

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER**

**CHRISTOPHER HILL'İN TARİHÇİLİĞİ VE
SİYASAL İKTİSADİ ELEŞTİRİ ZEMİNİ
OLARAK DİN: 17. YÜZYIL OSMANLI
TOPLUMUNA DAİR BİR AŞAĞIDAN TARİH
İNCELEMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ümmügülsüm AKŞEKER

2501181487

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Ateş USLU

İSTANBUL-2022

ÖZ

CHRISTOPHER HILL'İN TARİHÇİLİĞİ VE SİYASAL İKTİSADİ ELEŞTİRİ ZEMİNİ OLARAK DİN: 17. YÜZYIL OSMANLI TOPLUMUNA DAİR BİR AŞAĞIDAN TARİH İNCELEMESİ

Ümmügülsüm AKŞEKER

Düşünce tarihi çalışmalarında yoksul/çalışan/mülksüzlerin düşünceleri az yer tutar. Oysa devletler onların üretimiyle ayakta kalmış tarihteki büyük değişimler bu geniş kesimlerin katılımıyla mümkün olmuştu. Tarihyazımı içerisindeki farklı gelenekler ve tarihçiler toplumun düşüncelerini anlamak için farklı yöntemler geliştirdiler. Bu tarihçilerden birisi olan Christopher Hill, 17. yüzyıl İngiliz Devrimini açıklamak ve bu süreçte gelişen düşünceleri ele almak için siyaset, iktisat, din ve düşünce arasında karşılıklı dinamik ilişkinin olduğu bir yöntem ortaya koyar. Hill'in çalışmalarında din hem toplumsal koşulların aktif bir değişkeni hem de alt sınıflar için düşünce üretme zemini olarak karşımıza çıkar. Bu çalışmada Hill'in yönteminin Osmanlı tarihçiliğinde aşağıdan tarih çalışmalarına nasıl bir yol gösterebileceği üzerinde durulacak, Osmanlı toplumunun düşünce tarihinin nerelerde aranabileceği sorusu cevaplanmaya çalışılacak ve 17. yüzyıl Osmanlı toplumunun düşünce dünyasına yönelik bir aşağıdan tarih çalışması örneği sunulacaktır. Osmanlı toplumunun kendi düşünce üretimi ve dinin buradaki rolü incelenerek, dinin siyasal ve iktisadi eleştiri ile ilişkisi ortaya konacaktır.

Anahtar kelimeler: aşağıdan tarih, düşünce tarihi, Osmanlı siyasal düşüncesi, Christopher Hill, folklor, din

ABSTRACT

CHRISTOPHER HILL’S HISTORICAL PERSPECTIVE AND RELIGION AS A GROUND FOR POLITICAL ECONOMIC CRITICISM: A HISTORY FROM BELOW STUDY ON 17TH CENTURY OTTOMAN SOCIETY

Ümmügülsüm AKŞEKER

In intellectual history studies, thoughts of the poor/working/dispossessed take little place. However, states survived with their production, and great changes in history were possible with the participation of these large groups. In historiography, different traditions and historians have developed different methods to understand the thoughts of society. Christopher Hill, one of these historians, presents a method in which there is a dynamic relationship between politics, economics, religion and thought to explain the 17th century English Revolution and to deal with the ideas that developed in this process. In Hill's studies, religion appears as both an active variable of social conditions and a ground for generating ideas for the lower classes. In this study, it will be emphasized how Hill's method can guide the studies of history from below in Ottoman historiography, the question of where to search for the history of thought of the Ottoman society will be tried to be answered, and an example of a history from below study will be presented for the intellectual world of the 17th century Ottoman society. By examining Ottoman society's own production of thought and the role of religion here, the relationship between religion and political and economic criticism will be revealed.

Keywords: history from below, intellectual history, Ottoman political thought, Christopher Hill, folklore, religion

ÖNSÖZ

Bu çalışma yalnız bana ait değil aynı zamanda pek çok kişinin emeğinin ürünüdür. Öncelikle okulum İstanbul Siyasal’a, hocalarına ve öğrencilerine teşekkür ederim. Üniversite yıllarımı bu güzel bölümde geçirmiş olmaktan dolayı çok mutluyum. İstanbul Siyasal, hayatıma düşünsel olarak zor zamanlarda olduğum bir anda girdi. Buradaki hocalarım ve arkadaşlarımla birlikte yaptığımız okumalar ve tartışmalar düşünce dünyamı yeniden tarif etmeme yardımcı oldu. Danışmanım Ateş Uslu’ya ve hocam Y. Doğan Çetinkaya’ya özel teşekkür borçluyum. Onlar sayesinde bu çalışmaya başlarken sorularımı doğru olduğuna inandığım bir yere kanallı edebildim. Bu sayede, çalışmam boyunca zorlansam da tekrar heyecanla devam ettim. Aynı zamanda hayatı ve fikirleri her zaman paylaşmayı umduğum dostlar edindim. Sevgili dostum Melike B. Turan’a çok teşekkür ederim. Bu süreçte araştırmamı, heyecanımı ve yorgunluğumu onunla paylaştım. Benimle paylaştığı okumalarından ve tartışmalarımızdan çok şey öğrendim. Sevgili arkadaşım Sefa Aslan’a beni her zaman dinlediği ve eleştirdiği için çok teşekkür ederim. Onun sayesinde yalnızca anlamak için değil bir şeyleri değiştirmek için okuduğumu unutmuyorum. Aileme büyük bir teşekkür borçluyum. Ablalarım, Rabia Hüseyin, Münibe Altıparmak ve Sevede Altıparmak’a, küçüklükten beri bana okumayı ve düşünmeyi sevdirdikleri için çok teşekkür ederim. Onlar sayesinde hep büyük bir dünya oldu. Annem Emine Altıparmak bana, emek vermeyi, çalışkanlığı ve paylaşmayı öğretti. Bütün eğitim hayatımın yükünü çekti. Ona ne kadar teşekkür etsem az. Bana öğrenmeyi ve öğretmeyi sevdiren, yaşamayı ve mücadele etmeyi öğreten babam Nihat Altıparmak’a sonsuz teşekkür ederim. Evlatları olmaktan büyük bir memnuniyet duyduğum anneme ve babama teşekkürden çok daha fazlasını borçluyum. İsmi taşıdığım anneannem Ümmügülsüm Özbek’e bana çalışmamın esas meselesi aşağıdan tarihin nasıl bir hazine olduğunu gösterdiği için çok teşekkür ederim. Teşekkürün en büyüğünü maddi ve manevi bütün yükümü paylaşan eşim Yusuf Akşeker’e borçluyum. Hayatın, düşüncenin ve inancın onurunu, onunla birlikte taşıyabilmeyi diliyorum.

Ümmügülsüm AKŞEKER

İstanbul, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	v
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	6
AŞAĞIDAN TARİH YAKLAŞIMLARI VE DİN	6
1.1. AŞAĞIDAN TARİH, NEDEN VE NASIL?	6
1.1.1. Annales Okulu Tarihçiliği	7
1.1.2. Britanya Marksist Tarihçiler Grubu	10
1.1.3. Maduniyet Çalışmaları	13
1.2. DÜŞÜNCE TARİHİNDE DİN, SİYASET VE İKTİSAT İLİŞKİSİ NASIL AÇIKLANABİLİR?	16
1.2.1. Weber’de Din ve Toplum İlişkisi	17
1.2.2. Dinin İktisat Ahlakı ve Zihniyeti: Sabri Ülgener	21
1.2.3. Din ve Düşünce İlişkisi Üzerinden Bir Toplum Okuması: Şerif Mardin	24
İKİNCİ BÖLÜM	28
CHRISTOPHER HILL’İN TARİH YAKLAŞIMI VE 17. YÜZYILDA İNGİLTERE	28
2.1. CHRISTOPHER HILL’İN TARİHÇİLİĞİ VE BİR AŞAĞIDAN TARİH ÖRNEĞİ OLARAK İNGİLTERE	28
2.1.1. Christopher Hill’in Hayatı	29
2.1.2. Christopher Hill’in Tarihçiliği: Aşağıdan Tarihin Yöntemi ve Din, Siyaset ve İktisat İlişkisi	31
2.2. CHRISTOPHER HILL’İN TARİHÇİLİĞİ: 17. YÜZYILDA İNGİLTERE’NİN VE DİNİN AŞAĞIDAN TARİHİ	36
2.2.1. 1640’ta Ne Oldu?	37
2.2.2. 17. yüzyılda İngiltere’nin Siyasal ve İktisadi Durumu	39
2.2.3. Aşağıdan Tarihin Kaynakları	41

2.2.4. İngiliz Devrimi'nin Alt Sınıfları ve Dindar Radikaller.....	44
2.2.5. Püritenizmin Dönüşümü: Eşitlikçi Düşüncelerden Daha Az Eşitlikçi Düşüncelere.....	46
2.2.6. İngiltere Üzerinden Dinin Toplumsal Bir Okuması.....	48
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	51
OSMANLI TOPLUMUNUN DÜŞÜNCE TARİHİ NERELERDE ARANABİLİR?	51
3.1. OSMANLI DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI	51
3.1.1. Din ve Yorumlama Cemaatleri	52
3.1.2. Yorumlama Cemaati Olarak Babailer	54
3.1.3. Osmanlı Siyasal Organizasyonunun Seyri: Aşiretten Bürokrasiye.....	58
3.1.4. Anadolu ve Balkanlar'da Muhalefet ve Yorumlama Cemaatleri.....	60
3.1.5. Yorumlama Cemaati Olarak Bayramilik	62
3.1.6. İktisadi Düşünce.....	66
3.2. HALK DİNİNİN METİNSEL KAYNAKLARI.....	69
3.2.1. Dini Eserler ve İlmihaller.....	70
3.1.3. Halk Dini ve Alevi-Bektaşî Külliyyatı.....	73
3.3. OSMANLI MEZHEPLEŞME SÜRECİ	74
3.3.1. Ortodoksi, Heterodoksi ve Metadoksi: Osmanlı İslamı Nasıl Tarif Edilebilir?.....	76
3.3.2. Devletin Mezhepleşme Politikaları ve Osmanlı Toplumunda Mezhepleşme.....	80
3.3.3. Christopher Hill, İngiltere ve Osmanlı.....	83
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	85
ŞEHİRDEN KIRA 17. YÜZYIL OSMANLI DÜŞÜNCESİ.....	85
4.1. 17. YÜZYILDA DEVLET VE TOPLUMUN DÖNÜŞÜMÜ.....	85
4.1.1. Şehirler, Dindarlık Ağları ve Dini-Siyasal Özerklik Arayışı	91
4.1.2. Şehirler, Üretenler ve İktisadi Normlar.....	94
4.1.3. Kadınlar.....	96
4.2. CELALİ İSYANLARI VE KÖYLÜLER.....	98

4.2.1. Celali İsyancı, Eşkıyalık ve Düşünce	101
4.2.2. Köylülük ve Osmanlı'da Sosyopolitik Yapı	103
4.2.3. Kırsal Yaşam, Köylülük ve Düşünce	106
4.3. HALK EDEBİYATI TÜRLERİ BİZE AŞAĞIDAN DÜŞÜNCE TARİHİ İÇİN NE SÖYLER?	109
4.3.1 Halk Edebiyatının Düşünce Tarihine Sunduğu İmkanlar: Köroğlu Destanı	114
4.3.2. Türküler ve Eşkıyalık Türküleri.....	117
4.3.3. Keloğlan Masalları	119
4.3.4. Nasreddin Hoca Fıkraları	120
4.3.5. Christopher Hill, İngiltere ve Osmanlı.....	122
SONUÇ.....	124
KAYNAKÇA	131

GİRİŞ

17. yüzyıl genel olarak, kriz, dönüşüm ve erken modern gibi farklı kavramlar etrafında çalışılmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun 17.yüzyılı da benzer kavramlarla ele alınmakta, bozulma ve gerileme kavramları çerçevesinde bir okuma itibar görmemektedir. Osmanlı tarihçiliğinde önemli gelişmelerden biri, 17. yüzyıl Osmanlı devlet ve toplumunu Batı Avrupa'daki gelişmeler ile birlikte ortak bir okumayla anlamaya çalışmak olmuştur. Bu yüzyıl, bürokratik-yönetmelik ilişkiler, iktisadi gelişmeler, düşünsel dönüşüm ve toplumsal hareketlilik anlamında farklı coğrafyalarda benzer eğilimlere sahiptir ve bu eğilimler günümüz koşullarının oluşumunu etkilemiştir. Bu dönemde, siyasal ve iktisadi pek çok neden nüfus hareketlerini artırırken aşağıdan yukarı doğru birçok karşı koyuşu da ortaya çıkarmıştır. İngiltere toplumu, çitleme, ortak alanlara el konulması gibi nedenlerle ve nihayet iç savaş ortamıyla, kitlesel yer değiştirmelere maruz bırakılırken bir yandan da politik faaliyetin içine çekiliyordu. Bu politik faaliyet özellikle din içerisinde kurulmuş, din yüzyıldaki söz konusu değişime eşlik etmişti. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise hem hakim sınıf içindeki tartışmalar ve anlaşmazlıkların hem iktisadi nedenlerin hem de Celali İsyanlarının yarattığı ortamda Osmanlı toplumu, bir dönüşüm geçiriyor, büyük bir nüfus hareketliliği ve yer değiştirme yaşıyor bir yandan da isyanların destekçisi oluyor veya değişen düzene muhalefet ediyordu. İşte daha pek çok nedenin olduğu böyle bir ortamda din, toplumsal dönüşümün tartışıldığı alandı. Din aynı zamanda 17. yüzyıl Osmanlı toplumsal muhalefeti için de bir tartışma ve eleştiri zemini sağlamıştı. Özellikle toplumun büyük çoğunluğunu oluşturan yoksul/çalışan/mülksüz kesimler, bu tartışmalar üzerinden bazen tasavvuf bazen isyanlar aracılığıyla bazen de münferit olarak siyasi alana ve faaliyete dahil olmuştu.

20. yüzyılın tarihçileri 19. yüzyılın tarih anlayışı ve anlatısından tatmin olmayarak kendi sorularıyla yeniden tarihe baktılar. Christopher Hill bu tarihçilerden biridir. Hill, İngiltere için de dönüşüm yüzyılı olan 17. yüzyıl üzerine eğildi. İngiliz Devrimini

anlamak üzere çalışmalar yaparak, İngiliz Püritenleri ve radikal dini gruplarını ele alan yirmiye yakın eser kaleme aldı. Bu çalışmalar aynı zamanda aşağıdan yukarı doğru toplumsal muhalefetin nasıl din ile yoğrulduğunu göstermişti. Hill'in tarihçiliği bizim için özellikle iki açıdan önem arz eder. Birincisi, aşağıdan tarih yaklaşımı ve ikincisi, toplumsal süreçleri bütünlük içerisinde ele almasıdır. Aşağıdan tarih yaklaşımı temelde bir tarihyazımı eleştirisi ile başlar. Tarih, uzunca bir süre ya iktidara yakın sınıflar ya da yazmak için zamana ve gerekli donanımına sahip sınıflar tarafından yazılmıştır. Bu tarihyazımı, genellikle devleti verili bir yapı olarak görmüş, tarihi de devletin ve hâkim sınıfların yapıp ettikleriyle ele almıştır. Bu yaklaşım, Fransız Devrimi ile değişmeye başlamış ancak bu kez de sıradan insanların tarihini 19. yüzyıl toplumsal hareketleriyle eş tutmak gibi bir eğilim ortaya çıkarmıştır. Bu eğilim, günümüzdeki tarih okumasını büyük ölçüde şekillendirir. Christopher Hill ve üyesi olduğu Britanya Marksist Tarihçiler Grubu'nun tarih yaklaşımı, sıradan insanın pratiklerinin, tarihi ve günümüzü nasıl şekillendirdiğini göstermeyi amaçlar. İşte burada tarihi, iktisat ve siyasetin yanı sıra din ve kültür ile birlikte okuma gerekliliği doğar. Hill, İngiliz Devrimi'ni anlamaya çalışırken – başlarda daha çok – sınıf belirlenimine ağırlık verse de zaman içerisinde tüm alanlara bütünlük içinde bakarak devrimi ve etrafında gelişen düşünce dünyasını yorumlamaya çalışmıştır. İngiliz Devriminin tarihi üzerine yapılan daha önceki çalışmaların en belirgin eksikliği din, siyaset ve iktisat alanlarını birbirinden ayırarak ele almasıyken Hill din, siyaset ve iktisat ilişkisini kurmaya çalışarak devrimi ve toplumu anlamaya çalışmıştır.

Osmanlı devlet ve toplumunu anlamak için aşağıdan tarih yaklaşımı ve toplumsal dinamikleri bütünlüklü olarak okumak önemli bir ihtiyaçtır. Osmanlı çalışmalarında özellikle son yirmi yıldır bu ihtiyaca binaen çalışmalar yapılıyor. Ancak hala sıradan insanların, alt sınıfların siyasi düşüncesine ve bu düşüncenin kaynaklarına yabancıyız. Bu çalışmada söz konusu yabancılığı aşmak için tarihin herhangi bir döneminin toplumsal dinamiklerini anlamaya çalışırken dönemin dini düşüncelerini de dikkatle ele almanın gerekliliği savunulmaktadır. Din, aşağıdan tarih yaklaşımı ve alt sınıfların düşünce ve pratiklerini anlamak için bir kaynak niteliğinde görülmektedir. Özellikle 17. yüzyıl gibi bir dönüşümler evresinde bu durum daha da belirginleşir ve önem

kazanır. Buradaki ayırıcı husus dini, yalnızca teolojik boyutuyla ya da diğer toplumsal dinamiklerden ayırarak değil siyasal, iktisadi, toplumsal dinamiklerle birlikte ele almaktır. Bir anlamda da dinî olanın siyasal-iktisadi yanını, siyasal-iktisadi olanın dinî yanını anlamaya çalışmaktır. Bu çaba günümüzde artık bir ihtiyaç olarak belirmektedir. Türkiye’de din, devlet ve toplum ilişkisi tarihsel kökenleriyle birlikte yeterince çalışılmamıştır. Ayrıca tarihi kötünden iyiye doğru bir gelişme çizgisi ile ele alan ilerlemeci yaklaşım ne kadar eleştirilse de tarihsel analizde hala kullanılmaktadır. Söz konusu ilerlemeci yaklaşım tarih çalışmalarında sık sık anakronizme sebep olurken bir yandan da günümüzdeki koşullara yönelik bir rıza mekanizmasına dönüşür.

Bu çalışmada literatürdeki çalışmaları kendi sorum etrafında bir araya getirerek, düşünce tarihi çalışmalarına bir parametre kazandırmayı amaçlıyorum. Çalışmada din, alt sınıfların, sesi duyulmayanların siyasal düşüncesini anlamak amacıyla ele alınmaktadır. Alt sınıfların kendi düşünme geleneklerini ve ses çıkarma biçimlerini geliştirmelerinde dinin rolü kavranmaya çalışılmaktadır. Din, ona inananlar tarafından yaşatılan, çağlara taşınan ve bir anlamda insanlar tarafından yeniden ve yeniden var edilen bir olgu olarak aşağıının tarihi için önemli bir çalışma alanı sunar. Bu sebeple farklı toplumsal sınıfların din ile kurduğu çeşitli ilişki biçimleri de göz önünde bulundurularak ve dinin iktidarların manipülasyon veya meşruiyet aracı olarak ele alınmasının ötesine geçilerek yönetilen sınıfların özneliğine katkısı ele alınmaya çalışılmaktadır. Bu doğrultuda Christopher Hill’in aşağıdan tarih yaklaşımı ve 17.yüzyıl Püritenizmi ve radikal dini grupları üzerine eserleri tezin başlangıç noktasını ifade eder. Hill’in çalışmaları, İngiliz İç Savaşı sürecinde, her alanda söz söyleyebilen ve eşitlik talep eden siyasal aktörler olarak ortaya çıkan “sıradan insanların” siyasi faaliyete girişmesinde dinin ve din etrafında örülen düşüncenin etkisini ortaya koyar.

17. yüzyıl Osmanlı toplumunun siyasal düşüncesini yazmak mümkün müdür? Osmanlı toplumunda aşağıdan tarihin kaynakları neler olabilir? Osmanlı toplumu için Hill’in İngiltere’de incelediği birincil kaynaklara benzer bir malzeme bulmak başlangıçta zor

görülmektedir. Hill, ele aldığı grupların üyelerine ait günlükler, mektuplar, broşürler ve dilekçelerden yola çıkmış, bunların yanında dönemin edebiyat ve sanat eserlerine de büyük bir önem vermişti. Osmanlı çalışmalarında da “birinci ağızdan anlatılar” başlığıyla günlük ve mektuplar üzerine incelemeler sayılı da olsa mevcuttur ancak aşağıdan düşünce tarihi yazmak için ele alınmamıştır. Osmanlı edebiyat çalışmaları için de benzer bir yorum yapılabilir. Bu çalışmada amaç Hill’in elindeki kaynakların bire bir muadillerini Osmanlı’da aramak değil, Hill’in sorduğu soruların Osmanlı toplumu için sorulabilirliği ve cevapların nerelerde aranması gerektiği üzerine düşündürmektir. Bu bağlamda din, edebiyat ve folklor Osmanlı toplumuna dair bir aşağıdan düşünce tarihi okuması yapma gayesiyle ele alınacaktır. Hill’in tarih metodolojisi ve İngiliz Devrimi’ndeki cemaat ve dini gruplar üzerine yaptığı çalışmalar ele alınarak, 17. yüzyıl Osmanlı toplumunda alt sınıfların fikirlerini ifade etmelerinde dinin rolü incelenecek ve Osmanlı toplumunda “sıradan insanların” mevcut siyasal-iktisadi düzene muhalefet etmesinde, kendini iktidardan ayırmasında ve eşitlikçi pratikler üretme/sürdürmesinde dinin nasıl bir rol oynadığı üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda da din, devlet ve toplum ilişkisi anlaşılmaya çalışılacaktır.

Bu çalışmada ele alınan sorular ikincil kaynaklar üzerinden incelenecek ve aşağıdan tarihin kaynaklarına dair bir çerçeve sunmaya çalışılacaktır. Bunu yaparken de bazı sınırlandırmalara gitmek zorunda kalınmıştır. 17. yüzyıldaki dönüşüm açıklanmaya çalışılırken Anadolu’da toplumsal hayatın şekillenışı ve Osmanlı kuruluş döneminden itibaren ortaya çıkan din ve düşünce gelenekleri ele alınmaya çalışılmıştır. Zaman zaman 19. ve 20. yüzyıla giderek geçiş dönemi olan 17. yüzyıla ışık tutulmaya çalışılmıştır. Geniş Osmanlı coğrafyasında odaklanılan bölgeler çoğunlukla Anadolu ve Rumeli’dir. Osmanlı toplumundaki farklı dinlerin ve düşünce geleneklerinin varlığı göz ardı edilmese de konu İslam üzerinden çalışılmaktadır. Dört bölümden müteşekkil tezin birinci bölümünde, Annales Okulu, Britanya Marksist Tarihçiler Grubu ve Maduniyet Çalışmaları üzerinden tarihyazımı içerisindeki aşağıdan tarih yaklaşımlarına yer verilecek aynı zamanda Max Weber, Sabri Ülgener ve Şerif Mardin’in din, siyaset ve iktisat arasında nasıl bir ilişki kurduğu ele alınacaktır. İkinci bölümde, Christopher Hill’in hayatı, tarih yöntemi ve kaynakları ele alınacak, Hill’in

tarihçiliğinde siyaset, iktisat, din ve düşünce gibi farklı dinamiklerin nasıl ilişkilendirildiği üzerinde durulacak ve İngiliz devrimleri esnasında toplumsal hareketler üzerinden dinin alt sınıfların düşünce tarihi açısından önemi ve dinin toplumsal okumasının bir örneği gösterilecektir. Üçüncü bölümde, 13. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar Osmanlı'da çeşitli dindarlık biçimleri ve bunların siyasal ve iktisadi tutumu ele alınacak, Osmanlı toplumsal düşüncesinin sözlü ve metinsel kaynaklarına değinilecek ve 17. yüzyılın mezhepleşme tartışması incelenerek Osmanlı toplumunun bu dönemde geçirdiği dönüşüm açıklanmaya çalışılacaktır. Dördüncü bölümde, 17. yüzyılda şehirlerin ve kırsalın siyasal ve iktisadi durumu ele alınarak, şehirlerde dindarlık ağları köylerde eşkıyalık üzerinden alternatif siyaset teorilerinin varlığı tartışılacak ve kırsalın siyasal düşüncesini açıklamak için edebiyat folklorun nasıl kaynaklık edebileceği üzerinde durulacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

AŞAĞIDAN TARİH YAKLAŞIMLARI VE DİN

1.1. AŞAĞIDAN TARİH, NEDEN VE NASIL?

19. yüzyıl pozitivist tarih anlayışına en kapsamlı tepki Fransa'dan gelmiştir. Fransız Devrimi'nin tarihini yazma çabası, aşağıdan tarih yaklaşımının gelişimini tetikleyen ana unsurlar arasındadır. Tarihyazımında aşağıdan yaklaşımlara olan ihtiyaç yani tarihi yönetici ve seçkinlerin etkinlikleri ve bakış açılarıyla değil çoğunluğu oluşturan çalışan/yoksul halktan başlayarak ele almak, devrim gibi kitlesel hareketler açıklanmaya çalışıldığında daha da belirgin hale gelmiştir. Hobsbawm, aşağıdan tarihin ilk uygulayıcısı olarak Jules Michelet'yi, çağdaş çalışmaların öncüsü olarak tek bir isim vermek gerektiğinde Georges Lefebvre'in adını verir ve egemen sınıfa değil halkın tarihine yoğunlaşarak aşağıdan tarihin tema ve yöntemlerinin çoğunu tarihyazımı alanındaki Fransız geleneğinin oluşturduğunu söyler.¹ Bu gelenek içerisinde iki isim Lucien Febvre ve Marc Bloch toplumsal tarihin önde gelen ekollerinden Annales okulunun kurucuları olacaktır. Fransa dışındaki ülkelerde ise tarihyazımında aşağıdan tarih yaklaşımının gelişmesi İkinci Dünya Savaşı sonlarını bulacaktır. Burada da Marksizm ve sosyalist hareketler alanın öncüsü olacaktır. İngiltere'de Britanya Komünist Partisi'ne bağlı olarak kurulan tarihçiler grubu aşağıdan tarih yaklaşımını teorik anlamda beslemiş ve çalışmaların kapsamını büyük ölçüde genişletmiştir. Hem bu çalışmalar hem de tarihyazımında ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar sömürge sonrası dünyada farklı yaklaşımları tetiklemiş ve Maduniyet Çalışmaları'nı ortaya çıkarmıştır. Daha çok toplumsal ayaklanmalar veya işçi sınıfı hareketleri üzerine çalışan önceki yaklaşımlara, Avrupa dışında Hindistan'da, sessizleştirilmiş ve hareketsizleştirilmiş sömürge halklarının tarihini yazma sorunsalı ve çabasıyla Maduniyet Çalışmaları adıyla bir yenisi daha eklenmiştir. Bu bölümde mevcut tarihyazımına eleştiri ve aşağıdan tarih yaklaşımı çerçevesinde oluşmuş üç

¹ Eric Hobsbawm, "Aşağıdan Tarih", *Tarih Üzerine*, (çev.) Osman Akınbay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2009, s.251.

ekolü ele alacağız. Bunlar Anneles Okulu, Britanya Marksist Tarihçiler Grubu ve Maduniyet Çalışmaları'dır.

