriyetten hemen sonra sonlanmıştır. Türk modernleşmesinin din ile bağıni koparmasının ardından ülkedeki kapitalist ilişkilerin ve doğal olarak benimsenen jeokültürün henüz yayılmadığı karanlık bölgeler, gidişata muhalefet edenler için sığınılacak bir liman vazifesi görmüştür. Cumhuriyetin erken döneminde İslamcı muhalefetin ancak kalbî muhalefet düzeyinde kalması, İslamcılık çalışmalarında sıklıkla vurgulanan bir öğedir (Kara, 2019b, 15-17).

Bu çalışma, her ne kadar Türkiye İslamcılığının kuruluş şartlarına odaklanmışsa da özünde İslamcı fikriyatı anlamak adına bir analiz çerçevesi de sunmaktadır. Burada ortaya konulan analiz çerçevesi kullanılarak sair bölgelerdeki İslamcı fikriyatın gelişimine dair bir anlatı da sunulabilir. Bu açıdan çalışma, yöntemsel olarak İslamcılığın anlaşılmasına dair bir katkı sunma potansiyelini de ihtiva etmektedir. Örneğin sömürgeci devlet tarafından Hindistan örneği kadar etkin kontrolün mevcut olmadığı sömürge bölgelerdeki İslamcı hareketler, dünya-sistemleri analizi çerçevesinden incelenmesi halinde son derece zengin bir külliyat ortaya çıkabilir. Libya'da ülkenin iç taraflarında hâkimiyet sağlayamayan İtalyanların Senusi tarikatı tarafından şiddetli bir silahlı direniş ile karşılaşması ve bu süreçte Senusiliğin Libya çöllerindeki bedevi aşiretler arasında

yayılma süreçleri ve bu süreçte sömürgeci devletin müdahalelerin incelendiği bir çalışma ile Libya İslamcılığını anlamak adına önemli bulgulara erişilebilir. Yahut Sudan'ın yüzyıllardır süregelen geleneksel yapısını modern devlet lehine bozan Mısır Hıdivliğinin, Sudan'a atadığı bir İngiliz genel vali olan Charles George Gordon zamanında ortaya çıkan Sudan Mehdi Hareketi de bu çalışmada ortaya konan bakış açısından son derece önemli bir vakadır. Önemli bir deniz ticaret yolu sayılan Kızıldeniz'e uzun kıyıları olan Sudan bölgesinin iç taraflarının ekonomik değeri olmadığından dünya-ekonomi açısından karanlık bölge hükmündedir. Kendi haline bırakılmıştır. Ancak kapitalist dünya-ekonominin işleyişini ve sermaye birikiminin önemini iyi kavrayan bir lider olarak Kavalalı Mehmet Ali Paşa, Sudan'ı sömürgeleştirmiştir. Mısır sömürgesi boyunca Sudan'da yaşanan toplumsal değişiklikler, sömürgeci devlet ile yakın ilişkiler kuran bir ulema sınıfı, bir İngiliz'in vali olarak Sudan'a atanması ve burada sayılamayacak kadar girift ilişkiler silsilesi neticesinde Sudan'dan yükselen Mehdi hareketi, ekonomi-politik açıdan analiz edilmeyi beklemektedir. Mehdi hareketinin Kızıldeniz ticaret yollarını tehdit etme potansiyeline ulaşması neticesinde Britanya'nın Sudan'a müdahale kararı alması ve bunun ardından hareketin yaşadığı dönüşüm oldukça önemlidir.¹⁰¹ Ortadoğu veya Osmanlı'nın nüfuz ettiği coğrafya haricinde Güneydoğu Asya'da yer alan ve Hollanda/Britanya sömürgesinde kalan, II. Dünya Savaşı'nın ardından Çin/Japonya etkisine giren ve daha sonra da dünya-ekonomiye periferi olarak hızlı bir eklemleme yaşayan Dünya'nın en kalabalık Müslüman ülkesi Endonezya ile Malezya'daki İslamcı hareketler de dünya-sistemleri analizi çerçevesinden analiz edilmeyi beklemektedir.

Farklı ülkelerin haricinde Cumhuriyet dönemindeki İslamcılığın gelişimi de aynı yöntemle analiz edilerek İslamcılık üzerine oluşturulan literatüre özgün katkılar sağlanabilir. Her ne kadar Tanzimat sonrasında İslam hukukuna aykırı kanunlar yürürlüğe sokulmuşsa da Osmanlı Devleti, teokratik olmak iddiasını taşıyordu. Türkiye Cumhuriyeti ise erken dönemden bu yana laiklik ilkesini benimsemiş bir devlettir. Bu nedenle elbette ki iki dönem arasındaki İslamcı hareket açısından oldukça önemli farklar bulunmaktadır. Ancak yine de Cumhuriyet döneminde gelişen İslamcı hareket; toplumsal yapı, jeokültürün yayılımı ve ekonomi-politik ilişkiler gibi kavramları temele alarak

¹⁰¹ Bu açıdan Hindistan'daki Kadıyanilik hareketi ile Sudan'daki Mehdilik hareketini karşılaştıran bir çalışma için bkz: Kayhan Ali Özyakal, "Messianic Legitimacy: The Case of Ahmadiyya and Mahdiyya Movements", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 35, 2016, s. 217-256. Bunun yanında sadece Sudan'da yükselen Mehdilik hareketini ele alan bir çalışma içinse bkz: Abdullah Özdağ, "Sudan'da Mehdilik Hareketi (1881-1885)", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 37, s. 63, 2018, s. 309-330

analiz edilmeye müsaittir. “Niçin” mevcut şekliyle geliştiği ve bu gelişimin “nasıl” gerçekleştiği soruları çerçevesinde incelenmesi Cumhuriyet dönemi İslamcılığının daha iyi kavranmasına yardım edecektir.

Cumhuriyet İslamcılığını domine eden hareketin 70 sonrası yükselen Milli Görüş olduğu söylenebilir. Ancak siyasi parti kurulmasından evvel bu örgütlenmeyi mümkün kılan yapılar üzerine incelemeler önem arz etmektedir. Milli Görüş hareketi, ilk örgütlenmesini Nakşibendi ağırlıklı bir ağ üzerinden gerçekleştirmiştir. Tek parti dönemi incelendiğinde Türkiye’de varlığını muhafaza eden en örgütlü yapıların ulusal düzeyde Nakşibendi tarikatı, kimi bölgelerde ise Kadiri tarikatı olduğu görülmektedir. Cumhuriyet İslamcılığının iyi kavranabilmesi için Osmanlı’da mevcut olan onlarca tarikat içinden niçin sadece birkaçının hayatta kaldığının anlaşılması gerekmektedir. Nakşibendi tarikatının ve özellikle Türkiye’de etkili olan Halidi kolunun Osmanlı son döneminden bu yana geçirdiği yapısal dönüşümleri anlamak, Cumhuriyet İslamcılığının ana omurgasının niçin Nakşibendilik üzerinden yükseldiğini anlamaya götürecektir. II. Dünya Savaşı ardından yaşanan konjonktürel değişimler neticesinde küresel çapta otoriter ve demokratiklikten uzak yönetimler tedricen daha liberal ve demokratik bir hale bürünmüştür. İki savaş arası dönem ve hassaten II. Dünya Savaşı sonrası dönemde dünya-sistemleri analizi açısından bakıldığında hegemon gücün Britanya’dan ABD’ye geçişi söz konusudur. Dünya-ekonomisinin sürüklendiği iki kutuplu düzende yeni hegemon ABD, sistemin ortaya çıkardığı jeokültürün periferiye yayılma hızını arttırmıştır. Sistemsel düzeyde ele alınması gereken tüm bu değişimler ışığında Türkiye’de de Cumhuriyet idaresinin İslamcılara bıraktığı meşru direniş imkânının siyasi muhalefet olarak tekrar belirmesi süreci detaylı bir tahlile muhtaçtır. Erken Cumhuriyet döneminde heykellere saldırı, meclis oturumlarına dinleyici olarak katılıp Arapça ezan okumak gibi çarpıcı eylemlerle adını duyuran Ticani tarikatının akıbeti ile Nakşibendi tarikatının akıbeti; Cumhuriyet döneminde İslamcıların siyasi parti kurmasından evvelki durumun anlaşılabilmesi için mühim bir kıyas olarak görülebilir.

