

61996

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
ORTADOĞU İSLÂM ÜLKELERİ ENSTİTÜSÜ
İKTİSAT ANABİLİM DALI

**XVII. YÜZYIL OSMANLI TOPLUMU'NDA
İKTİSADİ ve SOSYAL AÇIDAN
ZİHNİYET YAPILARI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON BAŞL. TEZİ

Danışman

Prof.Dr. Ahmet TABAKOĞLU

Hazırlayan

Sait EBİNÇ

İSTANBUL-1997

Ortadoğu İslam Ülkeleri Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Bu alışma, jürimiz tarafından
..... Anabilim Dalı'nda
YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan:.....

Üye (Danışman):.....

Üye:

Üye:

Üye:

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu
onaylarım.

...../...../.....

.....

Müdür

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	IV
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ZİHNİYET

A. Zihniyet Kavramı ve Özellikleri	10
1. Zihniyetin Tanımı	10
2. Zihniyetin Başlıca Özellikleri	12
B. Zihniyet Olgusunun Diğer Alanlarla İlişkisi	13
1. Zihniyet Din İlişkisi	14
2. Zihniyet Dil İlişkisi	15
3. Zihniyet Kültür İlişkisi	16
4. Zihniyet Ahlak İlişkisi	18

İKİNCİ BÖLÜM

DOĞU ve BATI AÇISINDAN ZİHNİYET

A. Batı	19
1. Batının Ekonomisi	19
2. Batı'nın Rasyonalizmi	22
B. Doğu	26
1. Doğu'da Akıl Kavramı	26
2. Tasavvufta Akıl	28
3. Din Akıl İlişkisi	29
C. İslâm İktisadı ve Homo İslamicus	31

III

1. Devlet Felsefesi.....	61
2. Egemenlik Anlayışı.....	64
3. Osmanlı Devleti'nde Hukuk.....	65

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

XVII. YÜZYIL ÇÖZÜLME DEVRİ İNSANLARI ve KURUMLARI

A. Osmanlı İslam Düzeninin Bozulması	68
1. İktisadi ve Sosyal Buhranlar.....	68
2. Dünya Ticareti ve Avrupa'daki İktisadi Devriminin Osmanlı'daki Tesirleri.....	71
3. Osmanlı Toprak Sisteminin Bozulması	74
4. Çiftbozanlık Olayları.....	76
5. Yeniçeri Ocağının Görüntüsü.....	78
6. XVII. Yüzyılda Osmanlı Maliyesinin Durumu	80
7. "Reâya Fukarası"	81
8. Ulemanın Durumu	82
9. Devlet Yönetimi	85
10. Düzen "Kavramı ve Islahat Düşüncesinin Zihniyet Temelleri	87
B. Çözülme Devri İnsanları.....	88
1. Çözülme Devri İnsanlarının Zihniyet Biçimleri	88
2. Çözülme Devri İnsanlarının Toplum Anlayışı ve Dünya Görüşü	92
3. Sermaye ve Servet Biriktirmenin Niteliği.....	95
4. Gösteriş Tutkusu.....	98
SONUÇ.....	101
BİBLİYOGRAFYA.....	104

KISALTMALAR

a.g.e	Adı geçen eser.
a.g.m	Adı geçen makale.
A.Ü.	Atatürk Üniversitesi
B.H.	Baskıya hazırlayan.
B.Y.İ.E.....	Bursa Yüksek İslam Enstitüsü
Bkz	Bakınız
Çev.....	Çeviren
Der.....	Derleyen
D.İ.B.Y	Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
İ.Ü.İ.F.M.....	İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası
İ.İ.T.İ.A.....	İstanbul İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi
Sad.....	Sadeleştiren
T.T.K.B.....	Türk Tarih Kurumu Basım Evi
Vb.....	Ve Benzeri
Vd.....	Ve Diğerleri
Yay Yön.....	Yayın Yönetmeni
Yay Haz	Yayına Hazırlayan

GİRİŞ

Bu araştırma Osmanlı toplumunun iktisadi ve sosyal açıdan zihniyet yapılarının oluşmasında ve bu zihniyet yapılarında XVII. Yüzyıl boyunca meydana gelen değişimleri tespit etmeye yönelik bir çalışmadır. Bu inceleme XVII. Yüzyıl Osmanlı toplum ve kurumlarında meydana gelen bozulmanın; dönemin insanların idrak ve kavrayışlarını nasıl biçimlendirdiğini, iktisadi açıdan dünya görüşlerini nasıl oluşturduğunu, Osmanlı Devlet ve toplum yapısının kuramsal çerçevesine nispetle ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu çalışmada tarihçiler tarafından, duraklama veya çözülme devri olarak nitelenen Osmanlı toplum yapısına hakim olan XVII. Yüzyıl tasavvuf anlayışının ve onun müesseseleşmiş biçimi olan tarikatların içe kapanma ve duraklamanın sebebi değil sonucu olduğunu birinci varsayım olarak ele almayı uygun gördük. Bu nedenle Osmanlı toplumunun XVII. Yüzyılda kapanma ve içe dönüklüğünü tasavvuf anlayışına bağlayan oryantalist yaklaşımın önermesinin altında yatan **"İslamiyetin atıl, hristiyanlığın ise dinamik olarak karakterize edildiği"** bir anlayıştan kaynaklandığını göstermeye çalışacağız. Bu anlayışın kaynaklandığı epistemoloji özellikle Max Weber'in Doğu toplumlarının Fatalist bir dünya görüşüne sahip olduğu yönündeki yaklaşımından büyük ölçüde etkilenmiştir. Dolayısıyla Osmanlı toplumunda zihniyetin niteliği ve boyutları araştırılırken Doğu ve Batı bağlamında iki farklı mantık ve iki farklı epistemoloji karşısında bulunduğumuzu unutmamamız gerekmektedir. Bu çalışmada da görüleceği gibi iki farklı mantık ve idrak çerçeveleri arasında yapılan mukayeselerin, Batı'ya nisbetle geri veya atıl bir zihniyet olarak nitelenmesi öncelikle yöntem açısından doğru değildir. İlmi açıdan ise bunun aksini ispatlama çabası Batılı bir ölçüyü kullanmak demek olduğundan yukarıdaki oryantalist önermeyi bir kere daha doğrulamak anlamına gelecektir. Osmanlı devlet ve toplum yapısının kendine has bir yapıda olduğunu ve bu yapının ancak İslam uygarlığı çerçevesi içinde tanımlanabileceğini bir tutum olarak benimsemek durumundayız.

Osmanlı toplumunun iktisadi, sosyal ve siyasal kurumlarını oluşturan ve onları birbirine bağlayan İslam dinidir. Osmanlı toplumu gibi geleneksel bir toplumda çağlar boyu üst üste birikmiş gelenek haline gelmiş olan herşey akıl anlamına da gelmektedir. Bu akıl aynı zamanda Türk toplumunun şimdiki idrak ve kavrayış biçimini de

oluşturmaktadır. Hangi toplum olursa olsun, o toplumun insanları neyi yaşıyor ve hissediyorsa etsin, hayatlarının hiç bir anını tarihe borçlu olmaksızın ondan bağımsız oluşturamazlar.

İnsanların bilinçli veya bilinçsiz eylemlerini idrak biçimlerini tarihin ve geleneğin çizmiş olduğu zihniyet çerçevelerinin belirlediğini söyleyebiliriz. Bu çerçeveler içinde, her toplumun ekonomisi, hukuku, politikası, dini birbirine bağlıdır. Hepsi ötekilerine bağımlı, ancak ötekilerden dolayı kendisidir. Bu perspektif içinde Osmanlı toplumunun iktisadi ve sosyal müesseselerini bu bütünlük ve bağlam içinde tanımlamaya çalışacağız. Daha sonra bu kurumların, dönemin insanların dünya, eşya ve toplumla ilgili kavrayış biçimlerini nasıl oluşturduğuna değineceğiz. Bunun için XVII. Yüzyıl insanların yaşam biçimlerini, ihtiyaçlarını karşılamada eşya ve servet ilişkisi irdelenecektir. Bunu sergileyebilmek için dönemin insanların iktisadi ve sosyal münasebetlerini yansıtan o dönemin edebi eserleri ve ahlâk kitaplarını incelemeye alacağız.

Kanaatimizce zihniyet yapılarının incelenmesinde, çalışmanın zaman açısından yüzyıllık bir süreyle sınırlandırılması yöntem açısından sakıncalı olabilir. Çünkü zihniyet açısından yüzyıl gibi bir süre, ilim adamları tarafından kısa sayılmaktadır. Kısa tarihi aralıklar içinde başı ve sonu belli olan insan ömrüne kıyasla - zihniyet yapıları daha uzun ömürlü ve zamana karşı daha çok dirençlidir. Bu sebeple bir toplumun zihniyet yapılarına bir ömür biçmek mümkün görülmemektedir ve bu çalışmadaki sınırlama sadece, teknik açıdan yapılan bir sınırlamadır.

Zihniyet araştırmaları ile ilgili çalışmalara bakıldığında Toplumsal tarih alanında yapılan çalışmalardan ayrı değerlendirilemeyeceği görülür. Bilhassa geleneksel tarih anlayışına bir tepki olarak çıkan toplumsal tarih anlayışını XVIII. Yüzyılın ikinci yarısında tarih felsefesi alanında yazılan eserlerle başladığını gözönünde bulundurursak 19. Yüzyılın sonlarında dönemin psikoloji, sosyoloji, antropoloji, linguistik ve kültür sosyolojisi, din sosyolojisi çalışmalarının zihniyet araştırmalarına önemli katkılar sağladığı bilinmektedir.

Zihniyetler tarihi, esas itibariyle Durkheim'ci bir yaklaşımdır, fakat Durkheim'in kendisi, ortak canlandırmalar (collective representations) terimini kullanmayı yeğlemiştir. Bu kavram Durkheim'in takipçisi Lucien Levy-Bruhl tarafından *La*

mentalite primitiv (1927 İlkel Zihniyet) incelemesinde geliştirilmiştir. Çağdaş sosyolog ve antropologlarda zihniyet kavramını bazen "düşünce tarzları" "inanç sistemleri" ya da "bilişsel haritalar" olarak tanımladıklarını görüyoruz.¹

Ayrıca Fransa'da 1920'lerde Strasbourg Üniversitesinden iki profesör March Bloch ile Lucien Febvre'in önderliğinde - bir "yeni tür tarih" hareketinin olduğu yıllarda - kurdukları dergi ile *Annales d'histoire économique et sociale* geleneksel tarihçileri eleştirmekten hiç yılmadıkları görülür. Tutkuları "daha geniş ve daha insani bir tarih"i bütün insan etkinliklerini kapsayacak ve olayların anlatısından çok "yapıları" çözümlemekle uğraşacak² bir yöntemi hakim kılmaktı. Annales ekolünün temel yöntemi; tarihe şahitlik edecek bütün unsurları seyrü-sefer etmektir. Onun için tarihin "insan" dışındaki aktörlerinin de insan kadar önemli olduğunu vurgulamışlardır. Coğrafya'dan tıp tarihine, jeolojiden klimatolojiye matematikten sosyolojiye kadar olan alanda insani olan herşeyin tarihin konusunu teşkil ettiğini savunmuşlardır.

Febvre ve Bloch, İktisattan Linguistiğe Coğrafyadan İstatistiğe kadar varan bir alanda disiplinlerarası bir yaklaşımla toplumsal tarih kuramına büyük katkılar sağladıkları inkar edilemez. Annales okulu tarihin zorunlu olarak dünyasal olduğunu, "bunun içinde uygarlıklar bütünü olarak tarihin incelenmesi tezini ileri sürmüşlerdir. "1920'lerde zihniyetler tarihi alanındaki öncü çalışma, Fransız tarihçi March Bloch'a aittir.

Kıta Avrupasına bakıldığında Fransa'da zihniyetler alanındaki çalışmalar 1960'larda tarihçiler arasında çok popüler olmasına ve koca bir kitap rafı dolduracak kadar araştırmaların yayınlanmasına rağmen Britanya'lıların ilgisi ise nispeten yavaş olmuştur. Her nasılsa Britanya'lı Antropolog *Edward Evans-Pritchard*, Durkheim ve Levy-Bruchl'den esinlenerek (Orta Afrika'da yaşayan) *Azendelerin inanç sistemlerini* incelemeye girişmiştir.³

Zihniyet alanındaki araştırmaların, tarihi bütünsel bir yaklaşım içinde anlamaya çalışan tarih çalışmalarında büyük katkısı olmuştur. March Bloch'un deyişiyle "geçmiş şimdikiyle anlamının ya da şimdiki geçmişle anlamının" zihniyet alanındaki

¹ Peter Burke, *Tarih ve Toplumsal Kuram*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, 1994. s.89.

² a.g.e., s.15.

³ a.g.e., s.91.

Çalışmalardan geçtiğini söyleyebiliriz. Tarihsel tanıkların çeşitliliği, hemen hemen sonsuzdur. İnsanın söylediği veya yazdığı herşey, imal ettiklerinin tümü, elinin değdiği herşey⁴ zihniyet hakkında bilgi verebilir.

Bir toplumun belirli bir dönemdeki tutum, davranış, duyuş ve inanış ya da dünya ve eşya karşısındaki tavır alışlarını hiç şüphesiz o toplumun tarihi belirlemektedir. Başka bir ifadeyle şimdiye kadar olmuş olduğumuz şey olacağımız şeyi de belirlemektedir. Bir toplumun belirli bir dönemdeki ve mekandaki bu kavrayış biçimlerini zaman ve mekan olarak sınırlarını kesin hatlarla tespit etmek mümkün değildir. Ancak incelenen dönemin sosyal ve iktisadi açıdan ana renkleri üzerinde başka bir ifadeyle ana belirleyicilerini gözönünde bulundurarak bir yargıya varmak mümkündür. Bu yargının bütün bilimsel çalışmalarda kuşatan eksikliği içermesi de kaçınılmazdır. Hele hele çalışılan alan zihniyet gibi ele avuca sığmayan bir alan olduğunda toplum denilen karmaşık yapılardan örülmüş gerçeği derinlemesine anlama konusunda da aynı durum söz konusudur: Morfolojik temel ğrtlenmiş st-yapılar, modeller az-çok düzenlilik gösteren davranış biçimleri, toplumsal roller, tutumlar semboller yaratıcı, yenileştirici hal gidiş ve davranışlar, ortak değer ve fikirler, ortak zihinsel durum ve fiiller. Bütün bu derinlemesine katlar arasında sürekli olarak birbirine doğru geçiş ve gerilim olduğundan bu yapılar devamlı olarak birbirlerini hem ekerler hem iterler, hem birbirleriyle işbirliği yaparlar, hem birbirine ters düşer karşı çıkar birbirlerini engellerler.⁵

Bu karmaşık ilişkiler evreninde ortak tipleri, tutumları, tavırları dünyayı kavrayış biçimlerini duyuş ve inanış biçimlerini kavramsal bir ereve içine yerleştirmek, tasnif etmek bu alandaki önemli bir sorunu da karşımıza çıkarmaktadır.

Bu sorun "türdeşleştirme" sorunudur. Dikkatin ortaklaşa zihniyetler üzerinde odaklaştırılması, ayrı bir çok düzeylerdeki çeşitlemelerin görmezlikten gelinmesi tehlikesini doğurmaktadır.⁶

Her ne kadar muayyen bir ortaklaşa tutum ve davranışlardan söz etsek bile bu ortaklaşa tutum davranış ve kavrayış biçimini sergileyen bireyler tıpa tıp düşünmezler.

⁴ March Bloch. Tarihın Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği. ev. M.Ali Kılıçbay. Ankara. 1994. s.50.

⁵ Kadir Cangızbay. Gurvıch Sosyolojisi. Ankara, 1985, s.21.

⁶ Burke, a.g.e., s.91.

Toplumsal ilişkiler ağında, eşya ile olan münasebetlerinde ve dini kavrayış biçimlerinde bireylerin farklı ilişkiler sergileyeceği de bir gerçektir. Aynı zihinsel evren içinde bulunan bireyler arasında bu farklı davranış tutum ve kavrayış biçimleri bireyden bireye değişirken farklı toplumlar arasındaki zihniyet çerçevelerinin arasındaki mesafe de gittikçe büyüyecektir. Çünkü her toplumun duyuş, düşünüş, davranış ve kavrayış biçimleri kendi tarihleriyle bezenmiş durumdadır. Bununla beraber uygarlıklar ve toplumlar arasında etkileşimin varlığını gözardı etmiyoruz. "Her milletin kendine has fikirleri ve hisleri olmasaydı içtimaiyyet ilmi hayvanat ilmiyle garip bir şekilde iç içe bulunurdu".⁷

Herhangi bir cemiyette muayyen bir ekonomi zihniyeti tesbite çalışırken, orada muhtelif zihniyet tezahürlerini yanyana temsil eden zümrelerin o cemiyet bünyesindeki mevkiini ve ehemmiyet derecesini tayin etmek lazım gelir.⁸ Bu tayinde kullanılacak kriterler araştırmacının morfolojik düzeyden daha çok derinlemesine katlar arasındaki türdeşliği, bulup tespit etmesine bağlıdır. Ortak tutum davranış ve duyuş biçimlerini yakalamaya çalışırken, geçmiş zaman şimdiki zamanın insanlarını ne gibi bireysel olanaklarla bezemiştir. Bu bireysel olanakların niteliğini psikoloji v.b. bilimler yardımıyla sosyolojik olarak inceleyecek hem de bireysel olanakların niteliklerinden bir toplumsal modeli ya da biçim oluşturmaya çalışılacaktır.⁹ Bunu yaparken kültür sosyolojisinin kavramlarını kullanmak ve bunların iktisadi ilişkilerle olan bağlantılarını tespit etmek yöntem açısından bize kolaylık sağlayacaktır. Kültür sosyolojisi ise ilgilendiği dönemin tipik ya da egemen ilişkilerini dikkate almakta ve bunların ayrıntılı kanıtlarını göstermeyi sürdürmektedir.¹⁰ Böylece bu ilişkilerin yorumlanması yargılanması, zihniyet araştırmalarına yöntem açısından malzeme sağlamaktadır.

Yöntem açısından ise zihniyet bir toplumun tarihini eski koordinatları içine yerleştirerek bugün hala geçerli kalanların araştırılmasıdır. Söz konusu olan bilinebilen herşeyi söylemek değil de bu eski hayatların içinden bugün hala etkili olmayı sürdürenleri tespit etmektir. Yani geçmiş ile şimdinin çoğu zaman yüzyıllarca mesafeye rağmen kısa devre yaptıkları, herşeyi bildirmektir.¹¹ Geçmiş ile şimdinin bu

⁷ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, B.H. Ertuğrul Düzdağ, s.76.

⁸ S.F. Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti*, Ankara, 1984, s.21.

⁹ Doğan Ergun, *Türk Birey Kuramına Giriş*, İstanbul, 1991, s.74.

¹⁰ Raymond Williams, *Kültür*, Çev. Suavi Aydın, Ankara, 1984, s.32.

¹¹ Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara, 1996, s.49.

iççe geçmişliği, zihniyet açısından kendini gündelik rutin hareketlerden dünyayı kavrayış biçimine, bireysel ve toplumsal reflekslere kadar kendini her alanda göstermektedir. Bu da Gasset'in "insanın tabiatı yoktur tarihi vardır" deyişini bir kez daha doğrulamaktadır.

Tutum, davranış, kavrayış biçimi olarak zihniyet toplumların aynı zamanda dünyaya, hayata ilişkin idrak biçimlerini de yansıtır. Bu nedenle, "zihniyetin kendinde kendi nedeni yoktur, zihniyet kendiliğinden neden değildir ve zihniyet ikincil bir olgudur".¹² Zihniyet bir toplumun örgütlenme ilişkisinin türevidir. Zihniyetin örgütten örgüte, ülkeden ülkeye, gruptan gruba farklılık göstermesi doğaldır. Bu farklı ilişkiler içinde zihniyetin tanımlanacağı alan bu ilişkiler bütününe en çok ortak paydasını teşkil eden toplumsal yapının birinci katında kendini göstermektedir. Bu alanı tanımlamaya çalışırken, geçmiş şimdile anlamak kadar, şimdileyi geçmişle anlamakta önemlidir. Başka bir ifadeyle tarihi tersinden okunak, zihniyet yapılarını belirlemeye çalışan bir araştırmacının takip edeceği yöntemdir. Osmanlı toplumsal yapısını ve tabii ki iktisadi yapısını incelerken araştırmacının durduğu noktayı da kucağında yaşadığı toplumun zihniyet yapılarının belirlemesi kaçınılmazdır.

Osmanlı toplumunun iktisadi ve sosyal açıdan zihniyet çerçevelerini tespit etmeye çalışırken bu çalışmanın kuramsal çerçevesinin temellenmesinde bu alanda Türkiye'de ilk çalışmayı yapan Sabri F. Ülgener'in çalışmaları da gözönünde bulunduruldu. Ancak Ülgener'in zihniyet din, zihniyet tasavvuf, zihniyet ahlak, konusundaki çalışmalarının teorik temelini Max Weber'in **Protestan Ahlakı ve Kapitalizm** konusundaki görüşleri teşkil etmektedir. Ülgener Max Weber'in ideal tiplerinin Osmanlı toplumsal ve tarihsel yapısı içinde karşılığını aramıştır. Max Weber'in görüş ve önerilerinin ve araştırma yönteminin etkisi altında kaldığını bildiğimiz Sabri F. Ülgener'in gerçek insanı anlama yolunun manevi dini etkenler olduğu düşüncesi yöntem bilimsel bir tutum, yöntembilimsel bir niyet olarak kendini göstermektedir.¹³

Oysa Avrupa Püriten zühtü ile Orta Doğu'daki İslâm modernizmi arasındaki kurulmaya çalışılan bağ, yüzeysel ve türevseldir. Belki de en önemli farklılık İslâmî (püritenliğin) yerleştirildiği toplumsal bağlamdır. İslâmî reform, dışsal askeri ve

¹² Ergun, a.g.e., s.124.

¹³ Ergun, a.g.e., s.98.

kültürel tehdide karşı bir tepkidir, çoğunlukla bir özür dilemedir. Batı sömürgeciliği dolayısıyla ortaya çıkan aşağılık duygusu ve boşuna uğraşmışlık (Frustration) duygusuna cevap vermeye yönelik bir çabadır. Sömürge öncesi İslâmî püritenlik (Vehhâbilik, Hanbelilik) var olmasına rağmen modern çağdaki İslâmî reform, dış etkenlere bağlı kapitalizmin toplumsal sonuçlarını yasallaştırmaya ilişkin bir çaba olarak fazla özerk bir gelişme değildir. Temel İslâmî kavramların etimolojisine fazla dikkat edilmeden, rahat bir şekilde Avrupalı kavramlara rağbet edilmektedir.¹⁴ Batı'dan ithal edilen kavram ve kurumlarla kendi özel toplumsal yapımız hakkında sağlıklı bir bakış açısına sahip olunamayacağı bir gerçektir. Öyle ki her kavramın ve her kurumun kendi tarihi ile birlikte ontolojik bir alanı vardır. Batı'dan taşınan her kavram; kendi tarihi ve ontolojisi ancak form yönüyle alındığından, farklı ontolojiler arasında sağlıklı bir bağtıda kurulamayacaktır. İkisinin arasında tarihin yarattığı boşluk, sürekli varolacaktır.¹⁵ Osmanlı devletinde modernleşme süreciyle birlikte "batılılaşma" düşüncesinin en önemli handikaplarından biri bu ontolojik alan ve epistemik bağının gözardı edilmesi ve bunun sonucu olarak Weber'in Protestan ahlak kavramının İslâm modernleşmesine uygun gelmesidir. Çünkü müslümanlar kapitalist gelişmenin nasıl başarılıldığına dair Avrupalı bir görüşü benimsemeye başlamışlardı.¹⁶

Aynı gerçeği Said Halim Paşa ise şöyle dile getiriyor: "Nesillerden beri çekmekte olduğumuz bir hastalığın farkına varmamız yabancılar sayesinde olmuştur. Bu yüzden garphılar şarkın halini, kendi ruh ve fikirlerine göre ve pek yanlış bir şekilde izâh edip, hüküm verdiler. Müslümanların geriliğinin, İslâm şeriatının noksan oluşundan ileri geldiğini iddia ettiler. Vardıkları bu hüküm ve netice pek sathi idi. Fakat bize karşı taşıdıkları hisleri ve yanlış inançlarını tatmin ediyor, ayrıca mantık ve muhakemelerine (bu) uygun düşüyordu."¹⁷

Zihniyet yapılarının çözümlemesinde, şimdiyi geçmişe bağlayan bir tarih bilinci oluşmadan, toplumlardaki hareket değişme ve ilerleme gerçeğinin belirleyicilerini

¹⁴ Brayan, S. Turner, **Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam**, Çev. Ahmet Demirhan, İstanbul. 1991, s.100.

¹⁵ Daryush, Shayagen, **Yaralı Bilinç**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul. 1993, s.40.

¹⁶ Turner, **a.g.e.**, s.101.

¹⁷ Said Halim Paşa, **a.g.e.**, s.172.

anlamaya çalışmadan bir sosyolog, bir ekonomist araştırmalarını yönlendirecek varsayımlar kuramaz.¹⁸

Hilmi Ziya Ülken'in de belirttiği gibi, memleketi yalnız kitap ve tarih zaviyesinden görmek onu tanımak için kâfi değildir. Muhtelif mıntikalarda insanla tabiatın karşılıklı münasebetlerinden doğan içtimai teşekkül hususiyetleri tetkik edilmedikçe, onlarda istatistikler gibi mücerret kalmaya mahkumdur. Sosyoloji karşısında tarihin vaziyeti, fizik karşısında jeolojinin vaziyeti gibidir. Arzın tekamülünü gösteren jeoloji nasıl dünyanın bugünkü olayları hakkındaki tetkiklerle aydınlanırsa, insan zümrelerinin tekamülünü gösteren tarih de bugünkü zümrelerin yaşayış tarzları hakkında yapacağımız uzun istikrarlarla aydınlanır.¹⁹

Biz bu zihniyet üzerine olan araştırmamızda önce çalışılan alanın mekan ve süre bakımından o dönemin insanların ve kurumlarının dünyayı kavrayış biçimlerini, eşya ile olan münasebetlerinin niteliğini, iktisadi tavırlar ve davranışlarını, toplumsal ve iktisadi ilişkiler karşısında tavır alış biçimlerini belirledikten sonra zihniyetin şekillenmesinde rol oynayan faktörler ve bu faktörlerin değişim ve dönüşüm, bozulma çürüme süreçlerini gözönünde bulunduracağız.

İkinci olarak ilgili dönemde klasik kurumlarının teorik çerçevesini çizmeye, bu kurumların mahiyetindeki değişimleri ve bu değişimlerin zihniyeti ne yönde şekillendirdiğini tespit etmeye çalışacağız. Bunu gözler önüne sererken de özellikle belirtilen dönemin edebiyatındaki nesir ve nazımlar esas alınacaktır.

Muâyyen bir memleketde ve zamanda ekonomi zihniyetinin tesbiti mevzubâhis olduğunda Ülgener'e göre yapılacak iki şey vardır: Zihniyeti bir kere mümkün olabildiği kadar kendi muhitimizde tayin ve tesbit etmek yahut zihniyet tarihin geçmiş bir devresine ait ise bizi o hususta aydınlatacak vesikaları tesbit etmek. Başlıca tezahürleri tesbit edilmiş olan bu zihniyeti kaynaklarına doğru "gerisin geriye" doğru götürmek, tarihi inkişafın somut hadise ve amillerini izaha çalışmak²⁰ olacaktır.

¹⁸ Ergun, a.g.e., s.127.

¹⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*. İstanbul. 1976. s.49.

²⁰ S.F. Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzmler*, Ankara. 1983, s.33.

Başlangıçta ancak pek mahdud ve olgun bir zümrenin anlayabileceği fikirler bir müddet sonra dünyevileşmiş olarak basit öğretici didaktik eserler kanalı ile en aşağı halk tabakalarına kadar indirilmiş oluyor. Ahlak telakkilerimizin bu suretle başlangıçtaki fikir ve mana olgunluğundan gittikçe boşalarak cemiyette en basit kavrayış ölçülerine uydurulmuş boş cılız birer kalıp halinde (carpout-mortaum) devam etmeleri bütün manevi hayatımız için ehemmiyetli bir hadisedir.²¹



²¹ S.F. Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti*, s.30.

I.BÖLÜM

ZİHNİYET YAPILARI

A. Zihniyet Kavramı ve Özellikleri

1. Zihniyetin Tanımı

Toplumun hafızası boyunca uzayıp giden geçmişte onaylanmış toplumun tarihsel süreci içinde biriktirdiği alışkanlıklar düşünüş ve hissediş biçimlerinin manzumesi olarak tanımlayabiliriz. Ancak bu alanın Türkiye'de öncüsü olan Ülgener'in tanımını belirtelim. "Uzun asırların üst üste yığıldığı ve muayyen zümrelerin şahsi arzu ve iradelerinden müstakil olarak şuûr altında tamamiyle insîyaki hale getirdiği fikirlerin heyeti umumiyesi olarak tanımlıyor.¹

Zihniyet aslında süre düzleminde belirli bir toplumsal gerçeklikten çok daha, geniş kronolojik alanlara yayılmakta bunları gerektirmektedir. Zihniyet hareket ettirdiği toplumlardan çok daha yavaş değişmektedir.

Zihniyeti tanımlamaya çalışırken ortak ruh hali, bilinçlenme, zihniyet veya zihinsel alet kutusu, bu terimleri net olarak birbirinden ayırmak kolay değildir. "Ruh hali" bu alanda büyük bir uzman olan bir tarihçinin Alphonse Dupront'un onayını almaktadır. Bilinçlenme bu sürecin yalnızca bir anını genellikle sonunu işaret etmektedir.

Her dönemde dünyayı ve şeyleri temsil etmenin bir biçimi vardır. Egemen bir ortak zihniyet toplumun tüm kitlesini harekete geçirmekte ona nüfuz etmektedir. Tutumları dikte eden, tercihleri yönlendiren, ön yargıları köklü hale getiren bir toplumun hareketlerini eğip büken zihniyet tamamen bir uygarlık olgusudur. Bu zihniyeti bir dönemin tarihsel ve toplumsal kaza ve koşullarından çok, çoğu zaman adeta bilinçaltı olan inanç korku ve endişelerin uzak mirasının ürünüdür. Yani tohumları geçmişin içinde kaybolan ve kuşaklar boyunca aktarılan muazzam bir aşılmanın ürünüdür. Bir toplumu belli bir anın olaylarına, bu olayların onun üzerindeki etkilerine bunların onu almak zorunda bıraktıkları kararlara karşı tepkisi, mantıktan hatta bencil çıkarılardan daha çok ortak bilinçaltından fişkıran çoğu zaman formüle edilmesi olanaksız geleneklere tabi olmasıdır.²

¹ a.g.e., s.9.

² Braudel. a.g.e., s.46.

Zihniyet yapılarının izlerini takip edebilmek için Focult'un deyişle bir arkeolog gibi yüzeyden derine doğru katmanlardan inerek tarihe bugünden yolculuk yapmak ve her katta ayrı bir görüntüyle karşılaşmak ve elde edilen görüntülerin ortak taraflarını ortak bir çerçeveye yerleştirerek, zihniyetin tanımlanacağı alanı tespit edebiliriz. Zihniyetin tanımını yaparken fikir ve fikri kendine mal eden toplumsal bilinç arasında denklik ve eşbiçimlilikleri gözönünde bulundurarak zihniyetin çerçevesini oluşturabiliriz. Bununla birlikte toplumsal tabakanın üst düzeylerinde temsil edilen düşünce, tavır ve kavrayış biçimlerini toplumsal yapının bütününe teşmil etme tehlikesini gözönünde bulundurmak durumundayız. Çünkü toplumsal yapı bir zihin gibi sürekli karşılıklı etkileşimlerden dokunmuştur. Buna rağmen her araştırmanın kendine özgü bir eksenidir. Başka türlü konumlanmış başka araştırmalara göre, sonuç noktası olan iktisadi zihniyet incelemesi, toplumsal yapıyı anlamak için bir hareket noktasıdır.³

Toplumların ve uygarlıkların zihniyeti psikik ve dinsel tutumları, görünüşte daha az bir değişmezliğe sahiptir. İnsan kuşakları birbirini izlerken onların da değiştiğini unutmamak gerekmektedir. Bu durum dünümüzden kaynaklanarak bizim "şimdimizi" belirleyen dünya görüşümüzü biçimlendiren bu derin güçler, bizim eşya ve ihtiyaçlarımızı karşılama yolundaki tavır ve tutumumuzu şekillendirmektedir.

Böylece yakın bir geçmişle, az veya çok uzak bir geçmiş şimdiki zamanımızın çoğulluğu içinde birbirlerine karışmaktadır; yakın bir tarih bize doğru hızlı adımlarla koşarken, uzak bir tarih bize yavaş adımlarla eşlik etmektedir.⁴

Başka bir ifadeyle geçmiş bizim "şimdimiz"de gerek iktisadi gerek dini gerekse ahlaki davranış ve tutumlarımızda, kendini sürekli göstermektedir.

Zihniyet hangi zamana ve çevreye ait olursa olsun insanların ihtiyaçlarını karşılama yolundaki insanın madde, çevre zaman ilişkisi ile aynı zamanda bir hesaplaşmanın ifadesi demektir.⁵ Eşyaya ne ölçüde ve hangi sınırlar içinde yaklaşabilir, çevreyle ilişkisinin derecesi nedir? Bugünden yarına (geleceğe) hangi mesafe içinde

³ March Bloch. *Feodal Toplum*, Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara. 1983. s.83.

⁴ Braudel. *a.g.e.*, s.20.

⁵ S.F. Ülgener, *Zihniyet ve Din İslam, Tasavvuf ve Çözümü Devri İktisat Ahlak*. İstanbul. 1981.s.31.

uzanılacaktır. Ahlak normlarının düzen ve çözüm getirmeye yöneldikleri problemler zihniyet etrafında odaklanacaktır.⁶

Bütün düşüncelerimiz, düşlerimiz, inançlarımız, iktisadi ahlak ve davranışımız, hatta gündelik varoluşumuzu, eylemlerimizi zihniyete bağlayan gizli bir bağ vardır. Bu bağ, kavrayış, duyuş, inanış, hatta Mircea Eliada ateistlerin inkar ederken bile inananlar gibi davrandığını dile getirirken zihniyetin boyutlarını ortaya koymaktadır. Başka bir ifadeyle zihniyet insanların bütün davranışlarında kendini üste çıkaracaktır. Çünkü insan tarihten koparılamaz, kendini kopardığını iddia ederken bile gene, dün tarafından konuşturulmaktadır. Burada tarihin determinist bir boyutu olduğu anlaşılmasın, zihniyetin tek boyutlu, doğrusal bir yapıda olduğunu savunmuyoruz. Zihniyet de çağlar boyunca değişen, dönüşen, durağanlaşan bazen de yerinde sayan; sayılamayacak kadar iktisadi-sosyal ve siyasal faktörlerin etkileşiminden doğan soyut bir yapıdır. Zihniyeti bir üst çerçeve olarak oluşturan toplumsal aktörler toplumsal yapı içinde yukarıda belirttiğimiz faktörler kendi aralarında ve başka uygarlıklarla olan ilişkilerinde birbiriyle çatışan, uyuşan, yer değiştiren faktörlerdir.

Hangi döneme hangi çağa ait olursa olsun zihniyet yapı(ları)sı, bu faktörler içinde döneme çağa en fazla rengini veren faktörlerin bir araya getirilip kavramlaştırılmasıyla zihniyetin çerçeveleri oluşturulur. Ve bu tanım sadece yüzyıl gibi kronolojik bir süreye mahkum edilemez. Zihniyet çoğu kere yüzyılları aşan bir sürekliliktir. Zihniyet yapıları uzun yolculukları esnasında biraz değişirse kendini gene yol boyunca toplamakta sağlığına yeniden kavuşmakta tarihin her döneminde yüzeye yeniden çıkmaktadır.

2. Zihniyetin Başlıca Özellikleri

Osmanlı iktisadi zihniyetinin başlıca özelliklerini İslâm uygarlığının içinde değerlendirebiliriz. Osmanlı iktisadi zihniyetini “düzen” ve istikrar fikri etrafında oluştuğunu biliyoruz. Geleneksel ekonomik yapı nazik ve kararsız denge durumuyla yeniliklerin arz edeceği tehlike ve riski gözönünde bulundurarak, bunlara karşı çıkıyor. İktisadi alanda ve maddi konularda değişiklik yapma eğilimi kendini göstermiyordu.

⁶

a.g.c., s.36.

Bunun sonucu olarak geleneksel zihniyet teknik ve ekonomik alanlarda ve hayat şartlarında alışılmış, yapı ve kurumlara işleyişe, amaç ve araçlara büyük bir güven ve bağlılık içindeydi. Bu alanlardaki bir düzelmeyi ancak yapının bütünlüğünü tehlikeye sokmama olanağı baş gösterince ve koşulların tümünün elverişli olduğu dönemlerde isteyebiliyordu.⁷

Bu dönemdeki zihniyet varolanı koruyup sürdürmeyi herşeyiyle baştaki kurallara (kanun-u kâdim)'e dönmekten yanaydı iktisadi ve sosyal ilişkilerin bütünüyle normlara bağlı olma anlayışının bir sonucu olarak toplumsal, siyasal ve iktisadi bir problem karşısında dönüp en baştakine bakarak nispet ediliyordu.

Osmanlı iktisat zihniyetinde daha çok zorunlu ihtiyaçların tatmini yani yaşamı idame edeceklerin tüketimi ile bir takım ek ihtiyaçların karşılanması esastı (ayrıcalıklı tabakalar hariç) başka bir deyişle kâr ve kazanç başlı başına bir hedef olarak servet edinme gibi amaçlar sözkonusu değildir. Sadece kişi ve grupların ihtiyaçlarını karşılamak, kamu kuruluşlarını ayakta tutmak için çalışılıyordu.⁸ Bütün bu özelliklerin aksine davranan kişi ve gruplara her devirde rastlamak mümkündür.

B. Zihniyet Olgusunun Diğer Alanlarla İlişkisi

Zihniyet konusunu teşkil eden nesneler hem çok karmaşık, hem de çok çeşitli soyut bir yapıya sahiptir. Bu yapının diğer alanlardaki tezahürlerini tespit ederek zihniyetin yapısını ortaya çıkarmak öslenildiği kanalların ortaya çıkarılıp zihniyet yapısını yeniden inşa etmek için zihniyetin yapılarının oluşmasında din ayrıcalıklı bir konumda bulunmaktadır. Ancak dinin halk katındaki kavrayış ve inanış biçimleri zihniyet yapısının esasını oluşturduğundan dinin normatif tarafını nisbi olarak zihniyetin oluşmasındaki etki payı az olduğundan, dinin halk katındaki tezahürleri bizim çalışmamız açısından daha önem arz etmektedir. Toplumsal yapının üst tabakasında temsil edilen düşünce, tutum ve davranış biçimleri halk katında yaşanan ve kavrananlarla sürekli farklı olmuştur.