1.1.1. Annales Okulu Tarihçiliği

19. yüzyılın Ranke gibi pozitivist tarihçilerinin etkisinde gelişmiş tarihçiliği, tarihin geniş kesimlerini ve iktisadi ve toplumsal dinamikleri göz ardı etmişti. Tarih araştırmalarının merkezine devleti ve arşiv belgelerini koyan bu tarihçilik Annales'in ortaya koyduğu tarih anlayışıyla birlikte köklü bir dönüşüme uğratılmıştır.² 20. yüzyıl Fransa tarih ve sosyal bilimler çevresindeki verimli tartışma ve çalışmalar arasında öğrenciliklerini geçiren Marc Bloch ve Lucien Febvre, 1929 yılında *Annales d'Histoire Économique et Sociale* dergisini çıkarmaya başlamıştır. Derginin etrafında şekillenen tarih ve tarihçilik tartışmalarının etkisiyle bu Fransa toplumsal tarih geleneği Annales Okulu olarak adlandırılmıştır. Annales'in ikinci kuşağı olarak anılan Fernand Braudel'in çalışmaları, Bloch ve Febvre'in ortaya koyduğu ilkeleri sistematik hale getirmiştir. Annales'in Emmanuel Le Roy Ladurie gibi daha sonraki kuşakları bazı açılardan ilk kuşaklardan farklılaşmıştır.

Her ne kadar dergi 1929 yılında yayımlanmaya başlasa da Annales'in entelektüel temelleri daha öncelere dayanır. Lucien Febvre ve Marc Bloch üniversite yıllarını *École Normale Supérieure*'de coğrafya, felsefe, antropoloji, kültür, dilbilim, sanat alanlarında önde gelen isimlerden dersler alarak geçirmiştir.³ Michelet, Durkheim ve Henri Pirenne gibi isimlerden etkilenen bilim insanlarının çalışmalarıyla ortaya çıkan sosyal tarih yaklaşımı Annales'in kuruluşuyla yeni bir boyut kazanmıştır. Derginin yayın kurulunda iktisat, siyaset bilimi, coğrafya, sosyoloji gibi farklı alanlarda çalışan isimler yer alır ve bu durum ilk sayıda özellikle vurgulanır.⁴ Siyasal organizasyonu merkeze alan tarihçilik anlayışına karşı toplumun bütün dinamikleriyle birlikte ele

² Erdem Sönmez, "Annales Okulu: Tarihçilikte Paradigma Değişimi", *Halil İnalçık Armağanı-1*, Taşkın Takış ve Sunay Aksoy (der.), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2009, s. 295.

³ A.e., s. 297.

⁴ A.e., s. 300.

alınması gerektiğinin üzerinde durmuş bu sebeple tarihin sosyal bilimlerle iş birliğinin gerekliliğini savunmuşlardır. Tarihin çoğunlukla diğer bilimlerden yalıtık bir bilim olarak ele alınmasına karşı Annales, tarihin sosyal bilimlerle yakınlaşması ve disiplinler arası bir yaklaşımın benimsenmesini savunmuştur. Bu sayede yalnızca devletin veya yönetici elitlerin değil halkın tarihini de yazmak mümkün olabilecektir. Sosyo-ekonomik tarih yaklaşımına yeni bir canlılık ve açılım getiren Annales, insan etkinliklerinin tamamını tarihin konusu olarak görür, bütünlüklü ve sınırları geniş bir tarih tanımı yapar. Tarihte gözlem ve analizi öne çıkarır. Annales'in ilk kuşağı olarak anılan Bloch ve Febvre, tarihi her yönüyle ele alan ve genel çıkarımlar yapmayı hedefleyen, kendi bütünlüğü içinde yazılan bir tarihin peşinde olmuşlardır. Bloch, yalnız tekil olanla ilgilenerek genel olana ulaşmayı hedeflemeyen bir tarihin yerine, en geniş anlamıyla ele aldığı tarihi koyar.⁵ Bloch, *Feodal Toplum* (1939-1940) çalışmasında geniş bir tarihsel dönemi ele almış bütüncül bir inceleme yapmaya çalışmıştır. Bu çalışması belirli bir toplum modelini ve onun farklı ve olası biçimlerini ele alması bakımında toplumsal yapının niteliği üzerine yapılmış örnek bir çalışma olarak görülür.⁶ Bloch ve Febvre, geçmişini incelemenin aynı zamanda bugünü anlamaya dönük bir çaba olduğunu ve bugünü anlamakla geçmişini anlamak arasında yakın bir ilişki olduğunu düşünürler.⁷ Bu sebeple bugünden geçmişe ve geçmişten bugüne geliş gidişlerle konuları ele alan gerileksel metodu ve karşılaştırma yöntemini kullanırlar.⁸ Febvre'in çalışmalarında, duygu ve düşünceleri, bunların maddi ve toplumsal koşullarla ilişkisini anlamak önemli bir yer tutar. Onun yaklaşımı ileriki yıllarda Fransa'da gelişen "zihniyetler tarihi" olarak adlandırılan alana zemin oluşturmuştur.⁹ Halkın kültürünü ve düşünme biçimini anlamaya çalışan zihniyetler tarihi, toplumsal tarih çalışmalarına derinlik katmıştır. Annales, Rankeci tarihle özdeşleşen belge merkezli tarihçilik anlayışını sosyo-ekonomik tarih lehine çevirmeye çalışmıştır. Annales tarihçilerinin çalışmalarında arşiv belgelerine verilen önem

⁵ Marc Bloch, *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, (çev.) Mehmet Ali Kılıçbay, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985, s. 8-10.

⁶ Eric J. Hobsbawm, "Toplumsal Tarihten Toplumun Tarihine", *A.e.*, s. 112.

⁷ Sönmez, *A.e.*, s. 304.

⁸ Sönmez, *A.e.*, s. 311.

⁹ Ateş Uslu, *Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş: Tarih Yazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2017, s. 102.

hemen göze çarpar ancak onların arşivciliği tarihte daha geniş kesimlerin sesini duyma amacı taşır. Halkın tarihini yazmak veya bütünlüklü tarih yazma amacı, arşive verilen önemi artması ve kaynak belge skalasının genişlemesini beraberinde getirmiştir. Değişen, arşive atfedilen önem değil arşivle kurulan ilişki olmuştur.

Nitekim Emmanuel Le Roy Ladurie, 1580’de Fransa’nın küçük kentlerinden Romans’ta yaşanan halk ayaklanmasını incelediği *Romans Karnavalı* (1979) çalışmasında, veba salgınında ölenlerin kaydedildiği listelerden yararlanarak Romans’ın aile yapısını (çekirdek/geniş) ve kaç evde bir yardımcı bulunduğunu, biçme defterleri üzerinden sosyolojiyi ve toplumsal katmanları, kadastro kayıtlarından yola çıkarak ev, dükkân, toprak dağılımı ve kaç kişinin kiracı veya mülk sahibi olduğunu saptamaya çalışmıştır. Mahkeme kayıtları sayesinde isyancıların kimliğini tespit ederken vergi defterleri ile de onların sosyo-ekonomik durumlarını belirler. Bu sayede isyanın karakterini ve arka planını açıklamaya çalışır. Ancak tüm bu belgeler isyancıların karşı çıktığı kişiler yani toplumun seçkinleri tarafından hazırlanan belgelerdir. Le Roy Ladurie her ne kadar bu belgeler üzerinden isyanı tanımlamaya çalışsa da kendisinin de ifade ettiği gibi isyancıların düşünce dünyasına dair çok az şey bilinmektedir.¹⁰ İşte bu durum zihniyetler tarihine olan ihtiyacı açığa çıkarır. Örneğin Romans’ta isyanın öncülerinden kumaşçı zanaatkarların, kumaşçılar bayramı olarak kutlanan kutsal günlerden Aziz Blaise’in gününde harekete geçmeleri ve isyanın iki haftalık kutsal bayram ve şenlik günlerinde gerçekleşmesi, Romans’ın yoksul köylü ve zanaatkârlarının düşünce dünyalarına dair ipuçları verebilir. Zihniyet tarihi çalışmaları çoğu okuma-yazma bilmeyen bu insanların düşüncelerini anlamaya çalışır. Annales’in özellikle Braudel’in çalışmalarıyla oturmuş coğrafya ve mekâna, atfedilen önem Le Roy Ladurie’nin çalışmasında da karşımıza çıkar. Detaylı ve betimleyici tasvirlerle, vergi defterleri analizlerine sıkça yer verir. Le Roy Ladurie’nin çalışması her ne kadar isyanın öncesi ve sonrasına dair pek çok bilgi içerse de esas olarak küçük bir kentin on beş gününe yoğunlaşmaktadır. Bireye ve özneye daha fazla

¹⁰ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Romans Karnavalı*, (çev.) Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2002, s. 332.

alan açarken iktisadi analize daha az yer verir. Bu açılardan Annales'in sonraki kuşakları ilk kuşakların yaklaşımından farklılaşmıştır.

1.1.2. Britanya Marksist Tarihçiler Grubu

Britanya Marksist tarihçiler grubu, Büyük Britanya Komünist Partisi üyeleri tarafından partiye bağlı bir tarihçiler grubu olarak kuruldu. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından 1946'da faaliyet göstermeye başladı, 1956 yılında Sovyetler Birliği ordularının Macaristan'ı işgalinin parti içinde yarattığı tartışmalar sonucunda dağıldı. Ancak grup üyelerinin çoğu, çalışmalarını yaşamlarının sonuna kadar sürdürdüler. Grubun öne çıkan isimleri Maurice Dobb, Rodney Hilton, Christopher Hill, Eric Hobsbawm, E.P. Thompson, Victor Kiernan, George Rudé'dir. E.P. Thompson partinin yazarlar grubuna üye olmasına karşın yaptığı çalışmalar sebebiyle tarihçiler grubu içinde anılmaktadır. Grubun öne çıkan isimleri çoğunlukla erkek üyeleri olsa da grupta Dona Torr, Margot Heinemann, Dorothy Thompson ve Bridget Hill gibi kadın tarihçiler de yer almıştır. Grubun öncülük ettiği 1952 yılında farklı çevrelerden tarihçilerin de etkin olduğu zengin bir yayın kurulu oluşturarak yayımlanmaya başlayan ve günümüze kadar gelen *Past & Present* dergisi, toplumsal tarih ve sıradan insanların tarihi alanında önemli bir yer edinmiştir. Grup üyelerinden Rodney Hilton feodalite ve İngiliz köylülüğü, Maurice Dobb feodaliteden kapitalizme geçiş, Christopher Hill 17.yüzyıl İngiliz Devrimleri, Eric Hobsbawm işçiler ve dünya tarihi, E.P. Thompson İngiliz işçi sınıfı ve halk gelenekleri üzerine yoğunlaşmıştır.

Temelde aşağıdan tarih yaklaşımı özelde İngiliz Marksist tarihçiler grubunun tarihyazımında neyi değiştirdiğini anlamak için grup üzerine çalışan Harvey J. Kaye'in, çeşitli eleştirel tarihyazımı ve toplumsal tarih çalışmalarına dair değerlendirmelerinden faydalanabiliriz. Kaye, öncelikle "güç yapısı çalışmaları" olarak adlandırdığı yaklaşım tarzına sahip eserleri ele alır. İktidarın örgütlenişi ve sömürü mekanizmalarını gösteren bu çalışmalar, tarihi egemen sınıfların eylemlerinin ürünü olarak görerek seçkinleri tarihin öznesi halkıysa pasif ve edilgen olarak

değerlendirir.¹¹ İkinci olarak Annales okulunu ele alır. Olaylar tarihine ve düşünce tarihinin elitist şekillenişine karşı alternatif olarak zihniyet/mantalite kavramıyla aşağıının tarihini anlamaya çalışan bu tarihçiler, tarihte iklim ve toprak gibi belirleyicilere ağırlık verdiğiinden bireysel deneyimlere yeterince önem vermemişlerdir. Örneğin Braudel çalışmalarında köylü ve emekçiler üzerine yoğunlaşmasına rağmen onların özneliğini indirgemmiştir.¹² Üçüncü olarak modernleşme tarihçilerine değinir. Modernleşme tarihçileri daha alt sınıflarla ilgilenmelerine rağmen çalışan insanların deneyimlerini modernleşmeye uyum sağlayıp sağlamama bağlamında ele aldıkları için eleştirel tarih yazmakta başarısız olurlar.¹³ Son olarak radikal popülist tarihçiler olarak adlandırdığı daha çok ezilenlerin yaşam ve mücadelelerini anlatan çalışmaları ele alır. Yalnızca isyan anlarına odaklanarak aşağıının tarihi yazılamaz, iktidar mekanizmaları ile halk arasındaki gerilim, etkileşim ve baskı ilişkilerinin anlaşılabilir.¹⁴ Kaye'in kategorizasyonunda söz konusu yaklaşımların iki temel eksikliği/problemi vardır. Birincisi aşağıdakileri özne olarak değil kurban olarak görme eğilimi, ikincisi aşağıının tarihini bütünlüklü ele alamamadır.

İngiliz Marksist tarihçilerin her biri kendi çalışmalarında farklı tarihsel dönemleri ele almış, başlangıçta öne sürdükleri bazı tezler zamanla evrilmiş ve zaman zaman birbirlerinden farklı yaklaşımları olmuşsa da aşağıdan tarih yaklaşımında bütünlüklü ve kuramsal bir gelenek oluşturmuşlardır.¹⁵ Aynı zamanda tarih, toplum, sınıf, sınıf mücadelesi, özne gibi kavramları ele alışları Marksist teoriye yeni açılımlar ve tartışmalar getirmiştir. Öncelikle elit ve yönetici sınıfların bakış açısıyla yazmaya karşı çıkmışlardır. Grup “aşağıdan yukarıya tarih” ifadesini kullanır. Aşağıdan tarih sadece dar anlamda aşağıının tarihine odaklanmak değildir, aşağıdan yukarı doğru bir okumadır. Aşağıının tarihini, siyasal iktisadi sistemden koparmadan onunla ilişkilerini

¹¹ Harvey J. Kaye, *İngiliz Marksist Tarihçiler*, (çev.) Arife Köse, İletişim, İstanbul, 2009, s. 283.

¹² Kaye, *A.e.*, s. 286.

¹³ Kaye, *A.e.*, s. 289.

¹⁴ *A.e.*, s. 289.

¹⁵ *A.e.*, s. 30.

göz ardı etmeden ele almaktır. Özellikle aşağıının düşünce tarihini anlamaya çalışıyorsak mikro bir örnek üzerinde düşünüyor olsak bile onun bütün ile nasıl ilişkilendiğini ele almamız gerekir.

Marksist Tarihçiler Grubu'nun tarihyazımı anlayışı iktisadi determinizmden uzaktır yani tarihi, olayları, insan eylemlerini ele alırken ekonominin bunlar üzerindeki baskısını anlamaya çalışırlar ancak insanın toplumsal varlığının diğer unsurlarını da vurgularlar. Bu vurgu Hill'de din, Thompson'da görenek olarak karşımıza çıkar. Hill, 17. yüzyılda insanların dini düşüncelerle nasıl politik faaliyete katıldığını anlatırken İngiliz Kilisesinin yaşadığı iktisadi krizlerin farklı dini yorumların ortaya çıkışına etkisini de anlatır. Aynı şekilde Thompson 18. yüzyılda plep kültürü olarak adlandırdığı alt sınıf kültürünün egemen sınıfa karşıtlık içerdiğini veya bu karşıtlık üzerinden geliştiğini söylerken yönetici sınıflar arasındaki anlaşmazlıklardan nasıl yararlandıklarından da bahseder.¹⁶ Kaye grubun ortak yaklaşımını “sınıf mücadelesi analizi” olarak tanımlar ve bu yaklaşımı dinamik bir toplumsal hayat anlayışı olan bir metot olarak tarif eder.¹⁷ Thompson, sınıfın tek başına tanımlanamayacak ancak diğer sınıflarla girdiği ilişkilerle tanımlanabilecek toplumsal bir olay olduğunu düşünüyordu.¹⁸ Böyle bir sınıf tanımı en alt sınıflarla birlikte toplumun dinamikliğini görmeyi gerektirir. Ayrıca sınıf mücadelesini merkeze koyar. Bu yaklaşıma göre, sınıflar sınıf mücadelesini değil sınıf mücadeleleri sınıfları yaratmıştır ve sınıf mücadeleleri ile üretim biçimi karşılıklı olarak birbirini şekillendirir.¹⁹ Thompson'ın patrisyen/plep modeli bu tezleri biraz daha somutlaştırmamızı sağlayabilir. Ancak öncelikle şunu da belirtmek gerekir, bu tezlerin her biri başlı başına tartışma konusu olmuştur ve hem tarihyazımında hem Marksist teori içinde tartışılmaya devam etmektedir. Ben burada İngiliz Marksist tarihçilerin aşağıdan tarihe kattığı kuramsal

¹⁶ E. P. Thompson, *Avam ve Görenek*, (çev.) Uygur Kocabaşoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 118.

¹⁷ Kaye, *A.e.*, s. 32.

¹⁸ E. P. Thompson, “Peculiarities of the English”, *The Poverty of Theory and Other Essays*, Somerset, Open Books, 1982, s. 295, aktaran Kaye, *A.e.*, s. 296.

¹⁹ Kaye, *A.e.*, s. 296-303.

çerçeveyi anlamak amacıyla grubun tarih ve sınıf değerlendirmelerini ele alıyorum. Thompson'ın patrisyen kültürü/plep kültürü modelinde plep (çalışan/yoksul/mülksüz halk) kültürü, patrisyen (yönetici sınıflar) kültürüne karşı olacak şekilde plepler tarafından bilinçli olarak geliştirilmiştir.²⁰ Plep kültürü veya görenek sabit ve belirli değildir, değişkendir her tarihsel dönemde mevcut siyasi iktisadi ilişkiler içinde farklı şekillerde değerlendirilmelidir. Ona göre 18. yüzyıl, patrisyen/plep kültürü ayrışmasının ve İngiltere alt sınıflarında göreneksel bilincin özellikle güçlü olduğu bir dönemdir. Thompson bu göreneksel bilincin, piyasa ilişkilerinin yaygınlaşmasına karşı çeşitli yollarla nasıl bir “ahlakî ekonomi” – Thompson'ın ifadesiyle – savunduğunu anlatır. Kapitalist süreç ile “ekonomik olmayan göreneksel davranış” arasındaki mücadelede “sınıf oluşumunun ve bilincinin işaretlerini görmek mümkündür”.²¹ İngiliz Marksist tarihçiler aşağıdan yukarı doğru toplumun her dinamik alanını ve oradaki mücadeleleri analiz ederek özneliği geniş kesimlere mâl ederek tarihi anlamaya ve yazmaya çalışmışlardır. Bu sayede grubun ortak meraklarından olan kapitalizmin kökenleri, gelişimi ve yayılışını da açıklama gayretinde olmuşlardır. Son olarak grubun bir diğer ortak katkısı, halkı geçmişine kavuşturmak, kendilerinden çalınmış mirası geri vermek veya kitlelere hakkını teslim etmektir. Bu tarihçilerin araştırmaları Britanya'da demokratik/toplumcu/eşitlikçi tarihsel bilinç biçimlerinin tekrar ortaya çıkarılmasına büyük katkı sağlamıştır.²²

1.1.3. Maduniyet Çalışmaları

Tarihyazımında ve siyasi düşünce teorisinde, alt sınıflar kadar onun kategorilerinden biri olan koloni halkları ve kolonyal kölelik ihmal edilmiştir. Yukarıda ele aldığımız tarihyazımı yaklaşımlarının ikisi de Avrupa'da ortaya çıkmış ve merceklerini kolonyal devletlerin merkezlerine tutarak sömürge halklarına, kolonyal yayılmanın etkilerine ve kolonyal ideolojiye yer vermemişlerdir.²³ Maduniyet çalışmaları ise Avrupa

²⁰ Thompson, *Avam ve Görenek*, s. 18-19.

²¹ Thompson, *A.e.*, s. 25.

²² Kaye, *A.e.*, s. 34.

²³ Uslu, *A.e.*, s. 104.

dışında, sömürge sonrası Hindistan'ında ortaya çıktı. Elitist tarihin yanı sıra Avrupa merkezci tarihyazımını da eleştiriye açtı. Maduniyet çalışmaları 1982 yılında Güney Asya uzmanı bir grup akademisyenin Ranajit Guha editörlüğünde yayınladıkları çalışma ile adını duyurmuştur. *Madun Çalışmaları 1: Güney Asya Tarih ve Toplumuna Dair Metinler (1982)* adıyla yayımlanan çalışma daha sonraki yıllarda devam ettirilen sayılarıyla birlikte on iki ciltlik bir külliyata ulaşmıştır. Guha'nın yanında, Gayatri Chakravorty Spivak, Partha Chatterjee ve Gyan Prakash grubun öne çıkan isimleridir.

Antonio Gramsci'nin "sınıf"tan daha geniş bir anlamda kullandığı ve kavramsallaştırdığı "subaltern" kavramı Türkçe'ye ilk olarak Boğaç Ergene'nin önerisiyle "madun" olarak çevrildi.²⁴ Arapça bir kelime olan madun "aşağıdakiler", "alttakiler" anlamına gelmektedir. Gramsci'nin kullandığı anlamda madun, "hegemonya sayesinde tebaa haline getirilen ve güce dayalı bir rejimde anlamlı rolden dışlanan sınıflar"²⁵, Spivak'ın tanımıyla "dikey toplumsal hareketlilik olanaklarından mahrum bırakılmış"²⁶ kesimleri ifade eder. Maduniyet çalışmaları, kolonyal yönetimin güdümünde gelişen Güney Asya tarihyazımını eleştiriye açar. Onlara göre, bu tarihyazımı elitisttir, devletçidir, halkı görmezden gelir, Avrupamerkezcidir, sömürgeci bilgiyi temel alarak üretilmiş ve "sömürgecilik dönemi öncesindeki yerli anlatıbilimlerin yerini genellikle modern ve Batılı anlatıbilimlerin almasına yol açmıştır."²⁷ Guha, tarihyazımındaki devletçiliği, devleti tek aktör olarak görme anlamının yanında sömürge bilgisi üretmesi ve yayması olarak tarif eder. Batı siyaset felsefesinde özellikle Hegel'de devleti olan halkların tarihi olduğu yolundaki,

²⁴ Boğaç A. Ergene, "Maduniyet Okulu, Post-Kolonyal Eleştiri ve Tarihte Bilgi-Özne Sorunu: Osmanlı Tarihçiliği İçin Yeni Dersler mi?", *Toplum ve Bilim*, 1999-2000 (Kış), No. 83.

²⁵ Touraj Atabaki, "Giriş", *Devlet ve Maduniyet: Türkiye ve İran'da Modernleşme, Toplum ve Devlet*, Der. Touraj Atabaki, (çev.) Serhan Afacan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 4.

²⁶ Gayatri Chakravorty Spivak, "The New Subaltern: A Silent Interview, Gayatri Chakravorty Spivak", *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Vinayak Chaturvedi (haz.), Londra: Verso, 2000, s. 325. Akt. Serhan Afacan, "Çevirmenin Önsözü", *Devlet ve Maduniyet: Türkiye ve İran'da Modernleşme, Toplum ve Devlet*, s. xvi.

²⁷ Ranajit Guha, *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, (çev.) Erkal Ünal, Metis, İstanbul, 2006, s. 19.

sömürgeyi meşrulaştıran ve devleti tarih felsefesinin merkezine koyan düşünceyi eleştirir.²⁸ Böyle bir yaklaşımı tarihselliği olmayan tarihyazımı olarak ifade eder.²⁹

Annales ve Britanya Marksist Tarihçiler grubunda olduğu gibi maduniyet çalışmalarında da edebiyat önem arz eder. Guha, sömürgeci bilgiyle yazılan tarihin Güney Asya edebiyatından yola çıkılarak değiştirilebileceğini düşünür.³⁰ Bu sebeple, maduniyet çalışmalarında, dil ve anlatı konuları öne çıkar. Zaten çoğu durumda madunların bizzat kendileri yazılı kaynak bırakmadığı yani madun konuşamadığı için ortaya çıkan kaynak sorunu maduniyet çalışmalarını postmodern çalışmalara yakınlaştırmıştır. Söz konusu kaynak sorunu maduniyet yaklaşımının önde gelen tartışmaları arasındadır. Guha'ya göre madunların düşünce, inanç ve fiillerini anlamak için yine seçkinlerin hazırladıkları belgelerden faydalanarak ama bu belgeleri yeni yollarla okumak gerekmektedir.³¹ Ayrıca maduniyeti ortaya çıkaran bir anlamda seçkinin düşüncüsü olduğu için onun düşünce dünyasını anlamak maduna dair fikir verebilir. Guha'ya göre, madun herhangi bir otoriteye karşı ses çıkardığında, itiraz ettiğinde, ayaklandığında “başka dil bilmediği için düşmanın dilini kullanır”, “düşmanın alametlerini kendine mal ederek kendi maduniyetinin emarelerini ortadan kaldırmayı umar”.³² Guha bu durumu negatif bilinçlilik olarak tanımlar. Spivak, madunun kendisine ait olmayan belgelerde kendini temsil edebilmesinin olanaklılığını tartışırken Florencia Mallon seçkinlerin tuttuğu belgelerden çıkarsanan madun kimliğinin, seçkinin onu tanımladığı şekliyle yeniden üreteceğini düşünür.³³ Şunu da belirtmek gerekir ki belirli ve homojen bir madun kategorisi yoktur, içinde bulunduğu ilişkilere göre özellikleri değişir. Diğer yandan kaynak tartışması pek çok soruyu beraberinde getirir. Özerk, otonom bir madun kimliğinden bahsedilebilir mi, madunun özerk olmasa da özne olduğu durumlar olabilir mi, kendi ampirik birikimi

²⁸ Guha, *A.e.*, s. 22.