Cumhuriyet İslamcılığına dair sıklıkla vurgulanan noktalardan birisi de 60 sonrası yaşanan tercüme dalgasıdır. Gerçekten de 60 sonrasında İslamcı basın-yayımda dünyanın farklı ülkelerindeki İslamcı düşünürlerin eserlerinin çevirisi yoğun biçimde gerçekleştirilmiştir. Bu tercüme döneminin en öne çıkan isimleri İran’dan Ali Şeriatî, Pakistan’dan Mevdudî ve Mısır’dan Seyyid Kutub’dur. Külünk (2019), doktora tezinde söz konusu tercüme sürecini Hilal Dergisi üzerinden detaylı biçimde incelemekte ve bu

sürecin Türkiye İslamcılığının söylemine yeni bir bağlam kazandırdığını öne sürmektedir. Külünk'ün çalışması haricinde de Cumhuriyet İslamcılığını tarihsel olarak inceleyen her eserde 60 sonrası yükselen tercüme dalgasına vurgu yapıldığı görülebilir. Elbette bu sürecin Türkiye İslamcılarını entelektüel olarak yukarıya taşıdığı ve çevirisi yapılan düşünürlerin Türkiye'deki İslamcı entelektüellerin gelişimi üzerinde büyük etkisi olduğu inkâr edilebilir bir husus değildir. Ancak söyleme olan etkisinin yanında tercüme dalgasının Türkiye İslamcılığının direniş yöntemleri ve eylemliliği üzerine ne denli etkide bulunduğu sorusu da sorulmalıdır. Günümüz Türkiye İslamcılarını arasında da yüksek tanınırlığını sürdürebilmiş isimler olan Seyyid Kutub ve Mevdudi, Türkiye şartları ve Türk siyasal hayatı göz önüne alındığında son derece radikal düşünürler olarak nitelenebilir. Ancak bu isimlerin tüm popülerliğine rağmen 70'lerin ortalarına geldiğinde Türkiye İslamcılığı, egemen faaliyet alanını sistem içi mücadeleyi benimsemiş bir siyasi parti olarak belirlemiştir. Toplumsal alanda da en yaygın İslami örgütler, politik eylemden uzak duran Nakşibendi tarikatlarıdır. Tercüme dalgasının Türkiye İslamcılığına sağladığı entelektüel katkı kadar eylemlilik düzeyine ve direniş biçimine katkı sağlamamasının sebebi hangi etmenlerde aranmalıdır? İdeolojik söyleme olan etkisini ideolojik eylem düzeyinde gösterememesinin sebebi nedir? Bu çalışmanın kullandığı yöntem bu noktada devreye girmektedir. Düşüncenin bir tezahürü olarak addedilebilecek ideolojik söylem elbette ki ekonomi-politik süreçlerden ve reel-politikten bağımsız bir gelişim çizgisi izleyebilir. Ne kadar etkin ve gelişmiş olursa olsun siyasi iktidarın düşünce üzerindeki denetimi eylem üzerindeki denetiminden çok daha azdır. Bu nedenle ideolojik söylem yapısal süreçlere tabi olmadan gelişme imkânına sahip olabilir. Ancak ideolojik eylem için aynı şey söylenemez. Bir ideolojik eylem biçiminin bir toplumda yayılabilmesi o toplumun yapısı ile yakından ilgilidir. Mısır periferisindeki orta ve alt sınıflara seslenen Müslüman Kardeşler düşünürleri ile Hindistan bölgesinin dünya-ekonomi açısından görece daha önemsiz kısmındaki Müslüman çoğunluğa seslenen Mevdudi'nin düşüncelerinin Türkiye'deki İslamcılığın hareket tarzına tesir etmesini beklemek beyhudedir.

Hülasa edilecek olursa çalışma, bu topraklarda ortaya çıkan İslamcılığın niçin ve nasıl mevcut şekliyle geliştiği sorusunun peşinden gitmektedir. Bu sorunun cevabının, düşünürlerin düşüncelerine içsel mefhumlarla alakasının olmadığı iddia edilmektedir. Tarihte ortaya çıkan şeylerin niçin ve nasıl mevcut hali ile var olduğu sorusunun cevabının ancak ekonomi-politik ilişkiler ağının ortaya koyduğu yapısal düzen içerisinde

aranması gerektiği iddia edilmektedir. Ancak belirlenimci bir tarih tasavvurundan da kaçınılmıştır. Özneler, konjonktür o şekilde dayattığı için belli bir düşünceye yönelmekte değildir. Ancak iktidar dağılımı, belli biçimde düşünen öznelerin önüne daha fazla imkânlar sunmaktadır. İktidarı elinde tutanlar, belli bir İslam telakkisine daha fazla yayılım imkânı tanımaktadır. Tüm bu imkâna rağmen Osmanlı İslamcılığının dini anlama biçiminin topluma yayıldığını iddia etmek gülünç olacaktır. Ancak ideolojik söylem boyutunda topluma yayılamayan Osmanlı İslamcılığı, ideolojik eylem boyutunda incelendiğinde Cumhuriyet dönemindeki İslamcı hareket ile sistem içi mücadelenin yaygınlığı noktasında süreklilikler barındırmaktadır. Zira hangi eylem biçiminin politik özneler arasında yayılım göstereceği ve bir bölgede egemen tarz haline geleceği düşünceden âzâde bir süreçtir.

KAYNAKÇA

- Abdul-Reda, R. (1990). *Islamic Traditions in Modern Politics: The Case of al-Azhar in Egypt a Historical Study of Culture and Social Structure*, (Basılmamış Doktora Tezi), Wayne State University, Detroit.
- Açık, K. (2016). "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Olan Dönemde Rüşdiye, İdadi Ve Sultani Mekteplerindeki Arapça Derslerinin Yabancı Dil Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi", *EKEV Akademi Dergisi*, 65, 313-342.
- Akça, G., ve Hülür, H. (2006). "Osmanlı Hukukunun Temelleri ve Tanzimat Dönemindeki Hukuksal Yeniliklerin Sosyo-Politik Dinamikleri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 19, 295-321.
- Akdağ, M. (1945). "Tımar Rejiminin Bozuluşu", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 3/4, 419-431.
- Akdağ, M. (1947). "Yeniçeri Ocak Nizamının Bozuluşu", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 5/3, 291-313.
- Akdağ, M. (1966). "Genel Çizgileriyle XVII. Yüzyıl Türkiye Tarihi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, 4/6-7, 201-247.
- Akdağ, M. (2010). *Ahali Fırkası*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara.
- Akgündüz, S. N. (2016). "Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukukunun Kaynakları", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8, 1-16.
- Akiba, J. (2007). "Kadılık Teşkilatında Tanzimat'ın Uygulanması 1840 Tarihli Tâlimnâme-i Hükkam", *Osmanlı Araştırmaları*, 29, 9-40.
- Akiba, J. (2018). "Sharī'a Judges in the Ottoman Nizāmiye Courts 1864-1908", *Osmanlı Araştırmaları*, 51, 209-237.
- Akman, A. (2019). "Tanzimat Sonrası Osmanlı Usûl Hukukundaki Gelişmeler", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/1, 441-460.
- Akşin, S. (1980). *100 Soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Gerçek Yayınevi, İstanbul.

- Akyıldız, A. (2016). "Mekteb-i Maârif-i Adliyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt Ek-2, İSAM, İstanbul.
- Akyılmaz, G. (1999). "Birinci Jön Türk Hareketinin (Yeni Osmanlılar Cemiyeti) İdeolojisine Bir Örnek: Namık Kemal ve Fikirleri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi*, 2, 233-251.
- Al-Abidin, A. Z. (1989). "The Political Thought Of Hasan Al-Bannā", *Islamic Studies*, 28/3, 219-234.
- Albayrak, S. (1995). "Eşref Edip Fergan", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 11, İSAM, İstanbul.
- Al-Jarbou, A. (2007). "The Role of Traditionalists and Modernists on the Development of the Saudi Legal System", *Arab Law Quarterly*, 21/3, 191-229.
- Al-Rasheed, M. (2010). *A History of Saudi Arabia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Althusser, L. (2019). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (Çev. A. Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul.
- Altuğ, U. (2011). "Erken On Beşinci Asır Osmanlı Balkanlar'ında Tımar Sistemi'nin Tatbikinde Coğrafi Koşulların Tesiri", *ADAM Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1, 29-44.
- Amin, S. (1976). "Social Characteristics Of Peripheral Formations: An Outline For An Historical Sociology", *Berkeley Journal of Sociology*, 21, 27-50.
- Avcılar, S. B. (2002). "Asya Tipi Üretim Tarzı'na Veda", *Bilig*, 22, 1-28.
- Ayan, E. (2011). "Türk Tarihyazımının Evriminde Annales Kuramının Yorumu", *Tarih Okulu*, 11, 75-101.
- Aydın, A. (2018). "Hanefî Mezhebine Hintli Bir Yorum: Ferâiziyye Hareketi", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12, 457-478.
- Aydın, E. (2018). "Bediüzzaman Said Nursi'nin Siyasete Yaklaşımının Değerlendirilmesi", *EKEV Akademi Dergisi*, 74, 55-80.
- Aydın, M. A. (1989). "Ali Haydar Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 2, İSAM, İstanbul.