Zihniyet yapılarının tezahürlerini izleyebileceğimiz diğer bir alan ise dildir. Dil alanı zihniyet yapılarındaki değişmeyi dönüşmeyi ve süreklilikleri yansıtan en canlı tanıklardan biridir.

⁷ Jean Maillet, İktisadi Olayların Evrimi. Çev. Ertuğrul Tokdemir, İstanbul, 1983, s.18.
⁸ a.g.e., s.31.

Her dönem belli usluplar belli retorikler ve konuşma şekilleri ile yüklüdür. Bunlar aynı zamanda özgül bir toplumsal durumu ve dünya görüşünü yansıtırlar.

Zihniyet yapılarını besleyen diğer bir alanda ahlak alanıdır ki, bu alan aslında bütün diğer alanların kesişme alanıdır. Zihniyet yapılarının hem sebeplerini hem de sonuçlarını yansıtırlar.

Zihniyet yapılarının birinci katını oluşturan kültür alanı ise toplumların yaşamlarına soyut deneyimlerine anlam vermesini sağlayan tasarımlar ve simgeler bütünü olarak işlev görür.⁹

1. Zihniyet Din İlişkisi

Zihniyet araştırmalarında ferdi ilişkilerden çok ortaklaşa tutumlar, Osmanlı devletinin kültürel yapısındaki sağduyu veya sağduyu gibi görünen şeyler, zihniyetin konusunu oluşturmaktadır. Bunun yanında kanıtlama ve inandırma yöntemlerini de içermek üzere inanç sisteminin yapısı üzerinde din zihniyet yapılarını ortaya çıkarmada ayrıcalıklı bir alan oluşturmaktadır.

Dinin kitabî tarafı bir yana geniş yığınlara uzanan sade gündelik telkinleri ile insanın davranış biçimlerini ve o yoldan değer ölçülerini etkilemekten uzak kalmış olacağı düşünülemez. Din tarih boyu aile bağlarından yakın ve uzak toplum katlarına, siyasete sanat değerlerine kadar bütün bir yaşayış düzeyine damgasını vurmuştur.¹⁰

Din ile iktisat arasında sürüşme, çatışma, dışlama ve nihayet birbirlerini meşrulaştırma sorunu her zihniyet evreni içinde oluşan sorunlardır. Geleneksel zihniyet yapıları içinde iktisadi alan kendini dine göre konumlandırırken modern yaşam biçiminde dini anlayış iktisadi alana göre kendini konumlandırmaktadır. Geleneksel Osmanlı iktisadi zihniyet evreni içinde dini telkinler soyut dogmatik kalıplardan değil tekke ve tarikatların sade samimi havası içinde yumuşatılmış haliyle, basit mahalli kıssa ve imajlardan süzülüp geçerek halk idrakini şekillendirmiş oluyordu.¹¹

⁹ Serge Lotouche, *Dünyanın Batılılaşması*, Çev. Temel Keşoğlu, İst. 1993, s. 33.

¹⁰ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s. 15.

¹¹ a.g.e., s. 15.

2. Zihniyet Dil İlişkisi

Bir toplumun tarihi, o toplumun dilinin de tarihidir. Kelimeler hem tarih yüklüdür hem de çağrışım. Levi Strauss'un dediği gibi dil farklı nesnelere değil de mevcut zihniyet yapısına göre kavramların biri veya diğeriyle, eksiksiz tasvir edilebilen aynı nesneye ilişkin olarak iki farklı dünya görüşü ihtiva eder. Dil ile düşünce arasındaki bu ilişki toplumların kendine özgü mantık ve zihniyet çerçevelerine göre şekil alır. Bu sebeple bazı cemiyetler hatta şahıslar arasında muhtelif dinlerde ve tarikatlarda bazı hareket ve tavırlar bir yabancının anlayamayacağı manalar ifade ederler.¹²

Her millet dilini kendi ihtiyaçlarına, kültür ve medeniyet seviyesine, zevkine göre yaratır. Dil tıpkı ev gibi bir milletin duygu, düşünce hayatının barınağı ve korunağıdır. Heidegger "dil insanın evidir" derken dil ile insan arasındaki yakın münasebeti belirtmek istemiştir.¹³

Bu ev her toplumun düşünüş, yaşayış, duyuş, inanış biçimine göre donanır. Zihniyet yapısını bu evin iç donanımına yani kelimelerin altında yatan felsefesine epistemolojik yapısına bakarak da zihniyet yapısını ortaya çıkarabiliriz.

Robert Mantran XVII Yüzyıl İstanbul'unun gündelik hayatını incelerken Osmanlı evlerinin pencerelerinin hep sokağa baktığını ifade etmektedir. Arap evlerinin ise pencerelerinin avluya bakmasını karşılaştırarak Osmanlı toplumsal zihniyetinin dışa açık bir yönünü vurgularken aynı şekilde Osmanlıca'nın dışa açık bir imparatorluk dini olduğunu söylememizde sakınca yoktur. Başka bir ifadeyle bir toplumun iktisadi ve sosyal yapıları dışa açıksa o toplumun dilinde her türlü etkileşime açık olması bu yapının doğal neticesi olmaktadır.

Niyazi Berkes'in medreseden geçenlerin çoğu ve ulema sınıfının en üst tabakasına ulaşanların yani devlete en yakın yere gelenlerin hemen hepsinin Türk olmasına rağmen ulema tabakasının Türkçeyi öz bir dil olarak besleyememesini¹⁴ bir eleştiri olarak ileri sürmesi bizce anakronik bir hatadan kaynaklanmaktadır. Çünkü Osmanlı toplumsal yapısı içinde özel olarak da dilde milliyetçi bir tutum ve tavır olmayışı Osmanlıcanın bir imparatorluk dili olduğu gerçeğini gözardı etmektir.

¹² Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil*, İstanbul, 1989, s.166.

¹³ a.g.e., s.178.

¹⁴ Niyazi Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, II. cilt, İstanbul, 1975, s.116.

Yine Berkes'in "medresenin durağan ve nakilci yönteminin dilin zenginleşmesi için hiçbir katkısı olmadığını vurgularken bu yaklaşımı bir an doğru olarak kabul etsek bile bu hüküm dilin zenginleşememesinde sebep değil sonuçtur. Çünkü bir toplumun dilinin zenginleşip gelişmesi sadece ulema ve aydın sınıfıyla alakalı bir durum değildir. O toplumun iktisadi, sosyal, siyasal ve kültürel alanlarındaki bütün aktivitelerinin toplamının bir ürünü olarak dil gelişebilir, zenginleşebilir.

Bir toplumun kelimeleri her biri konuşanın niyetini açıklamak şartıyla istediği şekilde kullanmakta özgün olduğu aletlerdir. Ancak kelimelerin altında yatan anlam, tıpkı felsefe alanında olduğu gibi, en basit kelimeler bile onları harekete geçiren ve kullanan zihniyet yapılarına bağlıdır.

Uygarlık tarihine egemen olan zihniyetler, tıpkı bir geminin bir çok fırtınayı atlattığı gibi bir dizi konjüktörü aşarak oluşurlar. Geniş dönemlerin birleşme noktalarında, ortaya çoğu zaman ayrıcalıklı zihinler çıkmakta ve bir çok kuşak onlara bağlanmaktadır.¹⁵

3. Zihniyet Kültür İlişkisi

Kültür Cemil Meriç'in deyimıyla bukelemin bir kavramıdır. Renkten renge giren, balıkçılıktan tarıma, mikrop üretimine varıncaya dek bir yığın anlamı vardır. Kroeber ve Kluckhorn kültürün 161 tanımının olduğunu ortaya çıkarmışlardır. Bu konuda ünlü İspanyol Filozof Ortega Y. Gasset'in tanımının en iyilerinden biri olduğunu düşünüyoruz. Kültür diyor Gasset "insan denen yaratıkların, yaşam denen müthiş soruna topluca verdikleri bütüncül ve tümüyle varoluşsal bir cevaptır. Dolayısıyla yaşamın kaçınılmaz gereği insan yaşantısının temel bileşeni olan bir boyuttur."¹⁶

Kültür zihniyet arasındaki ilişki de toplumların yaşam denen soruna verdikleri cevabın şekline içeriğine göre farklılık arz eder. Bir zihniyetin somut varlığı bir yaşam biçimine bağlı olarak onun toplumların ortak hafızasında uzayıp giden bir geçmişte onaylanmış olması, o toplumun bugüne kadar biriktirdiği zihinsel alışkanlıkların kültürel zeminde temellenmesi ile ilişkilidir.

¹⁵ Braudel, a.g.e., s.52.

¹⁶ Ortega Y.Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, Çev. Gül Işık, İstanbul, 1992, s.30.

Kültürel alan her şeyden önce bir müesseseler ve zümreler bütünüdür. Her müessese bir sosyal değere karşılık olan sosyal faaliyet sürecidir. Burada müesseseler arasında zihniyet açısından bir ilişkilendirme yapmaksızın onların sosyo-kültürel bir sistemde nasıl işlediğini anlayamayız. Bir müessese yalnız binalar eserler halinde objeleşmiş değer faaliyetleri değildir. İnsanların olduğu gibi müesseselerin de ruhu vardır. Her müessese tek başına ele alınamaz. Bu müesseseler ve zümreler bütünü karşılıklı etkilerin meydana getirdiği bir sistem halinde görülmektedir.¹⁷

Osmanlı insanındaki temel eğilimler, tutkular ve dünya görüşü uzun bir tarih döneminde oluşmuş bozularak, değişerek yahut benliğini koruyarak süregelmiştir. Hem Türk toplumu hem Türk insanı Osmanlılığın izini hala herşeye rağmen taşımaktadır. Bu gerçek gözönünde tutulduğunda günümüz Türkiye'sinin zihniyet zincirinin halkalarını gerisin geriye doğru götürerek doğru değerlendirmenin geçmişten başlamayı gerektirdiği, ileriye dönük yöntemleri araştırmak için zihniyet yapısının bize önemli ipuçları verdiğini söyleyebiliriz.¹⁸ İnsan sadece kendi çağında yaşamaz tarihini de beraber taşır.

Max Weber'e göre "toplumun kendisinde tarihsel bir boyut vardır. Bu yüzden kimsenin kültürden kopuk ilişkisi bulunmayan yeni bir toplumu icat etmesi ya da yaratması mümkün olmayacaktır."¹⁹

Bir toplumsal etkinliğin yönü ne olursa olsun ister mevcut sosyo-kültürel yapının yanında yer alsın, ister karşısında o etkinliğin tutarlığı sosyo-kültürel yapının ona verdiği anlam kadardır. Kültürel yapının toplumların inanç duyuş ve inanış hatta inançsızlıklarını da belirleyecek derin bir iç güce sahiptir. Hatta saf haliyle din dışı insan çağdaş toplumların kutsallıktan en fazla arınmış olanında bile "Dinsiz"lerin çoğu bu konuda hala dindar bir şekilde davranmaktadırlar. "Dinsizlerin" büyük çoğunluğu dinsel tavırlardan, ilahiyatlardan ve mitolojilerden kurtulabilmiş değillerdir. Bunlar koskoca büyüsel dinsel yığının içine boğazlarına kadar gömülmüşlerdir.²⁰

¹⁷ H. Ziya Ülken, "Türkiye Tarihinde Sosyal Kuruluş ve Toprak Rejiminin Gelişmesi". Vakıflar Dergisi, 1989, sayı X, s.3.

¹⁸ İsmail Cem, Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi. İstanbul, 1979, s.47.

¹⁹ Julien Freund, "Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi". Çev.Kubilay Tuncer. Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi. Ankara. 1990, s.179.

²⁰ Mircea Eliada. Kutsal ve Dindışı. Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara. 1991, s.181.

Bu gerç k din ile kültürel alanın ne kadar i  içe geçmiş olduğu ve nihayetinde zihniyet denen olgunun insanların inanç hatta inan sızlıklarını da aynı düzeyde etkilediğini görüyoruz.

4. Zihniyet Ahlak İlişkisi

Toplumların zihniyet yapıları psikik ve ahlaksal yapılarıyla içiçedir. Bu yapıların belirlediği tutumlar toplumun halk tabakasında daha az deği mezliğe sahiptirler. Zihniyet yapısının ideal tiplerinin temelini olu tur n halk tabanı aynı zamanda döneme damgasını vuran toplumsal gövdenin kendisidir. Bu alandaki ahlaki tutum ve davranışların her zaman dinsel temelli olduğunu biliyoruz. Bu tutum ve davranışların ömrü zamanın insanından uzun olduğu için tarihin derinliklerinden süzülerek günümüze kadar gelmektedir. Bu durum Lucien Febvre'nin gururlu iddiasıyla tarihin her yerde ve her zamanda söyleyeceği sözünün olmasından kaynaklanmaktadır.

Zihniyet ahlak ilişkisi bağlamında her iktisadi ve toplumsal ilişkiye bir vicdan karşılık gelir. Bu yüzden her toplumsal zihniyet bir gruptan ötekine değişir.²¹

Bununla birlikte iktisat ahlakı hangi zamana ve çevreye ait olursa olsun ihtiyaç tatmini yolunda insanın madde  evre ve zaman ilişkisi ile örülmüştür.

²¹ Freund, a.g.m., s.178.

II. BÖLÜM

DOĞU ve BATI AÇISINDAN ZİHNİYET

A. Batı

1. Batı' nın Ekonomisi

Bu bölümde böyle bir ayrım yapmaktaki amacımız Batı'nın ekonomi kavramıyla Doğu'nun iktisat kavramı arasındaki farklı belirleme amacından kaynaklanmaktadır. Çünkü her kavram içinden çıkmış olduğu toplumda kendine has ontolojik-epistemolojik ve felsefi bir tabana sahip olduğundan o kavramın içeriği bulunduğu zihniyet iklimine göre oluşur.

Her ne kadar kavramlar bir şeyin yerine geçip temsil etseler bile aynı zamanda kendi varoluşlarına da sahiptirler. Kendini oluşturan kültürel ortamdan koparılıp başka kültürel ortamlarda içeriği doldurulmaya çalışılan her kavram ikili bir karaktere bürünür.¹ Bu sebeple Osmanlı iktisad zihniyetini incelerken Osmanlı toplumunun kendine özgü bir yapısının ve zihniyet ikliminin olduğunu söylememiz yanlış olmaz. Bununla birlikte Osmanlı devletinin kendi geometrik alanı içinde dünyaya kapalı, iktisadi ve sosyal konjüktürden etkilenmediği gibi bir anlam da çıkarılamaz.

Batı'nın kültür mirası içinde ekonomik ve hukuki yapısına baktığımız zaman Batı kültürünün sonucu olarak iktidarlar köleci toplumlardan bugüne kadar hep bölünmüştür. Ülke iktidarı bu bölünmüşlük dengesini yansıtır, site devletinin agorasından Roma curiası senatosu, parlamentolar, otonom şehir meclisleri bu gibi kurumlarla batı toplumsal yapısı oluşmuştur. Bunların Batıda gelişmesi grupların sınıfların mücadelesi içindedir. Bu otonom miras, üretim ilişkileri ve güçlerinin örgütlenme tarzlarına yansır.²

Feodalizmden kapitalizme geçiş diye adlandırılan üretim ve mübadele tarzlarındaki devrim ortaya çıkınca, bilim, hukuk, din eski olarak nitelenmeye başlandı devrimle birlikte bütün bu kurumlar değiştiler. Tüccar imalatçı, bankerlerin yönettiği bir dünyada daha değişik dini ilkeler gerekiyordu. Çalışmanın, üretmenin yalnızca kâr

¹ Joel Kovel, *Tarih ve Tin*. Çev. Hakan Pekinel. İstanbul. 1994. s.44.

² Leo Huberman, *Feodal Toplumdan XIX. Yüzyıla*. Çev. Murat Belge. 5.b. İstanbul. 1991. s.190.

etmek olduğu bir dünyada kilise kâr düşünlerini kınamak yerine aynı telden çalmaya başladı.

Batı ekonomisi ve bu ekonomiden doğan kültürün içkin dinamizmi yarattığı her şeyi, fiziki ortamları kurumları, metafizik fikirleri, ahlak değerlerini yok ederek yerlerine yenilerini yaratarak bu dürtüyle tüm modern insanları yörüngesine çekti.³

Batı ekonomik ve sosyal tarihi içinde zenaatkarın sırf geçinmek için feodal el zenaatları ekonomisine göre ayarlanmış katolik kilisesi öğretisini kapitalistin kâr etmek için çalıştığı kapitalist ekonomiye uydurmak üzere yeterince çabuk değiştiremiyorsa o zaman bu işi protestan kilisesi yapacaktı. Protestan kilisesi yığınla ufak mezhebe bölünerek kapitalizmin kâr mantığına göre kendini yeniden ayarlamıştır.

Aydınlanmayla birlikte burjuvazi her türlü kişisel onur ve saygınlığı değişim değeri içinde eriterek, yerine her türlü ahlaki ilkedden boşanmış ilkesiz özgürlüğü koydu, serbest ticaretin en önemli etkisi piyasada modern insanların iç yaşamları, üzerindeki müthiş etkisidir. Batı'da insanlar sadece ekonomik sorunların değil, metafizik soruların -neyin değerli onurlu hatta neyin gerçek olduğu gibi soruların yanıtlarını bulmak için de fiyat listesine bakmaktadırlar.⁴

Bu zihniyet içinde piyasada fiyatı biçilemeyen nicelik yönüyle ele geçmeyen her olgu irasyonel olarak nitelenmeye başlanmıştır. Kapitalist sistem içinde toplumsal yapı farklılaşmış ve farklılaşmış yapı içinde ekonomi ana rol oynamaya başlamıştır. Kapitalizm öncesi toplumlarda ekonomi diğer alt sistemlerden sadece biri konumundayken kapitalizmle birlikte toplumun bütün sistemlerini belirleyecek bir yapıya dönüşmüştür.

Ekonomi kapitalist sistem içinde siyaset hukuk din ve ahlak yapılarından bağımsız olarak kendi başına işleyebilen bir sistem haline gelince tarihsel açıdan iki önemli sonuç doğurmuştur. Ekonomi, dinin hukukun veya siyasal düzeylerin denetiminden bağımsızlaşınca, klasik iktisatçılar ekonomiyi doğal dünya kadar nesnel ve olgusal düzen olarak ele almışlardır. Başka bir deyişle ekonomi insan iradesinden bağımsız doğal yasalar kadar evrensel nitelikte yasalara bağlı bir sistem olarak gösterilmiştir.⁵

³ Huberman. a.g.e., s.368.

⁴ Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaştır*. Çev.Ümit Altuğ. Bülent Peker. İstanbul. 1994. s.140.

⁵ İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*. 1.b. Ankara. 1986. s.202.

Batı ekonomik kuramının gerisindeki zihniyet ve felsefi sistem olarak nitelendirdiğimiz şey aynı zamanda batı insanın duruşunu, tavrını belirleyen ideolojidir. İdeolojiyle şartlanmış her teorik sistem toplumla ilgili gerçekler, doğrular yanında şartlanmaları da yansıtır. Dolayısıyla bize gösterdiği aynı zamanda bu olayla ilgili siyasi kanılar bilinçli ya da bilinçsiz şartlanmalardır. Böyle olduğu için de iktisad kuramı da bir ideolojik yapılanmadır.⁶

Yukarıda ifade edildiği gibi ekonominin geleneksel toplumun bütünsel yapısından ayrılıp bütün diğer yapıların üzerinde ve onları belirleyen egemen bir konuma yükselmesi dönemsel bir nitelik taşıdığına göre o zaman belirleyici öge ekonomi değil o ekonominin ideolojisi.

Batı'da ekonomi kavramı değer yargısıyla yüklü, en yüksek iyiliği ve hedefleri belirtir. İçeriği tamamen önemsizdir. Sadece oranı ve nicel tarafı önemlidir. Batı ekonomik mantığı içinde her türlü sınırlama kendini sınırlama ilkesini dışlar. Bunun aksine İslâmî iktisat zihniyetinde had kavramı önemli bir ilkedir. Bu had kavramı kişinin gündelik hayatından, iktisadi sosyal ilişkilerine kadar kişinin kazanç sınırları dini kaideler tarafından belirlenmiştir ve bu kaideler İslâm toplumu tarafından içselleştirilerek bir zihniyet kodu haline getirilmiştir.

Kapitalist ekonomik mantık ise sürekli bu sınırları daha öteye taşıma üzerine kurulmuştur. Gitgide daha çok sermaye biriktirilip daha çok süreç metalaştırıldıkça ve gitgide daha çok meta üretildikçe, akışı sürdürmenin kilit gereklerinden biri, gitgide daha çok alıcı bulunması olmuştur. Dolayısıyla tarihsel kapitalizm temel iktisadi etkinlik içinde geçerli olan ya da ağır basan iktisadi amacın sınırsız sermaye birikimi olduğunu görüyoruz.⁷ İslâm toplumlarında geleneksel iktisadi zihniyet Batı'dakinin aksine "sınır" itidal kavramları insanların kazançlarının ahlakilik ve meşruiyetini belirleyen önünde durulması gereken bir ölçüdür.

Batı uygarlığı, İslâm aleminin başlangıçtan beri sahip olduğu kolaylıkları ve esnekliği ticarete, tanımamıştır. Batının İslâm aleminden ödünç aldığı kelime hazinesinin akla getirdiği budur; *gümrük*, *mağaza*, *mavna* *Fonduk mahatra* ve *hesap yapma sistemi* Doğu'dan Batı dillerine geçmiştir. Bu da İslâm uygarlığının ticari bir uygarlık olduğunu göstermektedir.

⁶ Gülten Kazgan, *İktisaadi Düşünce ve Politik İktisadın Evrimi*. 3.b, İstanbul, 1984, s.19.

⁷ Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*. Çev. Necmiye Alpay. 8 b., İstanbul. 1992, s.16.

Avrupa kapitalizminin başlangıcının, İtalyan kentlerinden itibaren başlayan uzak mesafe ticareti Roma'dan türeme değildir. Bu ticaret köklerini XI-XII yüzyılın İslâmîyetinin ticari başarılarından almaktadır. İslâmîyet çok sayıda endüstri ve üretimin ihracata yönelik olarak doğmalarına, çok sayıda geniş çaplı ekonomilerinin oluşmasını sağlamıştır. Uzun mesâfeli seyrüsefer, düzenli tüccar kervanları İslâm aleminin her yerinde esnaf kuruluşları yerli yerindedir. Avrupa ise bu kurumlara çok sonraları sahip olacaktır.⁸

Hristiyanlık başlangıçta İslâm aleminin ticarete gösterdiği kolaylıkları tanımamıştır. Din ile ekonomi arasındaki diyalog İslâm uygarlığının ilk adımlarıyla başlamıştır ve bu sayede ahenkli istikrarlı bir toplum kurulmuştur. Batıdaki gibi Din ve ekonominin birbirinden kopması ve reformla, birlikte ekonomik rasyonalitenin dini de peşine taktığını görüyoruz. Kapitalizmle birlikte toplumun diğer sistemleri ahlakı, hukuku ve siyasal sistemi artık ekonomi etrafında şekillenecekti. İslâm toplumunun geleneksel yapısında ise iktisad alanı sadece diğer alanlardan birisidir ve araç konumundadır. Ancak günümüz İslâm toplumunun içinde bulunduğu durum kapitalizmin kuşatmasının dışında değildir. Bununla birlikte müslüman insanının halen ekonomik rasyonalitenin dışında geleneksel zihniyetinin reflekslerine, davranışlarına sahip olması Batılı bir mantık içinde anlaşılamaz bir durumdur.

Batı ve Doğu'yu kader yolculuğundan ayıran temel çizgilerden birini de burada ayırdedebiliriz. Calvinist gözü ile “Her saatini Allah'ın şanını yüceltmeye hasretmek lazım onu gasbetmek büyük günahdır. Calvinist yaşadığı anın hastalık derecesinde bilincine sahip ve her dakikasının hiç şaşmadan hesabını tutmaya alışık bir disiplin adamı! Böylesine bir zaman bilinci (Benjamin Franklin'in ifadesiyle vakit nakittir formülü Batı'da iş ve meslek ahlakının vazgeçilmez unsuru haline gelirken şarkta döne dolaşa sorumsuz bir tüketim tabanına gelip oturması düşündürücüdür.

2. Batının Rasyonalizmi

Batı düşüncesinin ana istikametini büyük ölçüde tayin eden rasyonalizmin **R. Descartes** ve **F. Bacon** tarafından sistemleştirilerek merkezi bir konuma yerleştirilmiştir. Rasyonalizmin merkezi bir konuma yükselmesi sadece bu iki düşünür

⁸ F. Braudel, **Maddi Uygarlık Ekonomi ve Kapitalizm**, Çev. M. Ali Kılıçbay, cilt II. 1.b, Ankara, 1993, s.498.

sayesinde olmamıştır. Onlardan önce aydınlanmayla birlikte Hristiyan teolojisinin sekülerizasyonunun daha önceleri başladığını biliyoruz.

Rasyonalizmin kurucularına göre "*lumen naturale*"nin yani doğal kavrayışın ya da akıl ışığının yaratılışa nüfuz etme gücü öyle büyüktü ki bize insan hayatını hem dış dünyadaki hem de insanın kendi içindeki doğayla uyumlandırma imkanı veriyordu. Rasyonalistler ilk başlarda Tanrı'ya sahip çıkıyor ama günlük hayatı belirleyen bir Tanrısal irade kavramına karşı çıkıyorlardı. Onlara göre insanın kuramsal bilgi ve pratik kararlar açısından herhangi bir doğaüstü güce ihtiyacı yoktu.⁹ Rasyonalist felsefe böylece Hristiyan ahlakı laikleştirerek kapitalizmin gerektirdiği dini anlayışı spekülatif olarak yeniden kuruyordu ve akli yegane bir önem atfederek insanı ilahlaştırıyordu. Yeni bir mezhep kuruyordu. Bu mezhep konvansiyonunun 1793'te kurduğu mezhepti, "*akla ihadet*" bu anlayış içinde insanın kendisi ve içinde yaşadığı dünyayla ilgili bilgisinin kaynağını doğrudan doğruya insanın aklında, mantık yürütme gücünde arıyor, akli insan bilgisinin tek dayanağı haline getiriyordu dolayısıyla akıl ve mantık kullanılarak cevaplanamayacak soruları bilim alanının dışına bırakarak bu alanın sınırlarını tayin ediyordu. Akli nesnel doğrunun, evrensel olanın ölçüsü olarak kabul ediyorlardı.

İktisadi alanda ise akıl sayma ve hesaplamayla başlar. İnsan faaliyetleri bu hesaba tabi olmadığı sürece iktisadi akıldan yoksundur. Eğer, insanlar kendi geçimlerini kendi yöntemleriyle örneğin bahçesinde yetiştirdiği sebzeyi kendi ihtiyacı için kullandığı zaman bu eylemde iktisadi akıl yoktur. Gene ev hanımlarının evdeki çalışmaları ve emeğinde de iktisadi akıl yoktur. Başka bir ifadeyle kapitalist zihniyet içinde hesaplanamayan, ölçülemeyen, pazara, piyasaya taşınmayan her etkinlik akıl dışıdır. Ekonomik rasyonalizm nicelleştiremediği, piyasaya çekemediği her şeyi akıl dışı olarak niteler. Bu mantık içinde baktığımız zaman batıdaki feminist hareketlerin kökeninde yatan ideoloji de bu iktisadi rasyonalizmdir. Ev içinde metalaştıramadığı kadın işgücünü, piyasaya çekip orada hesaplanabilir bir duruma getirme düşüncesinde yatan ideoloji bu iktisadi rasyonalizmdir. Ev içinde metalaştıramadığı kadın iş gücünü piyasaya çekip orada hesaplanabilir bir duruma getirme ideolojisinin bir ürünü olarak feminizmin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Batı bütün sosyal ve iktisadi kuramlarında, akli bir metod haline getirdiğinden çok defa akli Tanrı ile eşleştirir. Bu akıl başvurduğumuz akıl, cihanşumul bir akıldır. Aynı zamanda değişmez ve zaruri

⁹ Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, 3.b., İstanbul, 1994, s.63.

olduğuna göre ilahi akılla aynı anlama gelmekteydi.¹⁰ Ortaçağda batı uygarlığının kalbini teşkil eden din akli tanımlarken, batı düşüncesindeki bu kopuşla birlikte din artık tanımlayan değil akıl tarafından tanımlanan bir konumda sınırları belirlenmiştir.

Artık “inanan akıl” yerine “anlayan akıl” ön plana çıkmaya başlamıştır. Antikitede esas itibarıyla “emreden” Ortaçağda ise sormadan inanan bir karakter ile tebâruz eden akıl artık bu ikisini de aşmaya veya dışlamaya başlamıştır.¹¹

Batı düşünce yapısında aklın tanımlanan konumundan çıkıp tanımlayan bir konumda ayrıcalıklı bir yere gelmesiyle Hristiyan teolojisini sekülerize ederek klasik batı bilimini doğurmuştur. Rasyonalizmin din ile kültürel alan arasında bir kopukluk yaratmasından çok bilim ve dinin neredeyse yer değiştirmeleridir. İspanyol felsefecisi Gasset bunu şöyle izah ediyor: “İnsanoğlu nasıl bir zamanlar dogmalarını dinsel konseylere geçiriyorduydu sonraları onları bilim konseyinden geçirmeye başlamıştır.”¹² Ancak bu konseyden icazet alan düşünceler nesnel olabilir. Bunun dışında kalan toplumların uygarlıkların, düşünce biçimleri, yaşayış biçimleri akıldışı ya da mantık dışı olarak algılanmaktadır.

Batı’da kilisenin yerini alan bu “bilim konseyi” ya da bilimsel düşünce daha sonraları pozitivizmle kuramını tamamlayıp, kapitalizmin yayılmasıyla birlikte o da kendine yeni şubeler ve yeni konseyleri Doğu toplumlarında açmakta gecikmeyecektir. Bu anlayışa göre Batı’nın bu konseyinden ya da jurisinden geçmeyen hiçbir fikir hiçbir nesnenin akılcılığı geçerliliği ve evrenselliği yoktur. Bütün ölçüler Batı’nın bu rasyonalizm ideolojisi etrafında kurulmaya mahkum edilmekteydi.

Oysa evrenin sınırları Batı’yla başlayıp batıyla bitmiyor ve akılcı metod dün aptallık abidesi olarak tanımlanan şeyleri bugün yüceltip takdis edip yeni putlar ve dogmalar üretmede gecikmedi.

Batı’da “Tanrının ölümü” pek çok putun doğması için başlı başına bir neden oluşturdu. Bu putların en önde gelenlerinden biri de insandı. Tanrının ölümü insanı dinden bağımsız kılacağı yerde, onu mutlak anlam, kesin gerçek ve mutlak özgürlük, yolunda bitip tükenmek bilmeyen bir arayışa teslim etti. Bu arayış gnostik bir arayış olup tatmine ulaşması olanak dışıdır. Yabancılaşma duygusu, bundan böyle spiral

¹⁰ Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, İstanbul, 1984, s.173.

¹¹ Durmuş Hocaoglu, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e*, 1.b. Ankara, 1995.s.106.

¹² Gasset. a.g.e., s.62.

hareketlerinkine benzer bir biçimde hep yükselip duracaktır.¹³ Batı rasyonalizminin ve onun doğurduğu bilimin bugün bütün dünyaya bulaşıcı hastalık gibi yayıldığı bir gerçektir. Ancak batı rasyonalizminin evrensel bir hakikat olduğu noktasında ciddi itirazlar da yükselmeye başlamıştır. Batı'nın tarihsel bağlamı içinde oluşan ve gelişen bir düşüncenin bütün toplumların gerçeği gibi kabul edilmesi Batı biliminin monolitik ve dayatmacı yapısından kaynaklanmaktadır.

Batı bilimini ve Batı akılcılığını diğer geleneklere tercih etmek için hiçbir nesnel gerekçe yoktur. Çünkü Batı akılcılığı ve bilimi dünyadaki bir çok gelenekten biridir ve Batı'nın bu akılcılığının ileri sürdüğü evrensellik, kendi içindeki bir ölçütle belirlenmektedir.¹⁴ Yoksa Batı'nın rasyonalizminin nesnelliği kendi evreni dışındaki toplumların bütünü tarafından onaylanmış sindirilmiş değildir. Çünkü batı coğrafi bir tanımlanmanın ötesinde artık ideolojik bir projedir. Çünkü batının idol haline getirdiği bu "akıl" yeryüzünde öteden beri varolmuş değildir. Tarihin belirli bir döneminde kesinlikle belirlenebilen bir tarihte keşfedilmiştir.¹⁵ Tarihin bir döneminde insanlar tarafından keşfedilen ya da inşa edilen bir olgu da tabiatı ve tarihi gereği dönemselsel olacaktır.

Batılı anlamda "akıl" bu tarihselliğini gözönünde bulundurunca bugünkü insanın dünkü insandan daha akıllı olduğunu gösterecek hiç bir kriter yoktur. Ancak batı rasyonalitesi içinde bir proje olarak her türlü dini endişeden arınmış ilk günahattan kurtulmuş insan kendine bir baba icad etmek saf ve mükemmel bir oğul bulmak. Her türlü geçmişten kurtulmuş bir dünya inşa ederken, yeni dünyası için kendine yeni tanrı ve yeni tarih icad etmek zorundaydı. Bu icad edilen "yeni"nin meşruluğu ise öncekinin dışlanmasına bağlı bir durumdur. Batı'nın bu rasyonalist ideolojisi içinde kendinden önceki ve kendi çağındaki İslâm toplumlarını mantık öncesi ya da akıl dışı olarak nitelemesinin altında bu ideoloji yatmaktadır. Bu mantık Batı toplumuna has bir mantıktır. Din dışı insanlar ise ancak Batı toplumlarında tam anlamıyla serpilmişlerdir.

Max Weber'in ideal tip olarak nitelediği bu din dışı insan yeni bir varoluşsal görevi üstlenmektedir; kendini tarihin öznesi ajanı olarak kabul etmekte ve aşkın olan her türlü referansı reddetmektedir. Başka bir ifadeyle, Batılı tarihsel sürecin kendini açığa çıkarttığı haliyle, insanlık durumunun dışında hiç bir insanlık modelini kabul

¹³ Anton C. Zijderveld, *Soyut Toplum*. Çev. Cevdet Cerit. 1.b. İstanbul, 1985. s.270.

¹⁴ Paul Feyerabend, *Akla Veda*. Çev. Ertuğrul Başer. 1.b. İstanbul, 1993. s.358.

¹⁵ Gasset. a.g.e., s.96.

etmemektedir. Bu zihniyette insanlık kendini kendisi inşa etmektedir. Kendini inşa ederken de dünyayı kutsallıktan arındırdığı ölçüde yapabilmektedir.¹⁶

B. Doğu

1.Doğu'da Akıl Kavramı

Akıl kelimesi Arapça'dan alınmış bir isim olarak başlangıçta bağlamak, yasaklamak anlamında kullanılmıştır. Daha sonra anlamı genişleyerek ilmi anlayacak kuvvet ve bu kuvvet sayesinde elde edilecek ilim anlamında kullanılmıştır.

Diğer anlamları ise eşyanın hakikati, kendisiyle bilinen meleke, baş, kalb, anlamının yanında görünmeyeni vasıtalarla, gözönünde olanları ise müşahade ile idrak eden soyut bir cevherdir.

İslâm felsefesinde ise akıl kendisi madde olmayan fakat maddeye tesir eden bir cevherdir. Farabi ve İbni Sina metafiziğinde akıl önemli bir rol oynar. Onlara göre Allah madde olmadığı gibi maddeye de muhtaç değildir o halde o akıldır. "Akl-ı Âla"dır. O kendini kendiliğinden aklettiği için "akıl"dır. Bu durumda O'nun zatı idrak edilmiş olduğundan "ma'kul"dur.¹⁷

Kelam âlimleri akıl kavramını daha çok soyut ve nazari olarak kabul ederek Allah'ı bilme ve tanımada akli esas almışlardır. Kelam alimlerinin Allah bilme ve tanımada akli başlıca vasıta etmeleri karşısında tasavvuf aklın Allah'ı tanımada yetersiz olduğunu ileri sürerek şiddetle tenkit etmişlerdir. Ve bu tartışma İslâm tarihi boyunca devam etmiştir.

İslâm uygarlığı içinde akıl kavramının ne anlama geldiğini ve sınırlarının neler olduğunu anlamaya çalışırken, buradaki akıl kavramının zihniyet açısından toplum katındaki idrak biçimi, ya da akıl dediğimiz şey konumuz açısından önem teşkil etmektedir. Osmanlı İslâm toplumundaki aklın insanların eşyayı kavrayış ve eşya ile olan ilişkilerini belirleme noktasındaki bir tayin edici veya geleneğin o ana kadar biriktirmiş olduğu idrak biçimi olduğunu söylememizde sakınca yoktur. Çünkü Osmanlı İslâm toplumunda Batı'daki anlamda bir kopuşun olmadığını gözönünde bulundurursak bu idrak biçimi kendini derinden derine sürdürmeye devam etmektedir.

¹⁶ Eliade. a.g.c., ss.178-179.

¹⁷ Meriç. a.g.c., s.177.

Ve bu gelenek toplumsal yapının her katmanında kendini yüzeye vurmaktadır. Batılılaşma ideolojisi ile birlikte Türk toplumsal yapısının ve kurumlarının dönüştürülme çabası ve ideolojisi her ne kadar bu kurumlar ve müesseseleri değiştirmişse bile bunların tarihle olan köklü zihniyet bağını koparamamıştır. Çünkü zihniyet siyasal bir tasarrufun konusu olacak bir somut bir yapı değildir. Zihniyet deyim yerindeyse o toplumun somut yapılarını belirleyen yeniden canlanan yeniden yüzeye çıkan bir gelenektir.

"Gelenekçilik klasik dönem Osmanlı zihniyetini belirleyen unsurların başında gelir. Gelenek bir başka deyimle tecrübe birikimi, öncelikle yok edilmesi gereken değil değerlendirilmesi gereken çok önemli bir unsurdur."¹⁸

Gelenek denildiğinde, toplumun aklına gelenleri belirtmeye yardımcı olmasındandır. Başka bir ifadeyle gelenek belli bir davranış biçimidir, yaşana yaşana özümsenmiş alışkanlık haline gelmiş, bir toplumun tavır ve tasavvur biçimlerinin bütünüdür.