²⁹ Guha, *A.e.*, s. 40.

³⁰ Guha, *A.e.*, s. 19.

³¹ Ergene, *A.e.*, s. 34.

³² Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Oxford, 1983, s. 75. Akt. Ergene, *A.e.*, s. 34.

³³ Ergene, *A.e.*, s. 35.

var mıdır yoksa yalnızca negatif bilinçlilik haliyle mi harekete geçer? Necmi Erdoğan madun tavrını, pratiklerini tarif etmek için “popüler metis” ifadesini kullanır. Folk kültür içerisinde yer alan popüler metis, madunun yasa karşısında geliştirdiği pratikler bütününe ifade eder.³⁴ Bu, “iktidar aygıtının dayattığı yasayla baş etme, yolundan saptırma, kaçma veya idare etmeye dayalı bir ilişki tarzı”dır.³⁵ Madun, “-mış gibi” yapar, yani iktidarın kodlarına hem uyar hem de onu çiğner. Devleti doğrudan karşısına almadan, devleti idare ederek, vergi ödemekten, askere gitmekten kaçınır. Madunlar “terk etmeden kaçma”nın yollarını bulurlar. Böylesi bir yaklaşımı Nasreddin Hoca fıkraları, Karagöz oyunları, Keloğlan masalları çok iyi yansıtır.³⁶ Bu anlatılardaki olaylar ve karakterler, hiyerarşik ilişkileri ters yüz eder. Yöneticiler eleştirilir, kurulu düzen alaya alınır. “Sakınma hali” açık bir biçimde görülür. Hem açıktan isyan etmez hem de sivri diliyle veya muktediri temsil eden karakterlerin alaycı tasviriyle sistem eleştirisi yapar.

Maduniyet çalışmaları, aşağıdan tarih yaklaşımını derinleştirerek daha geniş bir kesimi bu yaklaşımın çalışma alanına dahil etmiştir. Sorduğu sorularla tarihyazımının yöntemlerini geliştirebilecek, tartışmalar ve sorular üzerinde kesin sonuçlara ve cevaplara ulaşılamasa da yapılan tartışmalar tarihyazımına katkı sunabilecek niteliktedir.

1.2. DÜŞÜNCE TARİHİNDE DİN, SİYASET VE İKTİSAT İLİŞKİSİ NASIL AÇIKLANABİLİR?

Dinin; siyasal, iktisadi ve kültürel süreçlerle olan ilişkisinin boyutlarını anlama ve açıklamaya yönelik çalışmalar sosyoloji ve antropolojide kısmen önemli bir yer tutarken siyasal düşünce tarihinde daha az yer tutar. Dinin insan faaliyetine etkisini, dini toplumsal yapıyı oluşturan unsurlar arasında ele alarak onun toplumsal yapıyı

³⁴ Necmi Erdoğan, “Devleti ‘İdare Etmek’: Maduniyet ve Düzenbazlık”, *Toplum ve Bilim*, 1999-2000 (Kış), No. 83, s. 8.

³⁵ Erdoğan, *A.e.*, s. 9.

³⁶ Erdoğan, *A.e.*, s. 24.

oluşturan diğer unsurlarla ilişkisini incelemek ve bunun için modeller geliştirmek bugün hala düşünce tarihi için bir ihtiyaçtır. Özellikle düşünce tarihini aşağıdan yukarı doğru ele alma, alt sınıfların tarihini yazma ve siyasal düşüncelerini anlayabilmeyi amaçlayan düşünce tarihi çalışmaları için dinî inançlar ve pratikler/ibadetler bir kaynak görevi görebilir. Christopher Hill, dini, düşünce dolayısıyla da olsa toplumsal yapıyı oluşturan unsurlar arasında görerek ve din, siyaset, iktisat ve insan faaliyeti arasındaki ilişkiyi ele almaya çalışarak düşünce tarihine yalnızca tarihsel bilgi değil bir metot da kazandırmıştır. Hill'in metodu bir sonraki bölümde incelenecektir.

Bu başlıkta, yukarıda bahsedilen bağlamda Max Weber, Sabri Ülgener ve Şerif Mardin'in çalışmalarında din, siyaset ve iktisat ilişkisi ele alınacaktır. Weber, din sosyolojisinin öncülerinden ve bu alandaki çalışmalara ilham vermiş bir düşünür olarak din ve iktisadi faaliyet arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Sabri Ülgener, Weber eleştirisiyle birlikte Weber'in yaklaşımını kullanarak alt sınıfın iktisat ahlakı ve zihniyetinin şekillenişinde dinin rolünü ele almıştır. Şerif Mardin sıradan insanın siyasi düşüncesine dinin etkisini incelerken dinin bireyin var olma sorunlarına ne şekilde hitap ettiğini anlamaya çalışmıştır.

1.2.1. Weber'de Din ve Toplum İlişkisi

Max Weber'in 1905 yılında yayınladığı *Protestan Ahlakı ve Kapitalist Zihniyet* çalışması dinin toplumsal olarak ele alınması anlamında büyük bir etki yaratmıştır. 19. yüzyıl sonlarında Durkheim'in çalışmalarıyla gelişme gösteren bu alan Durkheim'dan hemen sonra Weber'in çalışmalarıyla daha da sistematik hale getirilmiş ve dini toplumsal olarak ele alan pek çok çalışmaya öncülük etmiştir. Weber, bu çalışmasında, Kuzey Avrupa ülkelerinde sermaye sahiplerinin ve ekonomide yönetici konumların Protestanlarda olmasının nedenini sorarak araştırmaya başlar ve kökenlere iner. Din ve gündelik hayatta sergilenen pratik ve tutumlar arasındaki ilişkinin boyutlarını göstermeye çalışır. İngiltere'de Püritenlerin, Almanya'da Pietistlerin inançlarını inceleyerek bu inançların onların kişiliklerini nasıl şekillendirdiğini ve dünya ile ilişkilerine inceler. Püriten iş ahlakı ve meslek fikri üzerine kurulu bir yaşam biçimi

olarak modern kültürün Hristiyan sofuluğundan (Alm. *ascese*) (İng. *asceticism*) doğduğunu ve bunun modern kapitalist zihniyetin kurucu öğelerinden olduğunu iddia etmiştir.³⁷ Kapitalizmin kökenlerini açıklama çabası İngiliz Marksist Tarihçiler'in aşağıdan tarih yaklaşımı geliştirmekteki amaçlarından biriydi. Bu amaç sosyal bilimlerin içerisindeki disiplinlerin hepsinde önemli bir yer tutar. Weber de benzer bir yaklaşıma sahiptir. Batı Avrupa'da Reformun da etkisiyle değişen ve dönüşen dini düşüncenin kapitalist zihniyet ve ekonomiyi ortaya çıkarmadaki etkisini anlamaya çalışır. Weber, din ve toplumsal hayat arasındaki ilişkiyi çoğunlukla bu bağlamda incelemiştir. Onun bu çalışması din, siyaset ve iktisatın anlaşılabilmesinin ve açıklanabilmesinin ancak birbirleriyle ilişkilendirilerek okunmasıyla mümkün olduğunu gösterir.

Weber öncelikle Reformu ele alır. Ona göre Reform, kilisenin insan yaşamı üzerindeki egemenliğini kaldırmak değil yeni bir biçimde egemenlik kurmak amacıyla ortaya çıkmıştır. Katolik Kilisesi'nin o zamana kadar sürdürdü geldiği inanç ve uygulamalar Reformcular tarafından şekilci ve fazla rahat bulunuyordu. "Ekonomik açıdan gelişmiş ülkelerde ortaya çıkan reformcular, kilisenin günlük yaşamı fazla değil de az kontrol etmesinden şikayetçiydiler."³⁸ Reform hareketine teveccüh, ekonomik olarak görece daha gelişmiş yerlerde olsa da amaçları dini bağları gevşetmek veya kesmek değil – daha katı ve bütüncül bir şekilde düzenleyici – yeni bir din tanımı yapmaktı. Weber, çözmeye çalıştığı denklemi bu şekilde tanımlamıştır. Ona göre Reformun düşünürleri Martin Luther, Jean Calvin ve John Knox'ın öğretileri ilerleme fikriyle çok az ilişkiliydi. Bu öğretilerin dinsel nitelikleri böyle bir sonuç çıkarmıştı.³⁹ Ayrıca Protestanlıkta veya Püritenizm'de zamanla, özellikle iktisadi ilişkiler ve dünyevi istekler bakımından bu düşünürlerin memnun olmayacağı pek çok şey ortaya çıkmıştır. Weber, kapitalist gelişmeyi meydana getiren dönüşümün Protestan öğretilerin içsel özelliğinde olduğunu ileri sürerek bu dinî öğretileri inceler ve toplumsal gelişmelerle ilişkilendirir. Onun için böyle bir araştırma yapanları

³⁷ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (çev.) Milay Köktürk, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 163.

³⁸ A.e., s. 9.

³⁹ A.e., s. 18.

ilgilendiren şey resmî, teorik ve kitabî öğretilerden ziyade “dinsel inanç ve yaşam pratiğinin oluşturduğu, yaşama biçiminin yönünü belirleyen ve bireyi bu yaşama biçimine sıkıca bağlayan psikolojik güdülerin yol açtığı sonuçlardır”.⁴⁰ Bu güdüler çoğunlukla dinî inancın kendi niteliğinden doğmuştur.⁴¹

Protestan öğretilerde öne çıkan inançlardan biri inananla Tanrı arasındaki birebir ilişkinin önemidir. Katoliklikte ‘gerçek’ kiliseye gitmek, inancın merkezindeyken Protestan öğretilerde insan ve Tanrı arasındaki kişisel ve içsel ilişki, kilise, toplum ve aileden bile daha önemlidir.⁴² Günah çıkarma gibi kilise ayinlerinin, bireyin ilkeli bir yaşam benimsemesinin önüne geçtiği düşünülür. İnsan Tanrı ilişkisinin daha kişisel olarak tarif edilmesi gündelik hayattaki dini kurallara bağlılığın gevşemesi gibi bir sonucu akla getirebilir ancak tam tersine dini kuralların merkezde olduğu bir gündelik hayat tasavvur edilir. Kalvenizm’de insan, her zaman doğruyu yapmak için çabalamalıdır. Kilise ve cemaatle hemhal olan onlara sığınan inanan anlayışına karşı kişisel olarak daha sorumlu ve her zaman teyakkuza olan bir inanan anlayışı savunulur.⁴³ Kendine egemen olmak ve iradeyi yetkinleştirmek gerekmektedir. Aslında bu açıdan teorik olarak Katoliklik ve Kalvenizm arasında fark olmasa da Katoliklik bu ahlak anlayışını hayata geçirememiştir.⁴⁴ Püritenler, Katolikliğin ahlaki ideallerini eleştirmiş daha yüksek ahlaki idealleri ve hayatın her boyutuyla ahlakiliğini savunmuşlardır.⁴⁵ Kalvenizm’in “ilahi takdir öğretisine” göre insanlar, seçilmişler ve lanetlenmişler olarak ayrılır. Seçilmişler azınlıktadır. Kimin lanetlenmiş veya seçilmiş olduğu insanlar tarafından bilinemez.⁴⁶ İnananlar, seçilmişlerden olmak ve kurtuluşa ermek için çabalamalıdır. Bu çaba, tutku ve haz amaçlı değil karakter ve iradeyi geliştirmek için olduğundan “akılcı”, manastır keşişleri gibi bu dünyadan izole yaşamayı değil çalışmayı ve kimseye muhtaç olmamayı/bağımsız olmayı gerekli bulduğundan “bu

⁴⁰ A.e., s. 93.

⁴¹ A.e., s. 93.

⁴² A.e., s. 100.

⁴³ A.e., s. 110.

⁴⁴ A.e., s. 113.

⁴⁵ A.e., s. 114.

⁴⁶ A.e., s. 104.

dünyayı önemseyen”, kurtuluş için ahlaki disiplini üst düzeyde tutup Tanrı-insan ilişkisini ön plana çıkardığından “bireyci” bir çabadır.⁴⁷ Buradan hareketle toplumsal ihtiyaçlar ve Tanrı tasavvuru arasında bir ilişki olduğunu ve Reform ile birlikte yeni bir Tanrı tasavvuru ortaya çıktığını söylenebilir. Yeni bir Tanrı tasavvurunun aynı zamanda yeni bir insan tasavvurudur.

Hız. İsa’nın ve havarilerinin fakir yaşama pratiği üzerine kurulu Orta Çağ Hristiyan öğretisi de değişmeye başlamıştır. Luther, İncil’i yeniden yorumlayarak meslek kavramını İncil’e dayandırmış bu sayede çalışmanın, “iş”in insan için ceza olarak görüldüğü bir öğretilen farklı olarak mesleğin yüceltildiği bir öğreti ortaya çıkarmıştır. Çalışmak, Tanrı’nın şanını yüceltmek olarak görülür. Calvin’e göre de inancı kanıtlamak dünya hayatından uzak durmakla değil meslek hayatının içinde olmakla mümkündür.⁴⁸

Weber, bu inançları ele alırken örneklemini Reform sonrası ortaya çıkan tarikatlardan oluşturur. Kalvenizm, Püritenizm ve Pietizm öğretilerini sofu dindarlıklar olarak tanımlar. Katolik keşişin ahlaki ve imanî idealleri Püritenizm’de herhangi bir insanın sahip olması gereken idealler olmuştur ancak Püriten sofuluğun idealleri manastırlarda dünyadan uzak durarak değil hayatın içinde çalışarak ve bir meslek sürdürerek yaşanmalıdır. Weber’e göre bu reformcu sofuluk Luthercilik’te değil Kalvenizm’de kaynağını bulmuştur. Luther’in iman anlayışı pasif bir inanan profili ortaya çıkarırken Calvin, imanı aktif bir hayat sürmekle eşleştirir.⁴⁹ Kalvenizm, öğretisindeki ahlaki ilkeleri, hayatın yeniden şekillendirilmesinde kullanmayı amaçlamış ve başarmıştır.⁵⁰ Weber’in tezinde, Püriten meslek anlayışı ve sofu yaşama biçimi kapitalist yaşama üslubunun gelişimini doğrudan etkilemiştir.⁵¹ Sermaye birikimi; disiplini ve çalışmayı

⁴⁷ A.e., s. 122-126.

⁴⁸ A.e., s. 114.

⁴⁹ Levent Köker, “Reform”, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, (der.) Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, İmge Yayınevi, Ankara, 2013, s.137-140.

⁵⁰ Weber, A.e., s. 143.

⁵¹ A.e., s. 152.

hayatın merkezine koyan, zenginlik ve gösterişi ahlaka mugayir bulan Püriten ahlakın doğal sonucu olmuştur.⁵² Sofuluk, keşiş hücrelerinden profesyonel iş hayatına taşınmış ancak zamanla düşüncenin dinsel kökleri yok olmuş ve faydacılığa dönüşmüştür.⁵³

Weber din, siyaset ve iktisatı bir arada ele alarak toplumsal değişimi ve kapitalist süreci açıklamaya çalışır. Onun çalışması toplumsal unsurların birbiriyle nasıl ilişkilendirilebileceği konusunda bir örneklik sunar. Weber, kapitalist dönüşümün ve bu dönüşümü gerçekleştiren insanın zihni dönüşümünde, dini inançların rolünü anlatmaya çalışmıştır. Weber'in tezleri toplumsal süreçleri ele alırken dine fazla önem atfettiği şeklinde eleştiriler almış ve dinin toplumsal süreçlerle nasıl bir neden sonuç ilişkisi içerisinde olduğunu tartışılmasına yol açmıştır.

1.2.2. Dinin İktisat Ahlakı ve Zihniyeti: Sabri Ülgener

Sabri Ülgener, iktisadi hayatta zihniyetin rolü üzerine çalışmış bir iktisat tarihçisidir. Çalışmalarında kültür ve iktisat arasındaki ilişkiyi vurgulayan Ülgener, Weber'i bazı çıkarımları bakımından eleştirmekle birlikte yöntem olarak onun yaklaşımını benimsemiş, Ernst Troelstch ve Werner Sombart'ın din üzerine çalışmalarından, Alman iktisatçılarından ve İngiliz tarihçi Richar Henry Tawney'den etkilenmiştir. Ülgener, iktisat zihniyeti olarak da adlandırılan bir çalışma alanının Türkiye'deki önemli isimlerindendir. "Tabanın" iktisadi zihniyetini araştırdığını söyleyen Ülgener bu zihniyetin kaynaklarından birini de din olarak görür ve zihniyet, din, kültür ve iktisat arasındaki ilişkiyi ele almaya çalışır. Aşağıdan bir iktisat ve din okuması yapmaya çalışan Ülgener'in çalışmalarında kaynak olarak divan şiiri, tasavvuf edebiyatı, deyim ve atasözleri, tasavvuf büyüklerinin eserleri, ayet ve hadisleri kullanması bakımından da önemlidir.

⁵² A.e., s. 159.

⁵³ A.e., s. 161, 164.

Ülgener'in 1981'de yayımlanan *Zihniyet ve Din* çalışmasında Osmanlı dönemi sıradan insanının iktisadi zihniyeti ve iktisat ahlakı incelenir. Ona göre din, soyut ve dogmatik bir olgu değildir. İslam, yayıldığı coğrafyaların kendi özellikleriyle farklı çehreler edinmiştir. Anadolu'da "kütlenin" dünya görüşünü ve iktisat ahlakını şer'î ve ortodoks kurallardan ziyade tasavvuf ve tarikat âdâbı şekillendirir.⁵⁴ Ülgener bu sebeple Osmanlı tasavvuf geleneğini inceler. Weber'de olduğu gibi Ülgener'de de iktisat ahlakı, dinin dogma ve doktrinlerinden çıkarsanamaz bunlardan ancak ipuçları edinilir.⁵⁵ İktisat ahlakı, "gündelik tavır ve davranışlarımız üzerine – doğrudur veya eğridir yollu – yargılayıcı değer hükümlerinin söz ve deyim halinde ifadelendirilmiş bütünü" olarak tanımlarken din açısından iktisat ahlakı da "dünya ilişkileri karşısında kişiyi – kulluk görevi ve yükümlülüğü idrakinde olarak – belli bir tavır almaya çağıran saik ve motifler" olarak tarif edilir.⁵⁶ İktisat ahlakı, iktisadi faaliyeti oluşturan insanın maddeyle, diğer insanlarla ve zamanla arasındaki hareketlerin ölçü ve sınırlarını düzenler.⁵⁷ Üst sınıf ve alt sınıfın din anlayışı ve inançlarını gündelik yaşayışları arasında ayırım yapmak gerekir. İktisat ahlakı, dar grupların değil çoğunluğun, "geniş ve yaygın bir tabanın" değer ölçülerini hedef alır.⁵⁸ Ülgener'e göre inanç ve idealler yukarıdan aşağıya doğru aktarılır ki bu aktarım iktisat ahlakının çehresini belirler. Tasavvuf ve tarikat ahlakı, alt ve orta sınıflar üzerinden gelişmiş ve karşılık bulmuştur. Fıkhi hükümler veya tasavvufun ince öğretileri üst kesimlerde karşılık bulurken tasavvufun sade, samimi öğretileri geniş kesimlerde, esnaf ve zanaatkar arasında karşılık bulmuştur. Bu sayede tasavvuf, ahlak kurallarına sağlam bir taban ve işlerlik kazandırmıştır.⁵⁹

⁵⁴ Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Der Yayınları, İstanbul, 1981, s. 15.

⁵⁵ A.e., s. 24.

⁵⁶ A.e., s. 23.

⁵⁷ A.e., s. 30.

⁵⁸ A.e., s. 25.

⁵⁹ A.e., s. 87.

Weber'in İslam dinini ele alırken yaptığı çıkarımları eleştiren Ülgener, Weber'in İslam'ı Kalvenizm'in tam karşısına konumlandırmak ve buradan doğru Doğu'nun siyasi ve iktisadi durumunu okumak çabasında olduğunu oysa İslam'ın içerisinde de Kalvenizm gibi yaklaşımların bulunduğunu ve Weber'in İslam okumasının doğru sonuçlara ulaşmadığını ifade eder.⁶⁰ Weber'in toplumsal olaylarda dinin rolünün üzerinde fazla durduğu yönündeki eleştirileri ele alan Ülgener toplumsal yapının maddi temelleri ile din ve kültür arasında tek taraflı etkilemenin mümkün olmadığını Weber'in de bu noktayı ihmal etmediğini söyler.⁶¹ Dinin hangi durumlarda meşrulaştırıcı araç hangi durumlarda kurucu öge, itici kuvvet olduğunu kestirmek elde değildir. Toplumsal süreçler içerisinde bir yere kadar sonuç olan bir yerden sonra sebep olarak karşımıza çıkabilir ve bu durum hem dini ele alırken hem de diğer toplumsal faktörler söz konusu olduğunda geçerlidir.⁶² Ülgener bu bakış açısını Ernst Troeltsch'den yaptığı bir alıntıyla izah eder: "İktisadi ve sosyal olayların, geride ideolojik unsuru yoğurup peşlerine takmadan önce, bizzat kendilerinin ne dereceye kadar fikri faktörlerle içten ve derinden işlenip etkilendiğini"⁶³ araştırmak. Ona göre iktisat ahlakı ve din arasında hangisi hangisini etkilerse etkilesin bir kader ortaklığı vardır.⁶⁴

Ülgener'in çalışmasında amaçlarından biri de Anadolu'nun "İktisadi geri kalmışlığının" nedenlerini ve bunun dinle ilişkisini açıklamaktır. 20. yüzyılın öne çıkan araştırma konularından olan iktisadi geri kalmışlık, kapitalist ekonomiye ayak uyduramamak olarak da anlaşılabilir. Doğu'da İslam'ın iktisadi gelişmeyi engellediği tezi Batılı ve Doğulu düşünürlerin tartışa geldiği konulardan olmuştur. Bu yorum 19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde ve erken Cumhuriyet döneminde karşılığını tasavvuf karşıtlığı olarak bulur. Tekkelerin ortaya koyduğu düşünce ve yaşam pratiği iktisadi

⁶⁰ A.e., s. 53.

⁶¹ A.e., s. 26.

⁶² A.e., s. 16.

⁶³ Ernst Troeltsch, *Aufsätze Zur Religionsgeschichte und Religionssoziologie, Gesammelte Schriften*, Cilt: 4, Tübingen, 1925, s. 785. Aktaran Ülgener, A.e., s. 27.

⁶⁴ Ülgener, A.e., s. 26.

gelişememişliğin nedenleri arasında görülmüştür. Aslında bu popüler olmuş tez, din ve iktisat arasında bir ilişki olduğunu ifade etmiş olur. Ülgener ise tasavvufun ahlaki özünün tabana yaygınlaştıkça ve zaman geçtikçe bozulduğunu, yozlaştığını söyleyerek bu tezi desteklemiş olmaktadır. Nitekim tüm çalışmasını bu noktaya bağlar. Ona göre tasavvuf popülerleştikçe sığlaşmaya başlamış ve zamanla yavaş, tembel, tüketime meraklı bir kültür ortaya çıkarmıştır.⁶⁵ Ayrıca siyasi anlayışın tüketim ve harcamayı yücelttiği ve artırdığı bir dönemde tasavvuf da alt sınıflar için yükselme ve daha iyi koşullarda yaşama aracı olmuştur.⁶⁶ Tasavvuf ahlakının zamanla otoriteye kayıtsız şartsız bağlanma, boyun eğme kültürünü beslediğini söyler.⁶⁷ Ülgener, tasavvufun basit ifade ve temsillerle halkın dünya ve kainata bakışını, hal ve tavrını şekillendirdiğini, bu şekillendirmenin zamanla iktisadi geri kalmışlığı ortaya çıkaracak nedenlere yol açtığını ileri sürmektedir.

1.2.3. Din ve Düşünce İlişkisi Üzerinden Bir Toplum Okuması: Şerif Mardin

Yukarıda düşünce tarihi alanında dinin ele alınışı ve toplumsal yapı içerisinde konumlandırılışındaki eksiklikten bahsedilmişti. Şerif Mardin bu eksikliğin tespitini yapan, nedenlerini sorgulayan ve bu boşluğu doldurmaya çalışan bir düşündürdü. Mardin, siyaset bilimi ve sosyoloji alanında din üzerine önemli çalışmalar yapmıştır. Mardin'in yönteminde de Weber etkisi öne çıkar. Toplumu ve siyaseti anlamak için dini anlamamanın gerekliliğine vurgu yapmış, dini anlamak için toplum ve siyaseti anlamamanın gerekliliğini de ortaya koyarken bunlar arasındaki diyalektik ilişkiye de atıf yapmış olur. Çalışmalarında, Osmanlı'dan günümüze toplumsal ve siyasal dönüşümü açıklamaya çalışırken dinle ilişkisini de kurmaya çalışır.

Şerif Mardin'in 1969 yılında yayımlanan *Din ve İdeoloji* çalışmasının içeriği ve amacını kitabın alt başlığı iyi bir şekilde ifade etmektedir: *Türkiye'de halk katındaki*

⁶⁵ A.e., s. 112.

⁶⁶ A.e., s. 95.

⁶⁷ A.e., s. 101.

dinsel inançların siyasal eylemi etkilendirmesine ilişkin bir kavramlaştırma modeli. Mardin, tıpkı Weber ve Ülgener gibi halk inançlarını çalışma konusu yapar, din ve siyaset ilişkisini sorulaştırır ve bu ilişkiyi okumaya yönelik bir model sunmaya çalışır. Din sosyolojisi, antropoloji ve psikoloji alanlarının metotlarını bir araya getirerek bir toplum tahlili yapmanın gereğinden bahsetmektedir. Mardin öncelikle siyaset bilimi ve düşünce tarihini eleştirir. Ona göre kitlelerin akışkan ve şekilsiz inanç ve bilgi sistemleri olan yumuşak ideolojilerin çalışılması siyaset bilimi tarafından yadırganmaktadır.⁶⁸ Dini inançlar da yumuşak ideolojiler arasında yer alır. Siyaset bilimi, normatif olana fazla ağırlık vermesinden ve normatif ile ampirik olanı yani olması gerekenle mevcut olanı kesin ayrımlara götürmesinden ötürü kimi hadiseleri bu çerçeveye uymadığı gerekçesiyle siyasetin dışına atar.⁶⁹ David Easton'ın siyasal düşünceler tarihine yönelik eleştirilerinden yola çıkarak düşünce tarihinin bir siyasal olaylar teorisi ortaya koymaktansa siyasi fikirleri sadece tarihsel ve toplumsal gelişmenin yansıması olarak görmesi ve yalnızca fikirlere önem atfetmesini eleştirir.⁷⁰

Mardin'in yumuşak ideolojiler tanımı onun vaziyet alış (*attitude*) kavramıyla birlikte açıklanabilir. İnsanların kendilerini belirli ve tanımlı fikirsel aidiyetlerle tanımlamalarından ziyade olaylar karşısındaki tutumlarını tarif eder. Vaziyet alış, “bir insanın (...) davranışlarından çıkarılmış psikolojik süreç örgütlenmesidir”.⁷¹ Vaziyet alışlar insan eylemine yön vererek toplumsallık içerisinde bir anlam eksenini oluşturur bu nedenle bilimsel olarak incelenmelidir. Ayrıca, vaziyet alışların çalışılması aşağıdan tarihe kaynaklık edebilir.