- Aydın, M. A. (1989). "Mecelle'nin Hazırlanışı", *Osmanlı Araştırmaları*, 31-50.
- Aykanat, M. (2018). "Bir Osmanlı Hukuk Adamı İlginli Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 26/1, 47-62.
- Aytemur, J. Ö. (2010). *Türkiye'de Yönetim Düşüncesinin Erken Dönemleri: Sümerbank (1930-1945)*, Libra Yayınları, İstanbul.
- Azimli, M. (2007). "Hulefa-i Raşidin Dönemi Halife Seçimleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/4, 35-59.
- Baltacı, C. (2005). *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Barkan, Ö. L. (1957). "Essai sur les donnees statistiques des registres de recensement dans l'empire Ottoman aux XV et XVIe siecles", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1, 9-36.
- Barkan, Ö. L. (1970). "XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye'de Fiyat Hareketleri", *Bulleten*, 34/136, 557-607.
- Başarır, Ö. (2016). "Muhallefât Kayıtları Işığında XVII. Ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Taşra Görevlilerinden Diyarbekir Voyvodalarının Terekeleri", *Bulleten*, 80/287, 59-84.
- Bay, A. (2005). "Ünye Âyanından Canikli Genç Mustafa Ağa'nın Siyasi ve İktisadi Faaliyetleri", *Karadeniz Araştırmaları*, 7, 60-76.
- Bayram, İ. (2014). *Son Osmanlı Şeyhülislamlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dini Düşüncesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Beauchamp, A. D. (2010). *The Life of Ali Pasha Vizier of Janina*, Kessinger Publishing, Montana.
- Bell, D. (1988). *The End of Ideology*, Harvard University Press, Boston.
- Berkes, N. (2019). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Beydilli, K. (2013). "Yeniçeri", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 43, İSAM, İstanbul.

- Bilgenoğlu, A. (2010). "Amerikan İç savaşı ve Mısır: Pamuk Örneğinde Mısır Modernleşmesi ve Amerikan İç Savaşı'nın Sürece Olan Katkısı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/11, 147-161.
- Bilgenoğlu, A. (2010). "Ortadoğu'da Bir Öncü: Modernitenin Mısır'a İlk Taşıyıcısı Rifa'a Rafi el-Tahtavî (1801-1873)", *History Studies(Ortadoğu Özel Sayısı)*, 27-48.
- Bilgili, İ. (2013). "Osmanlı Son Dönemi, Nitelikli Din Adamı Yetiştirme Projesinin Bir Örneği Olarak 'Konya Islâh-ı Medâris-İ İslâmiye' Medresesi", M. Okumuşlar, N. Güney, A. Şenzeybek (editörler), *Dini Araştırmalar ve Küresel Barış*, Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, Konya s. 65-91.
- Bilgili, İ. (2019). "Bekir Sami Paşa Nakşî-Halidî Zaviyesinin Konya Islah-ı Medaris-i İslamiye Medresesine Dönüşümü ve Zaviyenin Para Vakfıyesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47, 15-56.
- Bilim, C. (1990). "Tercüme Odası", *OTAM*, 1, 29-43.
- Bingöl, S. (2005). "Osmanlı Mahkemelerinde Reform ve Ceride-yi Mahakim'deki Üst Mahkeme Kararları", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 20/1, 19-38.
- Birand, K. (1955). *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Birinci, A. (2002). "31 Mart Vak'ası'nın Bir Yorumu", *Türkler Ansiklopedisi*, Cilt 1, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.
- Bizbirlik A., Çiçek Y. (2013). "XV. Yüzyıl Sonlarında Saruhan Sancağı'nda Piyâde Teşkilatı, Yaya Çiftlikleri Ve Demografik Yapı", *Türkiyat Mecmuası*, 23, 1-26.
- Bolayır, A. E. (1992). *Namık Kemal: Biyografi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Braudel, F. (1983). *Civilization and Capitalism 15th - 18th Century Volume II The Wheels of Commerce*, Book Club Associate, London.
- Braudel, F. (1992). *Tarih Üzerine Yazılar*, (Çev. M. A. Kılıçbay), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Braudel F., Wallerstein I. (2009). "History and the Social Sciences: The Longue Durée", *Review*, 32/2, 171-203.

- Brewer, J. (2010). "Microhistory And The Histories Of Everyday Life", *Cultural and Social History*, 7/1, 87-109.
- Bruinessen, M. V. (2019). *Kürdistan Üzerine Yazılar*, (Çev. L. Kafadar), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bulgur, D. (2011). "Kadıyânîlik", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, 13, 1-38.
- Buluş A., Mercan B. (2002). "Son Dönem Osmanlı İktisat Politikaları", *Liberal Düşünce*, 247-256.
- Burke, P. (2014). *Fransız Tarih Devrimi Annales Okulu*, (Çev. M. Küçük), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Büyükbaş, N. (2016). "Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve İslam Usul Hukuku ile İlgili Görüşleri", *EKEV Akademi Dergisi*, 66, 483-500.
- Candan, R. B. (2015). "1840 Tarihli Ceza Kanunname-i Hümayunu İncelemesi", *Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1/1, 63-81.
- Carneiro, R. L. (1974). "Herbert Spencer's 'The Study of Sociology' and the Rise of Social Science in America", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 118/6, 540-554.
- Cezar, Y. (1977). "Bir Âyanın Muhallefâtı Havza ve Köprü Kazaları Âyanı Kör İsmail-Oğlu Hüseyin (Müsadere Olayı ve Terekenin İncelenmesi)", *Bellekten*, 80/161, 41-78.
- Chayanov, A. (1966). *The Theory of Peasant Economy*, The American Economic Association, Illinois.
- Cin H., Akgündüz, A. (2011). *Türk Hukuk Tarihi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Cole, J. (1992). *Colonialism and Revolution in Middle East Social and Cultural Origins of Urabi Revolution*, Princeton University Press, Princeton.
- Coşar, Ş. (2018). *31 Mart Vakasına Ulemanın Bakışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Crececius, D. (1967). *The Ulama and the State in the Modern Egypt*, (Basılmamış Doktora Tezi), Princeton University, Michigan.
- Crececius, D. (2008). "Egypt in the Eighteenth Century", M. W. Daly (ed.), *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 59-87.
- Çadırcı, M. (2008). *Tanzimat Sürecinde Türkiye: Askerlik*, İmge Yayınları, Ankara.
- Çağan, K. (2012). "Namık Kemal'de Devletin Niteliği ve Temel Dayanakları", *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7/1, 255-280.
- Çakı, M. (2016). *Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.
- Çalışkan, H. M. (2016). "Muhammed Abduh ve Klasik İslam Modernizmindeki Yeri", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 47, 109-119.
- Çayıroğlu, Y. (2008). *Zâhid el-Kevseri ve Fıkıh Düşüncesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Çetinkaya, B. A. (2007). "Musa Kazım Efendi'nin Dini, Siyasi ve Felsefi Düşüncesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2, 75-141.
- Çiftçi, C. (2010). "Osmanlı Taşrasında Yeniçerilerin Varlığı ve Askerlik Dışı Faaliyetleri", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 27, 27-58.
- Çilingir, H. (2019). "Zekâta Muhtaç Donanma, Donanmaya Muhtaç Devlet II. Meşrutiyet Devri Osmanlı Devleti'nde İane-i Donanmaya Zekât Meselesi", *İnsan ve Toplum*, 9/4, 53-86.
- Damlıbağ, F. (2015). "Osmanlı Sanayiindeki Rekabet Düzenlemeleri", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 65/1, 79-106.
- Daşcıoğlu, K. (2005). "Yeniçeri Ocağı ve Bektaşî Zaviyelerinin Kapatılması" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 34, 307-315.
- Davies, N. (2011). *Avrupa Tarihi*. (Çev. E. Topçugil), İmge Kitabevi, Ankara.
- Debus, E. (2012). *Sebilürreşad*, Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, İstanbul.