Geleneğin şekillendirdiği bu alışkanlıklar bütünü o toplumda yaşayan kişilerin ne seçebileceği ne de önleyebilecekleri bir durumdur. Geleneğin genetik kalıpları toplumun kimlik ve kişilik yapısını oluşturur. Geleneğin doğrudan sonuçları olan, tavır ve tasavvurlar ise kişilik yapılarının ta içine dek işlemiş durumdadır.¹⁹ İşte Osmanlı İslâm düzeninde kişinin içine işlemiş ve onu bir şahsiyet çizgisi haline getirmiş en önemli unsur inançtır.

Osmanlı İslâm düzeninde akıl ve ahlak ise anlamını ve meşruiyetini ancak inancın çizdiği ölçüler içinde bulabilmektedir. Osmanlı'da akıl inanca dayandığı için bütünlüğü daha çok inançta görmek istemiştir. Doğu'daki bu inançtan dolayı bilgiyi çağırnamıştır. Çünkü Doğu'da inanç bilgisi eşyanın bilgisinden önce gelmektedir.²⁰ Bilgiyi Batı'daki anlamıyla obje-suje arasındaki bir kopukluğun ve dolayısıyla eşyayla hesaplaşmanın mantığından öte İslâma göre gerçeği yani tevhid inancını ispatlayan her bilgi İslâmî'dir ve meşru olarak onun malıdır.

¹⁸ Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı Ekonomisinin Temelleri", *İlim ve Sanat*, 1997, cilt I-II, No:44-45, ss.27-52.

¹⁹ Bryan Maqee, *Karl Paper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, Çev. Mete Tunçay, 1 b. İstanbul, s.63.

²⁰ Ergun, a.g.e., s.56.

2. Tasavvufta Akıl

Tasavvufta aklın üç mertebesi vardır. İlk basamak akli maaş (*akl-ı cin*) ancak görülen alemleri (*alem-i şehadetî*) kavrayabilir. İkinci basamak (*akl-ı maad*) irfanla terbiye edilmiş akıldır ki alem-i şehadetin ötesini görebilir. Üçüncü basamak (*akl-ı küll*) peygamberin ve velilerin akli. Bunlar şehadet misal, ruhlar alemleri ayan-ı sabitiyi aşmış vahdete ulaşmışlardır. Allah bütün eşyadan önce âkl-ı küllü yaratmıştır. İlk tecellisi (*akl-ı evvel*) buna ayrıca *cevher-i evvel*, *ruh-i izaflî* nur-ı Muhammedî, ilahi aşk da denir.

Mutlak hakikat olan Allah'a varmak için akıl ve aşk iki ayrı yoldur. Birincisi medresenin (ulemanın) ikincisi tarikatın mutasavvıfların yoludur. Mutasavvıflara göre akıl gönlü aşktan ayırmak ister, gönül ise akli bırakıp aşka uy der. Âşık olan akli dinlemez.²¹

Tasavvuf geleneğinde ilahi aşk insan aklından daha yücedir. Tasavvuftaki bu aşk ve akıl karşıtlığını divan edebiyatının bütün türlerinde görmek mümkündür. İbrahim Hakkî'ye göre akıl dünyanın kazancıyla uğraşır. Âşık ise gizli sırların meftunudur. İnsan akli ruh gözünün perdesidir. Akıl güneş ışığıyla can ve gönül arasında siyah bir bulut olmuştur. Akıl engeli ortadan kalkmadıkça mutlak hakikat insana âyân olmaz.²²

Tasavvuf geleneğinde sûfî ve zahid karşıtlığını klasik dönem Osmanlı edebiyatının bütün eserlerinde görmek mümkündür. Âşıkların iddialarına göre akıl ve aşk birarada bulunmaz. Aşk gelince akıl gider. Zahide göre akıl hüner, aşk ise ayıptır. Bu karşıtlığı Nev'i-zâde Âtâyî divanında şöyle dile getirir. "*Zahîdâ aybu hüner ışk ile akl ise eger. Ne sana uslu desinler ne bana divane*".²³ Sûfilik akıldan çok tamamen gnostik bir tecrübeye veya sevgiye dayanmakta, düşünceden çok şiirde görülen bir hayal gücünü kullanmaktadır.²⁴

İslâm toplumunda başlangıçta din, tabanın kaldıramayacağı ağırlıkta bir külfet yüklemeyip kolay sindirilebilen inançlar düzeyinde kaldığı sürece ikilik göze batır bir hal almamıştır. Nitekim İslâm kuruluş çağında topluma asgari ölçüde şart ve farizalarla sınırlı bir külfetten fazlasını yüklememekte dikkatli davranmıştır. İslâm'da Batı'da

²¹ Meriç. a.g.e., s.197.

²² İbrahim Hakkî. Marifetname. Sad: Turgut Ulusoy. İstanbul. 1979. s.96.

²³ Fahir İz. Eski Türk Edebiyatında Nazım, Cilt II, İstanbul. 1966. s.839.

²⁴ Fazlur-Rahman. İslam. Çev. Mehmet Dağ. Mehmet Aydın. 2. b.. İstanbul. s.173.

olduğu gibi ayrı bir ruhani sınıfın ortaya çıkmaması tasavvufun toplumla ve devletle iç içe olmasının sonucudur.²⁵

Tasavvuf geleneğinde akla karşı duyulan ilgisizlik ve güvensizlik Aristoteles mantığında Allah'a ulaşmanın akıl yürütme yoluyla imkansız olduğunu kullanan Gazâlî tarafından sistemli bir şekilde dile getirilerek tasavvufun akıl konusundaki temel felsefesini oluşturmuştur. Dolayısıyla İsam düşüncesinde akılla düşünce arasında ve düşünce ile düşünce arasındaki diyalog yolu kapanmıştır.²⁶ Osmanlı devletinde XV. Yüzyılın ikinci yarısından sonra felsefe politik yapının gereği olarak ikinci plana itilmesi İbni Rüşd'ün "felsefe öldükçe ruhum ölüyor" dediği dönem İslâm'ın akıl çağıydı. Bu çağdan sonra felsefe ölmekle kalmadı, aynı zamanda gömüldü de.

XVII. Yüzyılın önemli şâirlerinden Nabî'nin oğluna önerdiği şey tasavvufi akıldan başka bir şey değildir. Batı'da ilim dünyasına dışardan yenilikler getiren başlıca iki büyük kapı vardır. Felsefe ve tecrübe, Nabî oğluna ikisini de yasak ediyor. "Hikmeti felsefeden eyle hazer Evliya nüshasına eyle nazâr"²⁷ diyerek felsefeye karşı tutumunu sergiliyordu.

3. Din-Akıl İlişkisi

Batıda aklın anlamı XII. Yüzyılda içerik değiştirerek. Latince Ratio'dan "hesap düzen yöntem" genişleme yoluyla "ölçüp biçme" melekesi, açıklama, nazariye Yunanca Lagos kelimesini karşılıyordu. İnsanın bilgi ve davranışını düzene sokma kabiliyeti, dış dünya ile hayali olmayan münasebetler kurması anlamından, bazı teorilerde zihni faaliyeti yöneten kural olarak tanımlamasının yanında ideal bir bilgi ve hareket sergileyen ilkeler bütünü anlamında da kullanılmaktaydı.

Batı'dan başlayarak insan etkinliğinin her alanına giren sistematik bir rasyonalizm Batı'nın dışında kalan toplumlar onu alsa da yine de yalnızca Batı'ya özgüdür. Weber bu uygarlığın başarılarına hiç bir hayranlık göstermez. Rasyonalizmin Batı'ya bedelini ise şöyle belirtir: Dünyanın büyüünün kaçması uzmanlaşmaya ve yapaylığa adanmış düşünselleştirilmiş (*intellectualized*) bir evrende çağdaş dünya yeniden çok tanrılığa dönüyor. Ama artık o tanrılara Jupiter, Apollo, Afrodit, Neptün

²⁵ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s.37.

²⁶ William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, Çev. Alâeddin Şenel, 3. b. Ankara, 1994, s.274.

²⁷ Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*, 2. b. İstanbul, 1992, s.232.

denmiyor daha kişilik dışı biçimde liberalizm, sosyalizm, cinsellik, kadın özgürlüğü vb. deniyor.²⁸

Uygarılıkların kalbi durumunda olan din o toplumun bütün kavram ve kurumlarına rengini veren kuşatıcı bir gerçekliktir. Batı kendi uygarlığının kalbine insan ve onun aklını yerleştirilerek Rönesans ve Reform'la herşeyi yeniden tanımlamış, yeniden kurmuştur. Batı'da dinin yerinden sökülüp kamusal alanın dışına taşınmasıyla insanın ve aklın temellendirildiği zemin oynak bir hale gelmiştir. Bu oynak zemin Batı düşüncesinin temel niteliğidir. Bu oynak ve yalama, zeminde herşey durmaksızın yeniden, yeni baştan tanımlanmak, yeniden inşa edilmek zorundadır. Loyotard'ın ifadesiyle kapitalizm yapay olarak düşünselleştirilmiş bir ortamda “yeni” dil oyunlarını icad etmek zorundadır. Oysa Doğudaki akıl din ilişkisi bu anlayışın tersine inanan akıldır. Şüphe eden akıl değildir. Başka bir ifadeyle İslâm'ın belirlediği tanımladığı ilke ve prensiplere bağlı ve istikrarlı tanımını insandan değil vahiyden alan akıldır. İslâm toplumunda farklı kesimler arasındaki din tarafından belirlenen bir entegrasyon düzeninde yerleri tanımlanmıştır.²⁹ Bu Osmanlı İslâm düzeninde “had” sınır ölçüsüyle her kesimin ve her ferdin sorumluluk ve görev alanı bu ölçüler içinde tayin edilmiş ve fertler göbek bağıyla devlete bağlıdırlar. Doğu insanının tipik durumu budur. Batılı insan “cordan omblical” yani göbek bağına toplumdan ve devletten koparmıştır³⁰ ve bunun sonucu olarak “birey” ortaya çıkmıştır. Osmanlı toplumsal yapısı içinde “birey” kavramının batılı anlamda karşılığı yoktur. Çünkü akıldan çok kamusal bilinç, ferdin ve onun aklının üstündedir.

²⁸ Freund, a.g.m., s.181.

²⁹ Peter Berger, v.d., *Modernleşme ve Bilinç*, Çev. Cevdet Cerit, 1. b. İstanbul, 1985, s.76.

³⁰ Alim Şerif Onaran, *Ömer Lütfi Akad*, 1.b. İstanbul, 1990, s.172.

C.İslâm İktisadı ve Homo İslâmicus

1. İslâm İktisadının Normları

İslâmî bir ekonominin ayırt edici özellikleri Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılan normların rehberliği altında hareket etmesidir. Bu normlar "iyiliği emreder, kötülüğü yasaklar" her türlü israf, aşırılık, gösterişten kaçınmayı teşvik eder. Zahire önem veren zararlı sonuçlar doğuran faaliyetleri caydırır, cömertliği diğergâmlığı özendiririr, insanların sürekli çalışmasını, adil fiyat talep etmelerini ve başkalarının haklarını ödemesini teşvik ederler.

Bu normların amacı bencil ve açgözlü Homo economicus'u bir fazilet timsali olan Homo İslâmicus'a dönüştürmektir. Homo İslâmîcus maliyeti serbestçe elde eder, ama asla spekülasyon, kumar istifçilik veya tahripkar rekabet yoluna sapmaz. Ticaret yaptığı kişinin adil bir alış veriş hakkını daima gözönünde bulundurur. İslâm iktisad anlayışı içinde insanlar ekonomik faaliyetlerinde pek çok hürriyeti kullanırlar. Ancak bütün taleplerini ve iktisadi ilişkilerini normatif süzgeçten geçirirler. Bu normlara dayanılarak söylenebilir ki İslâm iktisadı hem kapitalizm hem de sosyalizmden farklıdır. İslâm iktisad bakış açısından, iktisadi hürriyetler kapitalizmde fazlaca geniş, sosyalizmde ise fazlasıyla dardır. İslâm iktisadı; iktisadi hürriyetleri en uygun şekilde tâhdit eden bir üçüncü yol teşkil eder.³¹

"İslâm iktisadı değişmez ilkelerini Kur'an'da ve sünnette bulur. İnsan ve cemiyetin değişmez karakterlerine bağlı olan bu ilkeler Kur'an ve sünnetin ruhuna uygun olarak çeşitli şekillerde yorumlanabilmiştir. Aile miras, kamu menfaatleriyle sınırlı ferdi mülkiyet, zekat, israf, riba yasağı ve devlet gibi hususların ana hatları bu ilkelerle tesbit edilmiştir."³²

İslâm iktisadı adalet, hakkaniyet barış ve hürriyetin oluşması halinde insanların ihtiyaçlarına cevap veren iktisat sistemidir. İslâmî iktisat anlayışı içinde insan ve bütün yaratılmışlar Allah'a ait olduğu için gerçek mülk sahibi Allah'tır. İnsan sadece O'nun emanetçisidir ve mülkünü O'nun iradesine göre tasarruf edebilir. Fertler ve topluluklar aynı kökten Allah tarafından yaratıldıkları için bu bakımdan birbirlerine eşittirler. Eşitliği bozacak oluşumlar ve yapılar, kulların kendi çabalarıyla elde edecekleri iyi

³¹ Timur Kuran, "İslami İktisat ve İslami Alt Ekonomi". *Türkiye Günlüğü*. Çev. Mehmet Öz, Mart-Nisan, 1986, No:39, ss.37-49.

³² Ahmet Debbağolu [Tabakoğlu]. *İslam İktisadına Giriş*. İstanbul, 1979, s.38.

veya kötü vasıf, fiil eser ve ürünlere bağlıdır. Nihayet iktisadi kurallar ve uygulamalar Kur'an ve sünnete dayanması halinde meşruluğunu kazanabilirler.³³

2. İslâm İktisat Felsefesi

İslâm her türlü şüpheyi kasıt ve niyet tarafından tutup, Allah'ın nimet ve pâk rızıkları olarak geniş ve rahat bir yaklaşımı insanların iktisadi tasarruflarına sunmuştur. İslâm evrene düzen getirmeyi amaçladığı için İslâm'ın maddeden kopuk, maddi hayatı olmayan içe dönük pasif bir hayatın, uzağındadır. İslâmîyetin başlangıçta ticaret ve şehir hayatının geliştiği, kıtalar arası ticareti belirleyen ve yönlendiren aktif tüccarların müslüman tüccarlar olduğunu biliyoruz.

İslâm'ın iktisadi dünya görüşü sağlam temellere dayanan bir sistemdir. İslâm iktisat felsefesinin oturduğu temel Batı'daki ekonomik anlayışın dayandığı temelden çok farklıdır. İslâm'da ekonomi bir araçtır, asıl hedef insanın eğitilip yetiştirilip cemiyete faydalı olmasıdır. Bu sebeple İslâm iktisad felsefesinin merkezinde "birey" değil toplum vardır. Daha açık bir ifadeyle İslâm iktisad sujesinin tasarrufları, iktisadi eylemleri, salt kendi ihtiras ve ihtiyaçlarını gidermek değil, cemaatin maddi ve manevi menfaatlerini esas almasıdır. İnsanların kazançlarını artırmalarında ya da iktisadi ilişkilerini tayin etmede, geleneksel ekonomik zihniyetin kalıpları Homo İslâmîcus'u bir itidal noktasında, "had" ölçüsü içinde iktisad ahlakını oluşturmuştur. Bu ölçü ve sınırlılıklar İslâm geleneğinin yüzyıllar boyunca tarihten süzerek getirdiği değerler, insanların sadece iktisadi eylemlerini değil bütün tavır ve tasavvurlarını şekillendirmiştir. Yaşamın her alanında bu insan için "ölçü" dayatılan bir müeyyide değil şahsiyet çizgisi haline gelen o insanın tabiatıdır.

Çizilen tablo "vasat ve itidal"ın açık ve eksiksiz tasviridir. "İktisat" kelimesinin de aslında itidal ile aynı manada kullanıldığına şahid oluyoruz. Kelime "kasd" ve maksadla aynı kökten geliyor. İktisat buna göre belli bir maksada kendini ve yakınlarını geçindirmeye yönelik davranış anlamındadır.³⁴

Batı'da Homo Economicus için ekonomi araç değil amaçtır ve bu amacı gerçekleştirmede kullanacak araçları din değil, gene ekonominin mantığı belirler. Ekonomik yapının Rönesans ve Reformla birlikte toplumu oluşturan diğer yapılardan

³³ Hayreddin Karaman, "İslam İktisadi", *İzlenim*, Aralık, 1996, sayı 40. ss.4-5.

³⁴ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s.67.

ayrılıp, bu sefer onların üstünde egemen bir konuma geçmesiyle ilk önce dini sonra ahlakı ve sosyal yapının diğer bütün unsurlarını peşine takarak, başlı başına kendisi için kendinde bir amaç oluşturmuştur. Bu mantık içinde artık bütün ilişkileri; anlamlı olanın, saçma olanın değerli-değersiz ayrımının yegane ölçüsü Homo Economicus'un iktisadi akıllı olmuştur. Ve bu akıl ve mantığın ölçüsüne uymayan başka bir ifadeyle ölçülemeyen, hesaplanamayan, nicelleştirilemeyen -mesela ev hanımlarının emeği- "pazara çıkmayan" herşey geri ya da akıldışı olarak nitelenmektedir.

Bizde ise geleneksel zihniyet yapısı içinde "pazara çıkmak", "pazara çıkarmak" gündelik hayatın dilinde bu kelimeye yüklenen anlamın zihinlerde olumsuz bir çağrışım yaptığını görüyoruz. Buradaki örnekten İslâmın pazarı dışladığı anlamı çıkarılmasın. Tam tersine, İslâm dini, şehir ve bir ticaret uygarlığının dinidir. Kur'an'da ticaretle ilgili zengin bir terminoloji bunu ispatlamaktadır. "İbadetin yolu ondur; dokuzu helal rızık talebidir" diyen bizzat İslâm'ın peygamberidir. Yine Mülk suresinde "*O size yeri boyun eğer yaptı. Haydi onun omuzlarında yürüyün ve Allah'ın rızıkından yiyin dönüş O'nadır.*" diye buyrulmaktadır.³⁵ Müslüman insanın bu dünyadaki amacı devlet ve saltanattan beklenen lezzet ve şehvetleri yerine getirmek değil, ahiret azığı toplamak, hayırlı işlerle temiz adını sürdürmek ve iyi hatırlanmak, iyilik ve hayır işlemek içindir.³⁶

İktisadi mantık aslında insanlarca her devirde başka türlü anlaşılmıştır. Yine de kapitalizmin geçmişte olduğu gibi bugün de büyük bir ölçüde kâr peşinde koşmanın eseri olduğunu rasyonel davranışın batı ekonomik felsefesinin çok güçlü dinamiğini oluşturduğunu söylememiz yanlış olmaz.³⁷ "Kapitalizm unumiyetle tümevarımcı bir görüşle hareket eder. Batı'ya has münferit hadise ve vakalar umumileştirilir ve hatta cihanşumulleştirilir."³⁸ İslâm toplumunun iktisad mantığını Batılı ekonomik mantık içinde değerlendirip "gelişmeyen değişmeyen ya da bir mantık öncesi olarak eleştiren pozitivist yaklaşımlar Osmanlı İslâm toplumunun kendine has iktisadi mantığı olduğu gerçeğini göz ardı etmelerinden dolayı böyle bir hükme ulaşıyorlar. İslâm iktisad mantığı küçümsenecek azımsanacak bir mantık değildir. Sadece Batı'dakinden farklı bir mantıktır.³⁹

³⁵ Kur'an, Mülk suresi, Ayet. 15.

³⁶ Mehmet Ali Ayni, İsmail Hakkı, İstanbul. 1944. s.54.

³⁷ Maillat. a.g.e., s.120.

³⁸ Debbaoğlu. a.g.e., s.23.

³⁹ Ergun. a.g.e., s.30.

İslâm iktisad ahlakı ile genel olarak Batı kültürleri karşılaştırıldığında, bireyler arasındaki rekabeti körükleyen ve yücelten onu ilerlemenin başlıca unsuru olarak benimseyen anlayış karşısında, rekabeti, kibri, gurur ve metayı çokluk yarışı olarak algılayan bu yüzden bütün bunları dışlayan İslâm iktisat ahlakı Batı önünde üstün bir nitelik sergilemektedir.

3. İslâm İktisat Ahlakı

İslâm, insan davranışı ve günlük hayatın bütününde muntazam disiplinli ahlak kaidelerini içselleştirmiş bir hayatı oluşturduktan sonra aynı intizamın ve âhlakın insanın iktisadi ve ticari ilişkilerini ve diğer yaşama tezahürlerine yön ve şekil vermemesi düşünülemez. Zaten Osmanlı İslâm toplumunun siyasal ve toplumsal yapısına baktığımız zaman bütünlük esastır. Batı'daki gibi ayrışmanın esas alındığı devletin ve toplumsal sınıfların esasını bu ayrışma etrafında oluştuğunu görüyoruz. Bütünlüğün esas olduğu bir toplumda, yaşayan insanın da gerek iktisadi eylemlerinde gerekse hayatın diğer alanlarındaki eylemlerinde bu eylemlerini bütünleyen kuşatan, işte bu ahlaktır. İslam toplumunda camiide ibadetini yapan insanla ticarethanesinin başında bulunan aynı insandır. Bu insanın tavır ve tasavvurları arasında boşluk yoktur. Ahlaki açıdan çizdiğimiz bu insan portresiyle birlikte her dönem için bu portrenin istisnaları olabilir, ancak İslâm iktisad ahlakının ana rengini taşıyan bu insandır.

İktisat ahlakı belli bir çağın veya çevrenin ahlak anlayışı olarak mana taşıyacaksa değer ölçüleri ile tek ve dağınık gruplar değil geniş ve yaygın bir evreyi muhatap alması gerekir. Hiç bir çağın aslına bakılırsa tek ve homojen bir dünya görüşü ile temsil edildiği söylenemez. Çağın alınan kesiti karşısında karmakarışık hatta biri öbürüne taban tabana zıt telkinlerin yan yana sıralandığı gözden kaçmaz. Aralarında hangilerine öncelik verileceği bu durumda çoğunluğa bakarak halledilecek sorundur. Dar ya da dağınık kişi ve gruplar bir yana, hangi akım kütle ile yaygın ve içten temas çizgisini sürdürüyorsa dönemin iktisat ahlakı oradan hareketle ancak tanımlanabilir.⁴⁰

Zihniyetin oluşmasında en büyük rol oynayan ve Osmanlı toplumunun bütününü kuşatan tarikat ve tasavvuf ahlakıdır. Bu gelenek toplumun ana gövdesinde ahlak ve zihniyet yapısını şekillendirmiştir. Şeriat hükümlerini ve ince mistik ayrımları tasavvufun, sade ve samimi ifade temsilleri ile esnaf ve artizan katlarına kadar

⁴⁰ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s.24.

taşımakla, ahlak kurallarına sağlam bir taban ve pratik işlerlik kazandırmıştır. Tasavvufun hem düşünce olarak önemi, hem de düşüncenin eylemi olarak İslâm ahlakının toplumsal yapının kurumlarına ve kişilerine nüfuz etmesinde büyük bir rolü olmuştur.

Osmanlı toplumunda yaşanan ilişkiler bütünü oluşturarak temel unsurlar; ekonomik koşullarıyla, bireyleri eşitlendirmeye bağlamayı öngören Osmanlı toprak sisteminin yanında ekonomik şartlarında birey haklarını tanıyan fakat kamu yararının gereklerini kollayan İslâm ahlakı tarikatlardaki bireyden önce gelen kamu düşüncesi Osmanlı zihniyetini besleyen önemli kaynaklar olmuştur.⁴¹ “İslâm hukuk ve iktisadi İslâm ahlakının tamamlayıcı bir unsurudur. İslâmı sadece medeni bir nizam kurmakla kalmamış aynı zamanda insan inşa etmiştir. İslâm medeniyetinin asıl önemli yönü de buradadır. Siyasi ve iktisadi çöküş devirlerinde bile İslâm eğer medeniyetini devam ettirmişse bu eğitilmiş insan unsurundan dolayıdır. İslâm ahlakını derinlemesine işlemeyi ve yaşamayı mevzu edinen tasavvuf bu eğitimi sağlamıştır. Başkalarını kendine tercih, merhamet, hürmet hizmet, samimiyet ve alçakgönüllülük gibi ilkeler ahlak eğitiminin esasını teşkil etmiştir.”⁴²

⁴¹ Ergun, a.g.e., s.137.

⁴² Debbağoglu, a.g.e., s.44.

III. BÖLÜM

OSMANLI TOPLUM ve DEVLET YAPISININ KURAMSAL ÇERÇEVESİ

A. Osmanlı'da Toplumsal Yapı

Osmanlı kimliğinin saptanması gibi bir başına ele alınacak bir konu, basit tarihsel sorun olmaktan çok bir temellendirme sorunu olarak çıkıyor karşımıza. Bir temellendirme ise geçmişte varolan bir kültürün bulgulanması aydınlığa çıkarılması anlamında edilgen değil, geçmişte varolan kültürlerden yararlanarak ortaya bir yapı çıkarmak anlamında etkin bir uğraştır. Bunun için de yaşadığımız toplumu bu toplumun yapısal özelliklerini dikkate almak, bunların geçmiş kültürlerle olan köklü ve derin yapıdaki bağlantılarını ortaya koymak gerekir. Osmanlı kimliğini belirlemek için tutulacak yol dünden bugüne gelmek değil tam tersine bugünden düne gitmektir.¹

Osmanlı toplumsal yapısının ve kültürel kökenlerinin araştırılması ancak İslam Uygarlığı bağlamında bir dünya görüşünün temellendirilmesiyle Osmanlı kimliğinin nitelikleri ortaya çıkabilir.

1. Osmanlı Kimliği

Toplumsal temel, ortak kültürel kişilik olarak adlandırılan bu kimlik kavramı kapsadığı alan bakımından bir yerleşmişlik gösterir. Bu "*yerleşmiş*" kişilik, içinde oluştuğu ve biçimlendiği toplumla birlikte değişecek, dönüşecektir.²

Fakat toplumsal yapıda meydana gelen değişmeler kültürel tabanda meydana gelen değişmelerden daha hızlıdır. Bu sebeple kimlik yapısını oluşturan belirleyicilerin ömrü toplumsal değişmelerden daha fazla olduğundan bu kimlik kuşaktan kuşağa derin bir şekilde derinden kendini sürdürmeye devam edecektir.

Osmanlı kimliği "yerleşmiş kişilik" ulus-devlet yapılanmasında olduğu gibi sonradan inşa ve icad edilmiş bir kimlik değildir. Osmanlı kimliği tarih içinde yoğrulmuş ve yoğrulduğu tarihin bütün zihniyet, inanç, duygu ve düşünüş özelliklerini kendisiyle birlikte bugüne taşımış bir kimliktir.

¹ Hilmi Yavuz, *Kültür Üzerine*, İstanbul, 1987.s.16.

² Ergun, a.g.e., s.74.

Osmanlı toplumunda hem din töre ve geleneklerin etkileri hem de toplumsal örgütlenmenin temeli olan ekonomik işlevde halk ile devlet sınıfının içiçeliği ya da üretici reaya sınıfı ile hemen temas halinde bir devletin varlığı ortak bir bilinç olan, kamu bilincini oluşturmuştur.³

Osmanlı Devlet ve toplumsal yapısının felsefesini teşkil eden bu kamu bilinci fertten başlayarak sosyal ve iktisadi müesseselerin bütününde belirleyici olmuştur. Bu kamu bilincinin izlerini günümüz insanında bütün hatlarıyla görmek mümkündür. Türk insanının en ufak bir problem karşısında ilk telaffuz ettiği sözcüğün “devlet” sözcüğü olması kamu bilincinin toplumsal hafızada nasıl derin bir iz bıraktığını göstermektedir.

Batı'nın tarihsel süreci içinde feodalitenin ayrışmacı ve çatışmacı yapısı devlete rağmen gücün tek bir merkezde değil de çeşitli toplumsal ve siyasal iktidar odakları tarafından paylaşılması, hatta şehir devletleri şeklinde ortaya çıkan yapılar son aşamada “birey”i ön plana çıkarırken, Osmanlı devletinin merkezi yapısı toplumu ve toplumsal alanın çıkarlarını sürekli ön planda tutmuştur. Batı'daki bu çatışmacı ve ayrışmacı yapıyı Attali şöyle tanımlıyor: “Tanrı, Avrupa’yı öylesine dizayn etmiştir ki her kasabanın, her şehrin, her grubun yanbaşıda geleneksel düşmanını da yaratmıştır.”⁴

Osmanlı toplumunda kimlik sorununun tüm ortaçağ uygarlıklarında olduğu gibi dini bir renge sahiptir. İslâm dini kimliğin esas rengini oluştururken. Etnik boyutların ise ancak küçük bir düzeyde varlığını sürdürmesi XIX. Yüzyıla kadar devam etmiştir. Böylece Osmanlılar milli akımlarla “Türk” sözcüğünün pejoratif bir anlam kazandığı ortamda karşılaşmışlardır.⁵

Bununla birlikte II. Meşruteye kadar Osmanlı devletinde “Millet” kelimesi Hristiyan ve Yahudi dini toplulukları için kullanılırken bu dönemden sonra etnik anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Çöken İslâm uygarlığının sarsıntıları içinde Osmanlıda kimlik arayışları bazen Türkçülüğün ön plana çıkarılması bazen de İslâm'ın ön plana çıkarılması yönünde iki kutup halinde bir arayışla günümüze kadar devam etmiştir.

³ Ergun. a.g.e., s.159.

⁴ Jack Attali, 1492, Çev. M. Ali Kılıçbay, İstanbul, 1992, s.89.

⁵ Taner Timur, **Osmanlı Kimliği**, İstanbul, 1986, s.81.

Cumhuriyetle birlikte Osmanlı uygarlığı İslâm damgasını taşıdığı için küçümsenmiş veya sadece askeri zaferler açısından övülmüş ve bakışlar İslâm öncesi Türk toplumuna çevrilmiştir.⁶

Osmanlı kimliği konusunda sonuç olarak İslâmîyet yalnız bir din olarak değil bir sosyal kimlik aracı olarak çalıştığını söyleyebiliriz.⁷

2. Osmanlı Toplumunda Sosyal Tabakalaşma ve "Sınıf" Kavramı

Osmanlı toplumunun, iki büyük sınıfa ayrıldığı genellikle tarihçiler arasında kabul edilen bir görüştür. İlki saltanat beraatı ile padişahın kendilerine dini veya idari yetki tanıdığı kimseleri, yani saray memurlarını, mülki memurları ve ulemayı içine alan askerî sınıf, ikincisi ise vergi ödeyen fakat idareye hiçbir şekilde katılmayan reaya sınıfıdır.⁸

Devlet teb'asını "askeri sınıfın imtiyazlarından uzak tutmak, devletin temel bir ilkesi idi. Reaya arasında, sadece sınırlarda fiilen savaşımlar ve medresede muntazam bir tahsil gördükten sonra sultanın beraatını elde edebilenler (ulema) askeri sınıf mensubu olabilirlerdi.⁹

Osmanlı devletinin toplumsal yapısı ve tabakaları incelenirken kullanılan sınıf kavramının batılı anlamda organik bir içerik taşıyan sınıf kavramından farkını gözönünde bulundurmamız gerekir. Aslında sınıf kavramı daha çok endüstri devrimi sonrası toplumsal yapıları açıklamak için kullanılmaya başlamıştır. Endüstri öncesi toplumsal yapılar için sosyolojik yöntemde daha çok tabaka ve zümre kavramları kullanılmaktadır.

Osmanlı devletinde idareci grup birbirine paralel ve uygun üç ayrı sınıfa bölünen, düzenli simetrik teferruatlı bir rütbeliler sisteminden ibarettir. İlk başlarında şeyhülislâm bulunan, şeriatın yorumcuları ulema vardı, ikincisi vezir'in başında bulunduğu devlet hizmetinde çalışanlar grubu, üçüncüsü devletin, bel kemiği ve bir çok devlet ricalinin içinden yetiştiği insan kaynağı olan ordu. Bu sınıflardan herbiri

⁶ Taner Timur, a.g.e., s.81.

Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul, 1986, s.60.

⁸ Halil İnalcık, "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", *Türkiye Günlüğü*, Çev. M.Öz. F. Unan, Yaz 1990, sayı 11, ss.30-41.

⁹ a.g.m., s.38.

kendi içinde ayrıca derecelenmişti ve herbirinin de birbirini karşılayan görevleri ve teşkilatı vardı.¹⁰

Osmanlı toplumsal yapısında sınıfları birbirinden ayıran çizgiler net değildir. Çünkü Osmanlı toplumsal ve iktisadi kurumlarını şekillendiren ve bütün bunlara rengini veren İslâm dini ayrışmayı ve rekabeti dışladığından Batı'daki gibi organik anlamda sınıfların oluşmasına mücadele etmemiştir. Öte taraftan Türk cemiyetinde Batı'daki gibi içtimai sınıfları birbirinden ayrı tutan kuvvetli gelenek ve kaideler doğmuş bulunmadığı bilinmekle beraber, muayyen bir asalet sınıfının mevcudiyetini temin eden geleneklerin yaşadığını biliyoruz.¹¹ Fakat bu devletin merkezi yapısı içinde sürekli değildir ve bir sınıf olma sürekliliği bilincinden uzak bir eğilimdir.

“Bununla birlikte içtimai sınıflar İslâm toplumunun temel ve daimi vakası olmamıştır. Ahlaki değerler içtimai seyyaliyet ve nizam kavramı çelişkiye dayanan bir sınıf kavramı biçimine izin vermemiştir.”¹²

Osmanlı toplumsal yapısında kalıcı ve babadan oğula geçen bir soyluluğun varolması imkansız olduğundan aristokratik bir sınıfın oluşmasına tımar sistemi izin vermez. Böyle bir sınıfın türemesi için özel mülkiyetin güvence altına alınma gereği vardır. Osmanlıda zenginlik ve saygınlık devletle içiçe geçmiştir. Hiyerarşi sadece mevkiye aittir. Onları işgal eden kişilere değil.¹³ Kişiler bu mevkiilerde geçicidirler. Bunlar babadan oğula geçmez. Osmanlı siyaset felsefesinde ancak bir tek mülkiyet sözkonusudur bu mülkiyet de devletin temelini oluşturur. Osmanlı'da “mülk” terimi hem mülkiyet biçimini hem de devletin kendisini oluşturur.

İslâm dininin Osmanlı iktisadi ve toplumsal yapısının her tabakasında kuruluş yapısının felsefesini oluşturan bir fonksiyonu vardır. Dinin bu fonksiyonu toplumsal yapıda farklılaşmaları önlediğinden Batı'daki gibi çatışmacı keskin sınırlarla ayrılmış sınıflar Osmanlı İslâm toplumunda oluşmamıştır.

Osmanlı teb'ası vergi mükellefiyetlerine göre her biri farklı statüde olmak üzere, sırasıyla müslüm-gayrimüslim, şehirli, köylü, yerleşik, göçebe sınıflarına ayrılıyordu. Vergi vermek gerçekten de kişinin statüsünü belirlemenin en mühim

¹⁰ Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, İstanbul, 1996, s.82.

¹¹ Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, Cilt 2, İstanbul, s.186.

¹² Debbagoğlu, a.g.e., s.222.

¹³ Ahmet İnsel, *Düzen ve Kalkınma Kıskaçında Türkiye*. Çev. Ayşegül Sönmez, İstanbul, 1996, s.64.

göstergelerindendi. Kamu hizmetlerini yerine getirme karşılığında belirli bir oranda vergi muafiyeti tanınan kimseler gerçekte her türlü vergilerden muaf askerîler ile teb'a arasında bir sınıfı oluşturunuyordu.¹⁴

Osmanlı devletindeki tabakalaşma psikolojisinin ayırtedici bir özelliği de yönetici sınıf ve üyelerinin "*herkesin kendi yerini bilmesine*" verdikleri önem ve gösterdikleri özendir. Bu özellik sözgelimi belli bir meslekten olanların zenaatlerini belirleyen bir işaret taşımaları, ya da belli bir millet üyelerinin ayırtedici giysiler içinde dolaşmalarını, ya da alt sınıfların seçkinlerce giyilen kıyafetleri giymemeleri gibi konular üzerinde ısrarla durulması biçiminde ortaya çıkar.¹⁵

Osmanlı İslâm toplumsal yapısında bireye bağlı bunalımın veya bu yönde psikolojik bozuklukların vakıalarının görülmemesi de aynı zamanda Osmanlı toplumsal yapılanmasında cemaatci bir toplumun sağlıklı yapısının bir sonucudur. Osmanlı devletinde bilinen ilk intihar vakiasının Beşir Fuad'la başladığını biliyoruz. Bu tür birey bunalımlarının ondokuzuncu yüzyılda batılılaşma hareketleriyle görüldüğü bir gerçektir.

Osmanlı İslâm toplumunda kişisel bunalımların olmaması İslâmîyetin yalnız toplumla olan ilişkisini düzenlemesi değil aynı zamanda ilahi varlıkla olan ilişkilerini de bir düzene koymasını sağlar. Bütün bunlar olurken kişi aynı zamanda ümmete layık bir kimse olduğunu da göstermiştir. İslâmîyette mühim olan ortodoksi değil, ortopraksidir "doğru hareket"ten kasıtları budur. Toplumun ortaya koyduğu yapıyla bütünleşmek, kendiliğinden aynı anda bir dini başarı kazanmak anlamını almaktadır. Başarı ile ilgili önemli bir nokta, bunun genellikle kollektif başarı olarak kavramlaştırıldığı ve bu şartlar altında ortaya çıktığıdır. Osmanlı toplumsal yapısında kahramanları bile ümmetten ayırmadıkları için kahraman olabiliyorlar, kahramanlık niteliğinin ancak ümmet fikri içinde bir önemi vardır.¹⁶

Osmanlı toplumsal yapısında ferdin yeri daha çok şahsiyetçiliği ile tanımlanır. Batı'daki gibi egosentrik bir felsefeden beslenen "birey" Osmanlı toplumunda yoktur.

Osmanlı şahsiyetçiliği ön planda tutarak ferdi cemiyet içinde kaybolmaktan kurtarır. Onu daima cemiyete ilavelerde bulunan bir birim haline getiren İslâm, ona

¹⁴ İnalcık, a.g.m., s.32.

¹⁵ Şerif Mardin. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. Der. M. Türküne, T.Önder, İstanbul. 192, s.101.

¹⁶ Şerif Mardin. *Din ve İdeoloji*. s.67.