Mardin, sıradan insanın düşünce dünyasını anlama gerekliliği ve bu sürece dinin yapacağı katkının üzerinde durur. Dinin, insanların siyasal inançları içinde merkezi bir

⁶⁸ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 15.

⁶⁹ *A.e.*, s. 18.

⁷⁰ *A.e.*, s. 19.

⁷¹ *A.e.*, s. 14.

yeri vardır. ⁷² Din Türkiye’de bir eylem aracıdır. ⁷³ Dinin bu rolünü antropoloji, psikoloji ve siyaset bilimi alanındaki araştırmalardan yola çıkarak açıklamaya çalışır. Amerikalı siyaset bilimci Robert E. Lane’in çalışmalarının çıktısına göre din hem insanların yaşadıkları dünyaya ayak uydurmaya çalışırken psikolojik denge kurmalarının yollarından biridir hem de dünyayı anlama ve kendini konumlandırma işlevi görür. ⁷⁴ İslam tarihçisi olan Marshall Hodgson, İbrahimî dinlerin tek tanrı inancının insana tarihsel farkındalık ve tarihsel sorumluluk bilinci getirdiğini düşünüyordu. ⁷⁵ Mardin’e göre Türkiye’de yoksul alt sınıflar kişilik ve kimlik krizlerini dinî itikat ve pratiklerle çözmeye çalışır. ⁷⁶ Mardin, Marx’ın dini afyona benzetmesini şu şekilde açıklar: Ona göre bu benzetmede din, egemen sınıfların halkı uyutma aracı olduğu anlamına değil yaşadığı zor şartlar içerisinde kendini ayakta tutmak için halkın kendisinin aktörü olduğu bir süreç anlamına gelir. ⁷⁷

Durkheim ve işlevselci yaklaşım tezinde, bir kültür veya gelenek belli bir ihtiyaca binaen ortaya çıkar ve bu ihtiyaç dolayısıyla sürdürülerek adına gelenek veya kültür dediğimiz şey halini alır. Bu tez hala önemini korumakla birlikte antropologların çalışmaları bir kültür ögesinin onu oluşturan koşullar değiştiğinde de yaşatılmaya devam ettiğini göstermektedir. Bu nedenle antropolog Clifford Geertz bu açıdan dinsel kültürün nisbî özerkliğine vurgu yapar. Kültür ve yapıdan hangisi hangisini belirliyor – işlevselci okuma buraya çıkar- diye düşünülmemeli, aralarındaki ilişki bu iki alanın da özerk olabildiği göz önünde bulundurularak kurulmalıdır. ⁷⁸ Mardin buradan İslam’ın dinsel kültürünü incelemeye geçer. Ona göre İslam dinsel özerkliğin çok belirgin olduğu bir toplumsal olaydır. ⁷⁹ Bu toplumsallık Allah tasavvurundan

⁷² A.e., s. 26.

⁷³ A.e., s. 31.

⁷⁴ A.e., s. 25.

⁷⁵ Marshall G. S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni: İslam’ın Klasik Çağı*, Cilt: 1, Çev. Berkay Ersöz, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2017, s. 176.

⁷⁶ Mardin, A.e., s. 31.

⁷⁷ A.e., s. 35.

⁷⁸ Clifford Geertz, “Ritual and Social Change: A Javanese Example”, *American Anthropologist* 59 (1957) s. 32-53. Aktaran, Mardin, A.e., s. 45-49.

⁷⁹ Mardin, A.e., s. 54.

anlaşılabilir. Pek çok kullanım şekline atıfla Müslüman toplumda Allah, ortak yararı temsil eder ve toplum hayatına nezaret eden bir konumdadır.⁸⁰ Ona göre, İslam devletlerinde yine İslam'dan kaynaklanan nedenlerle ruhban, feodal bey ve bağımsız şehirler gibi ikincil yapılar olmadığından din, bu yapılardaki tüzel kişiliğin fonksiyonunu yerine getirir.⁸¹ Devlet ve birey arasındaki geniş boşlukta din meşru toplumsal eylemin yapısını belirler kişisel ve toplumsal sınırları oluşturur.⁸² *Ümmet* bu geniş toplumsal alanın adıdır.

Mardin'e göre ümmet yapısı dolayısıyla İslamî toplumlarda değerlerden ziyade normlar hakimdir. İnsanlar nasıl davranacaklarına kişisel tercihlerle karar vermekten ziyade doğru davranış şeklini toplumsal normlarda ararlar. Normu korumak yani toplumu korumak uygun olan davranışın kriteridir. Mardin'e göre İslam toplumlarında din bir toplum normu düzenleyicisidir.⁸³ Bu toplumsal normun, eşitsizliği ve toplumsal huzursuzluğu getireceğinden ötürü farklılaşmanın önüne geçmeye dayalı olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, üst sınıf eğlencelerinin hem bir özenti ve toplumsal eşitsizlik tehdidi oluşturması hem de israf ve sefahate dayalı olması nedeniyle özellikle şehirlerde bulunan Müslüman püriten tavır mahallenin ahlakına nezaret ederdi.⁸⁴ Mardin'in bu çıkarımı daha sonra yapacağı mahalle baskısı kavramsallaştırmasının tarihsel arka planını açıklamaktadır.

Şerif Mardin çalışmalarıyla, Türkiye toplumunun akademik olarak ele alınması zor dinamiklerini mümkün olduğunca somutlaştırmaya çalışmış, din, birey ve toplum arasındaki ilişkinin nasıl ele alınabileceğine ve dinin toplumsal okumasına örnekler sunmuştur.

⁸⁰ A.e., s. 55.

⁸¹ A.e., s. 56, 58.

⁸² A.e., s. 58.

⁸³ A.e., s. 68.

⁸⁴ A.e., s. 76.

İKİNCİ BÖLÜM

CHRISTOPHER HILL'İN TARİH YAKLAŞIMI VE 17. YÜZYILDA İNGİLTERE

2.1. CHRISTOPHER HILL'İN TARİHÇİLİĞİ VE BİR AŞAĞIDAN TARİH ÖRNEĞİ OLARAK İNGİLTERE

Nasıl ki 17. yüzyılı kendinden sonrasını şekillendirmiş bir yüzyıl olarak görebiliyorsak 19. yüzyıl da benzer mahiyette görülebilir. Tarih, kültür, din, felsefe gibi alanlara yaklaşımın şekillendirildiği ve standartlaştırıldığı bir yüzyıl olmuştur. Bir 20. yüzyıl tarihçisi olarak Hill böyle bir bakıyenin üzerinde kalem oynatmaya çalışıyordu. Hill, öncelikle 1640 İngiliz devriminin ele alınış biçimine karşı çıktı. O zamana kadar devrime dair iki ana tez mevcuttu. Birincisi, devrimleri anayasa mücadelesi etrafında gelişen politik ve dini çatışmalar olarak gören Whig bakış açısı ikincisi, devrimleri din savaşı olarak gören ve tarihçi S. R. Gardiner'ın teziyle şekillenen Püriten devrim teziydi. Bu tezlerin ortak yanı ise ikisinin de din, siyaset, iktisat alanlarını birbirinden ayırması ve aralarındaki ilişkiyi ele almamasıdır. Hill'e göre ise din, düşünce ve iktisat arasında etkileşimli bir ilişki vardır. 17. yüzyılın iktisadi dinamikleri anlaşılmadan iç savaş anlaşılamazdı ancak sadece materyalist veya idealist bakış açıları iç savaş ve devrimi tanımlayamazdı. Hill, Püriten devrim tezine karşılık devrimin maddi koşullarını öne çıkarmaya çalışırken 1950'lerden sonra gelişen ve dini tamamen saf dışı bırakan yorumlara karşı dinin devrim için önemini vurgulamaya çalıştı.⁸⁵ Hill'den önce tarihçi R. H. Tawney 17.yüzyıl'daki dini, siyasi çatışmaları iktisadi değişimlerle ve kapitalizmin ilerleyişi ile birlikte ele almaya çalışmıştı. Hill, Marx, Weber ve Tawney'den yardım alarak bu bakış açısını hem sistematik hale getirmiş hem de derinleştirmiştir.

⁸⁵ Christopher Hill, "Preface", *The Collected Essays of Christopher Hill: Religion and Politics in 17th Century England*, cilt II, University of Massachusetts Press, 1986, s. viii.

2.1.1. Christopher Hill'in Hayatı

Christopher Hill (1912-2003) York'ta dünyaya geldi. Anglikan Kilisesi'ne bağlı olmayan ve 18. yüzyılın önde gelen Püriten tarikatlarından olan Methodizm'e⁸⁶ sıkıca bağlı, sade bir hayat süren orta sınıf bir ailede büyüdü. Hill de bu inanca sadık ve ciddi bir Püriten olarak yetişti. Babası avukattı (solicitor). Oxford, Balliol College'da tarih okuduktan sonra aldığı doktora bursuyla İngiliz İç Savaşı'nın materyalist okumasını geliştirmek için çalışmalar yaptı.⁸⁷ Bu bursun ilk senesinde yoğun Marksist okumalar yapıp ikinci senesi 1935'te Sovyetler Birliği'ne giderek Sovyet tarihçilerinin 17. yüzyıl İngiltere tarihi üzerine çalışmalarını inceledi. Bu sayede Rusça öğrendi. Tarih eğitimi ve Sovyetler Birliği'ndeki tarihçilik üzerine gözlemlerini çeşitli makalelerinde anlattı.⁸⁸ İkinci Dünya Savaşı sırasında İngiltere ordusunda görev aldı. Balliol College'da akademisyen ve yöneticilik yapan Hill buradan 1978'de emekli oldu ve sonrasında çeşitli üniversitelerde ders vermeye devam etti.

Hill, Balliol College'da lisans eğitimi görürken arkadaşları onu "sert ama cana yakın bir Püriten" olarak görüyordu.⁸⁹ Hill, üniversite yıllarında çok geçmeden dinî fikirlerini sorgulamaya başladı. Üniversite yıllarından sonra inancını terk etse de methodist ahlakı ömrü boyunca sürdürdü ve "eski bir Püriten'in aurasını" taşıdı.⁹⁰ Hill, Sovyetler Birliği'nden döndükten sonra Britanya Komünist Partisi'ne üye oldu. Hill'in Marksizm'i üniversite yıllarındaki çalışmalarının yanı sıra 1930'lardaki siyasi ve iktisadi durumunun bir sonucuydu.⁹¹ 1930'ların başında Oxford'da yaşanan pek çok

⁸⁶ Methodism: İngiltere'de dindarlığın ve muhalif ayrılıkçılığın bir kolu. Salih amel işleme, sade yaşama ve içsel manevi inanç üzerinde durur. Protestan dindarlığın bir kolu olan Methodism belirli bir ahlaki çerçeve ve davranış kuralları sunar. Penelope J. Corfield. "“We are All One in the Eyes of the Lord”: Christopher Hill and the Historical Meanings of Radical Religion", *History Workshop Journal*, 58 (2004), s. 110- 127.

⁸⁷ Dennis Dworkin, *Cultural Marxism in Postwar Britain, History, the New Left, and the Origins of Cultural Studies*, Duke University Press, Durham and London, 1997, s. 33.

⁸⁸ Bu makalelerin bir kısmı için bkz. Christopher Hill, *Marksizm ve Tarih*, (haz.) Aynur Toraman, Kor, İstanbul, 2017.

⁸⁹ Dworkin, *A.e.*, s. 13.

⁹⁰ Penelope J. Corfield, "Christopher Hill: The Marxist Historian as I Knew Him", *The Guardian*, 6 Mart 2003. (çevrimiçi) <https://www.researchgate.net/> (14.08.2021)

⁹¹ Kaye, *İngiliz Marksist Tarihçiler*, s. 114.

Marksist tartışmaya şahit olan Hill, Marksizm'in dünyanın o zamanki durumunu her şeyden daha iyi açıkladığını düşünmüştü.⁹² Hill'in yeğeni ve bir İngiltere tarihçisi olan Penelope J. Corfield, makalelerinde onun fikrinsel yolculuğunu detaylı bir şekilde anlatır. Ona göre, Hill'in hem ahlaki olarak hem de çalışmalarında savunduğu eşitlik inancı, dinî eğitiminden kaynaklanıyordu.⁹³ Hill insanların eşitliği fikrini, minberden "Tanrı'nın gözünde hepimiz biriz" diye seslenen Methodist vaiz arkadaşı T. S. Gregory'den öğrenmişti.⁹⁴ *Intellectual Origins of English Revolution (İngiliz Devrimi'nin Düşünsel Kökenleri)* (1965) çalışmasını ona ithaf etti. Hill kendisiyle yapılan röportajlarda sık sık sorulan "Nasıl Marksist oldunuz?" sorusuna "Metafizik şiirlerle" yanıtını vermeyi severdi.⁹⁵ Hill, aşağıdan tarih çalışmalarında kaynak olarak ele aldığı John Milton, William Blake ve Andrew Marvell'in şiirlerini düşünce ve duygunun birleşmesi şeklinde yorumluyor Marksizm'in de böyle bir bakış açısı olduğunu düşünüyordu.⁹⁶ Hill, geçmişinin, komünist bir tahayyüle inanmakta vazgeçilmez bir rol oynadığını kabul etmekle birlikte partiye üyeliğini geçmişinden kesin bir kopuş olarak görüyordu.

Hill'in Büyük Britanya Komünist Partisi'ne üyeliği 20 yıldan fazla sürdü. Bu süre zarfında Tarihçiler Grubu'nda aktif oldu. Partinin, 1956'da Sovyetler Birliği ordularının Macaristan'ı işgaline karşı çıkmaması parti içerisinde büyük tartışmalara neden oldu. Parti içi demokrasi tartışmaları yükseldi. Hill, partiyi demokratikleştirme kampanyasına önderlik edenler arasındaydı. Parti'nin 1957'deki kongresinde kampanya yenilgiye uğradı. Bunun üzerine pek çok kişi ile birlikte Hill de partiden ayrıldı. Partinin çoğu üyesi için büyük bir hayal kırıklığı yaratan bu olayın ardından E. P. Thompson, Hill'e kampanyaya iyi liderlik edemediği yönünde sert eleştirilerle

⁹² A.e., s. 145.

⁹³ Penelope J. Corfield, "“We Are All One in the Eyes Of The Lord”: Christopher Hill And The Historical Meanings Of Radical Religion", *History Workshop Journal*, 58 (2004), s. 8.

⁹⁴ Penelope J. Corfield, *Christopher Hill's Intellectual Trajectory: From Biblical Protestantism to Humanist Marxism*, (2003, 2005), s. 5. (çevrimiçi) <https://www.researchgate.net/> (14.08.2021).

⁹⁵ A.e., s. 7.

⁹⁶ Corfield, A.e., s. 7.

dolu bir mektup yazacaktı.⁹⁷ Bu ayrılıkla birlikte Hill, Methodism'den kopuşundan sonra hayatının ikinci kırılmasını yaşamış oluyordu. Partiden ayrıldıktan sonra kendisini bir komünist olarak değil Marksist olarak tanımlamaya başladı ve bu ayrılığı sadece kurumsal bir değişiklik olarak gördü.⁹⁸ Hill, 1957'den sonra çalışmalarını daha da hızlandırdı ve İngiltere'nin aşağıdan tarihine önemli katkılar yaptı.

2.1.2. Christopher Hill'in Tarihçiliği: Aşağıdan Tarihin Yöntemi ve Din, Siyaset ve İktisat İlişkisi

Christopher Hill, bir asra yakın hayatının büyük bir kısmını İngiliz Devrimi esnasındaki dinî ve düşünsel yaşamı anlamaya çalışarak geçirdi. Onun çalışmaları bizi yalnızca üzerinde çalıştığı çağın olgularına değil aynı zamanda bir tarih yaklaşımına götürür. Doğru temeller üzerinde geliştirilmiş bir tarih yaklaşımı tarih bilincini de beraberinde getirir. Bu bilinç insanın kendini ve yaşadığı toplumu anlamlandırması, sorunlarını tespit edebilmesi ve çözümleri keşfedebilmesine olanak sağlar. "Christopher Hill'in belirttiği gibi, 'geçmişin bütün bilgisi, bizim insanileşmemize yardımcı olmalıdır,' ya da E.P. Thompson'ın daha da kesin bir biçimde söylediği gibi: 'Tarihsel bilinç, insanın dönüşüm olasılıklarının ve insanların sahip olduğu olasılıkların anlaşılmasına yardımcı olmalıdır.'"⁹⁹ Hill'in çalışmaları 17. yüzyılda insanların bilinçlerini nasıl inşa ettiğini açıklarken geçmişin ve bugünün bilinç biçimlerini anlamaya ve sorgulamaya da imkân sunar. Her insan içinde yaşadığı toplumsal hayattan bir ölçüde tarih bilinci edinir. Aile ve diğer insanların tecrübeleri, inanca/dine ait anlatılar, masallar, hikayeler ve toplumsal koşulların kendisi tarih bilinci enstrümanıdır. Hill, bir anlamda insanın bu tarih bilinci edinme yollarının nasıl anlaşılabilceği üzerine düşünmüş ve bir tarih yaklaşımı geliştirmeye çalışmıştır. Onun yaklaşımı, yoksul/çalışan/mülksüzlerin tarihi ve düşünce dünyalarını anlamayı temel edinen bir aşağıdan tarih yaklaşımıdır. Hill'in tarih yaklaşımı iktisadi değişimin din ve düşünceyle ilişkisini siyasetin de iktisat ve dinle ilişkisini göstermesi açısından

⁹⁷ Corfield, *Christopher Hill: The Marxist Historian as I Knew Him*, s. 4.

⁹⁸ Corfield, *Christopher Hill's Intellectual Trajectory*, s. 9, 11.

⁹⁹ Kaye, *İngiliz Marksist Tarihçiler*, s. 313.

önemlidir. Karşılıklı etkilemeleri anlamaya olanak sağlar. Ayrıca din, toplum, devlet ilişkisini tanımlamaya alan açar. Hill'in araştırmalarını inşa ettiği bu çerçeve, toplumsal dinamiklerin birbiriyle ilişkilenme biçimlerini ve bu ilişkilerin yönünü saptamaya imkân sunar.

Christopher Hill'in Türkçe'ye çevrilmiş beş çalışması mevcuttur: *The English Revolution (1940) (1640 İngiliz Devrimi)*, *Lenin and the Russian Revolution (1947) (Lenin ve Rus Devrimi)*, *The Century of Revolution, 1603-1714 (1961) (İngiltere'de Devrim Çağı, 1603-1714)*, *Reformation to Industrial Revolution: A Social and Economic History of Britain, 1530-1780 (1967) (İngiliz Devrimler Çağı & Demokratik Devrimden Sanayi Devrimi'ne 1530-1780)*, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution (1972) (Dünya Altüst Oldu & İngiliz Devrimi'nde Radikal Düşünceler)*. Ayrıca Hill'in bazı erken dönem makalelerinin tercümesinden oluşan *Marksizm ve Tarih* adlı bir derleme de yapılmıştır.

Hill'in çalışmaları incelenirken tezlerinin zaman içerisindeki dönüşümü ve ifade farklılıklarının üzerinde durulmalıdır. Hill ilk çalışması *1640 İngiliz Devrimi*'nde, Marx'ın İngiliz iç savaşı yıllarına dair "burjuva devrimi" tezini sürdürür. Hill'in iç savaş değerlendirmesi, 16. yüzyılda İngiltere'nin asıl olarak feodal bir toplum olduğu ve iç savaş sırasında da feodal bir toplumsal yapı bulunduğu, devrimin kapitalizm ve feodalizmi temsil eden iki sınıf arasında olduğu, devrimin feodal düzeni yıkarak kapitalizmin feodalizme son verdiği yönündeydi. Bu tez tarihçiler grubundaki arkadaşlarının yanı sıra pek çok tarihçi tarafından eleştirilmişti. Örneğin E. P. Thompson'a göre İngiltere'nin ekonomik dönüşümü 18. yüzyılda gerçekleşmeye başlamıştır. Hill çalışmalarını sürdürdükçe devrim yıllarında İngiltere'nin feodal olduğu varsayımından vazgeçer. Burjuva devrimi tezini ise sürdürmüştür. Hill'in burjuva devrimi tezi, devrimi bir sınıf olarak burjuvazinin yaptığı, istediği veya planladığı anlamına değil devrimin sonuçları itibarıyla kapitalizmin önünü açtığı, bu

sebeple sonuçları itibariyle bir burjuva devrimi olduğu anlamına gelmektedir.¹⁰⁰ İlk çalışmalarında, doğmakta olan kapitalizmin İngiliz Devrimi'ni ortaya çıkardığını ileri sürerken *İngiltere'de Devrim Çağı*, *İngiliz Devrimler Çağı* gibi daha sonraki çalışmalarında devrimin, kapitalizmin serpilebileceği koşulları yarattığını, kapitalizmin yönünü etkilediğini ileri sürmüştür. Böylece, siyasal/düşünsel değişim iktisadi dönüşümün yolunu açmış oluyordu, tersi değildi.¹⁰¹ İngiliz Devrimi öncelikle düşüncede gerçekleşmiş bir devrimdi dolayısıyla Hill, devrim etrafındaki fikirleri daha da derinlemesine çalışmaya başladı.

İngiliz Devrimi'nin düşünsel boyutunu büyük oranda, bütün toplumsal sınıflara sirayet etmiş dinî muhalefet ve Püritenizm oluşturur. Hill, *Economic Problems of the Church: From Archbishop Whitgift to the Long Parliament (Kilisenin İktisadi Sorunları: Başpiskopos Whitgift'ten Uzun Parlamento'ya) (1956)* çalışmasında İngiliz kilisesinin iktisadi durumunun İngiliz Devrimi'ne etkilerini ele alır. Mülkleri ve topladığı *tithe*¹⁰² vergisiyle ekonomik bir güç olan kilise aynı zamanda ülkenin her yerine ulaşan örgütlenmesiyle büyük bir din adamları kesimini istihdam ediyordu. Hill'e göre İngiliz Kilisesi'nin, Reformun ardından içine düştüğü kötü iktisadi koşullar ile kurumsal organizasyonunun bozulması ve bu durumları düzeltmeye çalışırken uyguladığı politikalar değişmekte olan toplumun yönüyle çatışmıştır. Bu sebeple halk nezdinde hem kilisenin itibarı gittikçe azalmış hem de bu çekişmeler iç savaşın taraflarının oluşmasında belirleyici olmuştur. Kiliseyi ele almak İngiliz Devrimi'nde dinin ve fikirlerin rolünü anlamak açısından da önemlidir.

Hill, Püriten devrim ve Whig bakış açısının burjuva devrim tezlerini yüzeysel buluyordu. *Some Intellectual Consequences of the English Revolution (İngiliz*

¹⁰⁰ Kaye, *İngiliz Marksist Tarihçiler*, s. 152.

¹⁰¹ Corfield, *We are All One in the Eyes of the Lord*, s. 24.

¹⁰² Tithe (ondalık vergi): "Dinsel bir örgüte (Kilise'ye) katkı ya da hükümete zorunlu bir vergi olarak ödenen, herhangi bir şeyin onda bir değerindeki vergi ya da yükümlülük." Uygur Kocabaşoğlu, "Lügatçe", *İngiltere'de Devrim Çağı*, s. 425.

Devrimi'nin Bazı Düşünsel Sonuçları) (1980) çalışmasında, "Püriten devrim tabiri hakkında çekincelerim var ancak devrimdeki ana itici gücün din olduğunu çok az kişi inkâr edebilir" der.¹⁰³ Dini, Marksist bir çerçeveye yerleştirmiş ve oradan 17. yüzyılı ve İngiliz Devrimi'ni anlamaya çalışmıştır.¹⁰⁴ Hill, devrim gibi karmaşık ve katmanlı bir olayın ancak bir bütün olarak ele alınarak anlaşılabilirliğini düşünüyordu. Hill'in devrim okuması siyasi, iktisadi ve dini boyutlarını birlikte ele alan toplumsal bir okumaydı.¹⁰⁵ 1958'de yayımlanan ve makalelerinin derlemesinden oluşan *Puritanism and Revolution (Püritenizm ve Devrim)* 'da şöyle demişti: "Çok sayıda erkek ve kadın ekonomik ihtiyaçlar kadar dini ve politik görüşler tarafından da politik faaliyetin içine çekilir".¹⁰⁶ Ancak son tahlilde Hill'in çalışmalarında dinin rolü fikirlere aracılık etmesidir.¹⁰⁷

Hill, devrim yıllarında orta ve alt sınıfların dini gruplar veya mezhepler şeklinde örgütlenerek savundukları radikal fikirlerle özellikle ilgilendi. Radikal Protestanlığın eşitlik ve özgürlük iddialarını önemli buluyordu. Onların tartışmaları günümüz insanını ve dünyasını şekillendirecekti. *Dünya Altüst Oldu* çalışmasında radikallerin fikirlerini özetlemeye çalıştı ve bu kitabı en çok bilinen kitabı oldu. Hill için aşağıdan tarih pek çok anlama geliyordu. Öncelikle, ona göre tarih, şeyler değil insanlar demektir.¹⁰⁸ Olay ve kişi yönelimli tarihi sorgulayarak toplumsal bağlam ve toplumsal değişime vurgu yapan Marksist tarihyazımı zamanla "bu değişikliklerin onları yapanların bilincinde aldığı biçimlere" odaklanmış ve "tarihe insani bir çehre vermeye" başlamıştı.¹⁰⁹ "*Devrimler sadece gelecek nesiller tarafından hatırlanacak*

¹⁰³ Christopher Hill, *Some Intellectual Consequences of the English Revolution*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1980, s. 34.