- Delice, D. (2011). "Annales Okulu ve Ricoeur'un 'Anlatı' Bağlamında Annales Okulu Eleştirisi", *History Studies*, 3/2, 101-124.
- Delon-Bas, N. (2004). *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford University Press, New York.
- Demir, K. (2018). "Ali Suavi'nin İktisadi Görüşleri", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/16, 443-463.
- Demirci, H. A. (2003). "1876 Kanun-u Esasisi'ndeki Değişikliğin Arka Plânı –Bir Esbabı Mucibe Layihasında Genel Görüşler-", *Liberal Düşünce*, 30-31, 157-168.
- Demirci, H. A. (2008). "1908 Parlamentosunda Meşrutiyetin Değerleri ve İlkeleri", *Doğu-Batı*, 45, 83-105.
- Demirci, O. (2013). *M. M. Futeyyih'in Necd el-İhvan Fırkası veya Bugünkü Vehhâbilik İsimli Eseri Işığında Necd İhvanı Teşkilatı ve Son Suud Devletinin Kuruluşu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Demirel, A. (2010). *Birinci Mecliste Muhalefet (İkinci Grup)*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Demirtaş, Z. (2007). "Osmanlı'da Sıbyan Mektepleri ve İlköğretimin Örgütlenmesi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17/1, 173-183.
- Divitçioğlu, S. (1981). *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, Sermet Matbaası, Kırklareli.
- Doğan, İ. (1991). *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Doğan, M. (2013). "Türkiye Sanayileşme Sürecine Genel Bir Bakış", *Marmara Coğrafya Dergisi*, 28, 211-231.
- Doğan, R. (1997). "Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitimde İlk Yenileşme Hareketinin Batılılaşma Açısından Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 407-442.
- Donbay, A. (1992). *Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesindeki Makaleleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

- Duman, D. (1996). *Çok Partili Dönemde Türkiye'de İslamcılık*, (Basılmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, İzmir.
- Duman, D. (2016). "31 Mart Vak'ası'nın İki Öncü Habercisi: Kör Ali ve Beşiktaş Olayları", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 42, 95-112.
- Durhan, İ. (1999). *Yapısı ve İşleyişi İtibariyle Osmanlı Yargı Örgütü ve Tanzimat Dönemindeki Gelişmeler*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Durmuş E., Yargı M. A. (2019). "1917 Tarihli Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne Yöneltilen Eleştiriler", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 312-363.
- Dykstra, D. (2008). "The French occupation of Egypt 1798-1801", M. W. Daly (ed.), *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 113-139.
- Eagleton, T. (1996). *İdeoloji*, (Çev. M. Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Edib, E. (1334). "Kanun-ı Esasi'nin Şer'ada Mugayereti", *Sebilürreşad*, 15/377, 251-252.
- Edib, E. (1336). "Şeriat ve Meşrutiyet", *Sebilürreşad*, 18/453.
- Edib, E. (1339). "Meşrutiyet Devrinde Türkiye'yi İslam'dan Uzaklaştırma Hareketleri", *Sebilürreşad*, 22, 24-27.
- Edib, E. (1339b). "Hakimiyet-i Milliye Devrinde Hükümetin Takip Edeceği Yol", *Sebilürreşad*, 22/551, 41-43.
- el-Ensari, A. İ. (1994). "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 10, İSAM, İstanbul.
- Elibol, A. (2009). "Yeniçeriler ve İktidar Bağlamında Osmanlı Sisteminin Dönüşümü", *Akademik Bakış*, 3/5, 21-40.
- Emecen, F. (1992). "Baştina", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 5, İSAM, İstanbul.
- Erb, G. (1977). "North-South Negotiations", *Proceedings of the Academy of Political Science*, 32/4, 106-119.

- Erdem, S. (1998). "Ali Suavi'nin Usul-i Fıkha Dair Bir Risalesi", *Divan*, 283-296.
- Ergin, O. (1977). *Türkiye Maârif Tarihi: İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve Sanat Müesseseleri*, Eser Kültür Yayınları, İstanbul.
- Erkilet, A. (2017). *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul.
- Erol, M. (2010). "Ekonomik Kriz ve Kobi'ler", *Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi*, 165-181.
- Ertaş, M. Y. (2012). "Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkezileşmesi Karşısında Bir Osmanlı Ayanı: Tavashızâde Osman Ağa", *History Studies*, 117-133.
- Eşiyok, A. (2010). "Osmanlı İmparatorluğu'nun Dünya Ekonomisine Eklemlenmesinde Bir Dönüm Noktası: 1838 Serbest Ticaret Anlaşması", *Mülkiye Dergisi*, 34/266, 67-108.
- Fahmy, K. (2008). "The Era of Muhammad'Ali Pasha, 1805-1848", M. W. Daly (ed.), *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 139-180.
- Ferro, M. (2011). *Sömürgecilik Tarihi Fetihlerden Bağımsızlık Hareketlerine 13. yy - 20.yy*, (Çev. M. Cedden), İmge Kitabevi, Ankara.
- Feyizoğlu, H. S. (2010). *Tanzimat Döneminde Kadılık Kurumu ve Şer'i Mahkemelerde Düzenlemeler*, KİTABEVİ Yayınları, İstanbul.
- Firdous, S. (2012). "Development Of Modern And Western Education Among Muslims In Bengal from 1835 To 1947: A Comparative Study", *Proceedings of the Indian History Congress*, 73, 906-918.
- Fisher, S. (1952). "Ottoman Feudalism and Its Influence Upon the Balkans", *The Historian*, 15/1, 3-22.
- Fogel, J. (1988). "The Debates over the Asiatic Mode of Production in Soviet Russia, China, and Japan", *The American Historical Review*, 93/1, 56-79.
- Forster, R. (1978). "Achievements of the Annales School", *The Journal of Economic History*, 38/1, 58-76.

- Furat, A. Z. (2012). "Nüvvab Okullarının Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 198, 151-175.
- Gaborieau, M. (2006). "What Is Left of Sufism in Tablîghî Jamâ'at?", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 135, 53-72.
- Ganim, İ. e.-B. (1997). "Hasan el-Benna", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 16, İSAM, İstanbul.
- Gáspár, T. (1999). "Special Features Of The Semi-Periphery In Regional Integration", *Society and Economy in Central and Eastern Europe*, 21/3, 275-287.
- Gencer, B. (2014). *İslam'da Modernleşme (1839-1939)*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Genç, M. (2014). *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Genç, S. (2011). "Edremit'te Varlıklı Bir İdareci: Müridzâde Hacı Mehmed Ağa", R. Efe, M. Öztürk, İ. Atalay (editörler), *Uluslararası Kazdağları ve Edremit Sempozyumu Bildiriler ve Özetler Kitabı* Edremit Belediyesi, Edremit, s. 309-316.
- Gesink, I. F. (2010). *Islamic Reform and Conservatism Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*, Tauris Publishers, New York.
- Gökbilgin, T. (1967). "Kanûnî Sultan Süleyman'ın Timar ve Zeamet Tevcîhi ile İlgili Fermanları", *Tarih Dergisi*, 17/22, 35-48.
- Gökbilgin, T. (1977). *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul.
- Gökçen, A. (1987). *Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Kanunları ve Bu Kanunlardaki Ceza Müeyyideleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Gökçurak, T. (2016). *A. 31 Nolu Bursa Tereke Defterine Göre Bursa Şehri'nin Sosyo-Ekonomik Hayatı (1510-1512)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- Gramsci, A. (1986). *Hapishane Defterleri Seçmeler*, Onur Yayınları, İstanbul.
- Gran, P. (1998). *Islamic Roots of Capitalism Egypt 1760-1840*, Syracuse University Press, New York.