ısrarla cemiyet menfaatlerini üstün tutmayı telkin eder ve hiç şüphe yok ki İslâm hukuk sahasında olduğu gibi iktisat sahasında da cemaatci bir karakter arz eder.

3. Ordu

Osmanlı devletinde devletin yöneticileri aynı zamanda askerî sınıfta bulunanlardı. Ordu devletin korunması kadar servet ve kaynakların savunulması ve genişletilmesi görevini de üstlenmiştir. Osmanlı devletinde sivil askeri diye bir ayırım olmadığından o zamanki anlamında devlet organı olan siyaset, yani hükümet idaresini icra edenlerin hepsi “askeri”dir, ama bugünkü anlamında değil.

Osmanlı toplumsal tabakalaşmasında devlet hizmetinde olmak “askeri” olmak demektir; ama silahlı asker olmak demek değildir. Bunların bir kısmı kalem işleriyle, bir kısmı maliye işleriyle, bir kısmı savaş cihazında yer alan hepsi hükümdarın kullarıdır.¹⁷

Yeniçeriler ise savaş cihazında ve endüstrisinde yer almasının yanında zenaat ve esnaflıkla uğraşırlar. Yeniçeriler Osmanlı devlet örgütlenmesi içinde en önemli kurumlardan biridir.

Osmanlı toplumsal yapısında ordu toplumun hayatında sadece askeri bir örgüt olmaktan çok daha büyük bir kurum olarak, toplumun yalnız siyasi değil, sosyal ve iktisadi hayatına da şekil vermiştir. Osmanlı devletinde askerî sınıfla ilgili önemli bir nokta da, kulların hepsinin bir tarikat mensubu olmasıdır. En aşağıdaki askerlerden yeniçerilere en yukarıdaki vezirlere kadar kulların tarikat fütüvvet bağlılıkları Osmanlı toplumsal yapısının şekillenmesinde önemli bir yöndür.

4. Reâya

Osmanlı toplumsal yapısının zemin katını oluşturan reâya sınıfıdır. Bu sınıf askeri sınıfın dışında kalan bütün topluluklardır. Reâya sınıfı vergi açısından bakılırsa Osmanlı devletinin üretim ve gelirinin en önemli kısmı bu kesimin sayesinde oluşmaktaydı.

¹⁷ Berkes. a.g.e., cilt I, s.107.

Devlet toprakları ve diğer bütün ekonomik doğal kaynakları kamu adına elinde tutarken bu büyük varlığını bir üretim sermayesi olarak değerlendirmesi reâya sınıfının sayesinde gerçekleşmekteydi. Devlet Anadolu'da kurulduğundan beri, 'kafirlerden gazilerin aldıkları toprakları' devlet mülkü olarak ilan etmiş, özel mülkiyete yalnız şehirlerdeki arsalar ile bağ ve bahçeler bırakılmıştı.¹⁸

Devletin sahip olduğu bu toprakları ekip biçen reâya sınıfı devletin icarcısı yarıcısı komunda bulunmaktaydı. Devlet ülkedeki bütün toprakların sahibi sıfatıyla Batı'daki gibi bir Feodal eğilime izin vermemiştir. Onun için feodalitedeki selfin karşılığı reâya değildir. Türkiye'de zoraki kavramlaştırmalarla Osmanlı üretim yapısının temel dayanağı olan Reâya sınıfını Batı'daki selfe karşılık koymak tarihi; ideolojik proje ve yaklaşımlarına vasıta kılmak gibi sosyolojist bir yaklaşımdan doğmaktadır. Bu yaklaşım Batılılaşma süreci ile birlikte Türkiye'ye ithal etmeye çalıştıkları batılı ideolojik kavram ve kuramların ışığında yarattıkları yeni insana bir baba başka bir ifadeyle tarihi bir dayanak inşa etmek gibi pozitivist bir yaklaşımın ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumun tarihi açısından aslında tarihi olmayan bir kavramın ya da kurumun tarifini de yapmak mümkün değildir. Bu sebeple Osmanlı toplumsal yapısının kurumlarını nevi şahsına münhasır bir çerçeve içinde ele almak gereği vardır.

Reâya sınıfı ilgili daha geniş açıklamaları dördüncü bölümde yapacağımızdan burada sadece kuramsal çerçeveyi çizmekte yetindik.

B. Sosyal Yapının Dayanağı Olarak Tasavvuf Geleneği ve Tarikatlar

Osmanlı devleti İslâm felsefesinin eşitliğine ve adaletine uygun bir toplum oluşturmuştur. Bu toplumun şekillenmesinde hiç şüphesiz Tasavvufun ve onun kurumlaşmış biçimi olan tarikatların kurumların, İslâmî bir şekil almasında temel bir işlev gördüğü bir gerçektir.

Toplumdaki tesianüd ve yardımlaşma uhuvvet fikrini kitlelere benimseten ve bu ilkeler etrafında bir dünya görüşü oluşturan tasavvuf geleneği dinin kitap boyutuyla halk arasında köprü vazifesi görerek İslâmî normların gelenekleşmesinde ve İslâmîyetin yayılmasındaki rolü büyüktür. Tasavvuf geleneğinin önemli sonuçlarından

¹⁸ Akdağ, a.g.e., Cilt I, s.87.

biri de İslâm toplumunda iktisadi örgütlenme ve sosyal güvenlik kurumlarının bu gelenek içinde vücut bulmasıdır.

Tasavvuf birlik ve düzen ilkesi olarak şeriata yardımcı olmuş ve müslümanlara halifelğin sağladığından daha güçlü bir manevi birlik duygusu vermiştir. Dar-ül İslâm ve kafirlerin topraklarını her zaman hizmetleri hazır olduğu sanılan pirlerin kapsamlı manevi hiyerarşisi sayesinde birleştiren bir dünya manzarası ortaya çıkarmayı sağlamışlardır.¹⁹

Devletin din ve kültürünü halk kültürüne bağlayan tasavvuf Gibb'e göre devletin en önemli yapısal pekiştiricisi olmuştur. Böylece bir zamanlar devlet dışında örgütlenmelerinden korkulan esnaf teşkilatları tasavvuf vasıtasıyla devletle içiçe girmiştir. Dinsel bir kuruluşun üzerinde kontrol kurmak yolu ile devlet dışında yapısal nitelik kazanmaya eğilimli unsurların kontrolü böylece sağlanmıştır.²⁰

Tasavvuf ve tarikatların devletin yapısıyla içiçe geçmelerinin yanında bazı tasavvuf ekollerinin devletin temsil ettiği sünnî İslâma karşı mütarake yaptıklarını da biliyoruz. Bu hareketler Fetret döneminden başlayarak XVI. Yüzyılın ikinci yarısında Celali isyanlarına kadar zaman zaman devam etmiştir.

Bir taraftan resmi dini yayanlar, İslâmın sunni görüntüsünü daha ince hale getirirken diğer taraftan toplumun muhtelif katlarındaki kurumların tarikatlarla ilişkileri resmi bir şekil almıştır. Yeniçeriler ve esnaf teşkilatı üyelerinin hepsi belli tarikatlara bağlıdırlar.

Tasavvuf insanın midesinden önce ruhuna, zekasından önce iradesine hitap eden, kin ve ihtirasını frenleyip, bu güçleri hizmet ve yardımlaşmada kullanan bir anlayışı, iktisadın hatta hayatın esası olarak temellendirmiştir.²¹

1. Tasavvufi Dünya Görüşü

Yüzyıllardan beri sürüp gelen tasavvuf geleneğinin Türk insanının bakışını hayatı ve eşyayı karvayış biçimini şekillendirmedeki etkisi bugün halen devam etmektedir. Türk insanın gündelik hayattaki davranışlarda kendini pragmatik bir

¹⁹ H.D.G. Hodgson, *İslâmın Serüveni*, Çev. Ali Varlı, Metin Karabaşoğlu, Cilt 2, İstanbul. 1993, s.242.

²⁰ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.71.

²¹ Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul, 1977, s.86.

bilinçten çok diğergamlılığının izlerini bugün somut bir şekilde görmek mümkündür. Özellikle kamu bilincinin yerleştirilmesinde ve devam ettirilmesinde tasavvuf geleneğinin sürekli birlik ve bütünlük, dayanışma yönündeki telkinleri toplumun menfaatini kendi menfaatinin önünde gören insan tipinin şahsiyetini şekillendirmiştir. Aynı zamanda İslâm dininin temel ilkelerinden biri olan cemaatçilik fikrinin kitlelere benimsetilmesinde, yerleştirilmesinde adeta bir bilinç kodu haline getirilmesinde tasavvuf geleneğinin rolü büyüktür.

Tasavvuf geleneğinin dünyaya bakışını belirleyebilmek için, önce yaşam-dünya teriminin tasavvufu ne anlama geldiğini tespit etmek gerekir. Özel sembollerin veya bireysel durumların karşılıklı etkileşimiyle oluşan deseni anlamak, özel desenlerin ve sembollerin yerleştirildiği kolektif olarak paylarına düşen önemi kazandıkları yapının tümünü kavramaktan geçer. Başka bir ifadeyle tasavvuf geleneğinin zihniyet yapısının oluşmasındaki yerini yaşam-dünya kavramları içinde aramamız gerekecektir.

Tasavvufi geleneğin dünya görüşünü dönemin edebi eserlerinde ararken bu görüşün XVII. Yüzyıldaki görüntülerini tasavvufun bütün geleneğine teşmil edilemeyeceğini belirtmeliyim. Her ne kadar biz XVII. Yüzyıldaki tasavvufi bakış açısını yüzyıl gibi kronolojik bir aralığa sığdırsak bile, kurumların, zihniyetlerin kendi içinde kendi tarihleri de vardır ve bütün bu kurumlar sürekli bir akış halinde aynı zaman ve mekan içinde bulunsa bile birbirinden farklı yapıları, farklı zamanları vardır.

Osmanlı kültür hayatı Gazali'nin başlattığı Kelamla-Tasavvufu uzlaştıran ekolün mirasçısı olduğundan Osmanlılar'da sûfilğin meşruluğunu Osmanlı sultanlarının birçoğunun tarikat mensubu olmaları gösterir. Bununla birlikte Osmanlı devletinde zaman zaman sunni katılığı savunan ulema ile sufiler arasında tartışmalar kavgalar çıkmıştır. Fakat Osmanlı dünya görüşünde sufilik hiçbir zaman Şii'lik, Rafizilik, Batınlık gibi reddedilen bir doktrin olmamıştır.²² Kelam-Tasavvuf sentezi Osmanlı zihniyetini oluşturmuştur. Osmanlı esprisi kritik akla değil "kalbe" dayanıyordu ve bu temel esprisi fertten başlayarak örgüt yapılarının temel felsefesini oluşturuyordu. Bu felsefenin bu kadar kuşatıcı hale gelmesini tasavvufi dünya görüşü sağlamaktaydı.

Tasavvufun hangi kolu olursa olsun tasavvufun temel ilkesi, ayrılık, gayrılığı kaldırarak Allah katında nefsi yok etme, yoklukta varlığını bulmak "*Eser-i ilahi*

²² Timur, a.g.e., s.44.

aslına ve hazretine ilhak eyleme" ilkesidir. Dünya ise Allah katına varmayı engelleyen, ayak bağıdır. XVII. Yüzyılın tasavvuf geleneğinin bir görüntüsü Erzurumlu İbrahim Hakkı dünyayı "cilve yapıp evine aldığı misafirin canına kıyan bir fattan" kadına benzetir.²³

Anadolu'nun dünya görüşünü yansıtan tasavvuf ve tarikat öğretisi meslek birliklerinin kuralları kişiyi maddi kazanç tutkusundan kesinlikle uzak durmaya yöneltmiştir. Anadolu insanına biçim veren bir bakıma onun ifadesi olan bu düşünce silsilesinin tümü Mevlana'dan Yunus Emre'ye, Hacı Bayram Velî'ye kadar bütün mutasavvıfları ve onları etkileyen öteki İslâm düşünürleri insanı maddi tutkudan arınmaya zorlamıştır. "Hakikate giden Tarikat" fakirlikten ve feragatten geçmektedir.²⁴

Tasavvuf dünya görüşünde maddi ihtiras ve dünyanın hanlarından, mal ve servetten uzak durmak insanın Allah'a ulaşmasının birinci şartıdır. Osmanlı toplumunun dünya görüşünü, tutum ve davranışlarını biçimlendiren ve bunları gelenek ve alışkanlık haline getiren tasavvuf, toplumsal yaşantıyı kuşatan bu cemaatçi nitelik kişilere toplumsal başarıyı öneren bir değer yargısının benimsenmesini sağlamıştır.

2. Esnaf Tasavvuf İlişkisi

İslâm toplumlarında esnaf kuruluşlarının başlangıçta loncalardan çok dinsel ortaklıklar oldukları ve tarikatların büyük etkisi altında olduklarını biliyoruz.²⁵

İslâm toplumlarının büyük bir kısmında esnaf geniş tasavvuf cerayanlarının "elit" tabakaya hitap eden ağır skolastik telkinleri değil pek tabi olarak halk ruhiyatına kolay sindirilebilen basit biraz da Aleviliğe meyyal öğütlerini benimsediler. Bu öğütleri ve onların izlerini esnaf edebiyatının hemen her kolunda fütüvvetnamelerde görmek mümkündür. Çerağ etme "sed" kuşanma gibi mutad merasimler, esnaflık geleneğinin sembolleri olarak bugün bazı alevi tekkelerinde halen görülmektedir.²⁶

Onikinci yüzyıldan beri Anadolu şehirlerinin büyük bir kısmında esnaf ve zeneatkar gruplarının fütüvvet veya ahî teşkilatı adı altında tarikat ve tasavvuf

²³ İbrahim Hakkı, *Marifetname*, s.76.

²⁴ Cem, a.g.e., s.197.

²⁵ Robert Mantran, *XVI, XVII. Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat*, Çev. M. Ali Kılıçbay, İstanbul, 1991, s.102.

²⁶ Ülgener, *Darlık Buhranları*, s.182.

gelenegini yaşattıklarını biliyoruz. Fütüvvet ise bu teşkilatların ilke ve umdelerine verilen addır. Çırak, kalfa, usta, hiyerarşisi içinde şekillenen bu teşkilatın başında bulunan ustaya ahî bazen pir adı verilir. Teşkilattaki davranış ve terfi kuralları fütüvvetnamelerde yazılı olarak toplanmış vaziyette bulunurdu.

Esnaf teşkilatları Osmanlı devletinde sosyal dayanışma, yardımlaşma gibi fonksiyonlarının yanında iktisadi açıdan endüstriyel üretimin de temel dayanağını oluşturmuşlardır. Vergileri toplamak, yardım sandıklarını geliştirmekten, ordunun ihtiyaçlarını karşılamak gerektiğinde harbe katılmaya kadar varan çeşitli işleri yürütmüşlerdir. Bu konudaki mutasavvıf düşünürlerin fikirleri "fütüvvet hareket ve muamele işidir laf işi değildir" cümlesinde tasavvuf geleneğinin başlangıçtaki aktif boyutunu görmek mümkündür.²⁷

Fütüvvet teşkilatlarının yukarıda da ifade edildiği gibi iktisadi ve sosyal açıdan tesanüd zihniyetinin halk katmanlarına yayılmasında ve diğergam insan tipini şekillendirmesindeki rolünü görmek mümkündür.

3. Ahilik Teşkilatı ve Zihniyet

Ahilik bir sanat ve meslek topluluğu olmakla birlikte iktisadi vasıflardan ziyade renk renk dini içtimai politik kıymetleri nefsinde toplayıp biraraya getirmekle kendilerini tanıtmışlardır.²⁸

Teşkilatın ilkeleri tüzükler içinde formüle edilmiş katı şemalar çerçevesinde saptanmış İslâmî umdelere göre düzenlenip hiyerarşilendirilerek önceden şekillendirilmiş toplu ve ortak davranış bütünlükleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bütün üyeleri çalışan insanlardan meydana gelen bu birlik ve derneğin yaşayış kaideleri dinin ışığı altında "fütüvvetname" adını verdikleri tüzüklerle tespit edilmiştir. Tekkeye girişin adabı ticari ve ruhi hayatın bütün davranışlarını tatbik tarzı detaylı olarak bu talimatnamelere göre yapılır. Bazı dönemlerde ve çeşitli sebeplerle tasavvufi anlayışın içine giren "bir hırka bir lokma" anlayışının zıddına mistik hayatla ekonomik hayatın sentezini bunlarda görüyoruz. Dinle hayatı aşkla ibadeti dünya ile ahireti birleştirmişlerdir.

²⁷ Kara. a.g.c., s.88.

²⁸ S.F. Ülgener. İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası. İstanbul. 1991. s.57.

Ahîlik teşkilatlarında musamahâkarlık, hürmet iman düşüncesinin ortaya koymuş olduğu diğergâmlık kanâtkarlık duygusu bu insanlara yeni umut kapıları açmış, itimat telkin edici kuvvetleriyle cemiyetin ahlak ve ticaret hayatını düzene koymak için gayretler sarfetmişlerdir.²⁹

"Burada özellikle zihniyet açısından Ahiliğin önemi belirtilebilir. Ahiler özgün bir iktisat sujesi oluşmasına katkıda bulunmuşlardır. Hatta Osmanlı sistemini batıdan ayıran en önemli özelliklerin Ahilikten kaynaklandığını söylemek pek yanlış değildir. Kapitalizmi ve batı medeniyetini yapan en önemli faktör burjuva zihniyeti iken Osmanlı toplum ekonomisini büyük ölçüde Ahi zihniyeti yönlendirmiştir. Bu zihniyetin hakim olmasından dolayı Osmanlılarda batı kapitalizmini oluşturan sömürgeci faaliyetler sınıf mücadeleleri görülmemiştir."³⁰

Ahîlik teşkilatının Osmanlı ekonomisindeki diğer bir katkısı da İslâm iktisad normlarının toplumsal ve ekonomik müesseselerin temel ilkesi haline getirilip ferdin iktisadi davranışlarını ve tutumlarını şekillendirmesindeki cemaatçi kanaatkar tavırlardır. "İslâm esnaf birliklerinin bir davranışı olan bu birlikler "ihtiyaca göre üretim" fikrini tatbik etmeye çalışıyorlardı. Esnaf ve tüccarın işsiz kalmaması ve aşırı üretim buhranlarının önlenmesi temel düşünceyi oluşturuyordu. Bunun için dükkan sayısı, üretim araçları (iş aletleri tezgah adedi) sayısı sınırlandırılmıştır. Eснаflığa giren genç mesleğinde uzmanlaşmadıkça yükselemez ve ayrı dükkan açamazdı. Burada esas olan ehliyet ve liyakattı."³¹

Esnaf teşkilatlarında üretilen malın niceliğinden çok niteliği esastı ve üretilen mal müşteriden çok Allah için üretildiğinden derinlemesine bir işçilik ve inceliğin kalitenin esas olduğunu biliyoruz. Fütüvvet ve ahîlik teşkilatının esas amacı kâr para kazanmak olmadığı için bu teşkilatlar tasavvuf geleneği ile birlikte kişinin ihtiraslarının giderileceği daha çok cemiyetin menfaatlerini ön planda tutan bir zihniyetin doğmasında başlıca etken olmuştur.

²⁹ Kara, a.g.e., s.87.

³⁰ Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı Ekonomisinin Temelleri", *İlim ve Sanat Dergisi*, 1997, sayı 42-43, s.27.

³¹ Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı Ekonomisinde Fiyat Denetimi", *İ.Ü.İ.F.M. Sabri Ülgener'e Armağan*, Cilt 43, 1987, s.123.

C. Fütüvvet Ruhu ve Dünyaya Bakış

1. Fütüvvet Ruhunun Osmanlı Zihniyetini Şekillendirmedeki Rolü

Osmanlı iktisat ve sosyal düzenin yetiştirdiği insanın dünya görüşünün ve zihniyetinin oluşmasında fütüvvet müesseselerinin ve bu müesseselerin yoğurmuş olduğu insanın dünya görüşü cemaatçılıktır. Cemaatci bir dünya görüşünün varlığı da herşeyden önce ferdiyetçiliğin olmaması her türlü iktisadi hırs ve tutkunun olmadığı, toplumsal kurum ve kuruluşların menfaat çatışmaları ve kâr güdüsü esasında organize olmayan toplumsal yapılar için söz konusu olabilir.

Osmanlı zihniyet yapısı içinde ferdin iktisadi ilişkilerinde bir başka deyişle ihtiyaç tatmini yolunda sergilemiş olduğu tavrı. Batıdaki bireyin ihtiyaçtan çok ihtiraslarını tatmin etme yolundaki tavrı ve tutumlarından çok farklıdır. Batıdaki toplumsal örgütlenmesinin esasını menfaat oluştururken İslâm toplumlarındaki örgütlenmenin esasını fütüvvet zihniyeti oluşturmuştur. Ve bu zihniyet sayesinde birlik bütünlük duyguları esas alınmıştır. Batı iktisadi ve sosyal örgütlenme biçimi ise birlik ve bütünlüğün tam aksine bir ayrışmanın, bir bölünmenin, bir çatışmanın neticesi olarak doğmuştur. Hatta H. Pirenne'ye göre Batı ortaçağında evlilik bile bir menfaat birlikteliği çerçevesinde şekilleniyordu.

Osmanlı ekonomik düzeninde hırsa yer yoktur, herkes eline geçenle yetinecek, bunun ancak sınırlı ve toplum düzenini bozmayacak ölçüde artmasını kabullenecektir. Köylü toprağını genişletmek tutkusuna kapılmayacaktır. Daha çok kazanmak için çiftini çubuğunu bırakıp başka işe koşmayacak, yetiştirdiği ürünün çeşidini bu amaçla değiştirmeyecek. Esnaf daha çok kazanma hırsını frenlemese kaçınılmaz şekilde fiyat artışları ve kalite düşüklükleri baş gösterecektir. Herkese belirli paylar tanıyan fazlasına güç veren, ama sürekliliğini adeta garanti eden Osmanlı ekonomik düzenin dengede durmasını sağlayan bu itidal ihtirassız, insan tipinin dünya görüşünü fütüvvet ruhunun biçimlendirmiştir.³²

Osmanlı insanının dünya bakışını biçimlendiren fütüvvet el açıklığı, konukseverlik yerine göre kahır ve zulüm görmüşlere sahip çıkma ya da gözünü budaktan sakınmama esirgememe manasında bir cesaret ve yiğitlik karşılığı olarak kullanılmıştır. Yiğitliğin timsali ise "Feta" "Fityan" ve Anadolu'da "Ahiler" diye bilinen yarı derviş yarı bahadır ve umumiyetle kendini bir sanat dalına adanmış kişiler ki

³² Cem, a.g.e., s.113.

cömertlik ve el açıklığının timsali olarak bir çok seyyah ve ziyaretçinin (başta İbni Batuta'nın) hayranlığını toplamışlardır.³³

Tarikat mensuplarına göre her işin ve sanatın dini bir mahiyeti ve ilahi bir menşei vardır. Onun için her iş kudsidir. Bütün iş ve sanatların birer piri olması bu pirlerin büyük veliler olduğuna inanılması buradan doğmaktadır. Mesela çiftçilerin piri Hz. Adem, gemicilerin piri Nuh (a.s.), berberlerin piri Salman-ı Farisi, terzilerin piri Yunus'un "İdris Nebi hülle biçer" dediği peygamber. Doktorların piri Zunnun-ı Mısri, debbağların piri, Ahi Evran vs. bu zikredilen her nevi sanatta tam bir hulus ve sadakatla çalışılması bu sanatların kutsi ve manevi bir menşe'e sahip olduklarına inanıldığı içindi.³⁴

Osmanlı devletinde iktisat sujesinin dünyaya ve eşyaya bakışını biçimlendiren fütüvvet zihniyeti, zihinsel ahlaksal siyasal alışkanlıkları oluşturmuştur. Bu yaşam biçiminin bir tavır ya da bir idrak biçimine dönüşüp Osmanlı toplumu içinde geçerlik kazanması fütüvvet zihniyetinin ne kadar sağlam ve yaygın olduğunu göstermektedir.

2. Kanâatkarlık Düşüncesi

Maddi hırsın karşıtı olan kanaatkarlık İslâm toplumlarında eşyaya karşı insanın durduğu mesafeyi belirler, kanaatkarlık tasavvufun temel ilkelerinden biridir bu ilkeye uymadan tarikata girilmez. Ahi olunmaz, kanaatkarlık fikrini Osmanlı toplumunda ferdin gündelik hayatından başlayarak sanat ve meslek çevresine kadar bütün toplumu kuşatan bir ahlaki kavrayış biçimi olarak tanımlamak yanlış olmaz.

Bu anlayışın şekillendirdiği dünyayı kavrayış biçiminde zühd, takva, tevekkül ve kader inançları telkin ediliyor, dünyaya tapılmıyor, menfaat takdis edilmiyor, şöhret gaye haline getirilmiyor. İhtiraslar körüklenmiyor, hırs ve tûl-i emel tahrik edilmiyordu. Bu gibi hususlar vicdan ölçüleri içinde frenleniyor, din ve aklın rehberliğinde tanzim ve tahdid ediliyordu.³⁵

Dünyanın faniliği esasında eşyayla ilişkisine mesafe koyan insan için bu dünya sadece imtihan sahası olarak görüldüğünden dünya malı onun için başlıbaşına amaç değil araç konumundaydı.

³³ Ülgener, Zihniyet ve Din, s.93.

³⁴ Süleyman Uludağ, "Tasavvuf Ders Notları", (Teksir. Uludağ. Üniv. Y.İ.E.), s.113.

³⁵ Uludağ, a.g.e., s.112.

Bu zihniyet evreni içinde bulunan insan sürekli ihtiraslarını terbiye etme, ifrat ve tefrit ilkesini dininden özümseyerek bir şahsiyet çizgisi haline getirmiştir. Öte taraftan Osmanlı ekonomik ve siyasal yapısı toplumdaki dengeyi bozacak aşırı kazanç ve kârları narh sistemiyle engellemiştir. Gerek devletin hukuki ve toplumsal yapısı, gerekse ferdin ahlaki hareket ve davranışlarının iç içe geçmişliği Batı'daki gibi toplumun lehine zenginleşen aristokrat bir sınıfın ortaya çıkmasına müsaade etmemiştir. Ve bu zihniyetin izlerini günümüze kadar taşıyan edebi eserler, divanlar ve nesirlerde beşinci bölümde ispatlamaya çalışacağız. Şimdilik bir atasözüyle bu konudaki tepsitimizi desteklemeye çalışalım. "Çok mal haramsız çok söz yalansız olmaz" vecizesi Osmanlı toplum yapısındaki denge ve itidali hatırlatmaktadır.

Kanaatkarlık ruhunun halk katındaki somut delillerini Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın "Dünya ümûrüne zarureti vaktinde ancak haceti kadar gitmek". Akıllı ve ağâh o kimsedir ki kendi nefsi umrunda ve dünyası hususunda asla bir gam çekmez ve emelin kasıdı sabaha sahip çıkmaz ve ibadete kuvvet bulacak ve râh-ı irfana sahip olacak miktarlardan ziyade maişet fikrin etmez."³⁶ Osmanlı toplumunda insanların ihtiyaç tatmini yolunda gösterdikleri davranış ancak gündelik hayatın iâşesini karşılayacak kifayet miktarları kadardır ve bu dönemin zihniyetine göre hem dinin hem de aklın ölçüsüdür. İbrahim Hakkı'nın çağdaşı olan Nef-i akıldan daha çok akıllı maaşı anlamış olacak ki,

*"Tevfik refik olmayacak faide yoktur ; Her kim burada akla uyarırsa zarar eyler."*³⁷ Nef'i'ye göre kifayet miktarı maişet fikri akıllı maaşıdır.

Yine XVII. Yüzyıl şairlerinden olan Sabit para ve servetin insana külfet getireceğini, akıllı kimselerin bunlara rağbet etmemesini gerektiğini öğütler ona göre insan kibir ve gurura kapılmamalı yüksekliğe toprak gibi alçak gönüllü olmalı ve en büyük paye olan tevâzuya sarılmalıdır. "*Sabit tekalluf-i ser ü sâ mân ne kayıdır · Akil odur ki olmaya sâ mân aşîna.*"³⁸

Osmanlı divan şairlerinin aynı zamanda tarikat üyesi olduklarını biliyoruz, dönemin zihniyetinin izlerini bize göstermede kaynak teşkil eden bu divan şairlerinin hemen hepsinde kanaatkarlık ruhunun izlerini görmek mümkündür.

³⁶ İbrahim Hakkı, *Marifetname*, s.264.

³⁷ Nef'i Divanı, s.125.

³⁸ Sabit Divanı, s.46.

3. Tevekkül Ruhu

Tasavvufun tevekkül boyutu en çok tartışılan konulardan biridir tasavvufun bu boyutunun pasif hayat felsefesini besleyen içe dönük bir insan tipi oluşturduğu yönündeki eleştirilere karşılık tasavvufun batılı kavram ve yaklaşımlarla tanımlanamayacağını dolayısıyla eleştirilerine kaynaklık eden kuramsal çerçevenin batılı bir perspektif olduğunu ileri süren iki yaklaşım sözkonusudur. Bu tartışmanın asıl sebebi de tasavvuf geleneğini ve bu gelenekle ilgili müesseselerin bütün zamanlarda aynı şekilde görme hatasından kaynaklanmaktadır. Oysa kurumlarda tarihi seyir içinde gelişen, değişen, dönüşen bozulan kendi içinde çoklu zamanları olan yapılardır. Bu perspektiften bakacak olursak tasavvuf hareketinden önce İslâm, daha çok bir şehir diniydi. Tasavvuf sayesinde yayılmasıyla birlikte basit köy halkı kentin karmaşık dinsel düşüncelerini ve eylemlerini derecelendirerek ve çeşitlendirerek halk ve geniş kitlelere yayıldı.³⁹ İslâmın ilk önceki dinamik fetihçi ruhu kendini tasavvufun içinde de göstermiştir.

Anadolu'nun Türkleştirilmesinde, ve Balkanlarda İslâmın yayılmasında Alperen tipinin daha sonra Abdâllan-ı Rum ve Gazi tipine dönüşmesindeki kelimenin dönüşme seyrini ise tasavvuf geleneğindeki değişim ve dönüşüm, bozulma, içe kapanma ya da pasif hayat felsefesinin hakim olması yönündeki yaklaşımların sağlamasını bu kelimelerin seyri boyunca tetkik etmek mümkün olmaktadır.

Osmanlı devleti gibi bütün müesseselerin devletle içiçe geçtiği bir merkezi yapıda yükselme ve terakki ne kadar toplumun bütünüyle bağlantılıysa çözülme ve gerileme de o derece bütünseldir. Bu nedenle Osmanlı toplum yapısı içinde çözülmeyi tevekkül fikrine ya da dine bağlamak yanlıştır. Çünkü bu dönemde tevekkül fikri ve din de gerilemiştir Nitekim çözülme döneminde Kınalızade Ali Efendi tevekkül fikrinin, kendi döneminde de nasıl yanlış anlaşıldığını bu fikrin gerilediğini şöyle dile getiriyor: "Hiçbir kişiye çalışma, öğrenme, kazanma, amel etmeden fazilete sahip olmuş yoktur. Hiç bir insan iyiyi, doğruyu, ahlak güzelliğini elde etmek için çalışmanın dışında bulunamaz."⁴⁰ Yine Kınalızade bir başka yerde, "Çalışmayı ve tedbiri terk ile tevekküle yapışmak hakiki tevekkül değildir, böyle yapan kişi tevekkülün şartlarına uymadığı için fazilete tutunmamış sayılır."⁴¹ Kınalızadenin bu uyarıları tevekkül

³⁹ McNeil, a.g.e., s.73.

⁴⁰ Kınalızade, *Ahlak-i Alai*, B.H., Hüseyin Algül, s.118.

⁴¹ a.g.e., s.154.

fikrinin XVI. Yüzyılda nasıl algılandığının ve tasavvuf ve tarikatların durumu hakkında bize bir fikir vermektedir.

İslâm dinindeki ve Kur'an'daki tevekkül fikrinin dönüşüm ve değişimine baktığımızda, dıştan içe, derine dönüşü Emevîlerin başını çektiği, dünya saltanatına karşı güçlü bir tepki ve protesto hareketi olarak yorumlayan araştırmacıların hakkını tanımak gerekir. Ayrıca Suriye, Mısır Babilde Hristiyanlıkla ilgili temasların İslâmî inançlara zühd, çile kapılarını açmakta gecikmeyeceği de düşünülebilir.⁴²

Tevekkül kavramını da büyük sufiler alışılmış çizgide sürdürmekle beraber çoğunlukla tabanı muhatap alan basit sufiyane telkinler kelimeyi İslâmın bıraktığı noktadan öteye tam ve katıksız teslimiyeti çekip götürmekten geri durmayacaktır. Tevekkül artık her türlü tedbire başvurup sonunda sebep ve vesilelerin hali sayılan Allah'ın iradesine rıza göstermek şeklinde içten bağlanışın ifadesi olmaktan uzaklaşmıştır.⁴³

Pasif teslimiyetçi, her olayın ardında sihirsel bir neden arayan sadece yaşadığı anı düşünen (İbn-ül Vakt) yaşadığı anın çocuğu, ne geçmişi ne de geleceği düşünmez, yarın için çalışmaz. Bu durumu XVII. Yüzyılın en önemli şairlerinden Nev'i-zâde Âtâyi şöyle dile getirir.

"Sevmezsin tenbeli abdâl ise de

Köçek-i Seyyid Battâl ise de

...

Etme ol tenbel ışıklar kârın

Nâmını terk-ü tevekkül korlar

*Gâfil olma ötesi cerre çıkar"*⁴⁴

Âtâyi tasavvuf dünyasının tevekkül adı altında tenbellik eden mensuplarını anlatır.⁴⁵

Namık Kemal tasavvuf geleneğindeki tevekkül ruhunun nasıl bir hayat felsefesine dönüştürüldüğünü şöyle anlatmaktadır. "Bizde kâlenderâne bir itikad vardır ki her ne yaparsa, Allah yapar. Emekler sâyler hep beyhudedir derler." Ortaçağ ahlakınca ideal insanın "insan-ı kâmil" tarihi madde dünyası ile devamlı temasların

⁴² Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s.71.

⁴³ Ülgener, *a.g.e.*, s.72.

⁴⁴ Nev'i-zâde Âtâyi, *Nefhatü'l-Ezhâr*'dan aktaran Tunca Kartantamer, s.103'den Eski Türk Edebiyatı Makaleleri, s.126.

⁴⁵ Tuncar Kartantamer, *Eski Türk Edebiyatı Makaleler*, Ankara, 1993, s.114.

doğuracağı her türlü ihtiras taşkınlığından hatta gelecek kaygısından uzak iç alemine çekilmiş telaşsız rızkından emin bir insan.⁴⁶

Marifetname müellifinin tarifi daha güzeldir. "Kendi nefsi umurunda ve, dünyası hususunda asla gâm çekmeyen ve emelin kasredip sabaha sahip çıkmayan akil ve agâh insan"⁴⁷ olarak tarif eder.

Tevekkül ruhunun pasif bir hayat anlayışını beslemesi yönündeki eleştirilerde İslâmın yayılmasından sonra felsefi cereyanlar bazı tasavvuf kolları istisna edilmek üzere irade inkârı yolunda kat'i adımların olduğu Rızk takdiri, ferdin emek ve cehd miktarı ile her türlü ilişkisini keserek onun gücü üstünde akıl sır ermez bir gücün tasarrufuna bağlanmıştır. Rızk öyle kabul edilmelidir ki bu anlayışa göre talep edilmeden, edilmesine hacet kalmadan sahibini arayıp bulur. Tevekkülün ifadesi dönemin orta insan tipini yansıtan Nabî'nin Hayriyesi'nde ifadesini bulur. "Rızk-ı maksûm olur elbet vasıl."⁴⁸

Geniş yığınlara tarikat ve fütüvvet ahlakının elbirliği ile telkin ettikleri ideal buraya kadar ki izahlara göre tek bir cümle içinde hülâsa edilebilir: Başkalarının arzu ve iradesine uymak ve kendi iradesinden çözülmek "teslimlik kapısından girmek ve nâmuradlık kapısından çıkmak"⁴⁹ olarak nitelenen bu ruh aslında Osmanlı çözülme devrinde halk katında bir şahsiyet çizgisi haline gelmiş olmakla birlikte Nabî 'nin **Orta insan** tipi olarak nitelediği çözülme devri insanın dünyaya ve eşyaya bakışını şekillendiren önemli bir faktördür. Ülgener'in Max Weber'in Protestan Ahlakı ve Kapitalizm eserinden mülhem olarak dönemin zihniyetini somutlaştırdığı "teslimiyetçi içe dönük" insan tipi dönemin zihniyetinin bütün renklerini kendinde taşıyan bir tip değildir. Batı'daki Calvinist ahlak Hristiyanlıktan kopuşla ortaya çıkan ahlakın niteliğinin çalışmaya, üretmeye biriktirmeye dönüşmesi Hristiyanlığın geleneksel ahlakından değil burjuva sınıfının meşruluğunu sağlamak için kendine geçmiş gelenek içinde meşru dayanak bulmadaki pratik endişenin sonucudur.

Tevekkül ruhunun içe kapanması mistik bir niteliğe bürünmesi anlayışı tasavvuf doktrini açısından meşru olarak görülmemiştir. Nitekim Kınalızade bu pasif hayatı felsefesini eleştirirken şöyle demektedir. "Tevekkülün halk arasında zillet ve

⁴⁶ Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, s.73.

⁴⁷ İbrahim Hakkı, *Marifetname*, s.264.

⁴⁸ Nabî, *Hayriye*, s.70.

⁴⁹ Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, s.93.