¹⁰⁴ Corfield, *'We are All One in the Eyes of the Lord'*, s. 22.

¹⁰⁵ Kaye, *İngiliz Marksist Tarihçiler*, s. 151.

¹⁰⁶ Christopher Hill, "Recent Interpretations of the Civil War", *Puritanism and Revolution* içinde, St. Martin's Press, New York, 1997, s. 28.

¹⁰⁷ Corfield, *'We are All One in the Eyes of the Lord'*, s. 29.

¹⁰⁸ Hill, *The English Bible and the Seventeenth Century Revolution* çalışmasının başında eserini Edward ve Dorothy Thompson'a ithaf ederken şöyle der: "Know that history is about people not things and that all our work is about the present as well as the past."

¹⁰⁹ Georg G. Iggers, *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme: Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, (çev.) Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, s. 86-87.

*büyük sembolik isimler tarafından değil, aynı zamanda isimleri olmayan kadın ve erkek kitleleri tarafından yapılırlar. Teorinin yüksek menzili onları es geçmiş olabilir, fakat onlar, kilisenin ya da hükümetin politik fikirlerinin köklerinin, yaşanan deneyimlere dayanmasını beklediler.”*¹¹⁰ Hill bu görüşünü yalnızca devrimlere değil tüm tarih okumasına teşmil eder. Onun teorisi mümkün olan en geniş biçimiyle çağın tanıklarını ve öznelerini içermeye çalışır çünkü o zaman ve bugün mümkün olan şeyler deneyimlerin/yaşanmışlığın sonucudur. Bu sebeple Hill’in tarihçiliğinde geçmiş, aynı zamanda bugünle ilgilidir. Hill için aşağıdan tarihin amaçlarından bir diğeri de sıradan insanların kendilerinden çalınmış mirası onlara geri verebilmektir. İngiliz Marksist tarihçiler, toplumsal dönüşümün geçmişten değil gelecekte besleneceğini söyleyen ve geçmişten kopuşu ima eden Karl Marx’tan¹¹¹ farklı düşünüyor, geçmişle bağ kurmanın ve tarih içerisinde kendini anlamlandırabilmenin halkların veya sınıfların farkındalığını ve seçeneklerini artırdığını ileri sürüyorlardı.¹¹² Çünkü eşitlikçi ve sosyalist tarihsel bilincin oluşturulması aşağıdan tarih ile mümkün olabilirdi.

Hill’in ve diğer tarihçilerin bu şekilde düşünmesinde kendi yaşamları boyunca tecrübe ettikleri ve gözlemledikleri toplumsal mücadeleler şüphesiz etkili olmuştur. Hill ve çoğu Marksist tarihçi “presentism” yapmakla yani tarihi, kendi dönemlerinin ideolojik gündemine uydurarak okumakla eleştirildiler. Hill, 1960’ların sonları ve 70’lerin başlarındaki canlı eylemselliğe tarih uydurmakla suçlandı.¹¹³ Bu konu Denis Dworkin’in *Cultural Marxism in Postwar Britain (1997)* çalışmasının temel çerçevesiyle biraz daha açılabilir. Dworkin, kültürel Marksizm’in, Britanya solundaki krizden bağımsız okunamayacağını, literatürdeki pek çok tartışmanın solun ve Britanya solunun sorunlarına cevap olarak görülebileceğini düşünür.¹¹⁴ Tarihçi, yaşadığı zamandan ve düşünceden bağımsız olamaz. Ancak bu, tarihi çarpıtmak

¹¹⁰ Christopher Hill, *Economic Problems of the Church*, s. Xi. aktaran: Kaye, *İngiliz Marksist Tarihçiler*, s. 156.

¹¹¹ Karl Marx, *Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i*, (çev.) Erkin Özalp, Yordam, İstanbul, 2016, s. 23.

¹¹² Kaye, *İngiliz Marksist Tarihçiler*, s. 313.

¹¹³ Corfield, *We are All One in the Eyes of the Lord*, s. 27-28.

¹¹⁴ Dworkin, *Cultural Marxism in Postwar Britain*, s. 3.

demek değildir. Britanya toplumu ve sol içindeki tartışmalar, Hill'i ve diğer tarihçileri tarihi ve kültürü daha farklı şekilde ele almaya itmiştir. Nitekim R. H. Tawney, "...geçmiş bugüne, ancak bugünün görebilme yeteneğine sahip olduklarını gösterir ve bir çağ için hiçbir anlamı olmayan şey, diğer bir çağ için anlamlarla doludur" der.¹¹⁵ Dönemin toplumsal, düşünsel ihtiyaçları, tarihte üzerinde durulan noktaları etkiler. Hill de içinde yaşadığı siyasal bağlamdan azade bir tarihçi değildir. Ayrıca, aşağıdan tarih, tarihin pek çok alanından daha fazla riskli bir alandır. Çalışmalarında kimi çıkarımları yanlış veya kanıtları yetersiz olmakla eleştirilebilir. Ancak çalışmalarında bilimselliği arka plana attığı söylenemez.

2.2. CHRISTOPHER HILL'İN TARİHÇİLİĞİ: 17. YÜZYILDA İNGİLTERE'NİN VE DİNİN AŞAĞIDAN TARİHİ

17.yüzyıl'da İngiltere özellikle iç savaşın ve iç savaşı hazırlayan ortamın etkisiyle mühim tartışmalara sahne oldu. Orta Çağ'dan itibaren kilise içerisinde ve toplumsal alanda süregelen pek çok dinî tartışma 17. yüzyıldaki din düşüncesinin ve hareketlerinin kökenlerini oluşturmuştu. Yeni dini akımlar, cemaat ve tarikatlar ortaya çıktı. Bunlar aynı zamanda politik gruplar olarak iç savaş yıllarında boy göstereceklerdi. Bu gruplar, Kalvenizm'den etkilenen ancak onu daha eşitlikçi bir şekilde yorumlayan, en genel anlamıyla İngiliz Protestanlığını tarif eden Püritenizm çatısı altında gelişti. Devrim yıllarında kiliseye, krala ve kralcılara karşı yapılanların çoğu entelektüel bir hazırlık olmadan mümkün olamazdı.¹¹⁶ Püritenizm, İngiliz Devriminin entelektüel hazırlığı ve taşıyıcısı oldu. Her sınıftan mensubu olan Püritenizm, orta ve alt sınıflar tarafından dini muhalefetin sembolü haline getirildi. Dini muhalefetin tonu ve tezleri birbirinden farklılık gösterse de bu gruplar dini ve politik eylemi bir gören inançlara sahiptiler. Hill, Püritenizmi geniş bir çerçevede tanımlar. Kavram, İngiliz Kilisesi'nde daha fazla reform yapılması gerektiğini

¹¹⁵ R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Harcourt, Brace and Company, New York, 1926, s. 3.

¹¹⁶ Hill, "William Perkins and the Poor", *Puritanism and Revolution* içinde, s. 215

savunanlardan resmi kiliseyi reddeden ve bağımsız kiliseleri savunan gruplara kadar pek çok farklı fikri barındırır. *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England* (1964) çalışmasında kavramın kökenini ve döneminde kullanım şekillerini ele alır. Püriten kavramı, en genel anlamda muhalif anlamında kullanılır. 16. yüzyılda devlet kilisesine muhalif anlamına gelirken zamanla resmi dini yoruma muhalif ve siyasi muhalif anlamlarına gelecek şekilde genişlemiştir.¹¹⁷

2.2.1. 1640'ta Ne Oldu?

1640'ta İngiltere kralı I. Charles'ın yönetiminden soylular bile memnuniyetsizdi. Soylular, Kralı parlamentoyu toplaması için ikna ettiler hatta zorladılar. *Uzun Parlamento* olarak adlandırılan bu parlamento bundan sonraki süreçte İngiltere için önemli bir rol oynayacaktır. Bu parlamento, toplanmasının akabinde yıllardır süregiden politikaların müsebbibi olarak gördükleri Aglikan Kilisesi'nin başpsikoposu William Laud'u ve kral danışmanı Thomas Wentworth'u suçladı ve daha sonra idam etti. Kralın ve başpsikoposun elinde muhaliflerine karşı kullandıkları araçlar haline gelen çeşitli mahkemeler feshedildi. Parlamento onayı olmadan vergi toplamanın kanunsuz olduğu ilan edildi. Dini gruplara ve basına yönelik baskı ve sansür yıkıldı. Yeraltındaki tarikatlar açığa çıkarak tartışmalara ve toplantılara başlıyor, yayın faaliyetleri artıyor ve her çevrede her fikirden tartışmalar ortaya çıkıyor, kamu arazilerinin özelleştirilmesine isyan ediliyor, hakkını almak isteyen konuşuyor, harekete geçiyor, ses çıkarıyordu. Parlamento bütün umutların yöneldiği yer olmuştu. İngiliz İç Savaşı bu ortamda başladı. Kral ve parlamento taraftarları arasındaki savaş bu iki tarafın orduları arasındaki savaştı. Parlamento taraftarlarından oluşturulan *Yeni Model Ordu*, kişilerin toplumsal konumlarına göre değil yeteneklerine göre yer aldığı ve İngiltere halkının Avam Kamarası'ndan daha çok temsil edildiği düşünülen, askeri

¹¹⁷ Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Seeker & Warburg, London, 1964, s. 1-15.

olduğu kadar düşünsel rolü de olan bir yapılanmaydı.¹¹⁸ İç Savaşı Parlamento tarafının kazanmasının ardından 1649'da kral I. Charles yargılandı ve idam edildi. Ardından monarşi ve Lordlar Kamarası kaldırılarak cumhuriyet ilan edildi. Kilise, kral ve kralcıların mallarına el konuldu. Eşitliği aşağıya doğru daha fazla yaygınlaştırmak isteyen grupların mülk sahiplerince tehdit olarak algılanmasının bir sonucu olarak *Yeni Model Ordu*'nun komutanı Oliver Cromwell 1653'te, parlamentoyu feshederek *Lord Protector* olarak tek başına yönetmeye başladı. 1640 İngiliz Devrimi, bu gelişmelerin yaşanmasında ilk kıvılcım olan parlamentonun tekrar toplanmasını ifade ederken kraliyetin ve Lordlar Kamarası'nın tekrar döneceği 1660 yılına kadarki süreçte yaşanan pek çok gelişmeyi de içermektedir.

1640 ve 1660 arasındaki dönemde, orta sınıf Püriten radikallerin ve alt sınıftan dini grupların fikirleri daha da çeşitlendi, yayılmaya başladı ve güç kazandı. En genel anlamda, pek çok alanda eşitliği ve özgürlüğü savundular. Yoksullar, bu kavramların alanını genişlettikçe, yaşam koşullarında eşitliği ve kendi rızalarının olmadığı her türlü bağımlılık ilişkisinden özgürlüğü savunmaya başladıkça yoksullara göre daha imtiyazlı kesimler çok daha demokratik kazanımların doğabileceği bu devrimi daha ileri götürmeye yanaşmadılar. Ancak her halükârda devrim, en iyi Püriten fikirlerin tarif ettiği yeni insanın yükselişini sağladı. Bu yeni insan iktisadi gelişmeye ve kapitalizme ivme kazandıracaktı. Püriten fikirlerin radikalizmini sonuna kadar götürmeye çalışan bağımsız cemaatler/*dindar devrimciler*¹¹⁹ ise 1660'tan sonra siyasetten çekilecek veya göçmen olarak ülkeyi terk edecek ancak eşitlikçi-özgürlükçü söylemi toplumsal yapının derinlerinde sürdüreceklerdir.¹²⁰ Hill'e göre 17. yüzyılda İngiltere'de iki devrim söz konusu olmuş Püriten devrim yenilirken burjuva devrim başarılı olmuştur.¹²¹ Bir başka tarifle, zaman zaman bir tehdit olarak ortaya çıkan

¹¹⁸ Christopher Hill, *Dünya Altüst Oldu: İngiliz Devrimi'nde Radikal Düşünceler*, (çev.) Uygur Kocabaşoğlu, İletişim, İstanbul, 2013, s. 66.

¹¹⁹ "Religious revolutionaries" Hill, *Puritanism and Revolution*, s. 354.

¹²⁰ Christopher Hill, *İngiliz Devrimler Çağı: Demokratik Devrimden Sanayi Devrimi'ne 1530-1780*, (çev.) Lale Akalın, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2015, s. 177-181.

¹²¹ Hill, *Puritanism and Revolution*, s. 354

ancak hiçbir zaman gerçekleşmeyen, ortak mülkiyeti, siyasi ve hukuki alanda daha kapsamlı bir demokrasiyi savunan, devlet kilisesi ve Protestan ahlakını kabul etmeyen devrim yenilirken özel mülkiyetin kutsallaştırılmasını ve mülk sahiplerinin düşünsel ve siyasi iktidarı önündeki engellerin kaldırılmasını sağlayan Protestan ahlakı kazanmıştır.¹²² Hill'in çalışmalarının ana eksenini, bu eşitlikçi siyaset üzerinden alt sınıfların düşünce ve pratiklerini anlama çabası oluşturur. Böylece Hill, Max Weber'in din ve kapitalizmin yükselişi arasında kurduğu ilişkiyi onaylamış ama dinin eşitlikçi siyasetle arasındaki ilişkiyi de ortaya koymuş olur.

2.2.2. 17. yüzyılda İngiltere'nin Siyasal ve İktisadi Durumu

Christopher Hill, 17. yüzyıl İngiltere'sinde olan biteni kapitalizmin sonucu olarak veya ona uyum sağlamakla açıklamaz. Ona göre 17. yüzyılda yaşananlar sınıfların eylemlerinin ve sınıflar arasındaki mücadelenin sonucudur.¹²³ Bu bağlamda 17. yüzyıl, sınıf husumeti veya sınıf çelişkisinin oldukça güçlü olduğu bir yüzyıldır. İnsanlar kraldan, kiliseden, “mağrur güruhtan” sitemle, nefretle bahsediyor; her an karşılırlarına alabilecekleri bir hava içinde dolaşıyorlardı.¹²⁴ Bu durumun pek çok nedeni vardı. VIII. Henry Reform hareketiyle – Hill'e göre Protestanlıkla ilişkili olmaktan ziyade krallığın kiliseye üstün olma çabasıydı – kilise toprakları, manastır arazileri mülk sahibi sınıfların eline geçmişti. Bu durum, küçük bir sınıfın elindeki mülkiyeti artırdığı için feodalizmi daha da yoğunlaştırdı.¹²⁵ Manastırlar, yardımlarıyla yoksulların hamisi idiler. Kilise yardımlarına muhtaç yoksullar ortada kaldı.¹²⁶ Bir yandan da 16. yüzyıldan beri süregelen bir enflasyon söz konusuydu. Buğday fiyatları ve genel fiyat seviyesi defalarca kez artmıştı.¹²⁷ Bu durum, satmak için üretim yapan mülk sahibi sınıfların kısa sürede zengin olmasına neden olabiliyordu. Küçük tasarrufları ve küçük

¹²² Hill, *Dünya Altüst Oldu*, s. 19.

¹²³ Harvey J. Kaye'in tezin birinci bölümünde bahsedilen “sınıf mücadelesi analizi” olarak kavramlaştırdığı yaklaşım tarzıdır.

¹²⁴ Hill, *Dünya Altüst Oldu*, s. 23-25.

¹²⁵ Hill, *Puritanism and Revolution*, s. 34.

¹²⁶ *A.e.*, s. 40.

¹²⁷ Christopher Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714*, (çev.) Uygur Kocabaşoğlu, İletişim, İstanbul, 2019, s. 30.

kazançları tutumlu ve akıllıca yönetmek zenginleşmeye imkan sağlıyordu. 17. yüzyılda artış gösteren ve büyük bir rekabetin hakim olduğu saray görevlerinden birini elde etmek, başarılı bir avukat veya tüccar olmak, zenginlik getirebiliyordu. 17. yüzyıla gelindiğinde çitleme tüm hızıyla devam ediyor ancak artık koyun yetiştirme amacından ziyade geliştirilmiş tarım için yapılıyordu.¹²⁸ Bu nedenle kiracılar dışarda kalıyor kırsal nüfus gittikçe azalıyordu. Krallığın, bu durumun önüne geçmek için çıkardığı yasalar 1624'te kaldırılarak tarıma sermaye yatırımının önü tam anlamıyla açılmış oluyordu.¹²⁹ Kapitalist işletmecilik araziyi farklı şekillerde kullanarak karlılığı artırıyordu. Orman, bataklık ve metruk arazileri tarıma açma çabaları bu alanlarda yaşayanların tepkisine neden oluyordu. Gerrard Winstanley ve William Everard gibi Diggerlar¹³⁰ bu ortak arazilerde yaşam hakkını savunacak ve iktidar ilişkilerinden görece bağımsız bu ortak alanlarda ideal bir yaşam biçimi tasavvur edeceklerdi. Topraksız kalarak ücretli çalışanlara dönüşenlerin sayısı artarken ücretlerin satın alma gücü düşüyordu.¹³¹ Kısıtlıklar baş gösteriyordu. Stuart yönetimi çeşitli gıda maddelerine bile tekel hakkı vermişti.¹³² Tekeller hem üretici ve tüccar hem de tüketici için sıkıntılara sebep oluyordu. Tüm bu koşullar içerisinde Püritenlerin çok çalışma, disiplin ve tasarruf vurgusu hayatta kalma mücadelesiyle ilişkiliydi.¹³³ 17. yüzyılda İngiltere'nin kömür üretimi büyük oranda artmıştı. Sanayinin farklı alanlarının ve yeni tekniklerin ihtiyaç duyduğu kömür madenciliği harcama gerektiren bir işti ve sermayeye ihtiyaç duyuyordu.¹³⁴

17. yüzyılda Parlamento mülk sahibi sınıfların temsilcisiyken Lordlar Kamarası büyük toprak sahipleri ve Piskoposlardan müteşekkildi. Parlamentoyu seçme hakkı belli bir

¹²⁸ A.e., s. 32.

¹²⁹ A.e., s. 33.

¹³⁰ "Kazıcı, madenci anlamına gelen sözcük 17. yüzyıl ortalarında Levellerlar içinde, toprak konusundaki komünistik görüşleriyle bilinen kesimi ifade etmek için kullanılmaktadır." Uygur Kocabaşoğlu, "Lügatçe", *Dünya Altüst Oldu*, s. 467.

¹³¹ A.e., s. 39.

¹³² A.e., s. 47-49.

¹³³ Hill, *Society and Puritanism*, s. 108.

¹³⁴ Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı*, s. 35.

yıllık geliri olanlara tanınıyor, kırsal nüfusun yüzde seksenini oluşturan küçük mülk sahipleri, kulübelere yaşayanlar ve yoksullar oy hakkından mahrumdu.¹³⁵ Kralın yetki ve sınırları dönemin siyasetinin tartışma konusuydu. Bu tartışma, belli bir mülk sahipliğinden ötürü özgür olanların lehine sürdürülürken nüfusun büyük çoğunluğu dışlanıyordu. John Lilburne, Richard Overton ve William Walwyn gibi Levellerlar¹³⁶ tam da buna karşı çıkacaklardı. Kralın iktisadi durumu kötüye giderken parlamentoda temsil edilen sınıflar zenginleşiyordu. Krallık uzun bir süredir kendisine ait arazileri satarak gelir elde etmeye çalışıyor geleneksel gelir kaynaklarından elde ettiği miktarı artıramıyor, artan ticarete ve zenginliğe gümrük vergileriyle el koymaya çalışıyordu. 16. yüzyıldan beri parlamentoca temsil edilenler, parlamentoyu kralın üzerine çıkarmak ve kralın hükümlerlik gücünü sınırlamak istemiş ancak bu gücün tanrısal meşruiyetine karşı yeni bir siyasal teori üretmede yetersiz kalmışlardı.¹³⁷ Ayrıca, Stuart yönetimi, Fransa'daki gibi bir bürokrasiden yoksundu.¹³⁸ Kral zenginliği, unvan ve görevleri istediği kişilere dağıtıyordu. Bu durumun yarattığı sorunlar ve gerilim gittikçe artıyordu. Bu gibi nedenlerle “saray” ve “ülke” arasında büyük bir ayrışma söz konusuydu.¹³⁹ Bu ayrışmada din de rol oynuyor Püritenler Kralın kimi davranışlarından rahatsız oluyor, kilise rahiplerinin vaazları soylular ve gentry tarafından rahatsız edici bulunuyordu.

2.2.3. Aşağıdan Tarihin Kaynakları

Christopher Hill yoksulların siyasal düşüncesini anlamak için pek çok kaynağa başvurmuştur. Hill, tarihin iktisadi siyasi dini boyutlarını birbirinden ayırmadığı gibi sanat, bilim ve edebiyatı da tarih analizinin merkezine geliştirmeye çalışır. Ona göre

¹³⁵ A.e., s. 64.

¹³⁶ “1645-1649 yıllarında Parlamentoda etkili olmuş bir grup radikal milletvekiline verilen ad. Adlarının anlamı düzleştiren, tesviye eden ya da eşitleyen sözcükleriyle karşılanabilecek olan, John Lilburne’ün önderliğindeki bu grup, genel oy hakkı, dinsel hoşgörü ve yazılı anayasayı savunmuştur. Krallık ve soyluluğa karşı genel oyla seçilen bir parlamento için mücadele etmişlerdir. Hareket 1649 yılında Oliver Cromwell tarafından bastırıldıktan sonra da radikal düşünceyi etkilemeyi sürdürmüştür.” Uygur Kocabaşoğlu, “Lügatçe”, *Dünya Altüst Oldu*, s. 471.

¹³⁷ A.e., s. 87-89.

¹³⁸ A.e., s. 46.

¹³⁹ A.e., s. 93.

edebiyat, bilim, büyü ve kehanetler tüm toplumun ürünü ve toplumun yansıdığı şeylerdir. Bu sebeple dönemin edebiyatına, özellikle şiirine önem verir. Buralarda “aşağının” sesini duymaya çalışır. Devlet görevinde bulunan veya sıradan insanların mektupları, günlükleri, halkın resmi kurumlara gönderdiği dilekçeler, devrim yıllarında özellikle radikallerin yayımladıkları broşür, bildiri ve gazeteler¹⁴⁰, dönemin soylu veya psikopos fark etmeksizin her statüden insanının olaylara dair yazdıkları, mahkeme kayıtları, tutanaklar, yereldeki kilise ve resmi kurumların belgeleri Hill’in kaynaklarını oluşturur. Yine de Hill sıradan insanlar üzerine yaptığı pek çok çalışmasına ve elindeki kaynağa rağmen onlara dair çok az şey bildiğimizi düşünüyordu.¹⁴¹

Hill, halk hikayelerinin insanların tarih bilincine ne şekilde etki ettiği veya bu hikayelerin dönemin tarihsel bilincinin ne olduğuna dair nasıl bir fikir verdiği üzerinde düşünür. Örneğin, her toplumun halk hikayelerinde bulunabilecek altın çağ anlatıları eşitsizlik ve sömürünün tarihselliğini gösterirken umuda işaret eder ve değişimin mümkün olduğunu da söyler.¹⁴² *Fall of Man, the Golden Age, Arcadia, Noble Savage* gibi İngiliz halk hikayeleri ve dini anlatıları 17. yüzyılda tam da böyle bir işlev kazanmıştır. Bu hikayeler ezilenlere kaybettikleri hakları hatırlatır.¹⁴³ Hill, özellikle Norman Boyunduruğu anlatısının üzerinde durur. Bu anlatıya göre İngiltere, Norman istilalarından önce bütün Anglo-Saxon’ların eşit ve özgür yurttaşlar olduğu bir toplumsal yapıya sahipti. 17. yüzyılın hukuk ve kurumları bu istilaların bir sonucuydu bu yüzden de meşru olamazdı. Norman boyunduruğu anlatısı İngiliz Devrimi’nde düzeni sarsan söyleme katkı sağlıyordu.¹⁴⁴ Benzer şekilde 17. yüzyılda Deccal’in (Antichrist) kilise mi, monarşi mi yoksa bütün zenginler mi olduğu tartışması alt sınıf tarikatlarının sisteme karşı yürüttükleri bir tartışmaydı. Bazı Orta Çağ tarikatlarının

¹⁴⁰ 1645 yılında 722 adet gazete yayımlandı. 1642-1649 arasında akla gelebilecek her konu ile ilgili, her güne üç risale düşüyordu. Hill, *İngiltere’de Devrim Çağı*, s. 220.

¹⁴¹ Hill, *İngiltere’de Devrim Çağı*, 377.

¹⁴² Hill, “The Norman Yoke”, *Puritanism and Revolution* içinde, s. 48.

¹⁴³ “Theories of lost rights”

¹⁴⁴ *A.e.*, s. 54-5.

güçlü bir şekilde savunduğu ve ayaklanmalarına neden olan Deccal anlatısına pek çok Avrupa ülkesinde de rastlanmaktaydı.¹⁴⁵ Bir başka örnek Binyılcılık (*Millenarianism*) inancıydı. Dünyanın sonunun yaklaştığı ve Hz. İsa'nın geri dönerek bin yıl hükmedeceğine dair inanç toplumsal çalkantıların olduğu dönemlerde toplumsal devrime eş bir amaca dönüşüyordu.¹⁴⁶ Tanrı'nın krallığının gelişini hızlandırmak için bütün dünyevi otoriteler reddedilmeli ve yıkılmalıydı. Hristiyanlığın ilk zamanlarından beri var olan Binyılcılık düşüncesi 1534-5'de Münster'de kurulan komüne de öncülük etmiş 17. yüzyılda İngiltere'de de etkin olmuştu.¹⁴⁷ Diğer yandan bu anlatılar dönemin egemen sınıfları arasında da kullanımda olabiliyordu. Örneğin, Norman boyunduruğunun kralcı versiyonu vardı ya da Deccal inancını krallık İngiliz Reformu sürecinde papaya karşı kullanmıştı. Hill buradan hareketle sınıf farklılığının üzerinde durmuş halk düşüncesinin egemen düşüncenin uzantısı olduğu şeklindeki bakış açısına karşı çıkmış ve halkın kendi fikrinsel üretiminin olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

Hill, yapılan başka pek çok çalışmaya atıfla, bu düşünce ve inançların ve aynı zamanda büyüünün, o dönemde doğal ve rasyonel varsayımlar olduğunu, John Milton'dan Isaac Newton'a kadar rasyonel erkek ve kadınların ilgilendikleri akla uygun konular olduğunu söyler.¹⁴⁸ Johannes Kepler gibi büyük bilim adamlarının çoğu büyü, simya, astroloji gibi konularla ilgilenir.¹⁴⁹ Bu nedenle, büyüünün tarihi bilimin tarihinin bir parçasıdır.¹⁵⁰ Ancak bugün 17. yüzyıldaki bir bilimsel devrimden bahsedebiliyorsak bu sadece bugün adlarını bildiğimiz bilim adamları sayesinde değil sıradan insanların bu alanlara olan ilgileri ve bu alanların onlara özgürlük getirebileceğine dair inançları sayesinde olmuştu. 17. yüzyılda büyü, münecimlik ve astroloji pek çok insan tarafından ilgi gören konulardı ancak siyasetin ve dinin içindeki alt sınıf radikalleri

¹⁴⁵ Christopher Hill, *Antichrist in Seventeenth Century England*, Oxford University Press, London, 1971, s. 6-8.