- Gümüş, M. (2013). "Osmanlı Devleti'nde Kanunlaştırma Hareketleri, İdeolojisi ve Kurumları", *Tarih Okulu*, 14, 163-200.
- Günay, N. A. (2012). "Müsaderenin Sosyal ve Ekonomik Bir Analizi: 18. Yüzyıl Sonlarında Bursa'da Yapılan Müsadereler", *Bellekten*, 76, 793-816.
- Güner, S. (2013). "Mısır'da Âsi Bir Memlûk: Bulutkapan Ali Bey (El-Kebîr)", *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 53/1, 155-182.
- Güner, S. (2019). "16. ve 18. Yüzyıllar Arasında Osmanlı Arabistan'ında Merkez-kaç İlişkileri: Eşkîyâ-yı Urbân ve Devlet", *Amme İdaresi Dergisi*, 52/3, 67-93.
- Gürer, A. Ş. (2010). "İttihat ve Terakki'nin Bir 'Fırka Şeyhülislamı' Arayışı ve Musa Kazım Efendi'nin Şeyhülislamlığa Getirilişi", *Turkish Studies*, 5/4, 1186-1206.
- Gürer, A. Ş. (2014). "Musa Kazım Efendi'nin İttihat ve Terakki Cemiyeti ile İlişkileri", Ö. Kara (ed.), *Erzurumlu Şeyhülislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu - Tebliğler ve Müzakereler-*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, s. 183-199.
- Güven, T. (2016). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlar, Sermaye Birikimi ve Girişimcilik", *Türkiye İslam İktisadı Dergisi*, 3/1, 63-88.
- Habib, J. (1970). *The Ikhwan Movement of Najd: Its Rise, Development and Decline*, (Basılmamış Doktora Tezi), University of Michigan, Michigan.
- Hakkı, M. İ. (1324). "Kuvve-i Teşriyye", *Beyanülhak*, 1/17, 381-382.
- Hakkı, M. İ. (1324b). "Usul-i Meşrutiyete Karşı Husama-yı Milletin İtirazatına Müdafaa-i Muhikka", *Sirat-ı Müstakim*, 1/20, 209-210.
- Hakkı, M. İ. (1325). "Bab-ı İctihad Daima Küşade Bulunmaktadır", *Sirat-ı Müstakim*, 2/34, 115-117.
- Hakkı, M. İ. (1325a). "Ahkam-ı İslamiye ve İctihad: Şer' ve Kanun", *Sirat-ı Müstakim*, 50-52.
- Hanson, J. (2007). "Jihad and the Ahmadiyya Muslim Community: Nonviolent Efforts to Promote Islam in the Contemporary World", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 11/2, 77-93.
- Haq, M. (1979). "Impact Of The West On Modern Egyptian Thought: Early Impressions", *Proceedings of the Indian History Congress*, 40, 979-984.

- Harsgor, M. (1978). "Total History: The Annales School", *Journal of Contemporary History*, 13/1, 1-13.
- Hathaway, J. (2002). *Osmanlı Mısır'ında Hane Politikaları Kazdağlıların Yükselişi*, (Çev. N. Özsoy), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Hathaway, J. (2008). "Egypt in the Seventeenth Century", M. W. Daly (ed.), *The Cambridge History Of Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 34-59.
- Hatina, M. (2010). *Ulama, Politics and the Public Sphere An Egyptian Perspective*, The University of Utah Press, Utah.
- Heyd, U. (1993). "The Ottoman Ulema and the Westernization in the Time of Selim III and Mahmut II", A. Hourani, P. Khoury, M. Wilson (editörler), *The Modern Middle East: A Reader*, University of California Press, Berkeley, s. 29-61.
- Hogarth, D. G. (1925). "Wahabism and British Interests", *Journal of the British Institute of International Affairs*, 4/2, 70-81.
- Hokins T., Wallerstein I. (1987). "A Concluding Note", *Review*, 10/6, 901-902.
- Hopkins T., Wallerstein, I. (1977). "Patterns of Development of the Modern World-System", *Review*, 1/2, 111-145.
- Hopkins T., Wallerstein I. (1987). "Capitalism and Incorporation of New Zones Into the World-Economy", *Review*, 10/6, 763-781.
- Hornby, A. S. (1977). *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford University Press, Oxford.
- Hunter, F. R. (2008). "Egypt Under the Successors of Muhammad 'Ali", M. W. Daly (ed.), *The Cambridge History of Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 180-198,.
- Huppert, G. (1978). "The Annales School Before the Annales", *Review*, 1/3, 215-224.
- Iggers, G. G. (2005). *Historiography in the Twentieth Century*, Wesleyan University Press, Connecticut.
- İhsanoğlu, E. (1998). *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi 2. Cilt*, İstanbul İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, İstanbul.

- İnalcık, H. (1954). *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- İnalcık, H. (1987). *Hicrî 835 tarihli Sûret-i defter-i sancak-i Arvanid*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- İnalcık, H. (2000). *Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik ve sosyal tarihi : 1300-1600*, Eren Yayıncılık, İstanbul.
- İnalcık, H. (2008). *Osmanlı İmparatorluğu klasik çağ (1300-1600)*, (Çev. R. Sezer), Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.
- İnalcık, H. (2009). *Doğu Batı Makaleler -2*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- İnalcık, H. (2012). "Tımar", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 41, İSAM, İstanbul.
- İnalcık, H. (2012b). *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar - I*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- İnalcık, H. (2015). "Çiftliklerin Doğuşu", Ç. Keyder (ed.), *Osmanlı'da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, (s. 16-36).
- İnalcık, H. (2019). *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar IV Ayanlar, Tanzimat, Meşrutiyet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- İnce, M. (2016). *The Ottoman Government And The Egyptian Question: Judicial Reform And Politics (1800-1914)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- İslamoğlu, H. (2015). "16. Yüzyıl Anadolu'sunda Köylüler, Ticarileşme ve Devlet İktidarının Meşrulaştırılması", Ç. Keyder (ed.), *Osmanlı'da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, (s. 57-81).
- Kaçay, C. (1992). *Rifâ'a Rafî' Al-Tahtâvî (Hayatı, Edebi Kişiliği ve Toplumsal Konulardaki Düşünceleri)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kalemli, H. (2018). "Abdülmecid Efendi'nin Halife Seçilmesi ve Biat Meselesi", *Tarih Okulu Dergisi*, 33, 663-701.
- Kallek, C. (1992). "Biat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 6, İSAM, İstanbul.

- Kara, F. (2014). "Musa Kazım Efendi'nin Fıkhî Görüşleri", Ö. Kara (ed.), *Erzurumlu Şeyhülislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu - Tebliğler ve Müzakereler-*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, (s. 283-312).
- Kara, İ. (2011). *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 1 Metinler ve Kişiler*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Kara, İ. (2011b). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi : Metinler, Kişiler - 2*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Kara, İ. (2014). "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi", M. Gültekingil, T. Bora (editörler), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1 Tanzimar ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İletişim Yayınları, İstanbul, (s. 234-265).
- Kara, İ. (2019). *Kutuz Hoca'nın Hatıraları*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Kara, İ. (2019b). *Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Kara, Ö. (2014). "Musa Kazım Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", Ö. Kara (editör), *Erzurumlu Şeyhülislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu -Tebliğ ve Müzakereler-*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, (s. 43-100).
- Karabaşoğlu, M. (2005). "Said Nursî", T. Bora, M. Gültekingil (editörler), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, (s. 270-295).
- Karahasanoğlu, C. O. (2011). "Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye'nin Yürürlüğe Girişi ve Türk Hukuk Tarihi Bakımından Önemi", *OTAM*, 29, 93-124.
- Karataş, Y., ve Uğuz, S. (2012). "Osmanlı Devleti'nin Son Dönem İç Gümrük Rejimi ve Bunun Taşradaki Yansımaları: Erzurum Örneği", *History Studies: International Journal of History*, 4/2, 213-225.
- Karpat, K. (2002). *Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*, İmge Kitabevi, Ankara.
- Kasaba R., Keyder Ç., Tabak F. (1986). "Eastern Mediterranean Port Cities and Their Bourgeoisies: Merchants, Political Projects, and Nation-States", *Review*, 10/1, 121-135.
- Kaya, M. K. (2013). "Esnaf Loncalarında Yeniçeriler", *History Studies (International Journal Of History)*, 4/5, 189-205.