Mal ve mülkün varlık sebebini dahi günün birinde Allah'la kul arasında perde (hicap) olmaktan çıkıp yok oluşunda (mahv-ve zevalinde arayan bir felsefeyi tüketim tarafında yatırmak imkansız değildi. Herşeyin ölümlü vakti saati gelince yok alacağı inancı düz ve ham zihinlerde dünya nimetlerinin de aynı şekilde tüketilip yok olacağı düşüncesine dönüşmesi gecikmeyecekti. "ölümlü dünya" ölümlü olduğu için her saatini ahiret hizmetine harcayacak bir basamak değil, didinip yıpranmadan gönül rahatlığı ile açılacak bir mesafe, külfeti zahmetine değmeyen bir ara durak haline dönüşmüştür.⁵²

Çözülme devrinde yokluğu açık açık bir gösteriş nümâyîş haline getirerek varlığı ve bolluğu basamak yapmanın hesabı içinde olanlar da az değildir XVII. Yüzyıl divan edebiyatının önde gelen şairlerinden Nev'i-zâde Âtâyî gerek **Hamse'sini** oluşturan mesnevilerde ve gerekse diğer eserlerinde dindar görünen fakat aslında dini menfaatlarine alet eden çevreyi tenkid ederek kendini öne çıkarmaya çalışan şahıslara sık sık temas etmek üzere bu konuda adeta bir cephe açmıştır.⁵³

Âtâyî Nefhatül-ezhâr'da daha ağır saldırır Vaizin kınamalarını belaya, her bir sözünü can yakan keskin bir neştere benzetir. Onun vaaz ederken durmadan kendisi gibilere saldırdığını Cehennem sanki fırınıymış dünya tavasımıyş gibi canının istediğini ateşe sokup çıkardığını anlatır. Âtâyî böyle kişileri kefen soyucu mezar hırsızları olarak adlandırır. Onları ölü helvasını aşırın, ıskat için birbirini öldüren yoldan çıkmaktan korkmayan, köpek gibi kurban etine diş bileyen kişiler olarak niteler

"İşler eder âşık-ı derdî-keşe

Gâh çeker gâh sokar ateşe

Furnı idi tut ki cehennem amın

....

Nice kefen soyıcı nebbâşlar

Keşf-ı kubûr etmege mâlik geçer

Bakına riyâzetteki davasına

*Aş yerürler ölü helvâsına."*⁵⁴

⁵² Ülgencer, a.g.e., s.93.

⁵³ Ahmet Atilla Şentürk, *Sûfi Yahud Zahid Hakkında*, İstanbul, 1996, s.21.

⁵⁴ Nev'i-zâde Âtâyî Nefhat'l-Ezhâr'dan aktaran Tunca Kartan Tamer s. 17.-18. *Eski Türk Edebiyat Makaleler*, s.106-107

meskenete katlanmak biçiminde yayılmış olması üzücüdür. Ezilmeye, cehalete tahammül göstermek gerçek sabır değildir. Gerçek sabır haksızlığı yenmek için mücadele yolunda düşmana galip gelmektir. Teçhizatı hazırlama yolunda, cehaleti yenmek için ilim yolunda, ahlaksızlığı yenmek için edep ve güzel ahlak yolunda karşımıza çıkan güçlere tahammül etmektir. Yoksa ilim yolunda hiçbir fedakarlık göstermeden cehaletin eserlerine; düşmana galip gelmek için hazırlanma yolunda hiçbir gayret göstermeden mağlubiyetin doğuracağı feci sonuca razı olmak hakiki sabır olamaz."⁵⁰ Kınalızâde'nin pasif hayat felsefesine karşı çıkışı dönemin zihniyet biçimine ilişkin olarak içe dönük hayat felsefesi hakkındaki görüşü teyid etmektedir. Çünkü zihniyet yapılarını tanımlamada istisnalar kaideyi bozmaz teyid eder. Kınalızâde'nin ifadelerindeki eleştiri mevcut dönemin durumunu yansıtmaktadır.

D. XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumu'nda İktisat ve Dünyayı Kavrayış Biçimleri

1. Dünya Malı

Osmanlı'da XVII. Yüzyıl insanın eşya ile ilişkisini tespit etmeye çalışırken konunun başlığının da çağrıştırdığı gibi "Dünya malı"nın ilk çırpıda bir faniliği çağrıştırdığını söyleyebiliriz. Bu zihniyet evreni içinde insanın dünyaya sürekli fanilik nazarıyla baktığını söyleyebiliriz. Osmanlı geleneksel zihniyeti içinde insanla eşya arasındaki mesafeyi dünyanın veya onun malının faniliği tayin eder.

Her varlığın peşinden hemen bir yokluğun geldiğine inanan hatta o yoklukta kendisine şeref ve kemâl arayan şark felsefesinin maddi temelleri itibariyle⁵¹.... zihinlerde bir bilinç kodu haline geldiğini söylememizde bir sakınca yoktur. Çözümleyle birlikte toplumun bütün katmanlarında meydana gelen bunalım ve onun neticesi olan ahlak ve zihniyet dünyasındaki değişimler, mal ve servet edinme biçimleri, insanların eşyaya bakış biçimi, çağdan çağa değişirken aynı çağ içinde toplumun farklı katmanlarındaki yansımaları da farklı olmaktadır. Genel çizgileri itibariyle geleneksel Osmalı İslâm toplumunda dünya malı kibir, gurur tahakküm aracı olarak kişinin iç dünyasına hükmetmeye kalkışmadıkça hoşgörü ile karşılanır hatta teşvik görür.

⁵⁰ Kınalızade, *Ahlak-ı Alai*, s.106.

⁵¹ Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Zihniyet ve Ahlak Dünyası*, s. 182.

yine XVII. Yüzyıl şairlerinden Bağdatlı Ruhi dönemin insanını şu bentte samimi inanıştan uzaklaşmış halk kitlelerini göstermektedir.

*"Vardum seherî taat için mesacide nâ-gâh
Gördüm oturur halka urup bir nice gümrâh
Girmiş kemer-i vahdete almış ele tesbih
Her birinin vird-i zebânı çil-ü pencah
Didim ne sayarsız ne alursuz ne satarsız
Asla dilinizde ne Nebi var ne hod Allah"*

Seher vakti mescide girdiğinde yolsuz birçok kişinin halka olup oturduğunu gördüm Kemer-i vahdete girip ellerine tesbih almışlar herbiri, çil-ü pencah diye zikretmekte, diyerek din görüntüsü altında mal ve mülk düşkünlerini ifade etmektedir.⁵⁵ Dönemin divan şairlerinin hemen hepsinde mal ve servet edinme biçimlerinin din kisvesi altında mal biriktirmenin haksız kazançların şikayetlerini bulmak mümkündür. Yine Âtayî'nin çağdaşı olan Şeyh-ül İslâm Yahya'nın divanında dönemin tipik insanı şöyle dile getiriyor.

"Kâr-ı dîn ismarlanır dünyâyı bilmez gâfile.

*Söze âgâz etse ammâ dîn ü dünyadır gider"*⁵⁶

dünyayı kâr zanneder. dünyanın gafil olduğunu bilmez söze geldiği zaman ise hep dünyadan sözeder diyerek dönemin insanın dünyaya ve eşyaya bakışını dile getirir.

Dönemin insanının dünyaya kavrayış biçimi olarak insanoğlu dünya sarayına onun süsüne revnakına gönlünü bir kaptırdı mı bir daha rahat huzur yüzü göremez. Dünyada rahat huzur içinde yaşamak için bütün eşyadan müstağni olmak gerekir. Bir yanda türlü türlü nimetleriyle bir yanda binbir çeşit eziyet ve cefasıyla "ikiyüzlü, münafık" olan bu dünyayı dönemin insanına göre ancak elinin tersiyle, ittiği zaman rahat edebilir.⁵⁷ Toplumlardan yaşamış oldukları her çağda dünyayı kavrayış biçimlerini edebiyat vasıtasıyla tespit etmeye çalışırken dönemin zihniyeti yansıtabilecek ayna vasıtası gören bu eserlerden hareketle dünya kavrayışının tek boyutlu her kesim için aynı özelliği gösterdiğini söyleyemeyiz. Çünkü her çağda bir dünya değil dünyalar

⁵⁵ Cemal Kurnaz, *Divan Edebiyatı Yazıları*. Ankara 1997, s.113

⁵⁶ *Yahya Divanı*, Haz. Rekin Ertem s.64

⁵⁷ Hüseyin Yorummaz, *Divan Edebiyatı'nda Nâbi Ekolü*, İstanbul 1996, s. 199

olduğunu bununda o çağın çeşitli toplumsal katmanlarında yaşayan insanlar için çeşitlilik göstereceğini unutmamak lazımdır.

Osmanlı devletinin XVII. Yüzyılda gerileme ya da çözölme devri olarak nitelenen dönemdeki düzen bozukluğunun ve o dönemin zihniyetinin izlerini sadece bir yapıdan hareketle değıil toplumun bütün kurum ve katmanlarında vukubulduğunu söyleyebiliriz. Yoksa çöküşün sebebini ve izlerini dönemin dini anlayışına veya tasavvuf anlayışına bağlamak sorunu tek bir çerçeveye yerleştirmek gibi bir hataya düşmektir Çünkü toplumsal alanda hiçbir sorun tek bir çerçeveye sığdırılmaz. Bu sebeple Osmanlı İslâm düzeninin bozulmasındaki sebepleri dini anlayış ve tasavvufi anlayışa bağlanamaz. Çünkü bu iki anlayışta bozulmadan payını almıştır ve gerilemiştir.

XVII. Yüzyıl Osmanlı insanını dünya ve eşyayla olan ilişkisindeki değıışikliğıin veya iktisad ahlakındaki değıışmelerin sebebi iç amillerle değıil dış amillere bağılı olarak ortaya çıkmıştır. Dönemin bütün eserlerinde sarayla içli dışlı olan şairlerin kaside ve gazellerinde gösteriş tutkusu dünyaya ve eşyaya, bağılılık sürekli yerilmiştir. Nitekim Eşrefoğlu Rumi Divanı'nda

"Elin çek fariğ ol cümle cihanda.

*Sana çün bu cihan bir uğrak oldu"*⁵⁸

diyerek dünyayı el çekilecek bir yer olarak göstererek dönemin içe kapanık insan tipini önümüze sermektedir.

2. Çevre

Osmanlı İslâm toplumu kan bağılılığına veya en yakın komşuluk münasebetine dayalı bir aşiret ve cemaât çerçevesinin üstünde ve ilerisindedir. İslâm, düşman kabilelerini dahi birleştirir. Sosyal ilişkileri kapalı hücre kadrolarının dışına taşımakla en önemli rolü oynamıştır. Yayılma ve yerleşmesini cihad ve propagandaya bağlamış bir din için kabuğı içine çekilmek sözkonusu olamazdı.⁵⁹ İslâm toplumunun dinamik ve dışa açık yönünün en belirgin tarafı fetih ve cihad ruhudur. Cihad kelimesinin

⁵⁸ Eşrefoğlu, Rumi Divan, s.20

⁵⁹ Ülgener, Zihniyet ve Din, s.56.

etimalojisine baktığımız zaman cihad'ın arapça cehd yani çaba mücadele anlamına geldiğini görürüz.

İslâm Hıristiyanlıkta olduğu gibi dünyayı kirli ve dışlanmış olarak tanımlamamıştır. İslâm dünyayı dışta yani eşyanın maddesinde değil içte ilgi tarafında aramıştır. Bir hadiste de denildiği gibi "Her ne şey ki seni Rabbinden çekip kendisi ile meşgul ederse işte dünya odur." onun için İslâm anlayışında uzağında durulması istenen kirli ve günahkar dünya varsa onu içimizde aramak çevreye ilgi tarafıyla arada gerektirdiği kadar bir temas boşluğu bırakmaya özen gösterdikten sonra dış görüntüleri olarak mal mülk tarafı ile ilişki kurmanın herhangi bir sakıncası olduğunu söylemez. Ancak tasavvuf geleneğinin bazı istisnaları dışında gerçekliğin gizemli yönlerine derinliğine inmeyi yönelerek İslâmın başlangıcında görülen güçlü ve duyarlı zekaya sahip olan kişileri eşyanın dış görünüşünün bilgisine sahip olmanın yollarından alıkoymuşlardır. Bu anlayıştan kaynaklanarak İslâm bilimi onüçüncü yüzyılda zayıflama sürecine girmiştir.

İslâm toplumunda kişinin çevreyle ilişkisini belirleyen ilahi hukuk yaşanan çevrenin ve fiziki dünyanın en aşağıdakiden ve tüm gerçekliğin ilahi köken olarak en uzakta yer alanının oluşturduğu varlık mertebelerinden meydana geldiği inancına dayanır. Bu yüzden, daha üste bir varlık düzenine ait olan sonsuz bir gerçek olarak şariat mekanda belli bir anın özel şartlarına uymazsa hiçbir şekilde ilgâ edilemez. Tersine ilahi hukuka uyması gereken kişinin içinde yaşadığı çevredir. İnsanlar uymasa da hukuk hiç bir şey kaybetmez. Aksine insan ve çevresi ilahi hukukun somut ifadesi olan ilahi iradeye uymamakla herşeylerini kaybederler.⁶⁰

3. Zaman Bilinci

Dindar insan için zaman da mekan gibi ne türdeş ne de süreklidir. Kutsal zamanın fasılaları ibadet saatleri, bayram zamanları gibi devrevi bir nitelik taşır. Daha açık bir ifadeyle her yaradılış her varoluş zaman içinde başlamaktadır, bir şeyin varolmasından önce ona ait zaman da varolamaz.⁶¹

Dindar insanın zamanı devrevi olarak yaşaması yaratıcıya ulaşmak anlamında zamanın yaşamsal hale getirilmesi güncelleştirilmesi, yalnızca Allah'ın varlığını hatırlamasını O'na inandığını ilan etmek içindir.

⁶⁰ S. Hüseyin Nasr, *İslamda Düşünce ve Hayat*, Çev. Fatih Tatlılıoğlu, İstanbul, 1988. s.42.

⁶¹ Eliada, a.g.e., s.48.

Zaman bilincinin bugünden ileriye aynı tolerans ölçüleri içinde tutulduğunu söylemekte hata yoktur. Geleceğin görünen görünmeyen ihtiyaçlarına bir miktar tasarrufla hazırlıklı olmak ve o sayede dara düşmemek için bugünden ileriye yarını düşünmeyi İslâm daima teşvik etmiştir. Bir hadiste denildiği gibi "Ehli ayalinin bir yıllık geçimine medâr olacak rızk ve zahire toplamak kişinin diyanetine ne güzel destektir."⁶²

Osmanlı İslâm düzenin çözülme devri ile birlikte zaman mefhumu da eski anlamından çözülmeye başlamıştır. Yaşanılan ana bağlı ve onun sınırlı bir zaman bilinci içe dönük kapalı zühd ve riyazetin pasif hayat felsefesinin zaman anlayışı, kulluk ve ibadet yolunda günün her dakikasının hakkını vermek için gözlerini geçmişe ve geleceğe kapalı tutan bir riyazet elini eteğini dünyadan çekme, İslâm'ın yabancısıdır. İçe kapanık kendi köşesine çekilmiş insanı Ganî-zâde Nadîrî'nin şiirinde yine karşımıza çıkıyor.

*"Dilâ âsude ol gavgayı âlemden gûzar eyle.
Çekil dehr-i denîden künc-i uzlet ihtiyar eyle.*

....

*Hazân-âsâ bugün evrâk-ı ilmi târ u mâr eyle."*⁶³

Ganî-zâde dönemin insanına dünyanın kavgasından geçip rahat olmasını alçak denizden çekilip yalnızlık köşesini sonbahar gibi ilim evrakını saçıp savurmasını telkin ederek, çözülme devrinin insan portrelerinin içe dönük kapalı olduğunu gösteriyor. Yine XVII. Yüzyıl şairlerinden olan Cevrî şiirinde elini eteğini dünyadan çekmiş sadece yaşadığı anın (İbn Vakt) çocuğu olan tipi bir kez daha karşımıza çıkarıyor.

"Tecerriid âleminde îsi-i vaktız sefamız var

*Ta'allük riştesin kat'eyledik renc u inamımız yok."*⁶⁴

El etek çekme aleminde zamanın İsasıyız, safamız var. Cevri dünya ve dünya içindekilerle ilgi bağlarını keserek ağırlık ve sızılarından kurtulduğunu söylüyor. Dönemin edebiyat eserlerinin büyük bir kısmında dünyayı gelip geçici yönünü Kur'an-ı Kerim'de vurgulamaktadır ve dünyanın faniliği hususunda inanan insanın şüphesi olması düşünülemez. Ancak dünyadan el etek çekmek, İslâmın ruhuna terstir. İslâm çalışmayı say'ı mücadeleyi sürekli teşvik etmiştir.

⁶² Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s.51.

⁶³ Numan Külekçi, *Ganî-zâde Nadîrî Hayatı Edebi Kişiliği Divanının Tenkidli Metni*, (Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üni. S. Bilimler Enstitüsü, 1985), s.78.

⁶⁴ Hüseyin Ayan, *Cevrî Hayatı Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni*, Erzurum, 1981, s.107.

Batı'daki zamanı kavrayış biçimiyle kıyasladığımız zaman, Benjamin Franklin'in ifadesiyle "Vakit nakittir" formülü Batı'da iş ahlakının vazgeçilmez özelliği haline gelirken Şarkta döne dolaşa bir tüketim tabanına oturmuştur. Mevlâna'nın söylediği "İbni vakt" zamanla espri ve içeriği dönüşerek kalıp tarafıyla içe dönüklüğün, tembelliğin, yarını düşünmemenin gününü gün etmenin kılıfına bürünerek ve bu anlayışı meşru göstermede sığınak oluşturacaktır.

4. Gündelik Hayat ve Gündelik İnsan

Gündelik hayat rutin alışkanlıklar içinde İslâm'ın bir vakitler derinlemesine mana yönüyle insanların kimlik kişiliklerini oluşturan değerlerin içeriklerinden boşalıp kalıp yönleriyle ön plana geçtiğini görüyoruz. Gündelik hayatın pratiklerini artık kabuk yönüyle rutinleştiren bütün eylem davranış, duyuş biçiminin nominal düzeyde algılandığı bir dönemdeki gündelik hayat ve gündelik insanda kader tevekkül, huzur gibi kavramların mana ve espri tarafıyla ilişkisi kesildikçe boşluğa salıverilmiş kalıp ve tavırlardan zihniyeti örülmüş insan olarak nitelenebiliriz..

Sadece geçimlik için ve ancak ona yetecek kadar emek değil, zamanı boş ve aylak geçirmek gibi Tanrı katında bağışlanamaz bir suça karşı tek çıkış kurtuluş yolu olduğu için emek doygunluk noktasına vardığı an terkedilecek bir külfet değil. Tanrı kulluğuna ara vermeden devamlı israftır gösterişsiz bir alet, hatta ibadetin bir türü vecd ve heyecan tarafı gerilerde bırakılarak, çıplak haliyle ortada kalan halini yansıtır.⁶⁵ Dönemin şairi Nabî şöyle dillendiriyor dönemin manzarasını:

"Bir kuru sûret oldu ekser nas!"

Gündelik insan gelecek günlerin rızkı için kendini yormayan, nasıl olsa rızkı Allah verecek diye sadece yaşadığı anı esas alan iki günlük dünyada üzülmeyi telaşın anlamının olmadığını bir yaşam felsefesi haline getiren insandır.

Bu sakin insanın müsterih hayat anlayışı muhtelif zümre ve sınıflarda karşımıza çıkmakla beraber saikleri ve hareket noktaları farklıdır. Bir yanda din ve tasavvuf ahlakının dayandığı saik ibadet ve ahiret hayatına bol vakit ayırmak, öte yandan saray ve vezir konaklarının hadsiz hesapsız nimetlerinden aldığı iç genişliğiyle, rızık için telaşlanmayı lüzumsuz bir külfet hatta hamakat sayan klasik edebiyatın mensupları kismetinden emin bir kayıtsızlık içinde gündelik hayatın değer yönünü

⁶⁵ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s.113.

oluşturmuşlardır.⁶⁶ XVII. Yüzyılın gündelik insanının en tipik örneklerini Nabî'nin **Hayriye adlı** eserinde görüyoruz. Nitekim Nabî oğluna öğüt verirken mütevazı ve orta insan olmayı rahat ve makbul göstermiştir, hali vakti yerinde etliye, sütlüye karışmayan bazı insanlar var ki halk onları işe yaramaz, gayretsiz ve hamiyetsiz diye küçümser. Nabî bilakis onların hayatına gıpta eder ve oğluna onları örnek diye gösterir.

*"Kendi halinde karışmaz bir işe
Sokmaz azâde başını teşvişe
....
Bazıları var ona dahl eylerler
...
Olsun ister ise ol bî-himmet
Geçirir ömrünü bari rahat
Alemin zevkini işte ol eyler.⁶⁷*

Bu zihniyetin günümüze uzanan son halkasını Nurettin Topçu'nun ifadesinde buluyoruz. Vakit öldürmek veya dedikodu yapmak için rastgele birini bekliyordun. İşte ben geldim..." Lakin siz yine ona bu küstahlıkların hesabını soramazsınız. Zira esirsiniz. Hem bu esirliği meal memnuniye kabul edersiniz. Lisanı halinizle ona cevabınız, olsa olsa şundan ibarettir. "İşin gücün ne önemi var burası şark dünyası. Rindlik en büyük mertebedir. İnsan vaktini hoşça geçirmelidir. Nasıl olsa ölecek değil miyiz? Önce gel seninle şu vakti öldürelim. Akıbetler hakkında şuuru işletmemek kâr sayılır."⁶⁸ diyerek bu boşvermişliğin kayıtsızlığın duyarsızlığın aynı zihniyet çizgisinin günümüze uzanan son halkasında bütün izlerini görmek mümkündür.

E. Osmanlı'da Devlet Anlayışı

1. Devlet Felsefesi

Osmanlı devletinin siyasal felsefesi herşeyden önce İslâm'a dayalı felsefedir. Ortaçağlarda İslâm, eşit statüde kişilerden oluşan basit bir toplumun düzenini sağlayan kurallar olmaktan çıkmış genişleyen ve büyüyen bir imparatorluğun karmaşık

⁶⁶ a.g.e., s.73.

⁶⁷ Hayriye, s.32; Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, s.232.

⁶⁸ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul, 1.b. 1970. s.34.

toplumsal yapısını düzenleyen bir siyasal felsefe konumuna gelmiştir. Buradan da anlaşılacağı gibi sürekli büyüyen ve gelişen bir devletin siyasal felsefesi ve hukuk anlayışının esnek bir yapıda olduğunun göstergesidir. "Devletin en belirli vasfı İslâm devleti oluşudur. Bizzat Osmanlı tarihçilerinin Osmanlı Devletini umumi Türk Tarihi içinde değil de İslâm tarihi içinde ele almaları bu bakımdan ilgi çekicidir. Öte yandan devletin temelinde yer alan müesseselere baktığımız zaman bunların İslâmî müesseselerle olan bağıını görürüz."⁶⁹

Siyasal felsefe ve hukuk alanında Osmanlılar İslâm uygarlığının mirasçısı idiler. Ancak bu mirası kendi evrimlerinin özgül koşulları ile yoğurup biçimlendirdiler. Osmanlı Devleti kuruluş devrinin kurumsal belirsizliğinden daha sonraki yüzyılların özgül yapısına doğru bir evrim geçirmiştir. Osmanlı tarihçileri bu evrimde "örfi" ve "şerri" unsurların bir arada bulunduğunu ve klasik Osmanlı Hukuku'nun bu unsurların birleşmesinden meydana geldiğini vurguluyorlar.⁷⁰ Osmanlı Devletinin siyasal felsefesini belirleyen dindir. Osmanlılar bu din anlayışını çağlarına hatta çağımıza göre çok ileri götürmüşlerdir. Bu siyasal ve ekonomik temelde Batı benzeri sömürünün bulunmaması Kerim devlet anlayışı sayesinde olmuştur. Devlet olarak hoşgörülü olabilmeleri de gene İslâm'ın belirlediği bu siyasal felsefeden, insanın insanı sömürme düzeninin batı devletine benzememesinden ve esnek olmasından ileri geliyordu.⁷¹

Osmanlı devleti sosyo-politik yapısı itibarıyla iki kola ayrılıyordu. Bir yanda örfi kurum öte yanda şer'i kanun ve ilkelere dayanıyordu. Bu tür müslüman toplumlarında olduğu gibi Osmanlı Devletinde de şeriat temel hukuku oluşturuyordu. Osmanlı düzeninde özellikle davranışları düşünce ve kurumları belirleyen devletin toplumun bir parçası olacak şekilde örgütlenmesidir. Devletin temeli ise İslâm hukukuna ve geleneğe dayalıydı.

İçtimai nizamı sağlayan bir vasıta olarak devlet yönetimi, iki yönlü müeyyide gücüne sahiptir. Hükümdar otoritesi ve hakimiyeti ile şeriat hükümdar tarafından koyulan kaideler kalıcı bir karaktere sahip oldukları sürece beşeri toplumda her zaman için hükümdarın varlığı elzemdi.

Hükümdar içtimai düzen içinde her bir ferdin yerini belirleyebilmek için mutlak bir güce sahip olmalıydı. O mevkiini kuvvetlendirmek için daima güçlerini ve

⁶⁹ Dcbbaoğlu. a.g.c., s.194.

⁷⁰ Timur. a.g.c., s.53.

⁷¹ Kemal Tahir. Roman Notları. Yay. Haz. Cengiz Yazoğlu. İstanbul. 1991. s.116.

ordularını artırıp güçlendirmeli böylece bir bütün olarak halkın emniyetini nizamını sağlayıp pekiştirerek topluma hizmet etmeliydi.⁷²

Öteki İslâm toplumlarında olduğu gibi Osmanlı yönetiminde de din ve devlet kavramları birleşmiştir. Devletin bütün temel kurumlarla kanunları Kur'an'dan ve İslam hukukundan kaynaklanmaktadır. Din ve devlet arasında bu aynileşmenin sonucunda dinin önemli nitelikleri ve değer ölçüleri devlete kişilik vermiş ve onu belirlemiştir. Osmanlı düzeninde İslâm'ın halkçı ve eşitlikçi yanları ağır basmışsa Osmanlı onu bu yönde iyi bir şekilde yorumlamasının sonucu olmuştur.⁷³ Batı devlet felsefesinde olduğu gibi, insanlar mutlak anlamda "iyi" olmadıkları için devlet daha ilk adımda bir yabancılaşmadır ve devletle fert veya cemaatler arasındaki bağ ahlak zemininde değil çıkar zemininde ortaya çıkar. İslâm devleti ise tebaası ile bir çıkar bağıyla değil dini ve ahlaki bağlar içindedir.

Osmanlı'da idare edenler ile idare edilenler ayrımı onbeşinci yüzyılda başlamıştır. I. Mehmet Çelebi'den sonra devlet daha kesin bir şekilde klasik devirde İslâm devletlerine benzemek yolunu arayıp bulmuştur. Devlet hem varlığını hem de meşruiyetini cemaatten yani halktan değil gördüğü dini vazifeden almıştır. Devleti meydana getiren ana unsur padişah ve onun hizmetinde olan brokrasidir. Onların birinci vazifesi dini korumak, devam ettirmektir. *Din-u Devlet* yani din ve devletin bir tutulması buradan kaynaklanmaktadır.⁷⁴ Her ne kadar devlet ve din içiçe geçmişse de Osmanlı devleti din adamlarının idare ettiği devlet değildir ve hiçbir zaman olmamıştır. *Din-u devlet* siyasi bir formüldür ve herşeyden evvel devletin hizmetindedir. İslâm'da Allah'ın dolaysız iradesi milletin üzerinde hakimiyetin Allah'a ait olduğu düşüncesi; Diğer toplumlarda "civitas polis" devlet olarak bilinen birlik ve düzen ilkesi İslâm devletlerinde Allah tarafından temsil edilir. Böylece kamu hazinesi Allah'ın hazinesi, ordu Allah'ın ordusudur.⁷⁵

⁷² İnalcık, a.g.m., s.31.

⁷³ Cem. a.g.e., s.65.

⁷⁴ Kemal Karpaz, "Kimlik Sorununun Türkiye'de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Yay. Haz. Sabahattin Şen, İstanbul, 1995, ss.23-38.

⁷⁵ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.55.

2. Egemenlik Anlayışı

Osmanlı Devletinde devletin gayesi insanların mutluluğu için gerekli olan imkanları temin etmektir. Ancak rakip tanımayan bir gücün daima gayesinden sapması zulmetmesi mümkündür. Bunun için egemenliğin önceden belirlenmiş kurallarla sınırlandırılması gerekir Doğu geleneği devlet olma zaruretiyle adalet ile ölçülendirmiştir. İnsanın mutluluğu, kendi insanlığını, yaradılış imkanlarını gerçekleştirebilmesi ancak inançlarına göre gerçekleşen bir adalet ortamında mümkün olabilir.⁷⁶

İslâm toplumunda özel olarak Osmalı toplumunda egemenlik anlayışının sonucu olarak evvela herşey ilahi iradeye bağlıdır. Ve ondan ötürü mevcuttur. Kendi iradeleriyle vahyin şeriatına uyan insanlar müslümanlardır Çünkü iradelerini bu yasaya teslim etmişlerdir. Kuzey Afrikanın müslüman Fatihi Ukbe ailesinden ayrılıp ikibin millik bir alanı fethettikten sonra kendisini Atlantik kıyılarına ulaştıracak atına binerken şöyle seslenir. "Şimdi Allah'ım al beni!" Doğu'ya, İran'a doğru yola çıkarken böyle düşünen bir İskender tahayyül edilebilir mi? Fatih olarak her ikisi de yiğitlikler göstermiştir. Ne varki Ukbe'nin ilahi irade karşısında teslimiyeti, dünyada karşı konulamayacak bir eyleme dönüşmüştü.⁷⁷ İşte Osmanlı İslâm toplumundaki egemenlik anlayışı bu ruh üzerine bina edilmiştir. Osmanlı İslâm toplumunun egemenliğinin meşruiyet ilkesi İslâmî meşruiyet ilkesidir. Müslümanların yendikleri halklara önerdikleri şey sanıldığı gibi onların İslâmîyete geçmeleri değil ama İslâma tabi olmalarıdır. Fethettikleri ülkelere taşıdıkları anlayış budur. Fethinden sonra kafilenin bilim ve sanatlarını bir savaş ganimeti olarak alıp Tanrı yolunda bunları kullanmaktan başka birşey istememektedirler. Hatta onların kurumlarını da yararlı gördükleri ölçüde almışlardır.⁷⁸ Osmalı sultanlarının gücü ayrıca eski Doğu'ya has bir özdeyişte de kendine bir dayanak bulmaktaydı "Adıdır mûcib-i salah-ı cihan cihan bir bağıdır divânı devlet devletin nazımı şeriatıdır, şeriata olamaz hiç hâris illâ melik, melik zabıt eyleyemez. İllâ leşker, leşkeri cem edemez illâ mâl cem eden raiyyettir, raiyyeti kul eder pâdişah-ı âleme adl"XI. Yüzyılda yazılmış **Kutadgu Bilig**'den 1839 Tanzimat Fermanı'na kadar Türk siyasi literatüründe defalarca tekrarlanmış bu ibare, devlet

⁷⁶ Nevzat Köseoğlu "Hukuka Bağlılık Şuuru ve Türk Hakimiyetini Tarihsel Seyri", **Türkiye Günlüğü**, sayı 36, 1995, s.136

⁷⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, **İslamda Bilim ve Medeniyet**, Çev. Nabi Avcı K. Turhal A Ünal İstanbul 1991, s.69.

⁷⁸ Henri Pirenne, **Hız Muhammed ve Charlemagne**, Çev. M. Ali Kılıçbey, Ankara, 1984. s.184

yönetiminin dayandığı felsefenin fiili bir özeti olarak kabul görmüştür.⁷⁹ Kabul gören bu anlayış Türkler İslâm'a girdiklerinde "il gider töre kalır" anlayışını bir iman hareketi olarak süregelmeye ve devlet katında bir gelenek olarak Kur'an ve sünnetin ışığında şekillenmiştir. İslâm hukukunun devletin egemenlik anlayışının temelini oluşturduğunu görüyoruz. İslâm hukukunun devletin egemenlik alanlarını sınırladığı yönündeki bir yaklaşım Batı hukuk anlayışının ürünüdür. Çünkü Osmanlı devletinde haklar küresi ve onun karşısında devlet olarak ikili bir yapı söz konusu değildir. İslâm hukuku devletin karşısında toplumsal sınıf veya grupların hak talebi olarak oluşmamıştır ki afaki olarak devlet sınırlandırılabilir. İslâm hukuku zaten devletin kurulmasında örgütlenmesinde ve genişlemesinde belirleyici faktördür. Başka bir ifadeyle İslâm hukuk ve ilkeleri devletin tabiatını oluşturduğu için "sınırlama" terimini kullanmak yanlış olur. Devletin egemenlik anlayışı toplumsal sınıf ve bu sınıfların feodalite'de varolan bir ayrışmanın oluşturduğu güç odağı olarak ayrı bir iktidar alanı olmamıştır. Osmanlı devleti Feodalite'de olduğu gibi ayrışmanın değil bütünlüğün ve merkezîyetçiliğin oluşturduğu bir devlettir. Onun için Osmanlı devletinde toplumsal sınıfların varlığından bahsedilemez. Çünkü buna İslâm toplumunun üretim ilişkilerini belirleyen İslâm dininin yapılandığı kurumlar, ve Osmanlı Miri toprak rejimi mücadele etmemiştir. İslâm toplumunda devletin egemenliğini sınırlandırmak gibi bir yaklaşımın devletle iç içe geçmiş bir toplumsal ve siyasal yapılanmada anlamı yoktur.

Osmanlı devletinde daha önceki Türk devletlerinde olduğu gibi Allah'ın inayetiyle kazanılan egemenliğin ilahi kaynaklı olduğu ancak teokratik bir anlam içermediğini vurgulamak gerekir.⁸⁰

3. Osmanlı Devleti'nde Hukuk

İslâm hukukuna göre insanın hakları, insanın görevlerinin bir önşartı değil onların sonucudur. Müslüman insanın Allah'a doğaya ve diğer insanlara karşı hepsi de Şer'i hukukta açık bir şekilde belirtilen görevleri vardır. Osmanlı toplumunda klasik ayrım yapılan şer'i ve örfi hukuk sisteminin iki kolunu oluşturmaktadır. Osmanlı sisteminde birinci alan şeriat hukuku oluşturuyordu şeriat hukukunun iki özelliği vardır. Birincisi bu hukukun bir özel hukuk, kişiler hukuku olmasıdır.⁸¹ Örfi

⁷⁹ İnalcık. a.g.m., s.30.

⁸⁰ Köseçoğlu. a.g.m., s.135.

⁸¹ Berkes. a.g.e., Cilt I s.127.

hukukunun ya da örfi sultani denilen kamusal alanla ilgili ilişkileri düzenleyen kurallar, padişah iradesiyle oluşan kanunnamelerdir. Bu kanunlar ya doğrudan padişahın iradesidir yahut bir geleneğin örfün padişah iradesi ile kanun haline getirilmesidir. Osmanlı toplumu sınırları içinde gelenek ve yasaların belirlediği ilişkiler kişisel davranış insanın aile mevkii din sınıf rütbe ve servetin toplamıyla belirlenen bir had kavramına sıkı sıkıya bağlıdır. Osmanlıda insanlar bu had içinde geleneksel davranış kuralları ve yasaların çizdiği alan dışında hiçbir sınırla bağlı olmadan istediğini yapmakta özgürdü. Ancak başkasının haddine müdahale korkusuyla bunun dışına çıkamazdı. Böyle bir davranış yalnızca kabalık ve cahillikle nitelenmekle kalmayıp toplumda yerini kaybetmesine kadar uzanan çeşitli cezalarla cezalandırılırdı.⁸² Ceza kanunlarının uygulanmasında ise müslim gayrimüslüm farkı yoktu. Bütün tebaya aynı tek kanun uygulanırdı.

Hemen bütün İslâm devletlerinde özellikle kamu hukuku alanında geniş bir yasama faaliyetinin olduğu ve buna dayalı olarak gelişen örfi yargının şer-i yargıdan daha geniş alanları kapsadığı bilinmektedir. Memlûkler'de "siyaset" Osmanlılarda "Kanunname" olarak kamu alanını düzenleyen kurallardır.⁸³ Osmanlı İslâm toplumunun hukuk anlayışını tanımlarken son dönemlerde örfi hukuku; laik hukuk veya din dışı hukuk olarak tanımlayan bazı tarihçiler. Osmanlı toplumuna egemen olan dünya görüşü ve bu uygarlığa özgü zihniyet açısından bakmadıkları için Batılı formülasyon ve kavramlara taban bulma ya da Batı perspektifinden bakmanın sonucu olarak böyle bir yanıla düşmektedirler. Örfi sözcüğü esas olarak hukuka aittir. İslâm'ın umdeleri etrafında şekillenen bir geleneğin laikle bağlantısı kurulamaz.

Osmanlı hukukunda en güvenilir en kapsamlı ve bu özellikleri dolayısıyla en çok başvurulan hukuk kitabı XVI. Yüzyılda yazılmıştır. Bu kitap Şeyh İbrahim Halebi'nin Kanuni Sultan Süleyman döneminde kaleme aldığı "*Multeka el-Ebhur*" isimli eseridir eser daha sonra *Mehmed el mevkufati* tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve gerek Arapça aslı gerekse Türkçe çevrisi daha sonraki yüzyıllarda defalarca kopye edilmiş yada basılmıştır. Osmanlı Devleti'nin karmaşık toplumsal hayatında her an multeka'nın öngörmediği durumların da ortaya çıktığını unutmamak lazımdır. Bu yüzden Osmalı kadıları hem karşılaştıkları sorunları daha kolay çözmek, hem de bilgi

⁸² Stanforid Shaw, **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye**, Çev. Mehmet Harmacı İst. 1982 s.253

⁸³ Köseoğlu, a.g.m., s.136.

yetersizliğinin yarattığı sakıncaları ortadan kaldırmak için "Fetva koleksiyonları" na başvuruyorlardı Bu fetva koleksiyonlarının amacı halkı eğitmek adelet dağıtımında kadılara yol göstermek olduğu için devletin bütün mahkemelerinde Multeka'nın yanı sıra iki üç fetva koleksiyonu bulunurdu.⁸⁴

⁸⁴ Timur. a.g.e., s.64.

IV. BÖLÜM

XVII. YÜZYIL ÇÖZÜLME DEVRİ İNSANLARI ve KURUMLARI

A. Osmanlı İslâm Düzeninin Bozulması

1.İktisadi ve Sosyal Buhranlar

Her toplum her uygarlık; ekonomik teknolojik demografik verilere bağımlıdır. Maddi ve biyolojik koşullar, uygarlıkların kaderi üzerinde nihayetsiz bir şekilde ağırlık yaparlar. İnsan sayısının artması veya azalması, fizik sağlık veya bozulma ekonomik veya teknik alanda atılım veya daralmalar hem kültürel hem de toplumsal yapıya yansır. Geniş anlamı içinde iktisadi buhran o toplumun bütün katmanlarında kendini gösterir.