¹⁴⁶ Hill, *Puritanism and Revolution*, s. 290-1.

¹⁴⁷ *A.e.*, s. 291-2.

¹⁴⁸ Hill, *Dünya Altüst Oldu*, s. 20.

¹⁴⁹ *A.e.*, s. 320.

¹⁵⁰ *A.e.*, s. 99.

için ayrı bir önemi vardı. Büyü, insanın doğaya ve topluma şekil verebileceği yönünde umut veriyor, münecimlik insanın kendi değişimini kendisinin açıklayabileceği düşüncesini yayıyor, astroloji bir açıklama sistemi sunmasının yanında toplumsal kontrole meydan okuyordu.¹⁵¹ Aynı zamanda bu alanlar sayesinde dini iddialarının doğruluğunu kanıtlamayı ve onları gerçekleştirmeyi umuyorlardı.¹⁵² 17. yüzyılda ayakkabıcılar, şapkacılar, tenekeçiler bu alanlarla ilgilenerek tıbbı dahil olmaya başlamışlardı. Tıp, hukuk ve ilahiyat alanındaki uzmanlaşmaya ve piyasalaşmaya karşı çıkıyor bu alanların üçünde de demokratikleşmeyi savunuyorlardı. Astroloji, simya ve doğal büyü; Binyılcılık ve Deccal inancı gibi kehanetlerle birlikte radikal düşüncenin gelişiminde etkili oldu.¹⁵³ Bu yüzden de 1660'tan sonra astroloji, simya ve kimyasal tıp bilimsel kurumlar tarafından reddedildi.¹⁵⁴

2.2.4. İngiliz Devrimi'nin Alt Sınıfları ve Dindar Radikaller

Hill'e göre İngiltere iç savaşı parlamento ve kral tarafları arasındaki bir sınıf mücadelesiydi. Aynı zamanda bu mücadele parlamento taraftarlarının kendi içinde de söz konusuydu. Hill parlamento taraftarları arasındaki çatışma ve görüş farklılıklarını görece basitleştirerek üç grup altında anlatır. Presbiteryenler¹⁵⁵ ile Bağımsızlar – İngiltere Kilisesi'nden ayrılmış mezhepler – arasındaki çatışma, belli taleplerinin karşılanmasıyla kralla uzlaşmaya hazır olanlarla her türlü mezhep, tarikat ve dini yorumun baskılanmadan var olmasını ve parlamentonun denetleyici konumunun sağlanması için tam bir zafer isteyenler arasındaydı. Bağımsızlar ve Levellerlar arasındaki çatışma, geleneksel siyaset kurumlarına itiraz etmeyenlerle imtiyazların büyük ölçüde yaygınlaştırılmasını, genişletilmiş oy hakkını, monarşi ve Lordlar Kamarası'nın kaldırılmasını savunanlar arasındaydı. Levellerlar ve Diggerlar

¹⁵¹ A.e., s. 324.

¹⁵² A.e., s. 321-3.

¹⁵³ A.e., s. 324.

¹⁵⁴ A.e., s. 329.

¹⁵⁵ Psikoposluk yönetiminde bir kiliseyi reddederek onun yerine oligarşik bir yaşlılar yönetimini getiren Protestan yorumu. Kilise yönetiminde Kalvenist bir yaklaşımı benimser. İlk kez İskoçya'da örgütlenmiştir. İngiltere'de yaygınlaşmamış ancak bazı varlıklı orta sınıflar arasında taraftar bulmuştur. Uygur Kocabaşoğlu, "Lügatçe", *Dünya Altüst Oldu*, s. 474.

arasındaki çatışma ise geleneksel mülkiyet ilişkilerinden şikâyet etmeyenlerle özel mülkiyetin kaldırılması gerektiğini savunanlar arasındaydı. Çoğu alt sınıf hareketinin siyasi taleplerini temsil eden Levellerlar, Cromwell'in parlamento ordusu tarafından saf dışı bırakıldığı için Leveller ve Digger arasındaki tartışma gerçekleşme zeminin bulamayarak teorik bir tartışma olarak kalmıştı.¹⁵⁶ 1690'larda Locke Leveller ve Digger'ın fikirlerini teorileştirecek ancak onlardan bahsetmeyecek ve onlardan başka bir sonuca varacaktı.¹⁵⁷ İngiliz Devrimi'ndeki siyasal düşünceleri üç hatta özetlemek mümkünse de bundan çok daha fazlası vardı. Hill'in radikaller derken kastettiği Quaker, Ranter, Seeker, Familist, Anabaptist, Muggletonian, Beşinci Monarşistler, Socinianism, Unitarianism gibi grup, tarikat ve mezhepler Hristiyanlığa ve onun doktrinlerine dair farklı yaklaşımlar geliştirmiş toplumsal yapının nasıl olması gerektiği üzerine teoriler ortaya koymuşlardı.

Püritenler ve radikal gruplar pek çok konuda tartıştılar ve yeni fikirler geliştirdiler. Kimi, kilise rahiplerinin bölge cemaatine seçilmesini ve kilise vaazlarının ardından tartışma yapılmasını kimi bağımsız kiliselerin kurulması ve dinin devletten özerkleşmesini talep ediyordu. Hukuk reformu talebi ise ortaktı. Radikaller, hukuku daha eşitlikçi kılmak ve avukatların tekeline kırmak için mahkemelerde jüriyi yargıçların üzerine çıkarmak istiyordu. Bu gibi Püriten fikirlerin gelişmesi ve yayılmasında vaazlar ve vaizler çok etkili olmuştu. Orta Çağ'da vaaz, önemini yitirmiş ibadet ve ayinler önemli hale gelmişti ancak Protestan reformu, vaazları tekrar önemli hale getirmiştir.¹⁵⁸ Minber hem statüko hem de muhalefet için önem arz ediyordu. Protestanlığın vaazın önemine vurgu yapmasıyla birlikte vaizlerin sayısı artmıştı ancak iç savaş yıllarına gelene kadar vaizler baskı, sansür ve işkenceye maruz kalmıştı. Vaazlar ve gezici vaizler basın işlevi görüyor ve haberleşme ağı sağlıyordu. Vaizler bazen din adamları bazen de gezici zanaatkar veya satıcılar oluyordu. 17. yüzyılda fazla mezun sayısı nedeniyle de okutman rahiplerin sayısı artmıştı.¹⁵⁹ Bunlar cemaatin

¹⁵⁶ Hill, *İngiliz Devrimler Çağı*, s. 162.

¹⁵⁷ Hill, *Society and Puritanism*, s. 117.

¹⁵⁸ A.e., s. 16-20.

¹⁵⁹ Hill, *Society and Puritanism*, s. 64.

bağışlarıyla geçiniyordu. Bu tarihlerde paranın üçte biri dini amaçlar için harcanıyordu.¹⁶⁰ Vaazın dua etmekten bile daha önemli olduğu düşünülüyordu. Vaazın öneminin yeniden artması, Kalvenizmin Tanrı ve kul arasındaki iman tarifiyle ve imanın güçlü karakter özellikleriyle mümkün olabileceği yorumuyla ilişkilidir. Vaaz aynı zamanda eğitim anlamına geliyordu. Kişinin kendini, ailesini ve cemaatini eğitmesi vaazlar ve sonrasındaki tartışmalarda mümkündü. Weber, Kalvenist devlet kiliselerinin kurulduğu yerlerde, bu kiliselerin bireyin yaşamı üzerinde otoriter olarak Calvin'in öğretisindeki yetkin irade ve yaşamı düzenleyen disiplinli ahlak anlamındaki bireysel güçlerin gelişimine imkan tanımadığını ancak insanların kendi iradeleriyle bulundukları ve ahlaki disiplini uygulamaya çalıştıkları bağımsız tarikatların bunu başardığını söyler.¹⁶¹ Bağımsız tarikatların iyi bir biçimde geliştiği İngiltere, Protestan ahlakın gelişimi açısından uygun bir yer olmuştur.

2.2.5. Püritenizmin Dönüşümü: Eşitlikçi Düşüncelerden Daha Az Eşitlikçi Düşüncelere

1660'ta dinî Püritenizm yenilmişti ancak Püritenizmin sosyal içeriği – tasarruf, mütevazilik, dürüstlük, çok çalışma, Pazar ayini, hane dindarlığı, toplumsal disiplin – geniş kesimlerce kabul gördü.¹⁶² Bu ahlak, ekonomik faaliyete ivme kazandırmış gelişmekte olan endüstriye uygun düşmüştü. Püritenler; aziz günleri kutlamaları, halk sporları ve bahar eğlencelerini pagan kültürünün parçası, nahoş, kral düzeninin sembolü, rahatlık ve tembellik olarak görmüş ve en aşağıdaki insanların hayatında önemli bir yer tutan ve topluluk ruhunu besleyen bu pratikleri karşılarına almışlardı. Püriten fikirler radikal gruplar aracılığıyla en aşağıdaki insanlarla da buluşmuştu ancak Püritenler insan ve Tanrı arasındaki aracılar olarak gördükleri şeylere karşı çıkarak “insanoğlu ile Tanrı arasındaki uçurumu genişletmişti; ama aynı zamanda da Tanrı'yla doğrudan iletişim kurarak bu uçurumu kapama olasılığını da artırmıştı.”¹⁶³ Bu durumda bu uçurumu kapamak imkân, zaman hatta yetenek meselesi haline geliyordu.

¹⁶⁰ A.e., s. 74.

¹⁶¹ Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 140.

¹⁶² Hill, *Society and Puritanism*, s. 439.

¹⁶³ Hill, *İngiliz Devrimler Çağı*, s. 243.

Bu koşulları sağlamanın alt sınıftan çoğu insan için zorluğu kolayca tahmin edilebilir. Püritenlerin bu yaklaşımı, Protestan ahlakın yukarıya doğru sınıfsal yöneliminin etkenleri arasında görülebilir. Toplumsal dayanışmayı göz ardı eden teorik tartışmalar bireyleşmede en az iktisadi gelişmeler kadar etkili oldu.¹⁶⁴ Zamanla din, bazıları için sadece ders ve belli konular etrafında tartışmak anlamına gelmeye başlayacak, toplumsal hayatın merkezi kamusal mekanlar değil özel mülk olan evler olacaktı. Örneğin Kilise ibadetten başka işlevleri de olan – iş görüşmesi, buluşma ve eğlence yeri, eğitim – bir mekân olarak sosyal hayatın merkezindeydi. Püritenler ise kiliselerin dünyevi işlerde kullanılmasını yanlış buluyor ve karşı çıkıyorlardı. Orta sınıfın evleri sosyal hayatın merkezi rolünü kiliseden devraldı.¹⁶⁵ Ailenin ve evin rolü gittikçe arttı. Endüstri sayesinde gelişen olanaklarla – cam, duvar kâğıdı, ev eşyaları – yeni bir ev dekorasyon tarzı ortaya çıktı. Böylece ev insanların davet edileceği, buluşulacak, eğlenilecek, tartışılacak bir mekân haline geldi. Kadının toplumsal hayattaki rolü de bu yeni ev hayatı içerisinde tanımlanmaya başladı.

Püritenler için aile, daha doğrusu “hane” (*household*) önemliydi. Hane, aileyle birlikte yaşayan çalışanları da içeriyordu. Orta ve üst-orta sınıf haneler on iki kişi kadardı. Aile hem dinî hem de iktisadi bir birim olarak işlev görüyordu. Hane reisinin bütün haneyi dini anlamda eğitme ve bilinçlendirmesi bir görevdi. Katolik pratikte papaza ait görev Püriten ailede hane reisine aitti.¹⁶⁶ Hane reisi çalışanlarla doğrudan ilişkideydi ve onların eğitiminden de sorumluydu. Tanrı huzurunda bütün insanların eşitliğine vurgu yapılarak çalışanların hakları tartışılabilirdi.¹⁶⁷ Hanenin kutsallaştırılması onu kimi açılardan – özellikle resmi kiliseye karşı – özerk bir birim haline getirmişti. Belli güç ilişkilerinden bağımsız olmaya çalışan bu aile kendi içerisinde otoriter ve patriyarkal bir yapı oluşturuyordu. Protestanlık’ın patriyarkayı tahkim eden bir yanı vardı. Katolik öğretide güçlü olan Hz. Meryem ve kadın azizlerin önemini azaltmıştı. Bu durum onun

¹⁶⁴ Hill, *Society and Puritanism*, s. 421.

¹⁶⁵ A.e., s. 422.

¹⁶⁶ A.e., s. 382-5.

¹⁶⁷ A.e., s. 388-92.

Tanrı tasavvuru ile ilişkilendirilebilir.¹⁶⁸ Kendi başına yeterli bir birim olma eğilimiyle anti-otoriter bir özelliğe sahip aile modeli yalnızca kısa bir süre mülksüzlerin lehine oldu. Bağımsız cemaatlerin ortaya çıkmasına katkı sağladı.¹⁶⁹ Ataerkil aile modeline rağmen Püriten fikirler kadınlar için de bir dönüşümü barındırıyordu. Bazı tarikatlar kadınlara eşit haklar sağladı. Kadınlar tarikatlar içerisinde aktifti. Kilise yönetimine katılabiliyor, vaaz verebiliyorlardı.¹⁷⁰ Quaker lideri George Fox “İsa’nın ruhunun erkte olduğu kadar kadında da” konuşabileceğini ima ediyordu.¹⁷¹ Quaker bir kadın olan Mary Fisher, tüm dünyaya inancını yaymak için bir yolculuğa çıkabiliyordu.¹⁷² Mary Fisher bu amaçla İstanbul’a gelerek IV. Mehmed ile görüşmüştü.¹⁷³ Mary Fisher tekil bir örnek değildi ve radikal inançlar kadınlara yeni bir hareket alanı tanımıştı. Ayrıca Püriten ahlak, soyluluğun – mülk birleşmesi anlamına gelen ve cinsel tatminin evlilik dışında arandığı – evlilik yaklaşımına karşı aşk evliliği, tek eşlilik ve evlilik içi sadakate önem vermiştir. Bu yaklaşım kadını evlilik içerisinde daha eşit konumlandırmıştır.¹⁷⁴

2.2.6. İngiltere Üzerinden Dinin Toplumsal Bir Okuması

17. yüzyılda İngiltere’de dış politika, siyasi olduğu kadar ekonomik ve dini düşüncelerle ilişkiliydi veya bilim, genişleyen ekonominin ihtiyaçları kadar Püriten düşünceyle ilgiliydi.¹⁷⁵ Dinî meselelerin siyasi ve iktisadi anlamları olduğu gibi iktisadi ve siyasi meselelerin de dinî anlamları vardı. Hill, dini özellikle aşağısının düşünce tarihini anlamak açısından ele aldı. Alt sınıfların düşüncelerini, devrime nasıl katıldıklarını, nasıl bir toplumsal yapı için mücadele ettiklerini dinî inanışlarından ve

¹⁶⁸ A.e., s. 388.

¹⁶⁹ A.e., s. 402.

¹⁷⁰ Hill, *Dünya Altüst Oldu*, s. 344. Hill, *İngiltere’de Devrim Çağı*, s. 211.

¹⁷¹ Hill, *Dünya Altüst Oldu*, s. 344.

¹⁷² Hill, *Puritanism and Revolution*, s. 133.

¹⁷³ Sylvia Brown, “The Radical Travels of Mary Fisher: Walking and Writing in the Universal Light”, *Studies in Medieval and Reformation Traditions: Women, Gender and Radical Religion in Early Modern Europe*, (der.) Sylvia Brown, Brill, 129 (2007), s. 40.

¹⁷⁴ Hill, *Dünya Altüst Oldu*, s. 341-2.

¹⁷⁵ Hill, *İngiltere’de Devrim Çağı*, s. 133.

tartışmalarından çıkarsamaya çalıştı. Örneğin cennet ve cehennem tasvirleriyle dünya arasında bir ilişki vardı. Her insanın hak ettiği koşulları tarif eden cenneti devrim yıllarında bu dünyada inşa edebilmeyi ummuşlardı. Aynı zamanda Tanrı tasavvuru, Tanrı'nın kulundan ne istediği, iyi kulluğun ne olduğu üzerine yürüttükleri tartışmalar politik anlamlara geliyordu. “Devrimciler için Tanrı değişimin ilkesiydi. Eğer Tanrı'ya olan inançlarını kaybederlerse geriye ne kalacaktı?”¹⁷⁶ Devrim yıllarında “Tanrı şimdi kendisini yoksul ve cahillerde ortaya koymakta”ydı.¹⁷⁷ Hz. İsa meskenini o büyük evlere kuramazdı, “bir ahırda, bu dünyanın hor görülenlerinin” arasına kurmaktaydı.¹⁷⁸ İsa'nın krallığı yoksulların eliyle gelecekti. O yıllardaki pek çok devrimci İsa'nın krallığını bekliyordu. İsa'nın krallığı, ezilenlerin gasp edilmiş haklarını alması demektir. Dini muhalifler için, siyasal demokrasi ve hukuk devrimi her insanın içinde ve zihnindeki Tanrısal görünümün gerekliliğiydi.¹⁷⁹ Tanrı önünde eşitlik, yasa karşısında da eşitlik demektir ve bu nedenle herkes oy hakkına sahip olmalıydı.¹⁸⁰ Tanrı, eşitliğin nedeniydi. Ortak arazilerin ortak ekilmesi – bu sayede eşit bir toplum yaratılması – dini bir eylemdi.¹⁸¹ Bunun yanında, ortak arazilerde ortak çalışılması fikri İngiltere’de neredeyse yüz yıldır süregelen artan nüfus ve arazi kıtlığı için sunulmuş en iyi çözümdü.¹⁸² 16. ve 17. yüzyıllarda İngiltere ve tüm Batı Avrupa’daki “manevi kriz”, geleneksel tarımsal görevlerin bir zorunluluk olmaktan çıkmaya başlaması ve 16. yüzyıldan beri süregelen ekonomik iniş-çıkışların yarattığı güvensiz gelecek hissiyle ilişkiliydi.¹⁸³

1660’tan sonra tarikatlar ve dini gruplar büyük ölçüde baskı altında tutuldu. 1688’den sonra tekrar ibadet özgürlüğü sağlansa da siyasal hayattan dışlandılar. Dinî

¹⁷⁶ Hill, *Dünya Altüst Oldu*, s. 201.

¹⁷⁷ *A.e.*, s. 243.

¹⁷⁸ *A.e.*, s. 44.

¹⁷⁹ Hill, *Dünya Altüst Oldu*, s. 305.

¹⁸⁰ Hill, *İngiltere’de Devrim Çağı*, s. 216.

¹⁸¹ Hill, *Dünya Altüst Oldu*, s. 145.

¹⁸² *A.e.*, s. 143.

¹⁸³ Hill, *İngiliz Devrimler Çağı*, s. 141.

coşkunun¹⁸⁴ radikal siyasetle ilişkisi, rasyonel din ve deizmin gelişmesinde etkili oldu.¹⁸⁵ 1660'ta II. Charles'ın tahta çıkmasıyla başlayan Stuart Restorasyonu döneminde coşku, alt sınıf devrimiyle ilişkilendirildiği için özellikle mülk sahibi sınıflarca endişe verici bulunuyordu.¹⁸⁶ Dini muhalifler 19. yüzyıla kadar üniversitelerin ve çeşitli kurumların dışında tutuldular.¹⁸⁷

Hill'in çalışmaları her boyutuyla din, siyaset ve iktisat gibi alanların ancak birbiriyle ilişkilendirilerek tam olarak anlaşılacağını gösterir. Hem başka koşulları etkileyen hem de o koşullardan etkilenen dinamik bir din tarifi yapar. Dini, öznenin ve toplumun dinle kurduğu ilişki üzerinden ele almıştır. Her çalışmasında dinin toplumsal okumasını görmek mümkündür. Bu okumada din toplumun ihtiyaçları, talepleri, koşulları ile birlikte dönüşmektedir. Cennetten düşüş, ilk günah, yeniden diriliş gibi doktrinler, Tanrı ve insan tasavvuru tekrar tekrar yorumlanmış farklı şekillerde anlaşılmışlardır. 17. yüzyılın insanlarına din, ortak bir zemin sunmuştur. Fikirlerini, haklarını, karışıklık veya taraftarlıklarını oluşturmaları ve dile getirmelerine alan açmıştır. Özellikle alt sınıfların kendi düşünsel üretimlerini yapabilmelerini sağlamıştır. Siyasal ve iktisadi eleştirinin üretimini, eleştirinin alt sınıfın farklı tabakaları tarafından anlaşılabilir şekillere dönüşmesini ve bu fikirler etrafında örgütlenmeyi sağlamıştır. Harekete geçtiklerinde ise onlara cesaret vermiştir.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Enthusiasm: Coşku, tasavvufi kullanımı ile anlaşılabilir. Cezbe halini de ifade eder.

¹⁸⁵ Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı*, s. 305

¹⁸⁶ A.e., s. 311.

¹⁸⁷ A.e., s. 360.

¹⁸⁸ Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı*, s. 109.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI TOPLUMUNUN DÜŞÜNCE TARİHİ NERELELERDE ARANABİLİR?

3.1. OSMANLI DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI

Tarım toplumlarında din, neredeyse bütün toplumsal ve siyasal çatışmanın gerçekleştiği alandır.¹⁸⁹ Düşüncenin/ideolojinin ifade biçimidir. Disiplinlerin siyaset, iktisat, hukuk şeklinde ayrışmadığı modern öncesi düşünce sisteminde din, bu kavramların tamamıyla ilişkiliydi. Bu durum Christopher Hill'in çalışmalarında ve 17.yüzyıl İngiltere örneğinde açıkça görülür. Osmanlı Devleti'nde, kuruluş döneminden itibaren din ve siyaset arasında çok yakın bir ilişki vardı. *Din ü devlet* kavramıyla ifade edilen bu ilişki Osmanlı devletinin en büyük hasmı olan Kızılbaş geleneği için de geçerliydi.¹⁹⁰ Aslında iki uçta iki farklı din ü devlet modeli söz konusu olmuştu.¹⁹¹ Bu durum, tasavvuf düşüncesinin etkisinde gelişen bir siyaset anlayışıyla açıklanabilir. Tasavvuf düşüncesi, dünyevi iktidar ve manevi otoritenin birbirinden ayrılmasının çatışmaya yol açacağı bu nedenle bilgi ve iktidarın birbirinden ayrılmaması gerektiği anlayışına dayanır. Sufilere göre Hz. Muhammed'in şahsında bilgi ve siyasi otorite ayrılmamıştı. Sufiler buradan doğru bir varlık anlayışının yanı sıra bir siyaset teorisi de olan *kutub* veya *velayet* teorisini geliştirdiler. Bu siyaset teorisi hem Osmanlı Devleti'nin siyaset anlayışının kurucu gücü olmuş¹⁹² hem de Osmanlı Devleti'ne karşı gelişen pek çok muhalefet ve ayaklanma bu siyasi yaklaşımdan beslenmiştir. Bu ayaklanmaların birçoğu mehdici/mesihanik ayaklanmalar olarak ortaya çıkmıştır ki mehdi inancı *kutub* teorisinin popüler versiyonu sayılmaktadır. Anadolu ve Balkanlar'a doğru Türk göçü ve akınların

¹⁸⁹ Tülay Artan, "İfade Biçimleri ve Mecraları: İstanbul ve Ötesi (1600-1800)", *Osmanlı Dünyası*, (der.) Christine Woodhead, Alfa, İstanbul, 2018, s. 485.

¹⁹⁰ Rıza Yıldırım, *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri (1300-1501)*, İletişim, İstanbul, 2020, s. 358.

¹⁹¹ Stefan Winter, "Suriyeli Kızılbaşlar ve Osmanlı Şiiliği", *Osmanlı Dünyası*, (der.) Christine Woodhead, Alfa, İstanbul, 2018,, s. 229.

¹⁹² Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, Dergah, İstanbul, 2017, s. 9.

başındaki isimlerin gazi-derviş, alp-eren olarak tanımlanması bu teori ile ilişkilendirilebilir. Bu yorumun halk inançları boyutu ise tasavvufi kurumsallıktan uzak bir evliyalar kültürü etrafında şekillenmişti. “Türk halk İslamı” her vechesiyle evliya kültürü etrafında gelişti.¹⁹³ Evliya kültürü Anadolu siyasi ve iktisadi zihin dünyasının şekillenmesinde önemli bir rol oynadı. Türkler Anadolu’ya yerleşirken – ister konargöçer ister köylü biçiminde olsun – bu inanç biçimini rehber ediniyordu. Bu nedenle Osmanlı toplumunun aşağıdan tarihi söz konusu olduğunda bu kurucu niteliğe sahip inanç, düşünce ve zihin dünyalarına eğilmek aynı zamanda din ve düşünce arasındaki ince çizgiyi ve din, siyaset ve iktisat ilişkisini göz önünde bulundurmamak bir zorunluluğa dönüşmektedir.

3.1.1. Din ve Yorumlama Cemaatleri

İslam tarihindeki ilk bölünmeler, Müslümanlar arasındaki çatışmalar ve ardından mezheplerin ortaya çıkışı, siyasi ve iktisadi nedenlere dayanır. Osmanlı İmparatorluğu için de benzeri bir durum söz konusudur. Osmanlıların bir beylik olarak ortaya çıkışından bürokratik bir imparatorluğa dönüşmesi sürecinde pek çok fikir, dini yorum ve siyasi tavır ortaya çıkmıştır. Tüm bu yorumları içine alan “Osmanlı İslamının” kendine ait bir tarihi vardır ve bu tarih Osmanlı devletinin oluşumu ve Anadolu ve Balkanlar’da İslam’ın yayılışı ile paralel olarak gelişmiştir.¹⁹⁴ Bu bağlamda ortaya çıkan farklı dini ve siyasi iddiaları taşıyan gruplar yorumlama cemaatleri (ing. interpretive communities) olarak ele alınabilir.