- Kazıcı, Z. (2005). *Osmanlı'da Vergi Sistemi*, Bilge Yayınları, İstanbul.
- Kazım, M. (1324). "Hürriyet Müsavat - I", *Sırat-ı Müstakim*, 1/1, 1-3.
- Kazım, M. (1325). "Kütüb-i Kelamiyenin İhtiyacat-ı Asra Göre Islah ve Telifi, Beynelmüslimin Mezahib-i Muhtelifenin Tevhidi, Medreselerde Tedrisatın Islahı", *Sırat-ı Müstakim*, 2/52, 403-406.
- Kazım, M. (1329). "İslam ve Terakki", *İslam Mecmuası*, 1/1, 1-6.
- Kemal, N. (2005). *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri: Siyaset, Hukuk, Din, İktisat, Matbuat*, (Çev. İ. Kara , N. Yılmaz Aydoğdu), Dergah Yayınları, İstanbul.
- Keser, B. (1999). "Osmanlı Devletinde Martolos Teşkilatı", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 12, 267-275.
- Keyder, Ç. (2017). *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Khan, A. H. (2015). *From Sufism to Ahmadiyya A Muslim Minority Movement in South Asia*, Indiana University Press, Indiana.
- Khan, I. A. (2013). "The Wahabis in the 1857 Revolt: A Brief Reappraisal of Their Role", *Social Scientist*, 41/5-6, 15-23.
- Kınlı, İ. Ö. (2015). "Mektuplarla Yeni Tarih Yazımının Doğuşu: Annales Okulu'nun Kuruluş Sosyolojisi", *Kebikeç*, 39, 503-538.
- Kısakürek, N. F. (2008). *Son Devrin Din Mazlumları*, Bileşim Yayınları, İstanbul.
- Koselleck R., Richter M. (2006). "Crisis", *Journal of the History of Ideas*, 67/2, 357-400.
- Köktaş, A. M. (2016). "Osmanlı İmparatorluğu nda Piyasa Düzenlemeleri 1500 1700 İstanbul Kadı Sicillerine Göre Narh Uygulamaları", *Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 219-242.
- Kudsi-Zadeh, A. (1972). "Afghani and Freemasonry in Egypt", *Journal of the American Oriental Society*, 92/1, 25-35.
- Kuntay, M. C. (1946). *Sarıklı İhtilalci Ali Suavi*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul.
- Kurşun, Z. (1998). *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

- Kurşun Z., Kahraman K. (1994). "Derviş Vahdeti", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 9, İSAM, İstanbul.
- Kurt M., Kuzucu K., Çakır B., Demir K. (2016). "19. Yüzyılda Osmanlı Sanayileşmesi Sürecinde Kurulan Devlet Fabrikaları: Bir Envanter Çalışması", *OTAM*, 40, 245-277.
- Kurzman, C. (2002). *Modernist Islam 1840-1940*, Oxford University Press, Oxford.
- Külünk, S. Ü. (2019). *Recontextualizing Turkish Islamist Discourse: Hilal (1958-1980) As a Site of Translational Repertoire Construction*, (Basılmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Küpelı, Ö. (2011). "Yenişehir (Bursa) Âyânı Sarıcaoğlu Osman Ağa ve Muhallefâtı", *History Studies*, 3/3, 245-263.
- Küpelı, Ö. (2018). "Tire Voyvodası Yeğen Mehmed Ağa Ve Muhallefatı", *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, 14, 19-33.
- Levanoni, A. (1994). "The Mamluk Conception of the Sultanate", *International Journal of Middle East Studies*, 26/3, 373-392.
- Lewis, B. (1996). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev. M. Kıratlı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Livingston, J. (1994). "Shaykh Bakri and Bonaparte", *Studia Islamica*, 80, 125-143,.
- Livingston, J. W. (1996). "Western Science and Educational Reform in the Thought of Shaykh Riffaa al-Tahtawi", *International Journal of Middle East Studies*, 28/4, 543-564.
- Luraghi, R. (2000). *Sömürgecilik Tarihi*, (Çev. H. İnal), E Yayınları, İstanbul.
- Maden, F. (2013). "Şeyhülislam Ömer Lütfi Efendi (1817 - 20 Nisan 1897)", *History Studies*, 5/3, 175-189.
- Mardin, Ş. (1992). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, (Çev. M. Çulhaoğlu) İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş. (1996). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. (Çev. M. Türköne, F. Unan , İ. Erdoğan) İletişim Yayınları, İstanbul.

- Marsot, A. L.-S. (1994). *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Marsot, A. L.-S. (2007). *A History of Egypt From the Arab Conquest to the Present*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Matrana, M. (2009). *Lost Plantations of the South*, University Press of Mississippi, Mississippi.
- Meier, C. (2012). "Makro Ve Mikro Tarih İlişkisi Üzerine Notlar", *Memleket Siyaset Yönetim*, 7/18, 100-125.
- Mielants, E. (2000). "Perspectives on the Origins of Merchant Capitalism in Europe", *Review*, 23/2, 229-292.
- Miljković E., Strugarević, S. (2015). "The Bridge Between Old And New: The Serbian Society In The First Century Of The Ottoman Rule", *Studies of the Ottoman Domain*, 5/9, 18-38.
- Miller, R. (2005). *Legislating Authority: Sin and Crime in the Ottoman Empire and Turkey*, Routledge, Abingdon.
- Mittal, S. C. (1991). "Wahabis In The Haryana Region", *Proceedings of the Indian History Congress*, 542-548.
- Mouline, N. (2014). *The Clerics Of Islam Religious Authority And Political Power in Saudi Arabia*, Yale University Press, London.
- Moutafchieva, V. (1988). *Agrarian Relations in the Ottoman Empire in the 15th and 16th Centuries*, Columbia University Press, New York.
- Naci, A. (1325). *Softalar ve Medreseler*, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul.
- Nam, M. (2010). "Tarihin Kırılma Noktasında Son Şeyhülislamlardan Mustafa Sabri Efendi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, 95-118.
- Narin, İ. (2016). "Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Ali Haydar Efendi'nin Hayatı, Hukukçuluğu ve Eserleri", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 46, 51-80.
- Onuk, S. (2014). "Son Dönem Fıkıh Usulü Eserleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12/24, 173-195.

- Ortaylı, İ. (2008). *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, Cedit Neşriyat, Ankara.
- Ortaylı, İ. (2011). *Tarih Yazıcılık Üzerine*, Cedit Neşriyat, Ankara.
- Owen, R. (2008). "Antropoloji ve Emperyal Yönetim: Sir Alfred Lyall ve Hindistan'da 1857'den Sonra Geliştirilen Toplumsal Değişim Kuramlarının Resmi Kullanımı", T. Asad (ed.), *Antropoloji ve Sömürgecilik*, Ütopya Yayınevi Ankara, (s. 271-299).
- Ölmez, A. (2014). "II. Meşrutiyet Devrinde Osmanlı Medreselerinde Reform Çabaları ve Merkezileşme", *Vakıflar Dergisi*, 41, 127-140.
- Önsoy, R. (1988). *Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayii ve Sanayileşme Politikası*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.
- Örs, H. B. (2016). "İdeoloji: Karmaşık Dünyayı Anlaşılır Kılmak", H. B. Örs (ed.), *Modern Siyasal İdeolojiler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 3-47.
- Örtlek, M. (2015). *Ortadoğu'da Siyasal İslamcı Hareketler: Mısır Örneği*, (Basılmamış Doktora Tezi), Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu.
- Öz, M. (1997). "XVI Yüzyılda Lâdik Kazasında Mâlikâne Divânî Sistemi", *Vakıflar Dergisi*, 26, 65-73.
- Özcan, A. (2002). "Kerâmet Ali"i *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 25, İSAM, İstanbul.
- Özcan, A. (2007). "Otuzbir Mart Vak'ası", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 34, İSAM, İstanbul.
- Özcan, L. (2013). *Tanzimat Dönemi Yönetim Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Özçelik, S. (1951). "Avrupa Feodalitesi İle Türklerin Timar Teşkilatının Mukayesesi", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 3-4, 847-861.
- Özdemir, S. (2003). *Osmanlı Devleti'nde Devşirme Sistemi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Özel, A. (2005). "Muhammed İlîş", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 30, İSAM, İstanbul.