XVII. Yüzyılda Osmanlı İslâm düzenin bozulmasının sebepleri Osmanlı fetihlerinin bitmesi fakat savaşların devam etmesi devlet harcamalarını artırmıştır. Bu yüzden XVII. ve özellikle XVIII. yüzyılda müsadereler artmış ve özel hukukun koruduğu mülküyet düzeni siyasal saldırıların konusu olmaya başlamıştır.¹ XVI. Yüzyılın ikinci yarısından başlayarak oluşan çözülme süreci güçlü bir idari teşkilata dayanan devletin zenginliği sebebiyle bir zaman açıkça hisedilmemiş fakat XVII. Yüzyılın başlangıcında bütün açıklığıyla ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu yüzyılda devletin kuruluşundan beri devam eden yükselme ve gelişmenin durduğu hatta birçok kurumlarda çözülmenin başladığı dönemdir. Merkezi ve brokratik devlette toprak sistemine bağlı olan asker ve brokratik sınıfın işlevlerini yerine getirebilmeleri toprak sisteminin düzenine bağlıdır. Osmanlı tımâr sisteminin bozulması demek hem ordunun hem de brokrasinin bozulması demektir. Çünkü tımar sistemi düzenin bozulmasına hem sebep hem de sonuç olacak bir yerde durmaktaydı. Esasen Osmanlı düzenin bozulmasının sebebi büyük ölçüde XV. Yüzyılda yapılan deniz keşiflerini etkilerini ve gücünü en ağır bir şekilde XVII. Yüzyılın ikinci yarısından sonra hissettirmesidir. İç faktörler olarak tanımlanan sebepler ise bu çözülüş sürecini hızlandıran bir rol oynamıştır. Osmanlı devlet yöneticileri bu çözülüşü durdurmak için Batı Avrupa'daki iktisadi ve askeri değişikliğe bağlı olarak XVI. yüzyılın sonlarında köklü bir değişikliğe başlamıştır. Bu dönemde mesalâ Alman piyadelerine mukavemet edebilmek için Osmanlılar eyaletlerindeki tımarlı sipahileri gözden çıkararak zamanın silahlarıyla

¹ Timur, a.g.e., s.86

mücehhez etmek suretiyle yeniçerilerin gücünü ve sayısını artırdılar. Ordu içerisinde tımarlı sipahilerin ikmal edilmesi, bunların içtimai statülerinin dayanağı olan toprak düzeni ve vergi sisteminin bozulmasına yol açtı.²

Aynı dönemde milletlerarası ticaret yollarının Atlas okyanusuna kayması ve Amerikan gümüşünün Orta-Doğu pazarlarını istila etmesi, sıkı Osmanlı mali ve iktisadi yapısının çökmesine sebep oldu "Bir dizi ayaklanma ve karşılık koskoca imparatorluğun içinde paranın yuvarlanmasının izinden giderek ortaya çıkmaya başladı"³

"Ticaret yollarının değişmesinin asıl etkisi Akdeniz'de devam eden savaşlar ve doğudaki iran savaşları dolayısıyla bölgenin ticari ehemmiyetinin azalması ve özellikle İngilizlerin ve Hollandalı ticaret gemilerinin okyanusta gözükmeleridir. Batı Avrupa ülkeleri bu safhada yeni keşfedilen kıtanın sağladığı büyük imkanların el vermesiyle fiyatların yükselmesi ve satınalma gücünün artmasıyla hammadde akımı ve mamul madde satımına dayanan ticaret emperyalizmine büründü."⁴ Bunun doğurduğu bir sonuç olarak Osmanlı pazarlarına Avrupanın mallarının girmesiyle geleneksel sanayi ve tüccar kesiminin zayıflaması ve esnaflaşmaya başlamasına sebep oldu. Diğer taraftan Avrupa mallarının karşılığında Osmanlı altının ödenmesi Osmanlı mali sistemi ve mübadelesini büyük sıkıntılara soktu.

1652 yılı osmanlı düzeninin en kritik yıllardır. Bu tarihte mali bunalıma çare amacı ile daha sonra devam edecek koferanslardan ilki 1652 yılında toplanırdı. Sultan Ahmed Camiisi'nde vaizler, kadılar, müftüler ve defterdarlar arasındaki uzun ve hararetli tartışmalardan sonra tek bir kararla konferans bitti. Vakıf gelirlerine başvurularak vakıf masrafları çıkartıldıktan sonra kalanı "zevaid" adı altında hazineye alınacak ayrıca harem dairesinden gümüş ve altın vazolar alınarak eritilecek iç hazineden büyük bir transfer yapılacaktır.⁵

Daha önce mali bunalıma çare bulmak amacıyla 1624'te Sadrazam Kemankeş Kara Ali tarafından çıkarılan memuriyetleri açıkça müzayedeye çıkarma usulu daha önce bozulmaya başlamış fiili bir durumun tesciliydi. Bu yolla devlet mansıblarının

² İncalcık. a.g.m., s.86.

³ F. Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, Cilt II Çev. M. Ali, Kılıçbay Ankara 2.b, 1994, s.623

⁴ Debbagoğlu a.g.e. s.153.

⁵ Berkes, a.g.e. II cilt, s.140.

gittikçe çoğalması ve bu yolun hazineye gelir sağlamanın bir yolu olarak görülmesi Osmanlı yönetim örgütünde düzensizliğin haksız yere azledilmelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

XVII. Yüzyılda yaşamış ve devletin bu kötü gidişatını görmüş Koçi Bey ve Defterdar Sarı Mehmed paşa devlet mansıplarının daha önceki sayılarını vererek kendi dönemlerinde bu sayının devlet için çok olduğunun ekonomik ve sosyal düzensizliklerin mansıpların satılmasından, ve çoğaltılmasından kaynaklandığını dönemin padişahına hatırlatmışlardır. Nitekim Koçi Bey (982) m. 1574 tarihinde "(mevcut olan ulufeli kul taifesi yalnız otuzaltı bin yüzelli üç neferdir. Adı geçen taifelerin her birinin anlatıldığı şekilde belirli sınırı ve hazineden kararlı maaşı olup fazla veya noksan olmazdı Bunların zeâmet veya tımar erbabı olan sipahilerle alakası yoktu)."6 diyerek dönemin padişah IV. Murad'a bu alanda meydana gelen usulsüzlükleri bildirmiştir. Yine aynı dönemde Defterdar Sarı Mehmet Paşa Osmanlı maliyesinin içine düştüğü durumu şöyle anlatmaktadır. "Umûr-ı hazine-i devlet-i aliyyenin cümleden ehem ve elzem olan ahvâlindendir. Defterdar olan âdem girive-i na müstakim hiyanetine sâlik ve kendû nefi'leri için kâr-hane-i devlete bâis-i tahriblerine veçhiledir ve hile ve hud'alarını bilüp anlamağa muhtacdır."7 diyerek Defterdar olan adamın yolsuzluk çukuruna düşmüş devlet kendi çıkarları için devlet düzenin yıkılmasına ve tehlikeye düşmesine sebep olan hazine görevlilerinin devlet gelirlerinin sıkı tutmada bağlılık ve kötülüklerin neler olduğunu ele alınmayacak tezkirelerle hazineden akçe alanların, hal ve hareketlerinin neler olduğunu ve düzen bozukluklarını bilip anlaması gerekir diyerek Osmanlı devletinin mali sisteminin durumunu anlatmaktadır.

XVII. Yüzyılda iktisadi bunalımın etkilerini en çok çiftçi halk üzerinde gösterdiğini, işi devamlı zorlaşan ya da tarlasında karnını doyurma umudu kalmayan insanların köylerini bırakıp şuraya buraya iş aramaya gittiklerini bunların en çok toplandıkları büyük şehirler çevrelerinde özellikle Marmara bölgesinde huzursuzluk soygun cinayet vb. olaylar yüzünden dayanılması güç bir güvensizlik doğurduğunu göstermiştir.⁸

⁶ Koçibey Risalesi, Sadi Zuhuri Danışman İstanbul 1972. s.17.

⁷ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, Nesâyüh'ül-vüzerâ v'el-ümerâ, Sad: Hüseyin Ragıp Uğurel.

⁸ Akdağ a.g.e. II cilt, s.318-319.

XVII. Yüzyıl boyunca Avrupa dünyası çok şiddetli bir ekonomik, siyasal ve toplumsal sarsıntı ve bunalım içindedir. O dönemde Avrupa emperyalizmi denilen güç ve bu gücün Doğu ülkelerini sömürecek gücü henüz oluşmamıştı. Ancak onyedinci yüzyılın sonlarına doğru merkantilizmle birlikte Avrupa malları Osmanlı pazarında görünmeye başlanmıştır. Bu dönem Osmanlı tarihinin en korkunç bunalım düzensizlik eşkiyalık isyan dönemidir.⁹ Dönemin manzarasını Ruhi divanında şöyle özetler Halkın çoğunluğu cefa üstündedir. bu vefasız dünyada vefa ehli gittikçe azalmaktadır.

"Halk-ı âlem âh kim olmakla bu yüzden dahi

Adl-u sıdkı fırka-ı nûr-u gedâ eksilmede".¹⁰

diyerek dönemin manzarasını özetler XVI. Yüzyılın başlarından başlayıp onyedinci yüzyıl boyunca devam eden çiftbozan ve garip yiğitleri (sekban ve levend) toprak ememediği için şurda burda gölcükler yapan yağmursuları gibi ortalıkta sahipsiz gruplar halinde görünmeye başlamışlardır. Garip yiğitler ve çiftbozanların kaynağının köy sosyal-ekonomik bünyesi olduğunu başta padişah olmak üzere Osmanlı devlet büyükleri çok iyi sezmiş oldukları için zamanın resmi vesikalarında bu konuya ait yeteri kadar bilgi bulunmaktadır.¹¹

2. Dünya Ticareti ve Avrupa'da Büyük İktisadi Devrimin Osmalı'daki Tesirleri

Uluslararası ticaret Osmanlı devletindeki onyedinci yüzyılın ikinci yarısına kadar ticaret işlemlerinin küçük bir bölümünü teşkil ediyordu. Bu döneme kadar iç sistem hala güçlüdür. Geleneksel yapılar kervanlar menziller pazarlar tacirler arası bağlar kaybolmuş değildir. Tek etki gümrük gelirlerinin azalışı ile para ticaretinin ortaya çıkışı sonucu 1630-1640 yıllarından başlayarak vâhimleşen Osmanlı parasındaki değişiklere bağlı parasal bir yoksullaşmada kendini göstermektedir. Para ticareti de ülkelerindeki "Amerikan" gümüşün'den yararlanan Avrupalıların elindeki bir ticarettir XVI. Yüzyılın sonu ile XVII. Yüzyıl başlarında Yakın-Doğu'dan gelen ürünlerin karşılığını bu gümüşle ödemektedirler. Buna karşılık Avrupalı tacirlerde Batı'daki genç sanayilerinin ürettikleri malları Osmanlı devletine götürmeye başlayarak kendilerine

⁹ Berkes a.g.e. I. cilt. s.164.

¹⁰ Cemal Kurnaz, Divan Edebiyatı Yazılar. s.121: Ruhi Divanı, s.59.

¹¹ Mustafa Akdağ, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası, İstanbul. 1995. s.483.

değeri düşük para ödenmesini kabul etmeyerek Osmanlı altınlarının ülke dışına taşınması sürecini başlatmışlardır.¹²

Batı Hristiyan dünyasının geliştirdiği yeni ekonomik ve uluslararası çağdaş alışveriş hayatında Devletin imkanları kendisini sömürü ülkesi olarak değil, onlarla atbaşı giden gelişmiş ve güçlü bir devlet yapmaya yetecek durumda bulunmuştur. Fakat Batı ile aynı hızda giden bir ekonomik gelişmişliğin gerçekleşmediği hatta XVI Yüzyılın ortalarında Osmanlı devletinin ve onun her yönden tek dayanağı olan devletin ekonomik çöküntü düzeyinde bir başıboşluğa yuvarlandığı da bilinmekte olduğuna göre bunun nedeni üzerinde düşününce şu sonuca varılıyor ki Türk toplumunda, Batı toplumlarını yeni ekonomik ve uluslararası ticari atılımlara götüren ticaretçi sınıf ve burjuva türünde kişilerin doğmamış olmasıdır.¹³

Osmanlı toplumsal yapısı içinde burjuvazinin doğmaması tamamen Osmanlı zihniyet iklimine bağlı olarak ve bu zihniyetin şekillendiği iktisadi ve içtimai yapıların böyle bir sınıfın doğmasına el vermemesinin sonucudur. Batı'daki Burjuvazi sınıfı tamamen batının özel tarihsel şartlarının sonucudur. Batı'da toplumun sınıflara ayrılması ve çatışması, Batı iktisadi ve içtimai toplumunun esasını teşkil ederken Osmanlı toplumunda ayrışmanın değil bütünlüğün esas olduğunu ve bu bütünlük zihniyetinin "**düzen** ve "**nizam**" fikri etrafında toplumun varlık sebebini teşkil ettiğini görüyoruz. . Batı toplumunun aksine Osmanlı toplumu ve kurumları devletle içiçe geçmiş ona rağmen, ya da başka toplumsal sınıflara rağmen varlığını inşa eden bir yapıda olmamıştır.Devlet fertlerin ve kurumların veya insanların dışında bir aygıt değildir. Bizzat güç anlamına gelen devlet kavramı Osmanlı toplumunda insanların düşünüş ve kavrayış biçiminde gündelik hayatlarında merkezi bir rol oynar. Bu düşünce biçiminde ancak devlet güçlü olabilir, onun dışında gücün iktidarın meşrutiyeti olmadığı için Batı'daki burjuva tipi bir sınıfın çıkması beklenemezdi.

Batı da Burjuva sınıfının ekonomik ve siyasal güç kazanması Batı ülkelerinin her yanında aynı olmamıştır. Batıdaki despotik devlet cihazına hakim olan brokrasi ve sarayın topraklarını hazine için bir sömürü aracı yapma siyaseti toprakların gelirlerinin iltizama verilisi İngiltere'de "*tax-Farming*" denen bu usul Fransa'da ve İspanya'da pek yaygın bir halde idi. Sürekli devlet mevkileri yaratılarak bunların satılması devlet

¹² Rabert Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Çevr. Server Tanili İstanbul 1995., s. 299-293

¹³ Mustafa Akdağ *Türkiyenin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, Cilt II s. 133

adamlarının ve kilisenin servetler yığılması savaşlar bahanesiyle halk üzerinde ağır vergiler konması, paranın taşıması, kilisenin hukuk ve eğitime hakim olması gibi usullerin sürdürüldüğü katolik ülkelerde burjuva sınıfı ya gelişmemiştir, ya da siyasal bir güç kazanamamıştır.¹⁴

Batı'da olduğu gibi Doğu toplumlarının zihniyet yapısında toplumun gelişmesi, evrilmesi veya devrimi yoktur. Devlet değişmez bir düzen üstüne kurulur ve devletin başlıca işi düzeni sağlamaktır. Her değişme ihtilale fesada ve çürümeye götürür.¹⁵ Yenilenmenin verdiği bilinç ancak orduyu düzeltmek ve bunun için gereken teknik tedbiri almaktan ileri gitmez. Bu türde Fenn-i Harb, Fenni Muhasara gibi Batı dillerinden çevrilmiş eserler ilk önce matbalarda çevrilmiş olması bu düşünceyi doğrulamaktadır.¹⁶ Fakat yenilik ve değişme fikrinin kapitalist zihniyetin sihirli formülleri olduğu düşünülürse o dönemde devletin ve toplumun bu tür fikir ve yaklaşımları fitne fesad olarak görmesi kendi mantığı içinde tutarlı bir yaklaşımdır. "Çünkü kargaşa ve bunalım kendi çağıyla atbaşı gider. Sonuçta "bunalım" dediğimiz insanoğlunun belirli bazı şeylere tutunmuş, onların desteğiyle yaşıyorken, başka şeylere tutunup onların desteğinde yaşamaya geçmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla geçiş iki hırpalayıcı işlemde oluşur: Biri yaşamımızı sütüyle besleyen memeden kopmak -hiç unutmayalım ki yaşamımız hep Evrenin bir yorumuyla beslenerek sürer- öbürü zihni yeni bir memeye hazırlamak, yani giderek yaşama başka bir bakış açısına, başka şeyler görmeye, onlara tutunmaya kendini alıştırmaktır."¹⁷ Dolayısıyla geleneksel olarak dengede duran bir toplumun zihniyetini şekillendiren ve besleyen bir memeden ayrılmak, doğal olarak buhran dengesizlik ve istikrarsızlık doğuracaktır. Osmanlı devletinin iktisadi ve içtimai bir denge, düzen ve kararlılık içinde bulunması ve bu dengeyi sağlaması da her denge durumunda olduğu gibi devletin sürekli bir çabasını gerektiriyordu.

XVII. Yüzyılda ikinci yarısından sonra Osmanlı devletinin iktisadi ve içtimai dengesini bozan en önemli faktör "Afrika'dan Amerika'ya nakledilen ve yarısı yolda ölen milyonlarca zenci emeğinin Avrupa kıtasında emperyalizmi besleyen bir üretim cihazını gerçekleştirerek Amerika'dan taşınan altın ve gümüş akımının Avrupa'da büyük bir fiyat hareketine yol açmış. Avrupa'nın satınalma gücünü yükseltmişti.

¹⁴ Berkes. a.g.c., I cilt. s.164.

¹⁵ Berkes. a.g.c., s.42.

¹⁶ H. Ziya Ülken. Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul. 1992. s.21.

¹⁷ Gasset. a.g.c., s.54.

Osmanlı ülkesi de Avrupa için artan hammadde talebinin yöneldiği sahalardan birisi idi. Osmanlı sanayisi bu sebeple hammaddesizlikten güç duruma düşmüştür."¹⁸ Avrupa'da yükselen satınalma gücünün karşısında Osmanlı ekonomisindeki satınalma gücünün nisbi olarak düşük olması mübadelenin bu voltaj farkı sayesinde satınalma gücü yüksek olan para aynı zamanda kendi evinde ve dışarıda başkalarını sömürmenin ve oyunu hızlandırmanın aracı olmuştur. Osmanlı devletini XVI. Yüzyılda yavaş yavaş istila eden para devrimi bu devletin Avrupa birliğine zorunlu olarak girişidir. Bu birlik yalnızca törensel olarak karşılıklı elçi değişiminden öte bir şeydir.¹⁹

Anlaşıyor ki XVI. ve XVII. Asırlar gerek Batı gerek Doğu dünyasında "ileri" ve "geri"nin yan yana sıralandığı adeta bir çatı altına düştüğü bir geçiş devri olarak dikkati çekiyor. İleri olan engin ve taşkın kâr hevesi yani kapitalizmin yapıcı unsurlarından biri geri olan hevesin ve her türlü ihtirasın bolluk istikametinde yol almasına set çeken²⁰ Osmanı iktisad zihniyeti ve ahlakıdır.

3. Osmanlı Toprak Sisteminin Bozulması

Osmanlıda toprak sisteminden bahsetmek ordudan ve brokrasiden bahsetmek anlamına da gelmektedir. Bu yapı içinde toprak sisteminin bozulması ordunun ve devletin temel düzeninin bozulmasını doğurmaktadır. Toprak sistemi Osmanlı iktisadı ve içtimai düzeninin adeta kalbi konumundadır. Burada meydana gelen bir bozukluk devletin örgütlenmesindeki hiyerarşi gereği, bütün basamaklarda kendini hissettirmektedir.

Ülkenin her alanını kapsayan güçlü merkezi bir devletin tek üretim aracı olan toprağın mülkiyetini elinde bulundurması özel mülkiyetin istisna olması devletin kesin otoritesini sağlamış ve bu kaide XVII. Yüzyıla kadar devam etmiştir. Toprak sistemi ve onun sonucu olan memur-askerlerin üretim düzenini ordu teşkilatının güçlü bir iradesi sosyal yapıyı başlıca meydana getiren etkenler olduğunu görüyoruz. Osmanlı devlet ve toplumunun bütünleşmesinin ve bu bütünlük yapısı içinde kişilerin dünya görüşü arasındaki uyumun Osmanlılara ileri bir nitelik kazandırdığını biliyoruz. Devletin toprak gelirini memur-askerden alıp paralılara satmasıyla bütün yapının

¹⁸ Debbağoglu, a.g.e., s.153.

¹⁹ F. Braudel, *Maddi Uygarlık Ekonomi ve Kapitalizm*, I cilt, s.388.

²⁰ Ülgener, *Darlık Buhranlar İslam İktisat Siyaseti*, s.111.

nirengi noktası değişmekte memur-askerin ortadan kalkması ve başka güçlerin onların yerini almasıyla düzen bozulmaya başlamıştı.²¹

"Tımar sistemi İslâm'ın doğuşundan beri uygulanan ikta sisteminin esnaf teşkilatının yine İslâmî bir müesese olan fütüvvetin yeni bir şekliydi."İktalarda Ferdi mülkiyet sözkonusu olmadığından hibe vakıf ve satışa mücadele edilmezdi. İktaa nezaret eden askerlerin ölümünden sonra büyük oğlu nezareti ele alırdı. Bu zamanla bir örf halini almıştı. Fakat bu daha çok küçük iktalarda sözkonusuydu Büyük iktalarda ise ikta sahipleri çok defa bunları hayatları boyunca ellerinde tutamadıkları görülüyor Çünkü devlet feodal kuvvetlerin belirmesini şiddetle önleme tema yülündeydi.²²

Osmanlı tımar sisteminde fetheden kim olursa olsun bir arazi alındığı zaman mutlaka padişaha ait olması "serdar" seferi idare eden uç beyine hükümdarın yeni alınan arazi köylerinden ancak tımar ve malikane vermesi şeklindeki bir unsurdur ki, bu Osmanlılarda uzun ömürlü merkezîyetçiliğin ilk temellerini atmış ve Türk tarihinde çok defa rastladığımız üzere, geniş fetihlerin arkasından uçta yeni bir devletin doğmasını mümkün kılan kötü bir usulü ortadan kaldırmıştır.²³ XVII. Yüzyılda yaşamış Koçibey tımar sisteminin bozulmasını şöyle dile getiriyordu. "1584 tarihine gelinceye kadar köyler ve tarlalar, kılıç ehli elinde ve ocak-zâdelerde olup yabancı ve kötü asıllı kimseler girmemiş idi. Büyüklerin ve ayan'ın sepetine girmemiş idi ilk defa bozulması şu yüzden olmuştur ki Acem memleketleri üzerine serdar tayin olunan Özdemiroğlu Osman Paşa, bazı yabancılara şecaâtlâri görülmekte üçer bin akçe başlangıç verip bu yol ile yabancı fırsat buldu. Ondan sonra gelenler kâr budur deyu iyi kötü demeyip münasebeti olmayan, aslında ve cinsinde dirlik sahibi olmayan şehir ağaları ve reâya kısmından bir alay işe yaramaz soysuzlara başlama emirlerini verip zeâmet ve tımar isteyenler bir günde yüzbin akçe tımara sahip oldular"²⁴

Bütün servetlerin topraktan geldiği bir medeniyet ve ekonomi devrinde en mühim devlet işinin toprak meselelerini kendi gayelerine ve vaziyete uygun bir şekilde halli meselesi olduğuna göre; Osmanlı imparatorluğu'nun da devletin bu toprak işlerinde tam bir hürriyetle hareket edebilmesi için bütün toprakların devlete ait olduğu

²¹ Cem. a.g.e., s. 178.

²² Ahmet Tabakoğlu, Türk İktisat Tarihi, İstanbul. 1994. s.90.

²³ Akdağ. a.g.e., I. cilt, s.259.

²⁴ Koçibey Risalesi, s.33.

prensibini ilan etmesi mühim bir hadisedir. İmparatorluk harpler ve bozgunluklarla sarsılmaya başladığı son inhitat devirlerinde soysuzlaşan herşey gibi Türk toprak rejiminin de miri denilen kısımlar üzerinde hususi çiftlikler kuruldu ve toprak mütegalibenin eline geçti Mağlubiyetle neticelenen harplerden sonra hudutlar Balkanlara hergün daha fazla yaklaştıkça, talihsiz ve yıkıcı harpler içinde her memlekette umumiyetle çekilen sefalet ve ızdıraplara maruz kaldılar.²⁵ Osmanlı imparatorluğu gibi geniş bir devletin siyasal inşası, eğer çoğu zaman olduğu gibi savaş yoluyla gerçekleşiyorsa, büyük bir bütçe, vergiye giderek artan oranda başvurmaya gerektirmektedir. Vergi ise bir yönetim, yönetimde daha çok para ve daha çok vergi gerektirmektedir.²⁶

Osmanlı devletinde ne zaman fetihler duraklama yapsa yada siyasi bir karışıklık çıksa bu gibi olayların kolayca tehlikeli bir toplumsal bunalıma dönüştüğü görülmüştür. Onaltıncı yüzyılın sonlarından başlayan ağır iktisadi bunalımın yarattığı para darlığının devlet maliyesini zor duruma düşürmesiyle vergilerin ağırlaşması, devlet hizmetlerinin ve hele ehli örfün gelirlerini artırma yollarını aramalar, köylü üzerinde dayanılması güç bir etki yaptığı için çiftlik koşulları çok zora girmiş; bu yüzden raiyyetin toprağını terketme eğilimi yeniden kabarmış oluyordu.²⁷ Osmanlı İslâm hukukundaki miras hakkını mirasın toprağı bölmemesi, özel mülkiyete dönüşmemesi biçiminde benimsemişler. Ve bunun sonucu olarak. toprağın satılabilir hale gelmeyeceğini düşünmüşlerdir. Bu ilkenin sonucu olarak toprağın tasarruf hakkına sahip olan köylünün para ve başka zenginlikleri olan kişilerce sömürülmesine engel olmuştur. Ayrıca bölünmeyen topraktan daha iyi yararlanılır gibi bir düşünce kurumsallaşarak Osmanlı topraklarının devlete ait olması düşüncesi sosyal açıdanda hertürlü sömürüyü ve toprağa dayalı aristokratik eğilimleri engellemiştir. Osmanlı toplumunda miri toprak rejiminden dolayı toprakların satılabilir. olmayışı toprağın bir meta olarak kullanılışını daima önlemiştir.

4. Çiftbozanlık Olayları

XVII. Yüzyılda devlet idaresinin bozulması hazinenin gelir kaynağı olan yeni toprak kazançlarının durması ve buradan gelen vergilerin kesilmesi ve vergilerin

²⁵ Ömer Lütfi Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi*, İstanbul, 1980, s.406.

²⁶ F. Braudel, *Maddi Uygarlık Ekonomi ve Kapitalizm*, III. cilt, s.252.

²⁷ Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplum Yapısı*, İstanbul. 1967. s.78.

toplanmasındaki düzensizlik reâyanın üzerindeki vergilerin hem oran hemde. nitelik olarak artırılması devlet mansıplarının "azl" yoluyla çoğaltılması ve bunların maaşlarının tek vergi kaynağı olan reâyanını üzerindeki gittikçe ağırlaşan yükleri dayanılmaz hale gelince reâyanın toprağını bırakıp şehirlere özellikle İstanbul'a göç ettiğini görüyoruz. Osmanlı miri toprak rejimindeki bu düzen bozukluğu ilk tesirlerini tırmırlı sipahiler ve reaya üzerinde göstermiştir.

Uzun Avusturya ve İran harpleri sırasında gelişen 1596 sıralarından itibaren Anadolu'nun sosyal hayatını felce uğratan Celali karışıklıkları, köyün kolu tutan insanların ziraatten levendliğe çektiği bağ-bahçe ve yazı-yabanda çalışanlara güven bırakmadığı için üretimin azalması ile memlekette açlık ve iâşe buhranları baş göstermiştir. Çiftini bırakan köylünün tarlasında yeniden çalışma imkanı kalmadığından şehirde soygunculuk ve eşkiyalık gibi hareketler başgösteriyordu.

Tanınmış Fransız tarihçisi F. Braudel Akdeniz çevresi ülkelerinde artan nüfusu ve bozkır karakterindeki tarım topraklarının besleyememesi yüzünden pek çok köy insanının yerlerinden ayrılma eğiliminde olduklarını ve bu yüzden şehirlere ya da şuraya buraya hatta yabancı diyarlara göçmeler ve dağılmalar meydana geldiğini söylüyor. Bu yazarın Türkiye ve İtalya İspanya gibi memleketlerde soygunculuğun çok oluşundaki nedeni insanların işsiz ve ekmeksiz kalışlarında görüyordu.²⁸ Aynı şekilde dörtüzbün ve herhalde yediyüzbin kişilik bir nüfusun atfedilmesi gereken XVI yüzyılın İstanbul'undan söz ederken bunun herşeyi eşit olmak üzere, bugünün en büyük kentsel yerleşimleriyle. kıyaslanabilecek bir kentsel canavar olduğunu söylüyor bu canavarın yaşayabilmesi için Balkanların alınabilecek tüm koyun sürüleri, Mısır'ın bakla, pirinç, buğdayı, Karadeniz'in buğday ve odunu, Küçük Asya'nını sığır deve ve atları ve nüfusunu yenileyebilmesi Tatarların Rusya'daki akınlarından Türk donanmasının Akdeniz kıyılarından -bunların hepsi başkentin göbeğindeki bedestende satışa çıkartılmaktadır. elde-ettileri köleler gerekmekteydi.²⁹ Osmanlı devletinde Osmanlı mali yapısında meydana gelen bozulmayla birlikte vergilerin ve mültezimlerin baskısından şehirlere doğru yönelen göç ve şehirlerdeki nüfus artışı ekonomik büyümeden daha yüksek olduğunda zararlı hale dönüşmektedir. Dünün dünyasında böylesine bir durumun sonucu olarak ortaya kıtlıklar, reel ücret gerilmesi, halk ayaklanmaları karanlık gerileme günleri başgösteriyordu.

²⁸ Akdağ. a.g.e., II. cilt. s.316.

²⁹ Braudel. a.g.e., I cilt. s.34.

XVII. Yüzyıl Osmanlı devletinde kendi içinden veya en yakın üretim kaynaklarından beslenen toplu ve kapalı şehirler iktisadi dengeye en fazla yaklaşmış numunelerdir. Buna karşılık üretim kaynaklarının merkezden az çok mesafelerle aralandığı ve temasların harp sair vesileler kesildiği şehirler ise Örneğin İstanbul denge ve istikrar şartlarından derece derece uzaklaşmış bulunuyordu. Bu dengenin tayininde en önemli cihet şehir ve taşra münasebetleri, bilhassa aralarında iş ve kültür hayatının dağılışı tarzıdır. Merkezin bu dağılımda sadece ihtişam ve haşmet tarafını tutup üretimi katlanılması zaruri bir külfet gibi, taşraya yüklediği hallerde istikrarsızlığın şiddeti bir kaç kez daha artmış oluyordu. Kaide olarak şehir prodüktif faaliyetleri kendi çevresinden uzağa attıkça büyüme ve gelişme esnasında göğüsleyeceği dengesizlik ihtimali de o nisbette ağır basar.³⁰ Üretimin toprağa dayalı olduğu bir sistemde büyük şehirlerdeki özellikle İstanbul'da talep fazlalığından kaynaklanan dengesizliğin yanında geniş zirai kaynakların ve üretim vasıtalarının artan vergilerle tahrib ve istismarı çiftbozanların geride bıraktıkları boş araziler iktisadi dengesizliğin aynı zamanda arz cephesinden de kaynaklandığını göstermektedir.

İslâm dünyasında üretimi geliştiren başlıca ekonomik iklim gittikçe kabaran taleptir. Üretim ise Avrupa mallarının karşısında çökmeye başlayan geleneksel endüstri kurumlarının onyedinci yüzyıldaki hammadde sıkıntısı, esnaf ve ahilik müessesinin şehre gelen göçlerle ve Yeniçerilerin bu alanlardaki işgalleri bunun yanında şehirlerde lüks tüketim ve gösteriş tutkusunun saray çevresinde gittikçe artmasıdır.³¹ Abdî'nin dediği gibi "Ehl-i mansıb olanların ekseri, ley-ü nehâr zevk-u safâ ve çeng-ü çegane ile meclis-ârâste idi. Memalik-i Al-i Osman harâb olmak değil cânib-i erbaasını düşmen, neûzü billâh, zabteylemek sade dinde olsa belki biz zevkimizde olalım derdi."³² diyerek dönemin İstanbul'undaki lüks ve sefâhati anlatmaktaydı.

5. Yeniçeri Ocağının Görüntüsü

XVII. Yüzyıl Osmanlı devletinde "Yeniçerilerinin taşkınlıkları gittikçe artmış zorbaklıkla mukataa mallarına el koymaları çoğaldığından. sadrazamda yeniçerilerin baskılarının ağırlığı altında suskun ve şaşkın kalmıştır. Öte yandan, açıktan açığa esnaf

³⁰ Ülgener., *Darlık Buhranları* s. 74.

³¹ Maurice Lambard, *İlk Zafer Yıllarında İslam*, Çev. Nezih Uzel, İstanbul, s. 151.

³² Abdi, Faik Reşit Unat Basması s. 26 dan Abdülbaki gölpınarlı. "Nedim Divanı" s. IV İstanbul 1972.

ve tüccarın mallarına el uzatıkları için onların bu azgınlıklarına dayanamayan dükkan sahiplerinden bir seyyid ele geçirdiği yeşil bayrağı açıp kalabalık bir halde topluluğu da onun ardına düştü Bu sabrı taştan halk topluluğu "adalet isteriz." diye bağrışarak hep birden padişahın sarayına gittiler."³³ Bu dönemde yeniçeriler esnaflığın yanında devlet memurlarına palla sallamak tefecilik yapmak bac vermemek XVI Yüzyıldan itibaren yeniçerilerle başlamıştır. Zirai gerilememin neticesinde çiftbozan köylü kümeleri içinde çare şehirlere koşarak rızıklarını çeşitli zeneat kollarında arama yollarına koyulmuşlardı.³⁴

Yeniçeri ocağı 1600'lü yıllardan başlayarak gittikçe bozulan bir kurum haline gelmiştir. Devşirme usulünün bozulması rüşvet hatır iltimasla diğer kesimlerden ocağa fertlerin alınması yeniçeri ocağının bozulmasına sebep olmuştur. XVII. Yüzyılda ocağın durumunu Koçi bey şöyle anlatmaktadır. "Çavuşlar evvelce üç nefer iken şimdi kırk elli-kadar çavuş peydâ olup, serâser kuşanan mumcular taifesi yüzden fazla olup, her biri bir oda isteğindedir. Bu sebepten her sene bir-iki silsile olup, gün görmüş oda ahvâlinden haberi olan alaylar ve taburlar bozulup, kaleler fetheden kethüdaları emekli eylediler. Velhasıl dünya iâşesi için kimi azil, kimi tayin olunup, birçok layık olanları oturak edip, yerine layık olmayanları getirip, içlerinde değişiklik eksik olmaz oldu. birini yayabaşı veyahut bölük başı ettiklerinde biner ve ikişerbin kuruşlarını alıp, suçu sabit olmayan birçok emektâr iş görmüş adamları sebepsiz yere kaldırıp, ahval bilmez zaman görmemiş, alemin acısını tatlısını çekmemiş nice tazelerini yerlerine getirip ocağı hârab ve yebâb ettiler. Her zümreye adı geçen tarihten beri milleti ve mezhebi bilinmeyen şehir oğlanı Türk, Çingene Tatar, Kürd Ecnebi Laz, yörük, katırcı deveci hammañ ağdacı yolkesen, yankesici ve diğer çeşitli kimseler katılıp usul ve kaideler bozuldu kanun ve kaide kalktı"³⁵ diyerek yeniçeri ocağının düştüğü durumu anlatmaktadır. Onyedinci yüzyılda yeniçeri ocağının hem nitelik hem de nicelik yönünden bozulduğu için dönemin İslahatçıları diyebileceğimiz gerek Defterdar Sarı Mehmet Paşa gerek Koçi Bey sürekli asker sayısı ve mansıbların artırılması rüşvet adam kayırma gibi konuları dönemin en önemli bozulma sebepleri olarak ifade etmişlerdir. Ayrıca bu konuda bozulmanın çizgilerini onyedinci yüzyılda yaşamış divan şairlerinin şiirleri de bu konuya tanıklık etmektedirler.

³³ Mustafa Nuri Paşa, *Netayic ül-vukuat*, cilt III-IV, s.2.

³⁴ Debbagoğla, a.g.e., s.160.

³⁵ Koçibey Rısalesi, B.H. Zuhuri Danışman, İstanbul, 1972, s.43.

6. XVII.Yüzyılda Osmanlı Maliyesinin Durumu

XVII. Yüzyılın başlarında Fetihlerin durmasıyla birlikte toprak gelirlerinden ve ganimetlerinden yoksun kalan devlet maliyesi yeniçerilerin maaşlarını ödemekte zorluk çektiği için yeniçerilerin esnaflıkla uğraşmasına gözyummuştı. 1609 yılında Ali Ayni Efendi tarafından hazırlanan gider cetvellerinde İstanbul'un yıllık gideri 310.833.432 akçe olarak hesaplanmış bu cetvellerle hazineden çıkan paraların nerelere ne kadar sarfedilmiş olduğu belirtilmişti. Birinci Mustafa'nın kısa süren saltanatı döneminde devlet maliyesi perişan bir hale düşmüştür. Bir yandan yeniçerilerin culus bahşişleri öte yandan Celali isyanlarını bastırmak için harcanan paralarla hazine boşalmıştır. İkinci Osman döneminde ise Hotin kalesi kuşatması ve lehistan seferlerinde ganimet elde edilmemiş hazine bu seferlerle birlikte gittikçe zayıflamıştı. Ancak Dördüncü Murad döneminde yolsuzlukların önüne geçilmiş rüşvet yolu ile servet biriktirmiş insaların malları müsadere edilerek hazineye gelir kaydedilmiş Dördüncü Murad'ın israf ve suistimalleri önlemek gelirleri artırmak için sarfettiği büyük gayretler sonunda devlet gelir ve giderleri arasında bir denge sağlanmıştır.³⁶

1617'de Sultan Mustafa ve üç ay geçer geçmez II Sultan Osman ve dörtyıl geçtikten sonra yine I Sultan Mustafa ve bundan bir yıl sonra IV Sultan Murad saltanat tahtına oturdu. Böylece dört yıl içinde beş kez cülus bahşisi verildikten başka sultan Mustafa'nın annesi de eşkiyayı taltif edip Osmanlı hazinesini çapulcu askere dağıtıp israf etti.³⁷ Dördüncü murad döneminde düzeltilen maliye I İbrahim döneminde tekrar bozuldu bu dönem lüks gösteriş safahâtin yaygın olduğu bir dönemdir. Hatta bu dönemde kürk ve kehribar ismi altında koyulan bir vergiyi görüyoruz. Köprülüler döneminde ise iktisadi ve sosyal istikrar kısmen sağlanarak bu dönemde Anadolu Celali'lerden temizlenmiş, orduda ve maliyede reformlar yapılmış israf ve suistimallerle mücadele edilerek kamu masrafları sıkı bir düzen içine alınmıştır. 1660 yılında Eyyubi Efendi tarafından yapılan cetvelde yıllık giderler 593 küsur milyon akçe yıllık gelirler ise 581 milyon akçe olarak hesaplanmış 12 milyonluk bir açık görülmüştür. XVII. Yüzyılın ikinci yarısı başlarında eski ve parlak zamanı hatırlatan bir refah dönemine girilmiş, ancak Köprülüler döneminin sona ermesi ve

³⁶ Mustafa Nuri Paşa, *Netayic'ül Vukuat*, II cilt, s.302.