Osmanlı toplumunda okuma eylemi – matbaanın yaygınlaştığı döneme kadar diğer toplumlarda da olduğu gibi – bireysel değil topluluk halinde icra edilen, bir ağaç altında, köşe başında, dükkanda kahvehanede ve köy odalarında yapılan sözlü kültürle yazılı kültürün iç içe geçtiği ve bir noktada okuyanın performansına dönüştüğü

¹⁹³ Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Dergah, İstanbul, 2017, s. 104.

¹⁹⁴ Tijana Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları: 15.-17. Yüzyıllar*, (çev.) Ahmet Tunç Şen, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 47.

performatif ve kolektif bir eylemdi.¹⁹⁵ Ancak yorumlama cemaatleri, yazılı bir metni zorunlu kılmaksızın sözlü kültür ve ortak pratikler üzerinden ortaya çıkan ve ifade edilen yorum farklılıklarının bütününe ifade eder. Tijana Krstic Osmanlı bağlamında yorumlama cemaati kavramını şu şekilde ele almaktadır:

“İslamın Osmanlı topraklarında yayılışı birden fazla “metin” ya da yorumlama cemaatinin – ki bununla, bir “metnin” müştereken anlaşılması çerçevesinde oluşan mikro toplulukları kastediyorum – ortaya çıkışını zorunlu kıldı. Lakin burada “metin” ile kastedilenin illaki yazılı bir eser olması gerekmiyordu. Metin, pekâlâ bir grup deneyimi (mesela Rumeli’deki bir akına katılmak), bir bireye ait hayat hikayesi (sözgelimi gazilerin ya da dervişlerin hayatları) ya da salt bir terim olabilirdi. Cemaatin parçası olanlar fikirleri ve tecrübeleri paylaşıyor, bu da onların birtakım metinler etrafında bütünleşmesini ve o metnin anlamıyla pratik faydalarını tespit etmesini mümkün kılıyordu. Sürekli devinen ve muhtelif metinler etrafında zaman içinde şekil değiştiren bu cemaatlerin oluşma süreci, Osmanlı İslamı içindeki çeşitliliğin nedenini teşkil ediyordu.”

Yorumlama cemaatlerinin siyasal, iktisadi ve sosyokültürel içerikleri söz konusudur. Merkezi ve özerk yönetim, konargöçerlik ve yerleşiklik, şifahi ve kitabi din arasındaki farklılık ve çelişkiler yorumlama cemaatlerini ortaya çıkarmıştır. Çoğunlukla, merkezi yönetim/yerleşiklik/kitabi din ve özerk yönetim/konargöçerlik/şifahi din aynı başlık altında toplanarak iki çatı oluşturulur. Bu ayrım tarihsel kırılmaları anlamayı kolaylaştırırsa bile gerçeği yansıtmaz ve yanlış çıkarımlara yol açabilir. Çünkü şifahi din veya sözlü kültür yerleşiklerin geniş bir kısmının da dahil olduğu alandır. Osmanlı yorumlama cemaatlerinin şekillenışı, devletin kuruluş dönemiyle yakından ilişkilidir. Bunun yanı sıra Selçuklu dönemi Anadolu’suna ve bir yorumlama cemaati olarak ele alınabilecek Babailere ve aynı adı taşıyan isyana kadar götürülebilir.

¹⁹⁵ Tülün Değirmenci, “Bir Kitabı Kaç Kişi Okur?: Osmanlı’da Okurlar ve Okuma Biçimleri Üzerine Gözlemler”, *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar*, Güz 2011, 13-(253).

3.1.2. Yorumlama Cemaati Olarak Babailer

Anadolu Orta Çağı oldukça hareketlidir. Siyasi olarak parçalı olmakla birlikte bir otorite boşluğu söz konusudur ve bu durum 15. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Özellikle 13. yüzyılın Anadolu ve Osmanlı düşüncesi için bir mayalanma dönemi olması, bu siyasal durumla ilişkilendirilebilir. İbn'ül Arabi, Mevlana Celaleddin-i Rumi, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Ahi Evren gibi yaygın tanınan isimlerin yanı sıra daha pek çok kişi 13. yüzyılda Anadolu'da bulunmuş ve faaliyet yürütmüştür. Bu isimleri dini şahsiyetler, eserlerini yalnızca dini metinler olarak görmenin ötesine geçerek onları zamanlarının düşünce insanları ve düşünce metinleri olarak ele alan çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Bir kısmına aşağıda değineceğim. Bu her bir isim farklı yorumlama cemaatleri geliştirecek denli birbirinden ayrışan fikir ve yöntemler benimsemekle birlikte ortak bir paydaya sahiptir. Bu payda tasavvufi/mistik düşünce biçimidir. Bu düşünce biçimine göre Hz. Muhammed'in velayeti, Allah'a dost olması yani Allah'la kurduğu öznel ilişki onun önde gelen yönü idi.¹⁹⁶ Abbasilerin önce siyasi birliğinin, ardından halifeliğinin dağılması farklı yönetimler altında yaşayan Müslümanları yeni bir siyasal teori arayışına itmişti. Hilafet teorisini yeniden inşa etmeyi başaran tasavvuf düşüncesi olmuştur.¹⁹⁷

Tasavvuf düşüncesinde varlık anlayışı, insan doğası ve siyaset düşüncesi birbiriyle yakından ilişkilidir.¹⁹⁸ Tasavvufta, bütün insanlar Allah'ın yeryüzündeki temsilcisidir. İnsan, doğası gereği Tanrı'nın halifesi olmaya hak kazanır. Anadolu Sufiliğinin temel yapı taşı Vahdet-i Vücut düşüncesi, oldukça siyasal bir insan ve varlık tasavvuruna sahiptir.¹⁹⁹ Nitekim tarikat ve tekkeler, ahi ve lonca kuruluşları siyasal bir örgüt gibi

¹⁹⁶ “Bununla birlikte, ulema, dışsal hukukla ilgilendiği için Muhammed'in peygamberliğine (nübüvvet) önem verirken Sufiler içsel inayetle ilgilendikleri için Muhammed'in evliyalığına (velayet) önem veriyorlardı. “Marshall G. S. Hodgson, *A.e.*, cilt II, s.257.

¹⁹⁷ Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: the Mystical Turn in Ottoman Political Thoughts*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2018, s. 18.

¹⁹⁸ Yılmaz, *A.e.*, s.16.

¹⁹⁹ Öztürk, *A.e.*, s. 556.

dizayn edilmiş işleyişe sahiptirler. İbn'ül Arabi'nin düşüncesi Anadolu'nun dini ve siyasi fikriyatı için temel yapı taşlarından olmuştur.²⁰⁰ Onun Vahdet-i Vücut olarak tarif edilen düşünce sistemi, Osmanlı Sufiliğinin her biçimini – sınıfsal farklılık ve yorum farklılıklarını gözetmeksizin – etkiledi.²⁰¹ Bunun yanı sıra Osmanlı Devleti'nin siyaset teorisi, yapısı ve işleyişinde belirleyici oldu.²⁰² İznik'te ilk Osmanlı medresesini kurmakla görevlendirilen Davud-u Kayserî'nin yanı sıra halkın temel din eğitimi için Anadolu'da yazılan ilk Türkçe akaid ve ilmiyelerin yazarları Ekberi ekole mensuptu.²⁰³ Diğer yandan, Anadolu ve Balkanlar'da Hristiyan ve Müslüman gelenekler içerisinde benzer düşünce biçimleri vardı. 13. yüzyılın sonlarında Bizans topraklarında büyük ölçüde yayılmış olan Hristiyanlığın İsihazmik²⁰⁴ mistisizm anlayışı İbn'ül Arabi düşüncesi ve Anadolu erenleri ile benzerlik gösteriyordu.²⁰⁵

Bu inanç biçiminin ve Anadolu'daki 'halk İslamının' görünür olduğu olayların başında Babailer hareketi gelir. Babailer ve 13.yüzyıldaki diğer derviş/babaları Orta Asya kökenli Kalenderilik, Haydarilik, Yesevilik veya Bağdat kökenli Vefailik gibi çeşitli sufi akımlarla ilişkilendirilir.²⁰⁶ Bu tarikatların ne dereceye kadar örgütlü olduğu ve Anadolu Sufiliğine etkisi hala tartışılmaktadır ancak Horasan ve Bağdat merkezli iki farklı sufi geleneğin temsilcilerinin Anadolu'ya geldiği bilinmektedir. Babailer İsyanı, siyasal, iktisadi ve dini nedenlerle ortaya çıkmış mesihanik/mehdici bir harekettir. Muhtemeldir ki isyanın önderi Baba İlyas'ın kâinatı yönetme hakkına sahip bir kurtarıcı olduğuna inanılıyordu. Baba İlyas Amasya yakınlarında yerleştiği köyünde bir zaviye açarak müritlerini kabul etmiş bir Türkmen babası idi ve Selçuklulara ve

²⁰⁰ Krstic, *A.e.*, s. 67.

²⁰¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumu'nda Mülhidler ve Zındıklar: XV-XVII. Yüzyıllar*, Timaş, İstanbul, 2016, s. 174-183.

²⁰² Öztürk, *A.e.*, s. 17.

²⁰³ Krstic, *A.e.*, s. 69.

²⁰⁴ Grigorios Palamas'ın önde gelen savunucusu olduğu, "Hristiyanlıkta tutku ve ihtiraslara gem vurarak tanrısal olanı tefekkür ve tecrübe etmeye olanak tanıyan derin sükûnet ve inziva" anlayışıdır. Krstic, *A.e.*, s. 22.

²⁰⁵ Krstic, *A.e.*, s. 22, 23.

²⁰⁶ Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 83-97.

feodalizme karşı yeni bir toplumsal düzen sağlayacağını iddia ediyordu.²⁰⁷ İsyanın merkezi Orta Anadolu ve Güneydoğu Anadolu'ydu. İsyanın esas tabanını konargöçerler oluşturmakla birlikte yerleşik köylüler de yer almıştı.²⁰⁸ Hristiyan köylüler de isyana katılmıştı.²⁰⁹ Şeyh Bedreddin İsyanında da görülecek olan bu birlikteliğin dini ve düşünsel boyutu her iki dinin de inananları arasında canlı olan mistik öğretilerle ilişkiliydi. “Özellikle Erken Orta Dönemden itibaren çoğu Sufiye göre Hristiyanlık gibi başka gelenekler ile İslam arasındaki fark ilkece artık tali bir meseleydi; Muhammed'in cemaati içinde farklı toplumsal adetlerin varlığı ise daha da önemsiz bir konuydu. Asıl mesele kalplerin Tanrı'ya meyletmesiydi.”²¹⁰ 1240'ta başlayan isyan bir dizi savaşın ardından aynı yıl Selçuklu sultanının Frank askerlerinden yardım almasıyla bastırılabilirdi.

İsyanın konargöçer karakteristiği, Türkmenlerin bir zamanlar kendilerinden gördükleri Selçukluların artık onlara yabancılaşması ve hayat tarzları ve anlam dünyaları ile çelişen dayatmalarına karşı çıkışla açıklanabilir.²¹¹ Benzer karakteristiği taşıyan isyanlar – Kızılbaşlardan Dadaloğlu'na – Osmanlı tarihinin sonlarına kadar sürmüştür. Babailer yalnızca koşullara karşı çıkış anlamında bir isyan değil Selçuklu iktidarını ele geçirme amacıyla olan ihtilalci/devrimci bir harekettir.²¹² İsyanı anlatan dönemin kaynakları – özellikle resmi vazifede bulunan müellifler – Babailer'i ve Anadolu'daki Türkmenleri Mazdekizm ile ilişkilendirir.²¹³ Kaynakların Mazdekizm ile kurduğu ilişki günümüz tarihçileri tarafından çoğunlukla “senkretik” dini inançlar bağlamında açıklanmıştır. 5. yüzyılda İran'da ortaya çıkmış dini siyasi bir hareket olan Mazdekizm

²⁰⁷ A.e., s. 126-164.

²⁰⁸ A.e., s. 81.

²⁰⁹ A.e., s. 105.

²¹⁰ Hodgson, A.e., II, s. 258.

²¹¹ Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 179.

²¹² Ocak, A.e., s. 170-172. Ahmet Yaşar Ocak Babailer İsyanı gibi bütün Mehdici isyanların ihtilalci olduğunu ifade eder. İhtilalci kelimesinin yanına parantez içerisinde “revolutionnaire” kelimesini verir. Bu nedenle devrimci olarak da karşılanabilir.

²¹³ İbn'ül-Hatib, v. 50a. Aktaran, Ocak, A.e., s. 89.

eşitliğe ve özellikle mülkiyet eşitliğine yaptığı vurguyla ön plana çıkar.²¹⁴ Belki de Türkmenler, konar göçer üretim biçimine uzak olmayan böyle bir yoruma yakınlardı. Nitekim Babailer ve Şeyh Bedreddin ile kimi Kızılbaş ve Celali isyanlarının “eşitlikçi ve paylaşımcı” ideolojilere sahip olduğu düşünülür.²¹⁵

Baba İlyas’ın dip torunu ve Aşık Paşa’nın oğlu Elvan Çelebi’nin *Menâkıbu ’l-Kudsiyye* (1358-59) eserine göre Babai dervişlerinin faaliyetleri isyandan sonra da devam etmiştir. Baba İlyas’ın oğlu Muhlis Paşa ölene kadar irşad faaliyetini sürdürmüştür. “Elvan Çelebi’ye göre Baba İlyas’ın halifeleri Rum diyarında gidebildikleri her şehre ve köye gittiler ve yerleştiler.”²¹⁶ Yönetimi ele geçiremeyen Babailer hem Selçuklu takibatından kaçmak hem de fikirlerini başka yerlerde hayata geçirmek için Anadolu’ya dağılarak faaliyet gösterdiler. Özellikle Osmanlıların bulunduğu bölgede etkin oldular. Elvan Çelebi’ye göre Şeyh Edebalı ve Hacı Bektaş-ı Veli, doğrudan Baba İlyas’ın halifeleridir. Ocak’a göre 14. yüzyıla gelindiğinde Babailer hareketi Osmanlı topraklarında *Abdalan-ı Rum* olarak karşımıza çıkar.²¹⁷ Aradaki bağlantı Sarı Saltık, Barak Baba, Tapduk Emre gibi ileri gelen isimlerle sağlanmıştır. Nitekim Yunus Emre’nin bir şiirinde *Yunusa Tapduğ u Saltuğ u Barakdandır nasip* dizesi bu ilişkiye işaret etmektedir.²¹⁸ Aşıkpaşazade’ye göre Orhan Gazi zamanında Bursa’da yaşayan Rum abdallarından Geyikli Baba’ya kim olduğu sorulduğunda “Baba İlyas müridiyim” cevabını vermiş, Baba İlyas’la arasındaki zaman farkına rağmen kendini onunla ilişkilendirmiştir.²¹⁹ 1487 tarihli bir tahrirden Göynük’teki bir kasabada kimi mahallelerin Mahalle-i Babailer adını taşıdığı ve Şeyh Bedreddin isyanına katılanların da sonrasında bu kasabaya yerleştiği anlaşıyor.²²⁰ İsyanın ardından Babailer ismi,

²¹⁴ Kenan Has, "Mezdekiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mezdekiyye> (03.08.2022).

²¹⁵ Ocak, *Osmanlı Toplumu’nda Mülhidler ve Zındıklar*, s. 229.

²¹⁶ Ocak, *Babailer isyanı* s. 197.

²¹⁷ *A.e.*, s. 236.

²¹⁸ *A.e.*, s. 231.

²¹⁹ *Aşıkpaşazade Tarihi: Osmanlı tarihi (1285-1502)*, (haz.) Necdet Öztürk, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2013, s. 64.

²²⁰ Ocak, *A.e.*, s. 163.

isyana katılanları, Baba İlyas'ın dervişlerini ve bir düşünce dünyasını ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Ahmet Yaşar Ocak, 16. yüzyıla kadarki kaynaklarda Babailiğin isyana katılanları ifade eden siyasi bir anlama sahip olduğunu daha sonra dini bir anlam da içerecek şekilde kullanıldığını gözlemler.²²¹ Elbette Babailik bir tarikat değildi, Türkmen dervişlerin öncülüğünde gelişen siyasal bir hareketti. Ancak 16. yüzyıl gibi bir tarihte Babailiğe artık dini bir anlam da yüklenmesi onun bir yorumlama cemaati olarak geliştiğine işaret etmektedir. Babai hareketi, Anadolu gündelik yaşamını, dini ve düşünce dünyasını şekillendirmiş ve sürekli devinim içerisinde olacak bir yorumlama cemaati olarak ele alınabilir.

3.1.3. Osmanlı Siyasal Organizasyonunun Seyri: Aşiretten Bürokrasiye

“Ortadoğu’da devletler, genellikle göçebe aşiretler tarafından kuruldu ve yerleşik kentliler tarafından yönetildi.”²²² Göçebe topluluklar, konargöçer aşiretler bir devletin hakimiyet bölgesine gelerek orada bir altüst oluş meydana getirir. Eski kurumları, siyasi ve iktisadi ilişkileri yıkar. Otoritenin son derece seyrek örüldüğü bir ortam gelişir. Dolayısıyla bu ortam eşitlikçi pratik ve yaklaşımları içinde barındırır. Ancak çok geçmeden bir karar aşamasına gelinir. Aşiret yöneticilerinin yerleşiklikten mi göçerlikten mi yana olacaklarına karar vermeleri gerekir. Bir süre sonra siyasi düzeni sürdürmek isteyen ileri gelenler eski kurumlara ve kentli/bürokratik sınıflara başvurmayı tercih eder. “Yeni yönetici elit kendi kabile tabanından uzaklaşarak yerleşik bürokratik unsurlar ve kentli seçkinlerle ittifaklara yönelmeye başlamıştır.”²²³ Bu iki grup ve siyasal tarz arasında çatışma kaçınılmaz bir hal alır. Bu süreçle birlikte yorumlama cemaatleri de gelişmeye başlar. Bu açıdan, erken dönem İslam tarihi ile Osmanlıların topraklarını genişletme süreci arasında benzerlik gözlemlenebilir.

²²¹ Ocak, *A.e.*, s. 177.

²²² Yıldırım, *A.e.*, s. 66.

²²³ *A.e.*, s. 67.

Osmanlı'da aşağıdan tarihin önemli kaynakları arasında görülebilecek anonim Osmanlı tarihleri ve velayetnameler/menakıbnameler erken Osmanlılar ile abdal/dervişleri yakın bir ilişki ve amaç birliği içinde resmederler.²²⁴ Bu erken dönemde, Osman Bey'in yanındaki Türkmen babaların temsil ettiği dindarlık biçimi yöneten ve yönetilen ayrımını azaltıyordu.²²⁵ Daha doğrusu bu inanç biçimi yöneten ve yönetilen arasındaki dar mesafenin hem nedeni hem sonucuydu. Ancak genişleyen ve merkezileşen devletlerin taleplerine cevap verecek dindarlık biçimi daha çok kitabi dinin güdümündeki medreselerdi. Osmanlıların daha erken dönemlerinden itibaren yerleşik hayattan yana bir tavır takınmaya başladığı düşünülmektedir. Kimi tarihçiler bu durumu, Osmanlıların hakim olduğu Bitinya bölgesinde yapılacak tarımsal üretimin – hayvan yetiştiriciliğini olumsuz etkileyen iklim koşulları nedeniyle – gerekliliği ve verimliliği ile ilişkilendirir.²²⁶ Her hâlükârda Osmanlı beyliği, kabile örgütlenmesinden merkezi bir devlete dönüştü.²²⁷ Aşıkpaşazade tarihi ve anonim tevarihlerde, I. Bayezid'in Ankara Savaşı'ndaki yenilgisi bürokratik devlet yapılanmasını Osmanlılara öğreten danışmendler ve kadılar olarak görülür. Bunlar Allah'ın emrini ve peygamberin sözünü terk ederek beylere duymak istedikleri şeyleri söyler, takvayı terk edip fetva verirler.²²⁸ Bu kaynaklarda, siyasi organizasyon ve halk arasındaki ayrışma dinsizlik olarak değerlendirilir.²²⁹ Osmanlı Beyliği'nin merkezileşmeye yönelmesine paralel olarak erken dönemin özerk siyasi yapıları erimeye ve otonom toplumsal yapılar giderek zayıflamaya başlamıştır. Bu toplumsal yapılar – Aşıkpaşazade'nin tarif ettiği Gaziyan-ı Rum, Ahiyan-ı Rum, Abdalan-ı Rum, Bacıyan-ı Rum – aslında Osmanlıların tutunmasının başlıca nedenleriydi. Bu gruplar Osmanlıların bölgesine Mevlevilik, Rifailik, Halvetilik gibi yüksek İslami kültürle

²²⁴ Yıldırım, *A.e.*, s. 86. Hacı Bektaş-ı Veli, velayetnamesinde Osman Bey'e dua eder, Abdal Musa Orhan Bey zamanında gazalara katılır, yine Abdal Musa velayetnamesinde Umur Bey'e dua eder, Seyyid Ali Sultan velayetnamesindeki hiyerarşi sıralama Hz. Muhammed-Seyyid Ali Sultan ve arkadaşları-Osmanlı Beyleri şeklindedir. s.87.

²²⁵ Ocak, *Osmanlı Toplumu'nda Mülhidler ve Zındıklar*, s.125.

²²⁶ Rudi Paul Lindner, *Osmanlı Tarihöncesi*, (çev.) Ayda Arel, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2018, s. 120-3.

²²⁷ Yıldırım, *A.e.*, s.73

²²⁸ *Anonim Tevarih-i Ali Osman*, Friedrich Giese neşri, (haz.) Nihat Azamat, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1992, s. 34.

²²⁹ Yıldırım, *A.e.*, s. 119.

ilişkisi olan tarikatların girmesini engellemiş, bu tarikatlar ancak “Osmanlı iktidarının 14. yüzyılın sonuna doğru ya da 15. yüzyıldaki tahkiminin ardından” bölgeye girebilmişti.²³⁰ Bu adem-i merkeziyetçi grupların etki alanları muhalefetin öncüsü oldular.²³¹ Bu mirası en belirgin biçimde sahiplenenler daha sonraları ortaya çıkacak Kızılbaş hareketi, Alevi ve Bektaşî geleneği oldu. Ancak Anadolu’nun çoğu yerinde toplumsal hayatın kurucusu olan bu grupların mirası, çok daha geniş kesimlere yayılan ve zaman zaman yükselen bir dip dalgaya dönüşmüştür. Kızılbaş hareketi değişen Osmanlı *din ü devlet* anlayışının karşısına kendi *din ü devlet* anlayışını koyacak bunun da liderliğini Şah İsmail’de görecektir.

3.1.4. Anadolu ve Balkanlar’da Muhalefet ve Yorumlama Cemaatleri

Rıza Yıldırım, Osmanlı merkezileşmesine karşı Anadolu ve Balkanlar’da gelişen muhalefeti birbirinden ayırır. Balkanlar’daki erken dönemin akıncı grupları özerkliklerini sürdürmek istiyorlar ancak içinde bulundukları şartlardan ötürü Osmanlı desteğine de ihtiyaç duyuyorlardı. Akıncı beyleri tepkisini derviş dindarlığını daha çok destekleyerek ortaya koymuştu. Rumeli’deki muhalefet edebiyatta kendini göstermiş, akıncı beylerinin himayesinde derviş zümreleriyle ilişkisi olan pek çok şair yetişmişti. 16. yüzyılda bu şairlerinden Hayalî şöyle demişti: "Ne Süleyman'a esirüz ne Selimün kuluyuz / Kimse bilmez bizi bir Şah-ı kerimün kuluyuz."²³² Ahmet Yaşar Ocak’a göre Babailer İsyanı’nın Anadolu’nun din ve düşünce dünyasına yaptığı etkiyi Şeyh Bedreddin İsyanı da Balkanlara yapmıştı.²³³ Şeyh Bedreddin etrafında gelişen isyanlar Balkanlar’ın din, düşünce, gündelik hayat ve muhalefetini anlamaya yardımcı olacak bir diğer yorumlama cemaati olarak görülmelidir. Ayrıca Şeyh Bedreddin’in isyandan önce Dobruca’daki Sarı Saltık tekkesine yerleşerek oradaki Babai hareketine mensup dervişlerle kalması Babailer hareketi ile Şeyh Bedreddin isyanı arasındaki ilişkiye işaret eder.²³⁴ Balkanlar’daki merkezileşme karşıtı hareket gaziler ve kapıkulları veya

²³⁰ Yıldırım, *A.e.*, s.79.

²³¹ Yıldırım, *A.e.*, s. 77.

²³² Yıldırım, *A.e.*, s. 127.

²³³ Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 184.

²³⁴ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Mülhidler ve Zındıklar*, s.226

gaziler ve ulufeliler çatışması olarak ortaya çıkar. Örneğin, Cem Sultan ve II. Bayezid arasındaki taht mücadelesinde, ilki gazileri ikincisi kapıkullarını temsil eder. Bu bağlamda II. Bayezid'in galibiyeti bu çatışmanın kapıkulları lehine sonuçlandığı anlamına geliyordu.²³⁵ Bu gerilim Edirne ve İstanbul şehirleri üzerinden de karşımıza çıkar. Edirne, gazilerin şehriyken İstanbul kapıkullarını temsil ediyordu. Bu nedenle İstanbul'un başkent yapılmasına yoğun bir itiraz söz konusu olmuştu. Çünkü Edirne gazayı, Bizans şehri İstanbul ise yerleşik bir rüşvet ve zulüm düzenini temsil ediyordu. Cem Sultan'ın emri üzerine derlenen 13. yüzyıl gazi-derviş Sarı Saltık'ın velayetnamesinde açıkça görülen bu gerilim, 17. yüzyılda farklı dinamiklerle ortaya çıkmıştı.²³⁶

Anadolu'daki muhalefet ise daha keskindi.²³⁷ Türk-Moğol geleneği Anadolu'da hala güçlüydü ve devlet baskısına anında tepki gösteren konargöçer topluluklar mevcuttu. Anadolu'da aşiret güçleri ile Osmanlı rejimi arasındaki çekişme uzun süre devam etti. Sonuçta 15. yüzyılın sonunda Kızılbaşlık dini ve siyasi bir iddia olarak ortaya çıktı. Kızılbaş hareketine aşiretlerin dışında da pek çok insan katıldı. Köylüler, kentliler ve askeri sınıftan insanların harekete katıldıkları Osmanlı kaynaklarında görülür.²³⁸ Bu durum onların Türkmenlerle benzer veya yakın bir din anlayışına sahip olduklarını gösterebileceği gibi Kızılbaşlığın öncelikle siyasi bir anlamı olduğu ve toplumun farklı kesimlerince de bu amacın taşındığını da gösterebilir. Kızılbaşlığın, Osmanlı yönetimine muhalefet anlamına gelen siyasal anlamı ön plandaydı. Bir dizi isyanın ardından yenilen hareketin siyasal iddiası silikleşerek dini anlam dünyası ön plana çıkmıştı. 17. yüzyıla gelindiğinde Kızılbaş aşiretleri hem yerleşik hayata geçmiş hem de Bektaşî tarikatıyla yakın bir ilişki kurmuştu. 17. yüzyılın ortalarında farklı derviş gruplarına ait tekkeler Bektaşî tarikatı altına girmişti. Yukarıda bahsedilen otonom

²³⁵ Cemal Kafadar, *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, (çev.) A. Tunç Şen, Metis, İstanbul, 2018, s. 173-4.