- Özer, K. (2004). *Tanzimat Sonrası İslam Düşüncesi ve Namık Kemal*, (Basılmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Özkan, A. (2011). "Dinin Araçsallaşması: 31 Mart İsyanı", *Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi*, 11, 123-167.
- Özkaya, Y. (1979). "XVIII. Yüzyılın Sonlarında Timar ve Zeametlerin Düzeni Konusunda Alınan Tedbirler ve Sonuçları", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 32, 219-255.
- Özkaya, Y. (2014). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Âyânlık*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Özlem, D. (2010). *Tarih Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul.
- Özünü, E. E. (2010). "Osmanlı Dönemi Balkan Tarihine Dair Önemli Bir Kaynak: Derdest Defterleri", *Akademik Bakış*, 4/7, 193-200.
- Pamuk, Ş. (2004). "Prices in the Ottoman Empire, 1469-1914", *International Journal of Middle East Studies*, 36/3, 451-468.
- Pamuk, Ş. (2011). *Osmanlı Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Pandey, G. C. (2015). "Revisiting The History And Nature Of The Wahabi Movement (1826-1861)", *Proceedings of the Indian History Congress*, 488-499.
- Parvana, B. (2002). "Şarkın Büyük Filozoflarından Cemaleddin Afgani ve Onun Türk Dünyasına Tesirleri", *Journal of Qafqaz*, 1-12.
- Paşa, A. C. (1953). *Tezakir 1-12*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Paşa, A. C. (1980). *Ma'rûzât*, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Paşa, A. C. (1991). *Tezakir 40-Tetimme*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Peker D., Taşkın, Ö. (2018). "The Enlightenment Tradition and Science Education in Turkey", M. Matthews (ed.), *History, Philosophy, and Science Teaching*, Springer, Cham, s. 67-97.
- Plys, K. (2013). "Eurocentrism and the Origins of Capitalism", *Review*, 36/1, 41-81.
- Prebisch, R. (1950). *The Economic Development of Latin America and Its Principal Problems*, United Nations Publication, New York.

- Quataert, D. (1988). "Ottoman Handicrafts and Industry in the Age of European Industrial Hegemony, 1800-1914", *Review*, 11/2, 169-178.
- Quataert, D. (1999). *Sanayi Devrimi Çağında Osmanlı İmalat Sektörü*, (Çev. T. Güney), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Quataert, D. (2004). *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, (Çev. A. Berktaş), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Rabino, J. (1884). "Some Statistics of Egypt", *Journal of the Statistical Society of London*, 47/3, 415-467.
- Reid, D. M. (2008). "The Urabi Revolution and the British Conquest", M. W. Daly (ed.), *The Cambridge History of Egypt, Volume 2: Modern Egypt, from 1517 to the End of the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 217-239.
- Reilly, J. (1993). "From Workshops to Sweatshops: Damascus Textiles and the World-Economy in the Last Ottoman Century", *Review*, 16/2, 199-213.
- Revel, J. (1978). "The Annales: Continuities and Discontinuities", *Review*, 1/3, 9-18.
- Robinson, J. H. (1911). "The New History", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 50/199, 179-190.
- Rubin, A. (2016). "Modernity as a Code: The Ottoman Empire and the Global Movement of Codification", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59/5, 828-856.
- Sahillioğlu, H. (1991). "Avarız", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 4, İSAM, İstanbul.
- Said, M. (1332). "Şeriat ve Kanun", *Dârülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 1/6, 530-535.
- Saran, A. K. (2013). *Omuzumda Hemençe Cumhuriyet Devrinde Bir Medrese Talebesinin Hatıraları*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Sarıkaya, Y. (2008). "II. Meşrutiyet ve Medreseler: Geleneksel Bir Kurumun Modernleşme Sürecinde Var Olma Mücadelesi", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 13/25, 37-73.

- Sevil, H. K. (2005). *İttihat ve Terakki Döneminde İslamcılık Hareketi (1908-1914)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Seyitdanlıoğlu, M. (1999). *Tanzimat Döneminde Meclis-i Vela*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Seyitdanlıoğlu, M. (2009). "Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayii (1839-1876)", *A.Ü. DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, 28/46, 53-69.
- Sezer, S. (2017). "Volkan Gazetesinde 31 Mart Vakası", *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/5, 143-159.
- Shaw S., Shaw, E. K. (2002). *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey Volume II Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Silverfarb, D. (1980). "The Anglo-Najd Treaty of December 1915", *Middle Eastern Studies*, 16/3, 167-177.
- Silverfarb, D. (1982). "Great Britain, Iraq, and Saudi Arabia: The Revolt of the Ikhwan, 1927-1930", *The International History Review*, 4/2, 222-248.
- Skwarczyński, A. (1956). "The Problem of Feudalism in Poland up to the Beginning of the 16th Century", *The Slavonic and East European Review*, 34/83, 292-310.
- So, A. (1984). "The Process of Incorporation into the Capitalist World-System: The Case of China", *Review*, 8/1, 91-116.
- Somel, S. A. (2010). *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) : İslamlaşma Otokrasi ve Disiplin*, (Çev. O. Yener), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Somuncuoğlu, E. (2019). *Siyasal İslam Ve Mısır'da Müslüman Kardeşler'in Dönüşümü*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Soydan T., Tüncel, M. (2013). "Osmanlı'da İlk Yenileşme Döneminde Eğitimin Kurumsal ve Yönetimsel Yapısının Oluşumu ve Gelişimi", *Milli Eğitim*, 110-125.
- Sönmez, M. (2002). "İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 18, 147-172.

- Stephens, J. (2013). "The Phantom Wahhabi: Liberalism and the Muslim fanatic in mid-Victorian India", *Modern Asian Studies*, 47/1, 22-52.
- Stone, L. (1979). "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History", *Past & Present*, 85, 3-24.
- Subaşı, S. T. (2018). "Marx'ta İdeoloji Eleştirisi ve İdeolojinin Farklılaşan Görünümleri", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20/1, 147-164.
- Şener, S. (2007). "Osmanlı Sanayileşme Süreci ve Bu Süreçte Özel Girişimin Rolü", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/3, 56-90.
- Şimşirgil, A. (1990). *Osmanlı taşra teşkilatında Tokat (1455-1574)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Şimşirgil A., Ekinci E. B. (2008). *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, KTB Yayınları, İstanbul.
- Tabakoğlu, A. (1985). "XVII-XVIII. Yüzyıl Osmanlı Bütçeleri", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 41/1-4, 389-4104.
- Taşkın, Ü. (2008). "Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 343-366.
- Tekeli İ., İlkin, S. (1993). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Timur, T. (2010). *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, İmge Kitabevi, İstanbul.
- Toledano, E. (2008). "Social and Economic Change in the 'Long Nineteenth Century'", M. W. Dally (ed.), *The Cambridge History of Egypt* Cambridge University Press, Cambridge, s. 252-285.
- Topuz, E. (2017). "Osmanlı Islahat Asrı Arifesinde Merkezi Hassasiyetler, Ayanlar ve Şehir Kethüdaları", *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 17, 119-128.
- Tosh, J. (2002). *The Pursuit of History: Aims, Methods and New Directions in the Study of Modern History*, Pearson Education, Essex.
- Troeller, G. (2013). *The Birth of Saudi Arabia*, Routledge, New York.

- Troll, C. (1994). "Two Conceptions of Da'wá in India: Jamā'at-i Islāmi and Tablīghī Jamā'at", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 115-133.
- Turgut, M. (1985). *Japon Mucizesi ve Türkiye*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Tutsak, S. (2007). "Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Uşak'ta Halıcılığın Makineleşme Süreci", *Belleten*, 71/260, 65-92.
- Türcan, T. (2010). "Şûra", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 39, İSAM, İstanbul.
- Türkmen, Z. (1995). "Osmanlı Devleti'nde Kapitülasyonların Uygulanışına Toplu Bir Bakış", *OTAM*, 6, 325-341.
- Türkmen, Z. (1997). "Hareket Ordusu", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 16, İSAM, İstanbul.
- Uğurlu, S. B. (2010). "Eklektik Bir Tanzimat Aydını: Ali Suavî Efendi", *History Studies*, 2, 207-221.
- Unan, F. (1991). "Osmanlı Resmî Düşüncesinin 'İlmiye Tariki' İçindeki Etkileri: Patronaj İlişkileri", *Türk Yurdu*, 11/45, 33-41.
- Unan, F. (1994). "Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Üzerine Bâzı Düşünceler", *Türkiye Günlüğü*, 30, 49-57.
- Uslu, R. (2018). "Zahid el-Kevseri ve Fetva Metodu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/57, 874-880.
- Uzun, A. (2001). "Tepedelenli Ali Paşa ve Mal Varlığı", *Belleten*, 65, 1035-1077.
- Uzun, A. (2014). "Mali Yönleriyle Voynuk Teşkilatı Ve Voynuk Tımarları", *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 15/2, 1-13.
- Ünal, M. A. (1987). "Osmanlı İmparatorluğunda Müsadere", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 49, 95-111.
- Ünal, M. A. (2014). *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta.
- Ürekli B., Bizbirlik A. (1994). "Karaman Vâlisi Çelik Mehmet Paşa'nın Terekesi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1, 175-232.