³⁷ Nihad Sayar, *Türkiye İmparatorluk Dönemi Mali Olayları*, İstanbul, 1978, s.114-116.

ikinci Viyana bozgunun üzerine Osmanlı tarihinde yeni bir dönem değişikliği olmuş Duraklama dönemi kapanmış gerileme dönemi başlamıştır.³⁸

7. "Reâya Fukarası"

Reâya Osmanlı toplumsal ve iktisadi düzenin zemin katını oluşturan ve devletin askerî denem sınıfından ayrılan vergi veren fakat devletin yönetiminde bulunmayan müslüm ve gayri-müslümlerin oluşturduğu zemin kattır. Reâya askeriden uzak tutmak devletin temel bir kuralıydı. Bununla birlikte devletin tebasının refahından sorumlu olması ve bu yönde tebayı korumak refahını sağlamak genellikle Osmanlı iktisat siyasetinin bir özelliği olduğu şüphesizdi.

XVII.Yüzyıl Osmanlı Devletin de en bunalımlı kargaşaların ve ayaklanmaların meydana geldiği dönemde devlet bu siyaseti uygulama ve yaşatma gücünü yitirmiştir. Bu tarihten sonra devletin vergi kaynağı olan reâya artık fükara diye nitelenecektir. XVII. Yüzyıldan sonra himayesiz kalan reâya askeri maksatlarla üzerinde baskı yapan vergi yüküyle birlikte üretimleri ancak günlük geçimlerini sağlayacak kadar düştü. Birçok eski köyler dağılarak vergi tahsildarıyla derebeylerin elinden kurtulmak için sapa yerlere gruplar halinde yerleştiler.³⁹

Aynı yüzyılda Koçibey reâyanın kötü durumunu dönemin padişahına şöyle arz etmektedir. "Benim merhametli hünkârım reayâ kullarının hali gayet acıklıdır. Vezir-i âzam kullarınıza tenbih buyurun Elbette iyi, dindar, müslüman adamlar gönder. Ülkemi bir hoşça araştırıp, denetleyip, reâyâ fukarasını üzerinden zulüm gitsin ihmal etme diye sıkıca tenbih buyurun"⁴⁰ diyerek reâyâ sınıfının onyedinci yüzyıldaki görüntüsünü sergiliyordu. Reâyâ sınıfının her sene verdikleri vergilerden başka yeniden ihdas edilen vergiler, başlıca üretim cihazı olan zirai ekonominin gittikçe zayıflamasına ve çiftbozanlık olaylarının yaygınlaşmasına yol açıyordu nitekim. *Defterdar Sarı Mehmet Paşa* Osmanlı iktisadi ve içtimai yapısının temelini oluşturan reâyâdan tahamüllerinin üzerinde vergi alınmasını mal toplanmasını bir evin temelinden toprak alıp yüzeyine sarfetmiye benzetmiştir. Temelden alınan toprak ile, temele zayıflık gelip, yüzeyin ise ağır yükü çekmeye kudreti kalmayıp büsbütün

³⁸ a.g.e. 133.

³⁹ Karpat, a.g.e., s.83.

⁴⁰ Koçibey Risalesi, s.1106.

yıkılmasına ve harap olmasına sebep olur diyerek reâyâ sınıfının Osmanlı devletinin ve toplumunun temeli olduğunu vurgulamıştır."⁴¹

XVII. Yüzyılda Osmanlı'da gittikçe artan ulufeli asker sayısı ve devlet mansıplarının, maaşlarını ödemek için reâyâ üzerindeki vergi yükünü artırmakta çare görmüş onun sonucunda özellikle timarlı sipahiler ve reâyâ sınıfının bozulmasını soysuzlaşmasını doğurmuştur.

8. Ulemanın Durumu

Osmanlı toplum yapısı içinde toplumsal tabakaları birbirinden ayıran kalın çizgi ve ayrımlar sözkonusu olmadığı için Devletin Merkezi örgütlenmesi içinde hiyerarşilendirilmiş statü ve rollerin varlığı bu statü rollerde meydana gelen bozulmanın devletin toplum ve yönetim açısından içiçe geçmiş yapısı içinde üretim cihazında veya devletin yönetim cihazında vukubulan bir bozulma zemin kata kadar inmektedir. Bunun tersine zemin kattaki bozulma da aynı şekilde devletin yönetim cihazına yansımaktadır. Osmanlı devlet yapısının bu örgütleniş tarzında Ulemanın konumunu devletin içinde bir yapı olarak görüyoruz. Buna karşılık Batı da Rönesanstan itibaren Avrupa'da ortaya çıkan ve giderek batı düzenine damgasını vuran bir unsurun bulunmadığını görüyoruz Bu unsur "Bağımsız" aydın kategorisidir. Batı da bağımsız aydın siyasal iktidardan bağımsız kritik espri sahibi olarak devletin dışında bir grubu oluşturuyordu Osmanlılarda ulemanın gördüğü işlev. Ortaçağ anlamında bir zümre teşkil ediyordu. Bu durum daha önceki İslâm uygarlığının yeni bir dönemde tekrarlanmasından başka bir anlama gelmiyordu. Bununla beraber Osmanlı medreselerinin statülerini düzenleyen "nizamât" a ancak Kanuni zamanında kavuştu Osmannlı ulemâsı bir hadise göre "Peygamberin mirasçısı" sayılıyordu.

Tanınmış Osmanlı alimlerinden Aynı Ali XVII. Yüzyıl başlarında Sultan I Ahmed'e sunduğu eserde ulemanın toplumdaki yerini şöyle belirtiyordu. "Osmanlı devletinde bilgileriyle tanınmış ulemadan daha saygın daha dürüst ve daha çok beğenilen insanlar önceki İslâm devletlerinde bile yoktu."⁴²

Osmanlı toplumsal yapısı içinde ulema en ayrıcalıklı grubu oluşturuyordu. Osmanlı devletinin Onyedinci yüzyıldaki çözülüşünü en canlı bir şekilde ulema sınıfı

⁴¹ Defterdar Sarı Mehmed Paşa. a.g.e., s.94.

⁴² Timur a.g.e., s.90.

ilmiyeye ait mansıbların satılmasının dinin satılması anlamına geldiğini söyleyerek ilmiye sınıfının durumunu dönemin padişahına şikayet ediyordu.⁴⁶ Yine Onyedinci yüzyılın uleması hakkında İsmail Hakkı aynı yönde şikayet ediyordu."Bu bir asırdır ki ulema ve meşahiy bunda muameleci ve gayrılar harami oldular. Bizim asrımızda vaiz ve şeyh diyecek adam az kalmıştır. Ekseri tekrar esnasında halt söylerler ve her makamın adabı ne idiğin bilmezler ve mel'un olurlar Henüz mürid olmayanlar şeyh oldu birçok mukâllid ve sâhtekar adamlar, başlarına bir külâh ve arkalarına bir aba geçirerek şeyh ve derviş kıyafetinde halkı iğfal ve idlâlden geri durmadıklarını söylüyordu."⁴⁷

İlmiye sınıfının içinde bulunduğu durumu gerek XVII. Yüzyıl nesrinde ve gerekse nazmında bütün açıklığıyla görüyoruz. XVII. Yüzyıl divan şiirinde sûfi zahid rind. tipleri arasındaki kavga dönemin bütün şairlerinin şiirlerinde başlıca temayı oluşturmaktadır.

XVII. Yüzyıl Osmanlı devletinde servet edinmede ve yığmada ulema da çok faaldi. Bunlardan "duaguluk" (dua okuyuculuk) adlı bir saray mansıbının günde başlıca gümrük mukataalarından gelen Bin akçe geliri vardı. Ayrıca Kıbrıs'ta Lefkoşe zeâmeti de duaguluk makamını işgal eden Şeyh Selim'e verilmişti. Servet yapıcı hocaların en başında tarihte Cinci hoca lakabıyla bilinen padişaha yakın olan şahsın serveti ve şöhreti afakı tutmuştu. Yüksek rütbeli ulemanın ve şeyhülislâmların hepsi zengindi. Faizcilikten fırın işletmeye kadar çeşitli alanlardan elde edilmiş servetleri vardı.Çünkü bunlar kapıkulları kadar müsadere tehlikesi altında değillerdi.⁴⁸

Devrin en önemli tanıklarından Divan Şairi Nevî'zâde Âtayî İlmiye sınıfının durumunu Sohbet'-l ebkâr'da gözler önüne sermektedir.

"Mekteb ü medrese vîrân oldu

Kahveler mekteb-i irfân oldu

....

Mansıba ilm iken evvel miyâr

*Şart-ı vâkıf gibi cehl oldu medâr"*⁴⁹

⁴⁶ Koçibey Risalesi . s.28.

⁴⁷ Mehmed Ali Ayni. İsmail Hakkı. s.8.

⁴⁸ Berkes. a.g.e., c.II, s.266.

⁴⁹ Sohbet'ül Ekber. 106; s.10. 23; Tunca Kartantamar. s.98.

üzerinde görmek mümkündür. Osmanlı uleması XVII. Yüzyıldan itibaren giderek artan toplumsal düzensizlikler karşısında gözlerini geçmişe çevirmiş ve Fatih Sultan Mehmed'le Kanuni Sultan Süleyman arasındaki dönemi adeta kurumsal yapıyla dondurmak istemişlerdir. Böyle bir yaklaşımın en çarpıcı örneğini XVII Yüzyılda Koçi Beyin meşhur risalesi ile Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Kitab-ı güldeste'sinde görüyoruz. Her iki eserde tımar sisteminin nasıl bozulduğunu, rüşvetin yolsuzluğun gösteriş tutkusun azl edilmenin nasıl yaygınlaştığını vb. çöküş alametlerini uzun uzun anlatmaktadırlar ⁴³

Osmanlı devletinde Ebusuud Efendi ile başlayarak şeyhülislâmlık XVI. Yüzyıldan sonra devlete tabi bir müesese olmuştur. Böylece din istiklalini yitirmiş fikir özgürlüğü sûfi tarikatlarında muhafaza edilmiştir. ⁴⁴

Osmanlı toplumunda ulema günlük hayat yolunu yani şeriatı, mutasavvıflar ise mistik hayat yolunu yani tarikatı öğretmekteydiler. Gündelik hayatın zahiri tarafıyla ilgili düzenleme ve pratiklerin uygulanmasında öğretilmesinde görev ifa eden ulema sınıfı Peygamberin nübüvvetine önem veriyorlardı tasavvuf ehli ise bâtını bilgiye önem verdikleri için peygamberin velayet yanıyla ilgileniyorlardı. ⁴⁵

XVII. Yüzyılda Osmanlı toplumunun bütün yapılarında olduğu gibi ulema sınıfında bozulma ve çözülmeden payını almıştır. Ulema sınıfında her türlü rüşvet iltimas ilmiye sınıfına ait makamlara getirilen insanlarda ehliyet liyâkat ölçülerinin gözardı edilmesi hazineye gelir kazandırmak için devletin mansıplarının parayla satılması hatta kadılıkların ve mahkeme mansıplarının satılması ulema sınıfı içinde görülen olaylardı. Nitekim *Koçibey* ülemâ sınıfında meydana gelen bozulmayı şöyle ifade ediyordu. 1594 tarihinden beri düzen bozulup evvelce şeyhülislâm olan Sunullâh Efendi, birkaç defa yersiz olarak azl olundu Kazasker dahi sık sık azlolunmakta yerine gelenler azl korkusuna düşüp dalkavukluk yapmaya mecbur kaldılar. Padişah huzurunda hak sözü söylemez oldular. Herkesin hatırını hoşutmaya ehemiyet verir oldular... giderek her işe hatır karışmakta ve her işe göz yummakla hak sahibi olmayanlara hadden aşırı mevkiler verilip eski kanun bozuldu. Az zamanda müderris ve kadı olup ilim sahası cahillerle dolduğunu ilmiyeye ait makamların şunun bunun hatırı için verilmesinin doğru olmadığını kadılık yolunda vasitanın bilgi olduğunu

⁴³ a.g.c., s.71.

⁴⁴ Karpat, a.g.m., s.7.

⁴⁵ H.D.G. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, II cilt, s.239.

Bütün hayata bilgisizlik hakim olmuş mektep medrese çökmüş onların yerlerini kahvehaneler almış. Eskiden mansıba ilim ölçü iken Âtâyi döneminde artık cehaletin ve rüşvetin bu ölçünün yerini aldığını söylüyor. Yine İsmail Hakkı döneminin ilim anlayışını şu mısrasında özetliyor. "Marifet cehle mubeddel oldu âh"⁵⁰ diyerek şikayet ediyor. XVII. Yüzyıl Osmanlı toplumunda ulema sınıfının içine düştüğü yozlaşmayı aynı yönde. Ahlak-ı Alai'nin yazarı Kınalızade Ali Efendi de şöyle dile getirir. "Bunlar halk arasında velâyet ve kerâmetle anılmak için Sultan ve itibar sahiplerinin yanında sözü geçerli, şefaati, makbul olsun diye, mükafata kanmak zenginlerin adak ve sadakalarına malik olmak için Bedenleri sûreta riyazatla solgun ama nefs-i ammâreleri avam arasında el etek öptürmek, nam ve şöhrete ulaşmak için canlı ve temizdir." diyerek bunların iffet faziletinden soyunmuş olduklarını, riyakâr olduklarını vruguluyor.⁵¹ Aşağı yukarı dönemin bütün ahlak kitaplarında ve divanlarında bu tiplerin XVII. Yüzyılda ilmiye sınıfının ana rengini teşkil ettiğini söylememizde sakınca yoktur.

9. Devlet Yönetimi

Osmanlı iktisadi ve içtimai yapısında meydana gelen bozulma doğal olarak devlet yönetimini etkileyerek yönetim cihazını işlemez hale getmişti Çözülme devrinde devlet mansıplarının satışının nerdeyse bir kazanç yolu haline gelmesi iltizam usulünün gittikçe yaygınlaşması rüşvet ve iltimasın neredeyse bir kaide halini almasının lüks gösteriş tutkusu gibi bütün bunların bedellerini reâya sınıfı ödüyordu. Devlet idaresinde düzensizlik devam ederken XVI. Yüzyıldan başlayıp XVII. Yüzyıl boyunca devam eden Celali isyanları devlet yönetiminin ve siyasal otoritenin zayıflamasına neden olmuş hatta yer yer türeyen eşkiyaya karşı üst üste serdar tayini gerekmiş bazen eşkiya reislerine valilik, beylerbeyilik verilmek suretiyle ayaklanmaların bastırılması yoluna gidilmiştir.

Çözülme devrinde askeri, siyasi tabaka mensubu olmanın diğer bir anlamı servet ve kâr elde etmek anlamına geliyordu. Bu kâr ve kazanç kapitalist anlamdaki kazanç ve kâr güdüsü anlamından çok uzaktır. İsim ve ünvan asıl ve neseb çevresinde hal ve şanı ile mütenasip bir yaşama halkasının tattıracağı ululuk azameti ve bütün

⁵⁰ Mehmed Ali Ayni, *İsmail Hakkı*, s.72.

⁵¹ a.g.e., s.131.

bunların uğruna bol harcama, bol dağıtmak amacıyla halkanın dışına çıkmamak suretiyle tavır ve davranışları besleyen bu zihniyet tarih boyu yalnız brokrat genellikle umera takımına takılı kalmamıştır.⁵² Bu zihniyet yukarıdan aşağıya sızarak tabanda yer alan grupların da idrak biçimini oluşturmuştur.

Yılların üst üste yığıldığı geleneksel yapının arkeolojisini yaparak derine inildiği zaman idrâk ve kavrayış tezahürlerinin merkezinde "*devlet*" olduğunu görmek zor olmayacaktır. Osmanlı toplumunun en yüzeyinden en derinine kadar her katta her dönemde kamusal bilincin izlerini görmek mümkündür. Düzenin huzurun iyiliğin önce devlet sayesinde sağlanacağını ve herşeyin O'nun vasıtasıyla anlamlı olacağını başka bir ifadeyle toplumun devlet için olduğu bilinci bugün bile Türk toplumunun en belirleyici özelliklerinden biridir. Osmanlı devlet yönetiminin bozulmasını Koçi bey şöyle izah etmektedir. "Osmanlı saltanatının şevket ve kudreti asker ile askerin ayakta durması hazine iledir. Hazinesin geliri reâyâ iledir. Reâyâ'nın ayakta durması adalet iledir. Şimdi âlem harab reâyâ perişan hazine noksan... Kılıç erbâbı bu halde... Bir taraftan İslâm memleketleri elden gitmekte, yine tedbiri görülmez, ilacı sorulmaz, çeşitli sefâhat eksilmez" diyerek devlet yönetiminin durumu özetlemektedir.⁵³

Osmanlı miri toprak rejiminin bozulmasının sonucu olarak devlet yönetiminde meydana gelen gevşeme ve düzensizlikler. Rüşvet yoluyla devlet mansıplarının satılması ve bu masıbları alan kişilerin rüşvetin bedelini çıkarmak için reâyâ sınıfını daha ağır yükler altında ezmesi reâyânın topraklarını terk edip şehirlere göç etmesi taşra ile şehir arasındaki iktisadi ve sosyal dengenin bozulmasıyla birlikte bu göçlerin doğurduğu bir başka sonuçta şehirdeki talep miktarının artması ile iâşe buhranlarına yol açmasıdır. Loncalara girmek genellikle kolay olmadığından yeni gelenler çok istisnai durumlar dışında kendi başına ustalık yapmayı umamazdı. Bu durumda yapılabilecek işler sınırlıydı; ev içi hizmetler, zengin tüccar yada zenaatkarın yanında ücret karşılığı çalışma, seyyar satıcılık inşaat ve taşıma sektöründe çalışma, nihayet bütün bir yasa dışı faaliyet yelpazesi içinde karışıklıklar ve ayaklanmaların kaynağını oluşturuylardı.⁵⁴

XVII. Yüzyılda devlet yönetiminde azil yoluyla makamları işgal edenlerin sürekli değiştirilmesi çözölme devrinde vezirlerin iç halkına uyup onların isteklerine

⁵² S.F. Ülgener, *İktisadi Çözölmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, s.199.

⁵³ Koçibey Risalesi, s.50.

⁵⁴ Süreyya Faroqhı, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, Çev. Neyyir Kalaycı, İst. 1993. s.340.

göre hareket etmeleri miri topraklarının arpalık, pâşmaklık ve mülk olarak verilmesi kılıç erbabının dirliklerinin ellerinden alınması gibi olaylar devlet yönetiminin bozulmasına ve tıkanmasına yol açmıştır.

10. Düzen Kavramı ve Islahat Düşüncesinin Zihniyet Temelleri

Osmanlı devlet ve toplum yapısının bozulmasını bu konuda görüş ve düşüncelerini açıklayan dönemin aydınları *Kamun-u Kadimden* uzaklaşmaya bağlıyorlardı. Bozulan bir müessesinin düzeltilmesi için bu müessesenin önceki durumları örnek veriliyordu. Devletin ıslah ve reform çalışmalarında sürekli dönüp geriye bakması eski düzene göre ıslahatları şekillendirmesi geleneksel bir toplumun zihniyet planında en belirleyici özelliklerinden biridir.

Her dinsel hareket, kelimenin tam anlamıyla başlangıçtaki saflığa dönüş olarak görülüyordu. Aynı şekilde gelenekçi tavır, sürekli olarak bugünü düne çekiyor ve bu nedenle de, şimdinin ve geçmişin renklerini birbirine karıştırıyordu.⁵⁵

Bu paradigma içerisinde "yeni" kavramının Batı'daki çağrışımının tersine Osmanlı zihniyet yapısında "soysuzlaşma" yani orjinden kopma anlamına geliyordu. Bu yönde yapılan çabalarda orjine yeniden dönme anlamındadır.

Osmanlı devlet sisteminin kalbini teşkil eden Tımar sisteminin ıslahı demek aynı zamanda devlet yönetiminin ve toplumun ıslahı anlamına geldiğinden bu konuda yazılan ıslahat layihalarında hemen hemen aynı ortak problem dile getirilmiştir.

Daha evvel de türlü yolsuzluklarından şikayet edilmiş bulunan eski tımar sisteminin XVI. Asrın sonlarına doğru büsbütün soysuzlaşarak devlet idaresinde büyük bir buhrana sebep olduğu, bu devirdeki askeri siyasi ve içtimai risalelerde açıkça ve ısrarla ortaya konmuş bulunmaktadır. Mesela Defter Emni Ali Aynı'nın risalesinde zamanında tımar ve zeamet hususunda "külli ihtilal" gelmiş olduğunu görerek durumu ıslah için alınacak tedbirleri belirtmek lüzumunu hissettiğini kaydetmekte ve arkasından Tımar rejimini ayakta tutan belli başlı nizam ve kaideleri inceleyerek bu kaidelerin uzun zamandır unutulmuş onun yerine soysuzlaşan adet ve usullerin aldığını belirtmiştir.⁵⁶

⁵⁵ F. Braudel, *Uygurlukların Grameri*, s.123.

⁵⁶ Barkan, a.g.e., s.852.

Benzer diğer risalelerde de gerek Koçi Bey'in gerekse Defterdar Sarı Mehmed Paşanın risalelerinde bozulmanın ve yozlaşmanın kurumsallaşmış yapıdan uzaklaşmayla alakalı olduğunu geleneksel düşünce biçimi içinde dile getirmişlerdir. Islah yönündenki düşünce ve idrak biçimine baktığımız zaman bunun yeni bir anlayış yeni bir kavrayış anlamında değil baştakini esas ve ölçü alan bir zihniyet olduğunu görüyoruz. Zaten o dönemde yeni bir düşüncenin, yeni bir anlayışın çıkması beklenemezdi. Bu kurumların ve fertlerin geri kalmışlığıyla izah edilecek bir durumdan öte İslâm toplumunun Batı'daki gelişmeleri algılayacak ve kurumlarını yeni bir anlayışla reorganize edecek. düşüncenin altyapısından uzak bir yerde bulunmasıyla ilgiliydi.

Ancak XVII. Yüzyıldan sonra Batı kapitalizmi ile İslâm dünyasını temsil eden Osmanlı Devleti Batı'nın tesirlerini algılamaya hazır hale geliyordu. "Daha Lale devrinde müşahade edilen Batı hayranlığı artarken yine aynı yıllarda kadılar görevlerinden uğursuzlukları gerekçe gösterilerek alınıyordu. Böyle zihni bir ortamda teknolojik gelişmeye temel olabilecek bilgi üretimi ve bu bilginin oluşturacağı yeni kavrayış biçimi elbette gerçekleşmezdi".⁵⁷ Osmanlı devletinin yükselme devrinde brokraside çeşitli hukuki-rasyonel izlere rastlanmakla birlikte ilk kurumsallaşma biçiminin yozlaşma sürecine girdiği Onaltıncı yüzyıldan Ondokuzuncu yüzyıla kadar süren çözülme ve yıkılma döneminde Koçibey ve Defterdar Sarı Mehmet Paşa gibi ıslahatçılar ikincil elit rolü oynayarak ilk kurumlaşma biçiminin bazı yönlerini düşünsel planda da olsa devamlılığını sağlamışlardır.⁵⁸

B. Çözülme Devri İnsanları

1. Çözülme Devri İnsanlarının Zihniyet Biçimleri

XVII. Yüzyıl Osmanlı insanın daha doğrusu insanların zihniyet çerçevesini belirlemenin, zihniyet başlıklı bölümde de belirttiğimiz gibi hiç bir dönemde sınırları kesin ve net olarak tespit ve tayin edilemez.. Ancak çalışılan dönemin insanların tavrı ve tasavvurlarının ana istikametlerine ve insanları bu istikametlere sevk eden toplumsal tabandaki kurumlara, bu kurumların içinde yer alan insanların tavrı tutum, duyuş, ve inanış biçimlerindeki değişiklikleri önceki halleri veya normatif çerçeveye uzaklıkları veya yakınlıkları ölçüsünde bir kıyaslama yaparak bir hüküm verebiliriz. Dönemin

⁵⁷ Debbagağlu, a.g.e., s.187-188.

⁵⁸ Metin Heper, *Türk Kamu Brokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme*. İstanbul. 1997, s.82.

insanının dünyayı ve kaderi kavrayış biçiminde onun kavramlarının yanında din ve dini kurumlarında etkileyen Batı da yeni ticaret yollarının keşfi ve Osmanlı Devletininin XVI. Yüzyılın sonlarından başlayarak gittikçe içe kapanma sürecine girmiş olmasıdır

Özelikle XVI. ve XVII. Yüzyılın Kapitalizmin merkantilist denilen aşamasında burjuvazi tarihi arenada gittikçe güçlenen, ve biriken, sermayenin sahibi olarak ortaya çıkıyordu. Bu sınıf sermaye birikimi ile Ortaçağ feodalite düzeninde gedikler açarak onun kapitalizme dönüşmesine yol açıyordu. Feodalite düzeni içinde daha önce ortaya çıkan burjuvalar , ülkelerarası ticaretle birlikte lonca sistemi yanında sınai imalatınıda geliştirerek sermaye birikimini artırmaya başlamışlardı.⁵⁹ Avrupa'da yeni ticaret yollarının bulunması ve bunun neticesi olan merkantilist ticaretle birlikte müslüman tüccarların bu avantajını yitirmesiyle XVI. ve XVII. yüzyılda tüccarların esnaflaşmaya başlaması kendi içine kapanık iç piyasada imkan arayan gündelik maişetini karşılamaya yetecek kadar bir düzeyde şekillendiğini görüyoruz.

XII. ve XIII. Asra gelinceye kadar içtimai kıymet ve amiller henüz bahadırılık (alplik) telakkisinin hakim olduğu devrin ideal insan tipinin "insan-ı kâmil" ölçüsünde görmek mümkündür. Ahlak sistemlerinin eskiden beri kullandıkları bu timsalin manası açıktır. Muayyen bir hayat anlayışını hak ruhiyatına daha kolay sindirilebilir hale getirmek için anlayışı mevhum bir insanın şahsında tecessüm ettirmek ilk devirlerden beri itiyat haline gelmiştir. Her çağın dünya görüşü ile birlikte ideal insan ölçüsü de değişmektedir.⁶⁰ Nitekim "Kamil insan"ın ilk tarifinden başlayarak derece derece nasıl bir muhteva değişimine uğradığını görebiliriz.

Eski Türk destanlarında, maceralar, anlatılan atlı göçebe medeniyetinin yarattığı "*alp tipi*" son derece aktif ve dışa dönük, Dünyaya hakim olma iradesini taşıyan bu tip İslâmlıktan sonra "*gazi tipi*" haline gelmiş Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin ideal tipolojisini temsil etmiştir. Gazi tipinin dışa dönüklük, aktiflik ve sosyal mesuliyet şuuruna sahip el açıklığını yürek pekliğini nefsinde toplamış insan⁶¹ artık XVII. Yüzyıl Osmanlı toplumunda başlangıçtaki tanımından ve içeriğinden başalarak Dönemin renkli siması Nabi'nin Hayriye'sinde "*evsatü'n nâs*"a dönüştüğünü görüyoruz. "*evsatü'n nâs*" artık ne *alp* ne de *gazi* tipi gibi aktif ne de veli tipi gibi cezbeli ve muzdariptir. O kendi içine kapalı, sakin ve rahattır. İçine kapanmak

⁵⁹ İdris Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması*, İstanbul, 1994, s.17.

⁶⁰ Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, s.62.

⁶¹ Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, s.216.

suretiyle rahat ve sukûneti gaye edinmiş, vaktini "*âyat-u hikâyat'ı kıssas*" okumakla geçiren ve bu suretle kemale ulaşacağına inanan insan tipidir. Nitekim Nabi oğluna ideal yaşamı şöyle telkin ediyor.

"Çıkma aylarca def-i hânenden

Taşra meyl eyleme kâşânenden

Al kitabın ele setr eyle derin

*Olmasın hârîc-i derden haberin"*⁶²

dış dünyayla bütün münasebetlerini kesmiş kendi kozasına çekilmiş kendi meselelerine ve toplumsal meselere karşı bigâne bir tipi ideal bir tip olarak telkin ediyor. Yine aynı dönemde yaşayan sabit "Bu bâzâr-ı belâ ey hâce aslâ sud göstermez" diyerek dünyayı bir bela pazarına benzeterek kendisine hiçbir fayda vermeyeceğini dile getiriyor. Osmalı toplumunun zihniyet yapıları ve tipleri edebiyat boyunca çözümlenecek ve dönemin tiplerini belirlemede dönemin edebi eserleri, dönemin zihniyet çizgisini belirlemede en önemli tanıklar olmaktadır. XVII. yüzyıl Divan şiiri Osmanlı Divan edebiyatının, en parlak devrini teşkil etmektedir. Bunun aksine XVII. Yüzyılda Osmanlı devleti çözülüş ve buhran dönemi olarak ters istikamette yol aldığını görüyoruz. Dönemin divan edebiyatının nitelik ve nicelik açısından gelişmişliği ile Osmanlı devlet ve toplum yapısının çözülüşü arasında bir ters ilişki kurmanın sakıncalarının yanında kısmi de olsa bir gerçeklik payının olduğunu düşünüyoruz. Nitekim çözülme ve kapanma dönemi olarak adlandırılan XVII Yüzyılda tarikatların sayısının bu dönemde daha önceki dönemlerden daha çok arttığı da bir gerçektir. Bununla birlikte dönemlerine tanıklık eden divan şairlerinin hemen hepsinin bir tarikat üyesi olduğu ve tasavvufi geleneği sürdürdüklerini görmekteyiz.⁶³

Çözülme devri insanının gündelik hayatını, acı, zevk, aşk fiillerini ölüm fikrini, savaşa verilen tepki, vakit geçirme biçimleri, yeme içme çalışma inanma biçimleri edebiyatları boyunca psikanalizleri ortaya çıkarılırken bunların morfolojik düzeydeki görüntülerinin altında yatan derinlemesine zihniyeti, duyuş ve inanış biçimleri önemlidir. Çünkü toplumların edebiyatları da dönemden döneme modalara uymaktadır. Örneğin Avrupanın tümü ölçeğinde bir Romantizm dalgası aydınlanmanın doğurduğu akılcı Avrupasının yerine geçmiş, daha sonrada toplumsal

⁶² Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, s.216.

⁶³ Sabit Divanı, Haz Turgut Karacan, s.56.

gerçeklik romantizmin yerine geçmiştir. Bir dönemin toplumsal iktisadi düşünüş ve kavrayış biçimleri bir eserden diğerine yansımaya hiç ara vermemektedir. Bununla birlikte her edebi eserin özel bir toplumsal ve zihinsel dünyanın temsilini yaptığı da ortadadır.⁶⁴ Osmanlı toplumunda bu zihinsel dünyaya en fazla rengini veren Tasavvuf ve tarikat müesseseleridir görülüyor ki içe kapandıkça bahadırılık ve yiğitlik çizgilerinin azar azar silinerek yerine mütevekkil münzevi bir insanın dış aleme küskün soluk ve silik çehresi geçmektedir.⁶⁵

Çözülme devrinde devletin aşağı tabakalarında dağıtıcı fikirlerin yayılmaya başlamasıyla Panteizm kozmopolitiklik, teslimiyet ve mukavemetsizlik fikirleri, dini ve dünyevi kavrayış ve idrak biçiminin ölçüsü haline geldi. Bütün bu cereyanlar kuvvet ve irade ruhuna karşı kaderciliği teslimiyeti rıza ve tevekkülü yaymakta oldukları için dağılmanın manevi muhitini hazırlamışlardır.⁶⁶ Çözülme devrinde içe ve derine dönük bir "batın" huzuruna çekilip gitmenin ve din kurallarını dahi aynı içe dönük bir yorum süzgecinden eğip bükerek yeri geldiğinde politik ihtirasına kılıf uydurmanın hesabındaki insan: Batinilik ve ötesi önünü boş ve serbest bulduğu zaman moral nihilizmin en ileri ve sivri ucuna (ibahet)'e kadar varan teslimiyetçi anlayışın sapık kollarını Kınalızadede dinleyelim. "İnsanın dünyaya gelmesinden gaye ve şen gönüllü olmaktır" diyerek ilahi teklifata boyun eğmekten çekinmişler ve kibir göstermişlerdir. İbadet ve mücahede ile kendilerini halis altın gibi değerlendirenleri alaya ve maskaralığa alarak böylelerine ıstihza kokan eğlenceli isimler koymuşlardır. Bu iğrenç firkanın bir kısmı üstelik yalan yanlış marifet ve tasavuftan dem vururlar.⁶⁷ diyerek. Dönemdeki bu kurumlarda mücahede ruhunun nasıl pasif bir ruh haline dönüştüğünü anlatır. Diğer taraftan yaşadığı "an"ın çocuğu olan "ibn-vaktı" her türlü geçmiş ve gelecek kaygısının uzağında gününü gün etme dünya için telaşlanmanın manası olmadığına inanan *orta insan* tipi halk katında çözülme devrinin insanının idrak ve kavrayış biçimi tasavvuf ve tarikatların bozulan ikliminde oluşurken, üst katlarda savruk gösteriş tutkusuna kapılıp dini ve bulundukları makamı, servet kazanmanın ve biriktirmenin vasıtası haline getirmiş bolluk içinde yaşamının zevkine yabancı olmamakla birlikte o uğurda acele ve telaştan hoşlanmayan götürü insan. Herşeyin nasıl olsa bir yolu yordamı bulunur havası içinde olurlarına bırakma alışkanlığı her şeyi

⁶⁴ F. Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, s.413.

⁶⁵ Ülgener, *a.g.e.*, s.663.

⁶⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, s.156.

⁶⁷ Kınalızade, *Ahlak-ı Alâi*, s.70.

kendi üstünde ve dışında rızk'ın nasıl olsa Allah tarafından verileceği düşüncesi etrafında oluşan atalet ve ağırlık dönemin insanının karakterini belirleyen en önemli özelliklerdir.⁶⁸ Sonuç olarak XVII. Yüzyılın felaketleri Osmanlı'da kurumların ve insanların "Adalet dairesinden çıkması" ile özetlenen bu çözülme birçok şahsiyet arama çabasını da doğurdu Devlet adamları, tarihçiler edebiyatçılar ve saray politikacıları Osmanlı sistemine musallat olan ve onu böyle aşağılara çeken illeti teşhis etmeye hep birlikte uğraştılar Bütün bu ıslahat layihaları üst İslâm geleneğinin edebiyat mirasında kaynakları olan şeylerdi.⁶⁹ Bütün bu çabalar kökleşmeye yüz tutmuş bir zihniyet tipini kadim haline irca etmeye yetmedi. Bu dönemden sonra oluşan zihniyet iklimi ve onun ürettiği insan tipi artık devlet içinde ve toplumda meşruiyet zemini gittikçe oluşturarak fiili bir durum kazanacak devletin de artık bu fiili durumu onaylamaktan başka yapacak bir şeyi kalmayacaktır.

2. Çözülme Devri İnsanlarının Toplum Anlayışı ve Dünya Görüşü

XVII. Yüzyıl toplum anlayışı içinde iktisadi faaliyete en fazla bağlı kalmaları gereken esnaf kuruluşları başlangıçta ve yükselme döneminde bile meta ekonomik endişeden öte. dini ve mistik bir müesese yapısını andırdığını söylersek yanlış olmaz. İslâm toplumunun geleneksel iktisadi yapısı içinde şehirlerde gerçek bir kapitalizme geçilmemiş imalatla sınırlı bir arzın bulunması ve bunun beraberinde getirdiği hisbe görüşü insanların meslek hayatlarında genişliğine değil derinliğine çaba sarfetmeleri ile sonuçlanır. Bu insanın yaratıcılığı içinde, çalıştığı kurumun büyüklüğünü artırmakla değil yirmi yıl çalıştığı bir cildin tezyinatında belli olur.⁷⁰ Bu kıymet ölçüleri etrafında meta ekonomik bir yaklaşımdan öte içe dönük derinlemesine bir boyutta eşya'ya ilişkisini oluşturan bir bilinç, kemniyet tarafından öte keyfiyeti sürekli ön planda tutmuştur. Ancak çözülme devriyle birlikte bu kıymet istisnalarıyla birlikte yavaş yavaş bu ölçülerden boşalıp kendi huzur ve sükunu içine gömülmüş bir zahid; veya dünya ve ahiret umurunda olmayan bir Rind' lik penceresinden hayatı ve dünyayı kavrayan bir anlayış haline gelmiştir.⁷¹

⁶⁸ Ülgener, Zihniyet ve Din. s.63

⁶⁹ Norman İtzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslami Gelenek*, Çev. İsmet Özel, İst. 1997, s.131.

⁷⁰ Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.67.

⁷¹ Ülgener, *Darlık Buhranları*, s.45.

Dönemin insan tiplerini yansıtması açısından ideal tip olarak değerlendirebileceğimiz Zahid ve rind tipi Divan edebiyatı'nın bütün şiirlerinde bir tartışma ve kavga konusu olmuştur.

Dinin istismara son derece açık bulunduğu o devirlerde sofuluk aleyhtarı şiirler gerek bu yoldan menfaat elde etmeye çalışanlara karşı bir sosyal tenkid mekanizması meydana getirmek ve gerekse meyhane v.b eğlence yerlerine düşkünleri aşk ehli riyadan arınmış olduğu gibi görünen kimseler şeklinde tanıtarak esnek bir kamuoyu oluşturmak suretiyle toplumda bir denge kurmak amacı güdülmüştür.⁷² XVII. Yüzyılın toplum anlayışını tanımada en önemli tanıklar Nev'i-zâde Âtâyî Nabî ve Bağdatlı Ruhinin eserleri devrin toplum anlayışı ve dünya görüşünü en belirgin çizgileriyle yansıtmaktadırlar. XVII. Yüzyılda Osmanlının refah dolu ihtişam devri gerilerde kalmıştır. Bağdatlı Ruhi bir zamanlar varolup da artık yok olmaya yüz tutmuş değerlerden sözederken:

"Halk-ı âlem âh kim olmakda bir yüz-den dahi

Adl-u sıdkı fırka-ı nûr-u muhabbet münkatı

Şah-ı âlî-câhdan lûtf-ü atâ eksilmede

...

Câhilün kadri terakkide temâşâ bundadır.