- Ürgüplü, A. S. (2015). *Şeyhülislam Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi'nin Meşrutiyet, Büyük Harp ve Mütareke Günlükleri (1909-1922)*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Varan, O. (2013). *Osmanlı Devleti'nde 1826-1839 Yılları Arasında Yapılan Müsadereler*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Varga, C. (2011). *Codification As a Socio-Historical Phenomenon*, Szent István Társulat az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest.
- Vassiliev, A. (2000). *The History Of Saudi Arabia*, New York University Press, New York.
- Vucinich, W. (1962). "The Nature of Balkan Society under Ottoman Rule", *Slavic Review*, 21/4, 597-616.
- Vural, F. (2014). "Reşîd Rızâ'nın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31, 236-278.
- Wallerstein, I. (1976). "A World-System Perspective on the Social Sciences", *The British Journal of Sociology*, 27/3, 343-352.
- Wallerstein, I. (1978). "Annales as Resistance", *Review*, 1/3, 5-7.
- Wallerstein, I. (1988). "The Inventions of TimeSpace Realities: Towards an Understanding of our Historical Systems", *Geography*, 73/4, 289-297.
- Wallerstein, I. (1988). "Typology Of Crises In the World-System", *Review*, 11/4, 581-598.
- Wallerstein, I. (1990). "World-Systems Analysis: The Second Phase", *Review*, 13/2, 287-293.
- Wallerstein, I. (1991). "Beyond Annales", *Radical History Review*, 49, 7-15.
- Wallerstein, I. (1992). "The West, Capitalism, and the Modern World-System", *Review*, 15/4, 561-619.
- Wallerstein, I. (1997). "Eurocentrism And Its Avatars: The Dilemmas Of Social Science", *Sociological Bulletin*, 46/1, 21-39.

- Wallerstein, I. (2003). "Anthropology, Sociology, and Other Dubious Disciplines", *Current Anthropology*, 44/4, 453-465.
- Wallerstein, I. (2011). *Dünya-Sistemleri Analizi Bir Giriş*, (Çev. E. Abadoğlu, N. Ersoy), BGST Yayınları, İstanbul.
- Wallerstein, I. (2011). *Modern Dünya- Sistemi III : Kapitalist Dünya-Ekonomisinin Büyük Yayılımının İkinci Evresi*, (Çev. L. Boyacı), Yarı Yayınılık, İstanbul.
- Wickham, C. R. (2013). *The Muslim Brotherhood Evolution of an Islamist Movement*, Princeton University Press, Princeton.
- Wynbrandt, J. (2010). *A Brief History of Saudi Arabia*, Facts On File Publishing, New York.
- Yaman, A. (2005). "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'iliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı", *İslâmiyât*, 8, 113-125.
- Yapıcı, M. İ. (2015). "Annales Okulu'nun Siyasi Tarih Disiplinine Etkileri: Türkiye Örneği", *Alternatif Politika*, 7/1, 87-117.
- Yavuz, M. H. (2005). "Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk", T. Bora, M. Gültekingil (editörler), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 264-308.
- Yavuz, Y. Ş. (2006). "Mustafa Sabri Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 31, İSAM, İstanbul.
- Yeğen, C. (2016). "Annales Okulu, Marc Bloch ve 'Tarih Savunusu: Veya Tarihcilik Mesleği' Yapıtı Üzerinden Bloch'un Tarih Anlayışı", *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 1/1, 25-39.
- Yenel, S. (2015). *İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa.
- Yıldız K., Esengün Hasekioglu F. (2019). "Muallimhane-i Nüvvab'dan Medresetü'l-Kudât'a Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Okullar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 34, 411-442.
- Yıldız, M. (2012). "Bir Osmanlı Veziriazamının Mal Varlığı: Amcazade Hüseyin Paşa'nın Muhallefatı", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 26, 67-106.

- Yılmaz, A. (2018). "Fer'i Meseleler Çerçevesinde Mansurizade Said Bey'in Fıkıh Anlayışı", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12, 498-521.
- Yılmaz, M. (2002). *Bursa Şeriyeye Sicilleri (1487-1489)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yılmazer, Z. (1995). "Sahhaflar Şeyhizade Esad Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 11, İSAM, İstanbul.
- Yörük, D. (2007). "Karaman Eyaletinde Tımara Çevrilen Vakıf Ve Mülkler (1476-1483)", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları*, 6, 61-74.
- Zarcone, T. (1991). "Soufisme et Franc-Maçonnerie à L'époque Jeune-Turque : le Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendî (1850-1920)", J. Maisonneuve (ed.), *Anatolia Moderna - Yeni Anadolu* Paris, s. 201-208.
- Zürcher, E. J. (2015). *Bir Ulusun İnşası Osmanlı İmparatorluğu'ndan Atatürk Türkiye'sine*, (Çev. L. Yalçın) , Akılçelen Kitapları, İstanbul.

ÖZ GEÇMİŞ

KİMLİK BİLGİLERİ

Adı Soyadı : Utku Aybudak
Doğum Yeri : Bursa/İnegöl
Doğum Tarihi : 02.11.1989
E-posta : utku.aybudak@usak.edu.tr

EĞİTİM BİLGİLERİ

Lise : İnegöl Turgutalp Anadolu Lisesi (2003-2007)
Lisans : Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi (2007-2011)
Yüksek Lisans : Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi (2011-2014)
Doktora : Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi (2016-2020)
Yabancı Dil ve Düzeyi: İngilizce (İyi)

İŞ DENEYİMİ : Uşak Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi (2011- Halen)

ARAŞTIRMA ALANLARI: İslamcılık, Dünya-Sistemleri Analizi, Nakşibendilik.

YAYINLAR:**Uluslararası Hakemli Dergilerde Yayımlanan Makaleler:**

Aybudak, U. (2019). “Osmanlı’dan Cumhuriyete Tarikatların Sivil Toplum Kuruluşu Nitelikleri”, *Journal of Ebor Economics, Business Organization Research*, 1(1), 62-84.

Aybudak, U. (2018). “Asabiye Kavramı Işığında Türklerin Sufileşmesi Ve Tarikatlar”, *Pamukkale University Journal of Social Sciences Institute* (33), 363-370. Doi: 10.30794/pausbed.426022

Aybudak, U. (2016). “Müslüman Ülkelerin Dünya Sistemiyle İlişkisi ve İslamcı Hareketlerin Metot Seçimi”, *Mülkiye*, 40(3), 5-34.

Uluslararası Bilimsel Toplantılarda Sunulan Ve Bildiri Kitaplarında (Proceedings) Basılan Bildiriler

Aybudak, Utku (2016). “Dünya Sistemi ve İslami Mücadelede Yöntem”, *II. Ortadoğu'da Siyaset ve Toplum Kongresi*, Sakarya.

Aybudak, Utku (2015). “Siyaset Algısında Gerçekten Hakikate ve İlke Temelli Siyaset Algısına Geçebilme Aracı Olarak KAD”, *Uluslararası Kritik Analitik Düşünce Sempozyumu*, Sakarya.

Yazılan Ulusal/Uluslararası Kitaplardaki Bölümler:

Aybudak U. (2017)., “Halidiliğin Anadolu’da Yayılmasının Siyasal-Sosyal Arka Planı Ve Türkiye İslamcılığına Etkileri”, Ataman K., Güler İ., Bilgin V (ed.), *Dini Gruplar Siyaset Ve Bürokrasi*, Emin Yayınları, s. 215-231.

Ulusal Hakemli Dergilerde Yayımlanan Makaleler :

Aybudak U. (2017). “Modern Devlet Bağlamında Ortaya Çıkan Egemenlik Kavramı Ve Egemenliğin Dönüşümü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10(54), 226-237.

Aybudak U. (2016). “Cemil Meriç ya da Arafta Kalmanın Estetiği”, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, (58), 137-151.

Aybudak U. (2016). “Gırnata Düşer ve Biz Doğulu Oluruz”, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, (56), 81-95.