*Kamilün âsâyişi subh u mesâ eksilmede."*⁷³

Ruhi'ye göre halkın çoğunluğu cefa üstündedir. Bu vefasız dünyada vefa ehli eksilmedir. Dervişten muhabbet kesilmede yüce mertebeli padişaktan lütüf eksilmedir. Hayret edilecek şey şudur ki cahilin kadri sürekli artmakta kâmilin asayışı sabah akşam eksilmedir diyerek XVII Yüzyılda kıymet ölçülerinin nasıl ters-yüz edildiğine tanıklık etmektedir. Yine dönemin dünya görüşünü dünyadan el etek çekmekte ifadesini bulan Nailî'nin şu mısralarında bulmaktayız.

"Bize hâcâlet-i ukba kusûru yetmez mi

*Bu hâkdan-ı fenâda kûsûru n'eyleyelim"*⁷⁴

Dünyaya bağlı olmanın en büyük kusur olduğunu başka büyük kusur olamayacağını dile getirir Nailî.

⁷² Şentürk, a.g.e., s.20-21

⁷³ Kurnaz, a.g.e., s.121-122.

⁷⁴ Nailî Divanı, Y.Haz. Haluk İpekten, Ankara, 1990, s.260.

Yine aynı yüzyılda yaşamış Fehim-î Kâdim dünyadan soyutlanmada el etek çekmede sefa olduğunu ağrı ve sızıdan kurtulmanın yolunu şöyle dile getiriyor.

"Tecerrüd âleminde işi-i vaktiz sefamız var

*Ta'allük riştesin kat'yledik renc ü inâmız yok.*⁷⁵

XVII. Yüzyılın toplumsal meselelerini eserlerinde bütün boyutlarıyla işleyen Âtâyî O dönemde keramet satan dilencileri, rumuzlar söyleyen hazineler keşfeden meczupları diline dolar. Ermiş geçinenlerin mekanı aşma davasını eblehlerin onları uçurması olarak adlandırır. Böyle aldatmacalara kesinlikle karşı çıkar.

"Gayb bilür sanma yabana öter

Hey'et-i meczûbda söyler rumuz

Gâhi eder yok yere keşf-i kûmız

Turmaz eder da'vi-yi tayy-ı mekan

*Uçurur eblehler anı her zamân.*⁷⁶

İslâmın ebedi saadet ideali yerine onu vasıta yapan bir dünya saltanatının İslâmın yerine geçtiğini kıymet anlayışının ters yüz edildiğini gerek XVII. yüzyıl nesrinde gerekse nazım eserlerinde sürekli işlendiğine şahid oluyoruz. Osmanlı toplumsal yapısının temelini oluşturan Tasavuf ve tarikat müesseselerinin bozulmasının bir sonucu olarak kıymet ölçülerinde bu bozulmanın seyrini takip ettiğini öncelikle tavandan tabana bir istikamet takip ettiğini görüyoruz. Bu dönemde tasavvuf ve tarikatların yüksek kıymet ölçüleri, "Fetvahanenin mesned ve saltanat sancaklarıyla süslü kapısında katledildi. Asırlar arasında İslâmın ruhu, katı kaidecilikle, taassubun tehditleriyle, saltanat merasim gurur ve tahakkümleriyle eritildi. Dini müesseseler, dinin ruhundan tamamiyle sıyrıldı; din elbisesine bürünmüş, dini kaidelere bezenmiş devlet ve dünya müesseseleri halini aldı. Bunların etrafında istismarcı bir din adamları sınıfı teşekkül etti. Bu adamlar iç yapısını yüzyılların yıprattığı devletle elele verdiler ve onun manevi kudreti sömürü sahalarını mütemadiyen genişlettiler. Bunlar Hac emrinden Cennet vaadına, Miraç olayından Kur'anın kutsallığına kadar bütün İslâm inançlarını, tüyler ürpertici bir geri anlayışla mâna aleminden ayırıp, madde dünyasına

⁷⁵ Fahir İz, *Eski Türk Edebiyatında Nazım*, s.368.

⁷⁶ Nev'i-zâde Nefhatu'l-Ezhar, s.14-20; Aktaran, T., *Kortentamer Eski Türk Edebiyatı Makaleleri*, s.116.

aktardılar.⁷⁷ Madde dünyasına aktardıkları kuru suret haline gelmiş bu kalıplarla Batı'daki gibi rasyonel bir ahlak'ta geliştiremediler. Batılı kurumları kalıp ve model olarak alırken alınan bu kurumların temellendirildiği zeminde, onları işletecek toplumun ruhunda etik ve zihni temel olmadığı için bugün bile çoğu kurumlarda ilkesizlik ya da ölçülerin neler olduğu ya da olması gerektiği konusundaki kör doğuşu devam etmektedir.

Tarikatların uzun vadede toplumu etkilemedeki tesirlerinin en önemlisinin XVII. Yüzyıl çözülme devriyle ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu tesir Gibb'in işaret ettiği gibi tevekkül düşüncesinin mahiyet değiştirerek insanları bu dünyanın ötesinde işaretler aramaya sevkeden eğilimi, Osmanlı devletinin geçirmekte olduğu buhranları Allah'ın gazabına bağlamayı mümkün kılmıştır. Bu açıdan tarikatların kapalı şekilleri ve devlet yapısına yakın olan şekilleri geleneklerinde olan nisbi serbestlikten faydalanarak Batı'ya gözlerini çevirebilmiş Fakat halk katlarındaki gizemliliğin tamamen tersine bir yönelimi olmuştur.⁷⁸ Bunun yanında tarikatlar toplumsal hayatta "kamu bilinci"nin oluşturulmasında ve bunun maşeri vicdan haline dönüşmesinde en büyük rolü oynamıştır. İslâm ülkelerinin çoğunda kentli, skriptüralist (kitaba bağlı) püriten yüksek-İslâm, Halk İslâmına galebe çaldı bunun tersi olarak Türkiye'de Halk İslâmı yüksek İslâma göre çok daha hoşgörülü ve esnek bir toplum anlayışının oluşmasına kaynaklık etmiştir.⁷⁹

3. Sermaye ve Servet Biriktirmenin Niteliği

Başlangıçta İslâm toplumunun bir ticaret ve şehir toplumu olmasından bu yana sermaye ve servet İslâm toplumunda dışlanan kötülünen bir şey değildir. Aksine İslâm sermaye ve servet edinmenin yolları olan tarım hayvancılık ve sanayi sürekli tavsiye etmiştir.

"Sermayeci zümre İslâmın ilk devirlerinden beri mevcuttur. Fakat İslâm ilkelerine bağlı bir toplum düzeninde sermayenin varlığına rağmen kapitalizmi engelleyen bir sürü faktör mevcuttur. Kapitalizmi Avrupa'nın kendi kültürel-içtimai

⁷⁷ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan*, İstanbul, 1974, s.11.

⁷⁸ Mardin., *Din ve İdeoloji*, s.74.

⁷⁹ Şahin Alpay, "Ernest Gellner'le Söyleşi", *Sabah* 10-11 Aralık 1993, s.55.

yapısı içinde ele almadan bunu Osmanlı toplumunda aramak yanlış sonuçlar doğurur. Türkiye kapitalizme kendi iç dinamiğinin etkisiyle değil batılılaşma hareketiyle birlikte tanışmıştır. Türkiye'nin kültür ve medeniyet değiştirme çabalarına Batı sömürgecilik baskılarına rağmen, kapitalizm müesseselerine ve gleeneğine sahip olamayışı klasik düzenden intikal eden yapı unsurlarının direnmesinden başka birşey değildir."⁸⁰

Osmanlı ve İslâm toplumlarında servetin mahkum edildiği düşüncesi oryantalist bir söylemdir. Çünkü mahkum edilen uzak durulması gereken bir alana ait Kur'an da ve sünnette bir düzenlemeninde olmaması gerekirdi. Servet İslâm'da uzak durulacak bir şey değildir. Uzak durulması gereken şeyler isrâf savurganlık ve gösteriş için kullanılan harcanan servettir. İslâm toplumunda metalar mübadele için değil kullanım için üretilir. Oysa Kapitalist toplumda metalar mübadele ve dolayısıyla kâr elde etmek için üretir. Bu üretim tarzının ürettiği faydacı ahlak çeşitli şeyleri sıra sıra sonu gelmez zincirlere bağlayarak zincirin her halkasını bir sonrakine ileten bir ahlak sistemidir. O yüzden insanların değeri bu zincirde tuttuğu yerle orantılıdır.

Çözülme devri öncesi Osmanlı toplumunda üretim faaliyetlerinin sebebi hayatın sürdürülmesini temin açısından ihtiyaçların giderilmesidir. "İhtiyaç kavramı İslâm ve Batı iktisadında temelden farklı özellikler taşımaktadır. Bu özellikler öngörülen üretim tarzlarının temelden farklı olmasına yol açmaktadır".⁸¹ Osmanlı gelişme döneminde bir anlamda servet hiçbir şey demek değildir. Asıl önemli olan kendine yetecek kadarı ayırdıktan sonra geriye kalanları topluma ve çevresindekileri mutlu etmek için çalışmasıdır.⁸²

İslâm iktisad ahlakının oluşturduğu bir toplumda insanı ifsad eden, her türlü lüks ve israftan uzak, kendi ihtiyaçları sınırında bir tüketimi ölçü alan bir anlayışı öngörülmüştür. İslâm toplumunda parayı para için değil ancak kendisinin ve toplumunun iyiliği ve ihtiyaçlarını karşılamak hayır yolunda harcamak için kullanılması önemlidir. Nitekim bir ayet-i kerimede "... Altını ve gümüşü biriktirip de Allah yolunda harcamayanlara acıklı bir azabı müjdele"⁸³ gösterildiği gibi servet ancak Allah yolunda harcamak ve kullanmak içindir. Başka bir ifadeyle İslâm anlayışında servetin kendine mündemiç bir anlamı yoktur.

⁸⁰ Debağolu, a.g.e., s.678.

⁸¹ a.g.e., s.251.

⁸² Oğuz Adanır, *Eski Dünyaya Yeni Bakış*, İzmir, 1994, s.67.

⁸³ Kur'an, Tevbe suresi, ayet 34.

XVI. Yüzyılın ikinci yarısından sonra her alanda olduğu gibi servet anlayışıda yukarıda ifade ettiğimiz mana ve derinliğinden boşalarak dönemin şai'ri Nabî'nin mısrasında ifadesini bulan "*bir kuru sûret oldu ekser nas*" diyerek, artık İslâm toplumunun normlarının mana ve içerik tarafından boşalarak kalıp haline geldiğini haber veriyordu. Bu dönemde serveti artık ekonomik ve ticari yollardan kazanmanın yerine XVI. Yüzyılın ikinci yarısından başlayarak politik yollardan rüşvet, iltizam ve devlet mansıplarının alım ve satımından elde edilmeye başlandı. Gittikçe neredeyse bir gelenek halini alarak servet ve zenginliğin kaynağının devlet imkanlarından elde edilmesi bir zihniyet kodu olarak günümüze kadar ulaştı. Bu zihniyetin günümüze uzanan halkası olarak bugün bile servet edinmenin yolunun siyasetten geçtiğini söyleyebiliriz. Batı da Burjuva sınıfının ortaya çıkışı ile birlikte doğan siyaset, servet ve zenginliğin sonucuyken Osmanlıda ise "Siyaset" servet ve zenginliğin sebebinin oluşturyordu. Osmanlı devletinden tavarüs edilen bu ruh kendini hemen her alanda göstermektedir. Onun için bugün Türkiye'de büyük bir oranda zengin ve işadamlarının sevetini gerisin geriye doğru götürdüğümüzde bunların altında "devlet"in çıkıtığını söylersek yanlış söylemiş olmayız. Nitekim günümüzde halen "arpalık" kelimesinin bütün canlılığını korunmasını da buraya bağlayabiliriz.

XVI. Yüzyılın başından başlayarak Osmanlı yönetici sınıfının yığılmış olduğu servetin ekonomik açıdan hiçbir değeri olmadığı gibi bu kadar büyük bir sevetin dar bir sınıfın iradesine sıkışmış ve yığılmış olmasının toplumsal sınıfların ekonomik gelişmesine değil daralmasına fakirleşmesine yol açtığını söyleyebiliriz. Servetlerin lükse ve sefahate harcandığına dönemin şairleri tanıklık etmektedir.⁸⁴ XVII. Yüzyıl Osmanlı devletinde rüşvetin devleti ve toplumu bir kurt gibi kemirdiğini ve servet edinmenin başlıca yollarından birinin rüşvet olduğunu dönemin şiirlerinde de görüyoruz.

" Olalı rüşvetile mîr-livâ

Zulmile oldu memâlik yağma

*Benzemez ehl-i gazâyâ ebedi.*⁸⁵

⁸⁴ Berkes, a.g.e., c.II., s.259.

⁸⁵ Sohbetü'l-Ebkâr, s.16-23; T. Kontantamer: Eski Türk Edebiyatı Makaleleri, s.95.

XVII. Yüzyılın şairi Âtâyî rüşvet ile devletin yağma edildiğini artık dönemindeki insanların gazâ ehline benzemediğini söylüyor. Âtâyî yine başka bir beytinde.

"Ana zukût eksik eder iftikâr

Vakf çıkar cümle nûkudu kâr

Niyyet-i hayrâtile ma'ruf olur

Lik eseri mevtine mevkûf olur".⁸⁶

zekat vermemek için bütün varını yoğunlukla vakıf gösterir. Hayır, yapmış olarak ün salar ama vakıf ölümünden sonra işlerlik kazanacaktır. Bu kişi hayır yapmaktan söz eder ama asıl amacının çıkar sağlamak olduğunu söyleyerek dönemin insanın servet ve zenginliği hakkındaki durumunu anlatır Aynı dönemin bir başka şairi Ruhi de:

"Giryen kapar ey hâce meğar kim ciğeründen.

Kim çıkdı ciğer-pâreleri çeşm-i teründen

Bin girye idersen seni âhir ayırırlar.

Farz'end-ü zen ü tantana-i sümü zeçinden"⁸⁷

mısrasında tüccarların dünya malına altına ve gümüşe önem verdiklerini ölümü hiç düşünmediklerinden yakınlıkla onlara şöyle seslenir Ey tüccar gözyaşların ciğerinden kopuyor olmalı ki ondan ciğer parçaları çıktı. Bin gözyaşı döksen de seni sonunda evlat, eş ve servetin ve saltanatından ayırırlar. Ruhi'nin yaşadığı XVII. Yüzyılda Fakirler ve zenginler arasında büyük uçurumlar vardır. Kimi sefahat içindedir kimi refah, kimisi beyler, paşalar ve ayanlar halka şefkat yerine zulm etmektedirler. Halkın kimisi dünyalığını sağlamak için emek harcamakta kimisi de oturup şevk ile "dünya"yı yemektir. XVII. Yüzyıldan yazılan nazım ve nesir eserlerinde para ve servet düşkünlüğü ve bu servetlerin niteliği bunların nasıl kazandığı reâyanının nasıl sömürüldüğü dönemin eserlerinde bütün açıklığıyla görülmektedir.

⁸⁶ Sohbetü'l-Ebkâr, s.27.

⁸⁷ Ruhi Divanı, s.77; Aktaran, C. Kurnaz, s.70.

4. Gösteriş Tutkusu

XVII. Yüzyıl Osmanlı toplumunda servet herşeyden önce politik yoldan elde edildiği için gündelik hayatın idamesini aşan her kısım büyük ölçüde lükse tüketime gitmektedir. XVII. Yüzyılda ön planda olan kıymet özellikle saray ve konak çevrelerinde çalışma ve kazanmanın verdiği iş zevkinden ziyade harcama ve tüketmenin verdiği ağız tadı baskın çıkar.

Servet para ve mevki eğlence üst tabakanın başlıca ihtiras konusu haline gelmişti günlük maddi hayatın ön plana geçmesi *gazi* ve *velilerin* göğüslerini dolduran ulvi duyguların yerini almıştı. Şehirde başarı kazanmak, hatta yaşayabilmek için bambaşka meziyetlere ihtiyaç vardı. Şehirde vecdin yerini akıl, zeka bilgi maharet kurnazlık ve hile alıyordu.⁸⁸

Ortaçağ insanının nazarında eşya, taşıdığı emek ve zahmete göre değil, istihlaki sırasında tattıracağı haza göre kıymetleniyordu. Onun içindir ki, el emeği asırlar geçtikçe en düşük değer seviyesine kadar alçalırken istihlak hevesi, hem de konak hayatına has, bol yaşama ve harcama halk ruhiyatından hiçbir zaman sökülüp atılmamıştır.⁸⁹ Toplumsal yapının üst katındaki lüks ve gösteriş tutkusunun beslediği tüketim ve sefahat hayatının bedelini her zaman alt kattakiler ödemektedir. XVII Yüzyıl Osmanlı toplumunda bu lüksün bedelini nasıl reâya ödüyorduyorsa bugün eğer toplumsal tabakalar arasında tarihi genetik bir bağ kurmak yanlış olmazsa bugünde aynı lüksün bedelini reâya kesiminin torunları ödemektedir diyebiliriz. Aksi takdirde çoklu lüks olmaksızın çoklu sefaleti, fakirlerin kara ekmeği olmaksızın zenginlerin beyaz ekmeği nasıl anlaşılabilir?

Osmanlı toplum yapısı içinde aşağıının ve yukarının bu ilişkisi Osmanlı toplum ve ekonomisinin zemin katını teşkil eden reâyanın bedelini ödediği lüks yalnızca, nedret boş bir gurur olmayıp aynı zamanda toplumsal başarı ve teskindir. Fakirlerinde birgün ulaşacaklarını gördükleri bir düş, ama ulaştıklarında tüm parlaklığını yitiren bir şeydir. Bir tıp tarihçisi son olarak şunları yazmıştır. "Uzun zamandan beri ender ve arzulanan bir yiyecek, nihayet kitlelerin uzanabileceği bir hale gelince hemen bir tüketim artışı ortaya çıkmaktadır. Adeta bastırılmış bir iştahın patlamasına benzetilebilir. Bu yiyecek bir kere avam haline gelince cazibesini çabucak

⁸⁸ Kaplan, a.g.e., s.218

⁸⁹ S.F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, s.78.

kaybedecektir ve zenginler böylece fakirlerin gelecekteki hayatlarını hazırlamaya mahkumdurlar. Bu herşeyden önce onların meşrulaştırılmalarıdır. Zenginler kitlelerin er veya geç elde edecekleri zevklerin denemesini yapmaktadırlar.⁹⁰ XVII. yüzyılın en önemli tanığı olan Koçi bey bu durumu Şöyle açıklamaktadır. Sultan Süleyman Han askerin kuvvetini ve hazinenin zenginliğini görüp süs ve şöhreti artırdı. Vezirler dahi ona uyup (Halk hükümdarın dinindendir.) anlamına göre hareket edip bütün halk süs ve şöhrete düştü. Zamanla O dereceye vardı ki, makam sahibinin geliri, ve asker taifesinin ücreti yalnız ekmek akçesine yetismeyip, mecburen zulüm ve tecavüze başladılar zulüm ve tecavvüzle alem harab oldu.⁹¹

Toplumsal yapının üst katındaki yaşam biçimi ister müspet anlamda olsun ister menfi anlamda alt kattakiler için her zaman bir örnek ve özentî oluşturur. Bu düzey farklılıkları toplumun kendi tabakaları arasında bir dikey hareketliliğin yanında mekansal açıdanda bir yatay hareketliliğin doğmasına da sebep olur. Daha da ilginç İbn Haldun bunun dilencilere varıncaya kadar geçerli olduğunu söylüyor. Bu fukara ve dilencilerin ahvaline varıncaya kadar bu husus nazar-ı itibara alınır. "Şüphe yok ki Fas'taki bir dilenci Tilemsan veya İran'daki bir dilenciden daha iyi durumdadır. Fas'ta kurban bayramı günlerinde, bizzat kendilerinin kesecekleri kurbanların parasını temin etmek için halktan dilenen dilencileri gördüğünü Mısır'daki refahın diğer yerlerden daha iyi olduğunu haber alan dilencilerin de oraya göç etmek için çırpınıp durduklarından bahsetmektedir."⁹² Lüksün ve gösterişin mekanları olan başkentler tarihin her dönemide kendi meskunları olan imparatorluk başkentlerini "asalaklar" olarak niteleyen Braudel, başkentlerin bir para ve olanaklar yoğunlaşmasının ürünü olduğunu, hizmet etmekten çok rantıye alan başkentlerin bu yoğunlaşma sayesinde yaşadıklarını vurgulamaktadır. İstanbul'u imparatorluğun "cebi" olarak niteleyen Braudel İstanbul'u aynı zamanda imparatorluğu zayıflatan canavarlara benzetmektedir.⁹³

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

⁹⁰ Braudel, a.g.e., c.I, s.154.

⁹¹ Koçibey Risalesi, s.69.

⁹² İbn Haldun, Mukaddime, Haz. Süleyman Uludağ, cilt II, İstanbul, 1988, s.845.

⁹³ F.Braudel, Akdeniz ve Akdeniz Dünyası, Çev. M. Ali Kılıçbay, c.II, s.418.

SONUÇ

Buraya kadar ele aldığımız konularda Osmanlı toplumunun geleneksel yapısı içinde insanların davranış, düşünüş, eşya ve olguları kavrayışını biçimlendiren en önemli gücün din olduğunu gördük. İnsanların gündelik hayattaki paratiklerinden, ihtiyaç tatmini yolunda sergiledikleri tutum ve davranışlara kadar bütün eylemlerinin dinle içiçe geçtiğini görüyoruz ve Osmanlı geleneksel toplum yapısı içinde insanların dünya ve eşya ile olan ilişkilerinin mesafesi tasavvuf geleneği ve tarikatlar tarafından belirlendiği apacılık kazanmıştır. Bu gelenek, çağlar boyu uygulana uygulana Osmanlı'da bir idrak çerçevesi haline gelmiştir. Bu idrak çerçevesinin uzak geçmişten başlayarak bizim şimdimizi oluşturduğunu söyleyebiliriz. Uzak geçmişten başlayarak geleneğin içinden geçmiş olduğu her çağ, geleneğin bu birikimini nicelik ve nitelik anlamında etkilemektedir. Ondan birşeyler almakta ve ona birşeyler katmaktadırlar. Adeta bir gemi gibi dalgaları ve uzun konjüktürleri aşarak çağlardan toplamış olduğu bütün nesneleri kavrayış, inanış ve hissediş biçimlerini toplayarak o toplumun geleneğini oluşturmaktadır.

Toplumların hayatında gelenekselleşmiş olan şeyler aynı zamanda o toplumun akıl ve zihniyetini ifade etmektedir. Toplum zihinsel, ahlaksal ve siyasal alışkanlıklardan oluştuğu için bir yaşam biçiminin, tavır ve alışkanlığa yani zihniyet biçimine dönüşmesi geçmişte onaylanmasına bağlıdır. Osmanlı toplum geleneği içinde onaylanmış değerler manzumesinin değişmesi veya bozulması daha çok kendi dışında gelişen şartlara bağlıdır. Özellikle Dünya ticaret yollarının Akdeniz'den Atlantiğe kaymasının en somut tesirleri XVII. Yüzyılda hissedilmeye başlanmış Avrupa'daki ticaret kapitalizmi kendi "evinde" sömürüyü tamamladıktan sonra dışarıya açılmaya başlamıştır. Bu sürecin Osmanlı Devleti'nde doğurduğu sonuç yerli endüstrinin yok olması ve tüccar sınıfının esnaflaşmaya başlamasıyla devam etmiştir.

Osmanlı Devleti'nin iktisadi ve sosyal yapısında meydana gelen bu bozulmalar çözülme olarak nitelenen düzen bozukluğunun sebepleri değil çözülmeyi hızlandıran sebeplerdir. Çözülme devri insanların ve kurumlarının içe kapanmaları veya pasif bir hayatı benimsemiş olmaları zihniyet yapılarından hareketle oluşmuş bir süreç değildir. Aksine zihniyet, iktisadi ve sosyal düzenin bozulmasıyla değişmeye başlamıştır. Çünkü Osmanlı iktisadi ve toplumsal düzeninin bozulmasının sebepleri içten değil dıştan kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak kendine özgü bir toplumsal yapıyı incelerken bu yapıdaki değişimleri yine o toplumun kendi içinde oluşmuş ölçülere nispetle tayin etme zorunluluğu vardır. Onun için çalışma boyunca zihniyet yapılarında meydana gelen değişimleri Batı'nın sabitelerini kullanarak değil İslam uygarlığının ve onun Osmanlı toplumunda biçimlendirdiği kavram ve kurumlarını, kuramsal çerçevesini esas aldık. Daha sonra bu kurumların XVII. Yüzyıl Osmanlı toplumundaki değişme temayüllerini kuramsal çerçeveye uzaklıkları ve yakınlıkları ölçüsünde tasnif etmeye çalıştık. Toplumsal yapının farklı katlarındaki ilişkileri ve davranış biçimlerini bir çerçeve içinde tanımlamak, diğerlerini dışlamak tehlikesini gündeme getirmektedir. Osmanlı toplumu gibi kurumların ve toplumsal tabakaların en maddeleşmiş vechelerinden en soyut düzeyine kadar iç içe geçmiş bir yapıda zihniyet açısından bir tasnif yapmanın çok zor olduğunu gördük. Zihniyet konusunda yapılan tasnifleri, dönemin edebi eserlerinde ve ahlak kitaplarındaki tiplerden hareketle oluşturduk. Ancak insanların davranış ve kavrayış biçimlerinde yapılan her tasnifin George Garvitch'in ifadesiyle "Bir bahse girmek" olduğunu da hatırlatmalıyız.

BİBLİYOGRAFYA

- Adanır, Oğuz. **Eski Dünyaya Yeni Bakış** (Ders Notları) İzmir: 1994.
- Akdağ, Mustafa. **Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi**. II cilt İstanbul: Cem Yayınevi, 1995.
- _____, **Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kaygası Celâli İsyanları**. İstanbul: Cem Yayınevi, 1995.
- Alpay, Şahin. Ernest Gellner'le Söyleşi **Sabah** Gazatesi, 10 Aralık, 1993.
- Attalı, Jacques. 1492. Çev. M. Ali Kılıçbay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992.
- Ayan, Hüseyin. **Cevri Hayatı Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni**. Erzurum: A.Ü. Basımevi, 1981.
- Ayni, Mehmed Ali **Türk Azizleri İsmail Hakkı**. İstanbul: Marifet Basımevi, 1944.
- Barkan, Ömer Lütfi. **Türkiye'de Toprak Meselesi**. Toplu Eserleri İstanbul: Gözlem Yayınları, 1980.
- Berger, Peter. Brigitte Berger, Hansfried Kellner. **Modernleşme ve Bilinç**. Çev. Cevdet Cerit l.b. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.
- Berman, Marshall., **Katı Olan Her Şey Buharlaştır**. Çev. Ümit Altuğ. Bülent Peker l.b. İstanbul İletişim Yayınları, 1994.
- Bloch, March. **Feodal Toplum**. Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: Savaş Yayınları, 1983.
- _____, **Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği**. Çev. M. Ali Kılıçbay. 2.b. Ankara: Gece Yayınları, 1994.
- Braudel, Fernand. **Uygarlıkların Grameri**. Çev. M. Ali Kılıçbay Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996.
- _____, **Maddi Uygarlık Ekonomi ve Kapitalizm III. Cilt**. Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1993.
- _____, **Akdeniz ve Akdeniz Dünyası** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay II. Cilt. Ankara: İmge Kitabevi Yayıncılık, 1993.
- Buğra, Ayşe. **İktisatçılar ve İnsanlar**. l.b. İstanbul: İletişim Yayınları, 1955.

- Burke, Peter. **Tarih ve Toplumsal Kuram**. Çev. Mete Tunçay İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994.
- Cangızbay, Kadir. **Gurvitch Sosyolojisi**. 1.b. Ankara: Değişim Yayınları, 1985.
- Cem, İsmail **Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi**. 7.b. İstanbul: Cem Yayınevi, 1979.
- Debbağolu, Ahmet [Tabakoğlu]. **İslam İktisadına Giriş**. İstanbul: 1.b.Dergâh Yayınları, 1979.
- Defterdar, Sarı Mehmet Paşa, **Nesâyüh'ül-vüzâra V'el umera**. Sad. Hüseyin Ragıp Uğurel. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Divitçioğlu, Sencer **Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumsal Yapısı**. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Eliade, Mircea. **Kutsal ve Dindışı**. Çev. M. Ali Kılıçbay. 1.b. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Ergun Doğan. **Türk Birey Kuramına Giriş**. İstanbul: Gerçek Yayınları, 1991.
- Eşrefoğlu Rumi Divanı** Tercüman 1001 Temel Eserler Dizisi
- Faroqhı, Suraiya. **Osmanlı'da Kentler ve Kentliler**. Çev. Neyyir Kalaycıoğlu İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1993.
- Feyarabend, Paul. **Akla Veda** Çev. Ertuğrul Başer 1.b. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Freund, Julien. "Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi" **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**. Der. Mete Tunçay, Aydın Uğur Çev. Kubilay Tuncer. Ankara Verso Yayıncılık, 1990 ss. 164-196.
- Gasset, Ortega. Y. **Tarihsel Bunalım ve İnsan**. Çev. Neyyire Gül Işık. İstanbul: Metis Yayınları, 1992.
- Heper, Metin **Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme** 1.b. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1977.
- Hocaoğlu, Durmuş. **Laisizm'den Milli Sekülerizm'e** 1.b. Ankara: Selçuk Yayınları, 1995.

⊗ *Acı, Medret : Osman. İkt. Zihniyetinin Temelleri, Sosyoloji*
Dergisi

- Hodgson H.D.G. **İslam'ın Serüveni**. Çev. Alper Eker v.d. 1.b.İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Horkheimer, Max. **Akıl Tutması**. Çev. Orhan Koçak, 3.b. İstanbul: Metis Yayınları, 1994.
- Huberman Leo. **Feodal Toplumdan XIX. Yüzyıla**. Çev. Murat Belge. 5.b.İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- İbn Haldun **Mukaddime** Yay. Haz. Süleyman Uludağ. 2.b. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.
- İbrahim, Hakkı **Marifetname**, Sad. Turgut Ulusoy, 6.b. İstanbul: Elif Ofset, 1979
- İnalçık, Halil. "Osmanlı Toplum Yapısı'nın Evrimi" **Türkiye Günlüğü** Çev. Mehmet Özden, Fahri Unan, Sayı 11 (yaz 1990) ss.30-41
- İnsel, Ahmet **Düzen, ve Kalkınma Sürecinde Türkiye**. Çev. Ayşegül Sönmezsoy 1.b. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- İtzkowitz, Norman. **Osmanlı İmparatorluğu ve İslami Gelenek**. Çev. İsmet Özel 2.b.İstanbul Şule Yayınları, 1997.
- İz, Fahir. **Eski Türk Edebiyatında Nazım**. II. Cilt. İstanbul: Küçükaydın Matbaası, 1996.
- Kaplan, Mehmet **Kültür ve Dil**. 6.b. İstanbul: Dergâh Yayınları 1984.
- Kara Mustafa. **Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler**. 1.b.İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.
- Karaman, Hayreddin. "İslam İktisadı" **İzlenim** Sayı: 40, 1996 ss. 4-5.
- Karpat, Kemal. **Türk Demokrasi Tarihi**. İstanbul: Afa Yayınları, 1996.
- _____. "Kimlik Sorununun Türkiye'deki Tarihi Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi" **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**. Yay. Haz. Sabahattin Şen. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1995.
- Kazgan, Gülten. **İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi**. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- Kınalızâde Ali. **Ahlak-ı Alâî**. B.H. Hüseyin Algül İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eserler Dizisi

- Koçibey Risalesi.** Sad. Zuhuri Danışman 1.b. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972.
- Köprülü, Fuat. **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar** 4.b. Ankara: D.İ.B.Y, 1981.
- Kortantamer, Tunca. **Eski Türk Edebiyatı Makaleleri.** Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- Köseoğlu Nevzat. " Hukuka Bağlılık Şuuru ve Türk Hakimiyetinin Tarihsel Seyri" **Türkiye Günlüğü** Say. 36. 1995 ss.127-148.
- Kovel, Joel. **Tarih ve Tin.** Çev. Hakan Pekinel. 1.b. İstanbul: Ayrıntı Yayınları 1994.
- Küçükömer, İdris. **Düzenin Yabancılaşması.** 2.b.İstanbul Bağlam Yayınları 1994.
- Külekçi, Numan. **Gani-zâde Nadiri Hayatı Edebi Kişiliği. Divanının Tenkidli Metni.** Erzurum: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985.
- Kur'an.** Meal Süleyman Ateş. Ankara: Kılıç Kitabevi 1980.
- Kuran, Timur. "İslamî İktisat ve İslami Alt-Ekonomi". **Türkiye Günlüğü** Çev. Mehmet Öz. Sayı: 39 1996 ss.4-5
- Kurnaz, Cemal. **Divan Edebiyatı Yazıları** 1.b. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Lombard, Mauric. **İlk Zafer Yıllarında İslam** 1.b. İstanbul:Pınar Yayınları, 1983.
- Lotouche, Jean. **Dünyanın Batılılaşması.** Çev. Temel Keşoğlu. 1.b.İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.
- Magee, Bryan. **Karl Poper'en Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı** Çev. Mete Tunçay. 1.b. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Maillet, Jean. **İktisadi Olayların Evrimi.** Çev. Ertuğrul Tokdemir. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.
- Mantran, Robert. **XVI. ve XVII. Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat.** Çev. M. Ali Kılıçbay. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1991.
- Mardin, Şerif. **Din ve İdeoloji.** 2.b. İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- _____. **Türkiye'de Toplum ve Siyaset.** Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, 3.b.İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

- MecNeill, William H. **Dünya Tarihi**. Çev. Alâeddin Şenel. 3.b. Ankara: İmge Kitabevi Yayınlar, 1994.
- Meriç, Cemil. **Işık Doğu'dan Gelir**. 1.b. İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.
- Mustafa, Nuri Paşa. **Netayic ül-vukuat**. 4.Cilt Sad: Neşet Çağatay Ankara:T.T.K.B, 1979.
- Nailî Divanı**. Haz. Haluk İpekten Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. **İslam'da Düşünce ve Hayat** Çev.Fatih Tatlılıoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.
- _____. **İslam'da Bilim ve Medeniyet**. Çev. Nabi Avcı. K. Turhal. A.Ünal İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Nedim Divanı**. Haz. Abdülbaki Görpınarlı. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi. 1972
- Nefî Divanı**. Haz: Metin Akkuş. Ankara. Akçağ. Yayınları 1993.
- Onuran, Alim Şerif. **Ömer Lütfi Akad**. İstanbul: Afa Yayınları, 1990.
- Pirenne, Henri. **H. Muhammed ve Charlemaque** Çev. M. Ali Kılıçbay 1.b Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984.
- Sabit Divanı**. Haz.Turgut Karacan. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi. Yayınları, 1986.
- Said Halim Paşa. **Buhranlarımız** B.H Ertuğrul Düzdağ. İstanbul Tercüman 1001 Eser Dizisi.
- Sayar, Nihad. **Türkiye İmparatorluk Dönemi Mali Olayları**. İstanbul: İ.İ.T.İ.A. Nihad Sayar Vakfı Yayınları, 1978.
- Şentürk, Ahmet Atilla. **Klasik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Sufi Yahud Zahid**. 1.b. İstanbul: Enderun Kitapevi, 1996.
- Shaw, Stanford. **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye**. Çev. Mehmet Harman 1.b. İstanbul: e Yayınları.1982.
- Shayegan, Daryush. **Yaralı Bilinç**. Çev. Haldun Bayrı. 2.b. İstanbul: Metis Yayınları, 1993.
- Sunar, İlkay, **Düşün ve Toplum**. 1.b. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1986.

- Tabakoğlu, Ahmet. **Türk İktisat Tarihi**. 2.b. İstanbul: Dargâh Yayınları 1994.
- _____, "Osmanlı Ekonomisinde Fiyat Denetim" **İ.Ü.İ.F.M. Sabri Ülgener'e Armağan Özel Sayısı** Cilt. 43 Sayı.14. 1987. ss.111-132.
- _____, "Osmanlı Ekonomisi Üretime Dayalı. Bir Ekonomi midir?" **İzlenim Dergisi** Sayı 40. Aralık 1996. ss. 33-36.
- Tahir, Kemal. **Roman Notları**. Yay. Haz. Cengiz Yazoğlu. 1.b. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991.
- Timur, Taner **Osmanlı Kimliği** 1.b. İstanbul: Hil Yayınları, 1986.
- Topçu, Nurettin. **İslam ve İnsan**. 2.b. İstanbul: Hareket Yayınları, 1974.
- _____, **Kültür ve Medeniyet** 1.b. İstanbul: Hareket Yayınları, 1970.
- Turner Bryan, S. **Oryantalizm Kapitalizm ve İslam**. Çev. Ahmet Demirhan İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Ülgener. Sabri F. **Zihniyet Aydınlar ve İzmler**. Ankara: Mayaş Yayınları, 1976.
- _____, **Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti**. 1.b. Ankara: Mayaş Yayınları, 1984.
- _____, **Zihniyet ve Din İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı**. İstanbul: Der yayınları, 1981.
- _____, **İktisadi Çözülmenin Zihniyet ve Ahlak Dünyası**. 3b. İstanbul: Der Yayınları, 1991.
- Ülken, Hilmi Ziya. **Millet ve Tarih Şuuru**. 2.b. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976.
- _____, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi** 2.b. İstanbul: Ülken Yayınları, 1992.
- _____, "Türkiye Tarihinde Sosyal Kuruluş ve Toprak Rejiminin Gelişmesi." **Vakıflar Dergisi**. Sayı X.1973. ss. 1-62.
- Uludağ Süleyman. **Tasavvuf Ders Notları** B.Y.İ.E.
- Wallerstein, Immanuel **Tarihsel Kapitalizm**. Çev. Necmiye Alpay. 1.b İstanbul: Metis Yayınları, 1992.

Williams, Raymond. **Kültür**. Çev. Suavi Aydın. 1.b Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1984.

Wright, Mills. **İktidar Seçkinleri** Çev. Ünsal Oskay. 1.b. İstanbul: Bilgi. Yayınevi, 1974.

Yahya, Divanı. Haz: Rekim Ertem. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.

Yavuz, Hilmi. **Kültür Üzerine** İstanbul: Bağlam Yayınları 1987.

Yorulmaz, Hüseyin. **Divan Edebiyatında Nâbî Ekolü**. İstanbul: Kitabevi Yayınları 1996.

Zijderverd, Anton C. **Soyut Toplum**. Çev. Cevdet Cerit 1.b İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.