²³⁶ Tülay Artan, *17. yüzyılın İkinci Yarısında Edirne Başkent miydi?*, 2011. (çevrimiçi) <https://edirnesarayi.wordpress.com/> (03.08.2022)

²³⁷ Yıldırım, A.e., s.140.

²³⁸ Yıldırım, A.e., s.338.

yapılar ile farklı abdal/derviş çevreleri Alevi-Bektaşî geleneğini oluştururlar. Bektaşîliğin yeniçeriler sayesinde devlet tarafından kabul görmesi, bu gruplara Bektaşîlik çatısında yaşama imkânı sunmuştu. Diğer yandan devlet de bu grupları kontrol altında tutabilmek için bu dönüşümü teşvik etmeye çalışıyordu. Bektaşîliğin kendisi 16. yüzyılda kurumsallaşmaya başlayarak 17. yüzyılda bu süreci tamamlamıştı. Kızılbaş toplumu ise 17. yüzyılda büyük oranda köylü olmuş, “devrimci-mehdici” iddiasını kaybederek bir köy dindarlığına dönüşmüştü. Böylece Babailerden sonra Kızılbaş hareketi bir başka yorumlama cemaati olarak karşımıza çıkar. Nitekim, ikisinin arasında süreklilik ve ilişki olduğu da vurgulanmıştır.²³⁹ Kızılbaşlık da Babai hareketi gibi hem dini hem siyasi bir iddiaya sahipti ve yine onun gibi büyük bir etki alanı bıraktı. Bu etki alanını tespit etmek ve onu sürdüren veya ondan türeyen – kimi farklılıklarla devam etmiş – farklı yorumlama cemaatleri üzerine düşünmek gerekmektedir.

3.1.5. Yorumlama Cemaati Olarak Bayramilik

Anadolu halk İslam’ının yaygın yorumlarından ve 17. yüzyılın önde gelen muhalif çevrelerinden Bayramilik bir diğer yorumlama cemaati olarak ele alınmalıdır. Bayramilik, 1429’da vefat eden Ankara’da yaşamış Hacı Bayram-ı Veli ile gelişti ve yaygınlaştı. Hacı Bayram-ı Veli, Somuncu Baba’nın – Şeyh Hamidüddin-i Aksarayı – müridi olmuştu. Somuncu Baba’nın Şeyh Bedreddin ile arkadaşlığı ve Şeyh Bedreddin’in Aksaray’da ikamet eden Somuncu Baba’yı ziyaret etmesi bu çevreler arasındaki ilişkiye ve bu dindarlık tarzının sürekliliğine bir kez daha işaret eder.²⁴⁰ Nitekim Hacı Bayram-ı Veli II. Murad döneminde dünyevi saltanat iddiasında bulunduğu gibi türlü iddialarla takibata uğramıştı. Bu ilk dönemde Bayramiliğin tabanı çiftçiler ve köylülerden oluşuyordu. Hacı Bayram-ı Veli’nin müridleri Osmanlı din ve düşünce dünyasının öne çıkan isimleri oldular. Bunlardan ikisi Akşemseddin ve Bıçakçı Dede Ömer’dir. Hacı Bayram-ı Veli’nin vefatının ardından Bayramilik bu iki

²³⁹ Ayfer Karakaya Stump, *Vefailik, Bektaşîlik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.

²⁴⁰ Derin Terzioğlu, “Devlet İnşası ve Mezhepleşme Çağında Sufiler”, *Osmanlı Dünyası*, (der.) Christine Woodhead, Alfa, İstanbul, 2018, s. 132.

isim üzerinden iki kol halinde devam etti. Bu iki kol farklı yaklaşımlar benimsediler. Bilindiği gibi bir süre Fatih Sultan Mehmed'e hocalık yapan Akşemseddin dünyevi otorite ile görece yakın bir ilişki kurmuştu. Akşemseddin İstanbul'un fethine katılmasına karşın, İstanbul'un başkent yapılmasına karşı çıkmış bir süre sonra da saray çevresinden ayrılmıştı.²⁴¹ Akşemseddin'in sultanın hediyelerini ve kendisi için cami ve tekke yaptırma teklifini reddettiği, bir süre yaşadığı Beypazarı ve Göynük'e yerleşirken öncelikle değirmen ve mescit inşa ettirdiği, geçimini değirmenden kazanarak mescitte de öğrenci yetiştirerek hayatını sürdürdüğü aktarılmaktadır.²⁴²

Bıçakçı Dede Ömer'le devam eden anlayış ise Bayrami-Melami olarak adlandırılan ve Osmanlı resmî ideolojisinin karşısında yer alan bir yaklaşımdır. Vahdet-i Vücut anlayışının çok daha güçlü olduğu bu yaklaşımın Hacı Bayram-ı Veli'nin öğretisine daha yakın olduğu söylenmektedir.²⁴³ Ahmet Yaşar Ocak, kırsal kesim Melamiliği ve şehir Melamiliği şeklinde bir ayırım yapar. Hacı Bayram-ı Veli'den sonraki Melami kutublarının bir kısmı çiftçi idi ve köylü kesimi temsil etmeyi sürdürmüşlerdi. Melami kaynaklarında 15. ve 16. yüzyıldaki kimi kırsal kesim Melami şeyhleri abdal-meşreb ve Üveysî olarak tarif edilir.²⁴⁴ Kayıtlarda, Oğlan Şeyh İsmail Maşuki'nin tahsil için gittiği Kayseri'deki hocası Mehmet Abdal olarak geçer.²⁴⁵ Hareketin 16. ve 17. yüzyıllarda İstanbul'a yayılmasıyla birlikte Melamilik, şehirli esnaf ve tüccar çevreleri arasında daha fazla karşılık bulmuş, Anadolu'dan Balkanlar'a Niğde-Aksaray'dan Saraybosna'ya kadar yayılarak siyasal iktidara karşı "geniş bir toplumsal harekete" dönüşmüştür.²⁴⁶ 16. ve 17. yüzyıl boyunca pek çok Bayrami-Melami şeyhi saltanat veya mehdilik iddia ettikleri, zındık ve mülhid iddiası veya gerçekten ayaklanma başlatmaları gibi nedenlerle idam edilmiş, hapsedilmiş veya tahkikata uğramıştır.

²⁴¹ Derin Terzioğlu, *A.e.*, s. 133.

²⁴² Orhan F. Köprülü, Mustafa İsmet Uzun, "Akşemseddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/aksemseddin> (03.08.2022).

²⁴³ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Mülhidler ve Zındıklar*, s. 329.

²⁴⁴ *A.e.*, s. 346, 349.

²⁴⁵ DİA, "İSMÂİL MA'ŞUKÎ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/İsmail-Masuki> (03.08.2022).

²⁴⁶ Ocak, *A.e.*, s. 333.

Buna rağmen, örneğin İstanbul'a gelerek büyük camilerde vaazlar vermiş ve faaliyet yürütmüş İsmail Maşuki'nin idam edilmesinden sonra da müridleri köy köy dolaşarak faaliyete devam etmiştir.²⁴⁷ Bir diğer örnek Saraybosna'da geniş bir hareket örgütleyen ve İstanbul'a getirilerek müridleriyle birlikte idam edilen Hamza Bali'dir. Onun müridleri mahkeme kayıtlarından anlaşıldığı üzere belli aralıklarla tekrar tekrar baş göstermişlerdir.²⁴⁸ Melamilik, 17. yüzyılda devletliler arasında karşılık bulmaya başlamıştır. 18. yüzyıl sonlarında III. Selim'in reform hareketinde ona yol gösterenler arasında Nakşibendi ve Mevlevilerin yanı sıra Melamilerin de olduğu bilinmektedir.²⁴⁹ Bayrami-Melamiliği 17. yüzyılda popülerliğini sürdürmekle birlikte karşılaştığı idam ve takibatların sonucunda yavaş yavaş yeraltına çekilmeye başlayacaktır.

Bayrami-Melamiliğinde meslek sahibi olmak, geçimini kendi kazancıyla sağlamak önemli bir vurgu olarak karşımıza çıkar. Alın teri ile geçinme vurgusunun yanı sıra sultan tarafından verilen bir tekke veya vakıf gelirini kabul etmemeleri ve mesleği önemsemeleri onların devlete bağımlı olmamaya ve ekonomik özgürlüklerini koruyarak dini ve fıkırsel özgürlüklerini de korumaya çalışmalarıyla ilişkilidir.²⁵⁰ *Mir'atü-l Işık*'ta bu durum şöyle ifade edilir: "Sultan-ı mülk-i ma'na tekye ve hankah kabul itmediler. Erenler vakf etmegin yimezler, sizler dahi yemiyemez diyü vasiyet iderlerdi."²⁵¹ Örneğin, Bıçakçı Dede Ömer'in halifesi kırsal kesim şeyhlerinden Bünyamin-i Ayaşi tiftik işiyle uğraşıyordu. Yalnızca Orta Anadolu şehirlerinin yaylalarında yaşayabilen Ankara tiftik keçisinin yününden üretilen sof kumaşı – bir çeşit yünlü kumaş – Anadolu ve Avrupa arasındaki önemli ticaret mallarından birisiydi. Bu ticaret Orta Anadolu'nun tüccarları tarafından yapılıyordu. Nitekim Ankara, 15. yüzyılda Avrupalı gözlemciler tarafından sof üretim merkezi olarak

²⁴⁷ A.e., s. 363.

²⁴⁸ A.e., s. 379.

²⁴⁹ Tülay Artan, "İfade Biçimleri ve Mecraları", s. 485.

²⁵⁰ A.e., s. 334.

²⁵¹ İsmail E. Erünsal, *XV - XVI. Asır Bayrâmî - Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman El-Askerî'nin MİR'ÂTÜ'L-İŞK'İ*, TTK Yay, Ankara, 2003, s. 196-197. Aktaran Ocak, A.e., s. 334-335.

anlatılır.²⁵² Sufi kelimesi etimolojik olarak sof kelimesi ile ilişkilidir ve yün elbise giyen (derviş hırkası) anlamındadır.²⁵³ Bu durum iktisadi faaliyet ve din arasında birbirini besleyen ilişkiye işaret eder. Yine 16. yüzyıl kırsal kesim Melami şeyhlerinden Pir Aliyy-i Aksarayı'nın memleketi Aksaray'da dokumacılığın yaygın olduğu ve yün halısının meşhur olduğu bilinmektedir.²⁵⁴

Hacı Bayram-ı Veli'nin müridleri Anadolu İslamının temel eğitici metinlerini yazdılar. Örneğin, Yazıcızade Mehmed (ö.1451) ve kardeşi Ahmed Bican'ın (ö.1466'dan sonra) eserleri Anadolu'da yazılmış ilk Türkçe eserler arasındadır. Bu eserler halk arasında en yaygın okunan ve ezberlenen eserler olmuştur. Yazıcızade kardeşler, Hacı Bayram-ı Veli'nin müridi idiler. Eserlerinde gaziliğe vurgu yapıyor, kendi ilmi faaliyetlerini de gazilik olarak görüyorlardı. Yazıcızade Mehmed'e arkadaşları tarafından eserini II. Murad'a sunması teklif edildiğinde, önünde eğileceği tek kapının Hz. Muhammed'in kapısı olduğunu söyleyerek bu teklifi reddetmişti, Yazıcızade Ahmed ise İstanbul'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmed'i Bizans imparatorlarına benzemeye çalıştığı için zımnen eleştirmişti.²⁵⁵ İbn'ül Arabi düşüncesinin farklı siyasi ve dini yorumları etrafında şekillenen erken dönem Osmanlı toplumu çok sayıda yorumlama cemaatinden oluşuyordu “örneğin Yazıcızade kardeşler örneğinde olduğu gibi yorumlama cemaati daha ılımlı bir görünüm arz ederken, Şeyh Bedreddin ve uzlaşmaz binyılcı programlara sahip dervişlerde yorumlama cemaati devrimci bir kimliğe sahipti.”²⁵⁶ Anadolu'da Bayrami-Melamileri eserlerini çoğunlukla şiir olarak verdi. Onların düşüncesini anlamak için bu şiirlerin aynı zamanda düşünce metinleri olduğu göz önünde bulundurularak yapılacak çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu sayede toplumsal, siyasal ve iktisadi fikirleri daha net anlaşılabilir.

²⁵² Cemal Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Burda Yoğ İken: Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, Metis, İstanbul, 2009, s.100.

²⁵³ Derin Terzioğlu, “Devlet İnşası ve Mezhepleşme Çağında Sufiler”, s. 124.

²⁵⁴ Doğan Yörük, *16. Yüzyıl Aksaray Sancağı*, Palet Yayınları, y.y., 2019, s.191.

²⁵⁵ Krstic, *A.e.*, s. 71.

²⁵⁶ Krstic, *A.e.*, s. 69.

Babailer hareketi, Rum Abdalları, Bektaşilik, Kızılbaşlık ve Bayramilik hem Osmanlı toplumunun düşünce ve inanç dünyasını şekillendirmiş hem de muhalif, bağımsızlık yanlısı, eşitlikçi yorumları içinde taşımıştır. Ayrıca, muhalefeti illaki isyanla veya siyasal iktidara karşıtlıkla bir tutmamak gerekir çünkü farklı yorumlama cemaatleri kendi alanlarında kendi anlam dünyası, yaşam tarzı ve iktisadi zihniyetini belirli boyutlarda sürdürebilmekteydi.

3.1.6. İktisadi Düşünce

Osmanlı'da devlet ve toplumun iktisadi düşüncesi ve zihniyetine dair ilk izlenim kuruluş dönemi gaza ve ganimet ilişkisi üzerinden değerlendirilebilir. Gaziler kutsal ve fedakarlık gerektiren bir amaç uğruna savaşmak ve buradan bir maddi kazanım elde etmeyi çelişkili görmüyordu, önemli olan hangisine öncelik verildiği idi.²⁵⁷ Gazalara katılan uç akıncıları ve dervişler bu konuda açık sözlüydüler. İnanç ve şeref idealleri için yaşayan bir kimsenin diğer yandan servet ve şöhret araması uyumsuz bir şey değildi. Maddi kazanç, gaza için meşru bir teşvik olarak kabul ediliyordu ve önemli olan onun nasıl elde edilip nasıl harcanacağıydı.²⁵⁸ Eli açıklık, misafirperverlik ve hayır işlemek esas meseleydi. Örneğin Aşıkpaşazade tarihine göre Şeyh Ede Bali, dünyalığı çok olan bir dervişti ama misafirhanesi de hiç boş kalmazdı.²⁵⁹ Bu yaklaşımın eleştirisinden de bahsetmek mümkün görünüyor. Akşemseddin insanların çoğunun Allah rızası değil ganimet ve dünya için savaştığını söylüyordu.²⁶⁰

15. yüzyıl anonim Osmanlı tarihleri kuruluş dönemini ele alırken o dönemde padişahların paraya tamah etmeyip ellerine geçeni dağıttıkları, hesap-defter, hazine biriktirmek ve faiz bilmediklerini, bunların Çandarlılar gibi danışmendlerin Osmanlı beylerine musahip olduktan sonra değiştiğini yazarlar.²⁶¹ Bu anlatının gerçek veya

²⁵⁷ Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, s. 165.

²⁵⁸ Kafadar, *A.e.*, s. 167.

²⁵⁹ Aşıkpaşazade, (haz.) Giese, s. 9. Aktaran Kafadar, *A.e.*, s. 166.

²⁶⁰ Kafadar, *A.e.*, s. 167.

²⁶¹ Kafadar, *A.e.*, s. 209-10.

kurgu olduğunun ötesinde verdiği mesaj açıktır. Yine 15. yüzyıl tarihçisi Oruç Bey, tarihinde gaziler, Allah yolunda, gaza malını toplayarak Hakk’a harcayan ve dünyaya mağrur olmayan kişilerdi.²⁶² Ganimeti Hakk’a harcamak yukarıdaki gibi hayır, hasenat ve misafirperverlik ise burada Hakk’a harcamak topluma harcamak anlamına gelir. Bu alıntı, yukarıda değinilen, Şerif Mardin’in, Allah’ın kamusal alanı ifade eden anlamına örnek olarak verilebilir.

Anadolu iktisadi düşüncesinde, ahilik ve tasavvuf öğretileriyle beslenmiş bir ‘alın teriyle geçinme’ vurgusu söz konusudur. Ahilikte meslek sahibi olmaya ve bütün peygamberlerin mesleğiyle geçindiğine dair vurgu başattır. Diğer yandan, abdal ve dervişler arasında da önemlidir. 14. yüzyılda Bursa’da aşure gününde bir tür sohbet veren, İbn-i Battuta’nın fakih ve vaiz, İnalıcık’ın abdal derviş dediği Konyalı Mecdeddin, alın teriyle yaşayan ve asla sadaka kabul etmeyen biridir.²⁶³ Nitekim, velayetnamesine göre, Hacı Bektaş-ı Veli, ziyaretine gittiği ve bir Allah dostu olan Akça Koca’nın, yaşlı haliyle iki büküm tarlada burçak yolduğunu görüp üzülür ve duasıyla bütün ekin biçilip hazır hale gelir. Bunu gören Akça Koca “Bunu bize olan şefkatinizden yaptınız ama siz erenlerden rica ederiz ki burçaklar yerli yerine gitsinler. Çünkü biz kendi elimizin kazandığından yeriz” der.²⁶⁴ Aynı eserdeki bir diğer menkıbede, Hoca Ahmed Yesevi yaşlılığa eriştiğinde evinde kaşık yontarak geçimini sağlar. Yonttuğu kaşıkları öküzüne yükler, öküz pazara gider, kaşık alanlar parasını heybeye bırakırlar.²⁶⁵ Dervişlere ve erenlere dair bu anlatıların halk arasında yaygın olduğu tahmin edilebilir.

²⁶² Halil İnalıcık, “Osman Gazi Uc Toplumu ve Kültürü”, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 35. “Gazilerdir ve galiblerdir, fi sebilillah hak yoluna durmuşlardır, gaza malını cem’ edüp Hakk’a harç edicilerdir ve Hak’tan yana gidicilerdir. Din yoluna gayretlüdürler, dünyaya mağrur değildirler. Şeriat yolunu gözedicilerdir, ehl-i şirkten intikam alıcılardır.”

²⁶³ İnalıcık, “Osmanlı Ucunda Ahiler, Fakılar, Kalenderi Dervişler”, *A.e.*, s. 51.

²⁶⁴ *Velayetname: Hacı Bektaş-ı Veli*, (haz. Hamiye Duran), Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2007, s. 273.

²⁶⁵ *A.e.*, s. 98.

Bu bağlamda yemek, hem iktisadi hem de siyasal anlamlara sahip bir kavram olarak belirir. Rivayetlerdeki anlatılar iki ana mesaj içerir. Birincisi maddi varlığın ne olursa olsun başkalarına ikramda bulunmak, yedirmek ve içirmek ikincisi kimin yemeğini yediğine dikkat etmektir. İlk mesaja dair anlatılara yukarıda değinildi. 13. yüzyıl Burgazi'nin fütüvvetnamesine göre Hz. İbrahim misafirsiz yemek yemezdi.²⁶⁶ 14. yüzyılda Anadolu'da ahiler misafir ağırlamada neredeyse bir yarış içindelerdi. Misafirperverlik, iktisadi birikimin bu yolla dağıtılması işlevi görüyordu. İkinci mesajda, yemek ve rıza/itaat arasında bir ilişki kurulur. 15. yüzyılın önde gelen abdallarından Otman Baba, velayetnamesine göre, bir dünya beyinin ekmeğini yiyen o beyin hükmüne rıza göstermezse asi ilan edilip hapis edilir der.²⁶⁷ Nitekim yeniçerilerin sultanın kendilerine sunduğu çorbayı içmeyip tabaklarını ters çevirmesi devlete itaatin veya biatin sürmediği anlamına gelirdi.²⁶⁸ Yeniçerilerin, orta mutfağının ocağında duran kazanı kaldırması isyanlarının ifadesiydi. 17. yüzyılda Bayrami Melamilerden Cevri İbrahim Çelebi bir şiirinde – günümüz Türkçesiyle – şöyle der: “Resulullah'ın s.a.v. fakr ile iftihar ettiğini işittiğimden beri, kerem ehlinin lütuflarının azını da çoğunu da reddetmişimdir. Her ne kadar bu dünyada beş parasız müflis bir adam isem de malik-i dinara yani zenginlere gönlüm tan eder.”²⁶⁹ Cevri burada El-fakru fahri, yani fakirlik övücüdür anlamındaki – hadis ilminde sıhhati tartışmalı olan – hadise atıf yapar. Yalnızca zenginlerin lütfunu reddetmez aynı zamanda onları kötü görür.

²⁶⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, “Burgazi ve “Fütüvvet-Name”si”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, XV, 1-4 (1953-1954), s. 85.

²⁶⁷ İnalçık, “Kalenderiler ve Devlet: Otman Baba ve Fatih Sultan Mehmed”, *A.e.*, s. 99.

²⁶⁸ Kafadar, “Yeniçeriler ve Osmanlı Döneminde İstanbul'un Ayaktakımı: Yok Yere mi Asiydiler?”, s. 158.

²⁶⁹ Süleyman Solmaz, “Tasavvufta Ulaşılması Gereken Bir Mertebe: Elfakru Fahri Ve Eski Edebiyatımıza Yansımaları”, *Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2*, (ed.) Ahmed Cahid Haksever, Kalem, Ankara, 2016, s. 119. “*Ol şehin fakr ile fahr ettiğini gûş edeli / Reddim ehl-i keremin nimeti bîş u kemidir / Tan eder mâlik-i dinâra ğinâ-yı kalbim / Gerçi bu tekyegehin müflisi bî-dirhemidir*”

3.2. HALK DİNİNİN METİNSEL KAYNAKLARI

Osmanlı toplumunda yaygın bir biçimde okunan temel din ve düşünce metinleri menakıbname/velayetname/tezkiireler, çeşitli dini eserler ve ilmiyhallerdir. Menakıbnameler, gazi, abdal, derviş gibi önemli kişilerin hayat hikayesini anlatan, yıllar boyunca dilden dile dolaşmış, Anadolu'daki örnekleri 15. ve 16. yüzyıllarda yazıya geçirilmiş kahramanlık ve hikmet hikayeleridir. Bu nedenle, ortalama iki yüz üç yüz yıllık bir zaman diliminin toplumsal hafızını yansıtır. Bunun yanı sıra özellikle yazıldıkları dönemin siyasi, iktisadi ve dini çekişmelerini yansıtabilir. Bu eserler popülerliğini çok uzun bir süre sürdürmüştür. Şerif Mardin'in yaptığı bir araştırmada 1969'da Beyazıt'taki bir işportacının en çok sattığı kitapların menakıbnameler ve ilmiyhaller olması dikkat çekicidir.²⁷⁰ Bu eserler hem toplu bir şekilde okunması hem de din eğitimi için kullanılması nedeniyle oldukça önemlidir. Bilgi, matbaanın yaygınlaştığı dönemlere kadar vaaz, hitap ve eğitici meddahlık gibi yollarla paylaşılıyordu.²⁷¹ Okuma eylemi insanların bir okuyucu etrafında toplanarak dinlediği, toplu şekilde gerçekleştirilen bir eylemdi. Eserler de gözden ziyade kulağa hitap edecek biçimde yazılıyor, okuyanın yorumlamasıyla genişliyor ve bir çeşit icraya dönüşüyordu. Bu nedenle söz konusu eserler şifahi kültürün bir parçası sayılmaktadır. Bu okuma/icra eylemini yerine getiren meddahlar, anlattıkları hikâyeyi zamanın algılarına göre yeniden yorumlayarak bir tarihçi işlevi de görüyordu.²⁷² Böylece, din eğitimi ve bir tür tarih bilinci birlikte geliyordu. Dolayısıyla din eğitimi de şifahi bir yolla yapılmaktaydı. Menakıbnameler üzerinden erenlerin hayat hikayelerini söz ve davranışlarını anlatarak İslamı öğretmek din eğitiminin en yaygın yoluydu.²⁷³ Menakıbnamelere dayalı din eğitimi, hayata ve tecrübelerine dayalı bir şekilde geliştiriyor aynı zamanda eserleri icra edenlerin icrasıyla ilişkili olduğundan yeni biçimler alabilen esnek bir alan yaratıyordu.²⁷⁴ Şifahi kültür dönemi kitapları akılda kalıcılık ve davranışa yönlendirme gibi eğitsel amaçlara sahipti. Bu metinlerde maddi veya tarihsel

²⁷⁰ Bunlar, Mızraklı İlmihal, Seyit Battal Gazi, Ebu Müslim Horasani ve Kan Kalesi (Hz. Ali cenknamelerinden)'dir. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 69.

²⁷¹ Krstic, *A.e.*, s. 48.

²⁷² *A.e.*, s. 64-65.

²⁷³ *A.e.*, s. 63.

²⁷⁴ *A.e.*, s. 63-64.

gerçeklik tali bir mesele idi anlatılan olaylar kurgu olabilirdi asıl olan içerik ve anlatılmak istenen şeydi. Daha çok okuryazar olmayan kapalı kırsal topluluklarda olmak üzere, kentli okuryazar topluluklarda da merkezi bir konumdaydı. Bu metinlerden çıkan anlam, akış halinde ve kolektif bağlama bağlıdır. Bu nedenle “bireyin kendisi için anlam yaratmadaki failliği, çoğu zaman kolektif anlam yaratma eyleminin aracılığıyla gerçekleşmektedir.”²⁷⁵

3.2.1. Dini Eserler ve İlmihaller

Din eğitimi için yazılmış eserler söz konusu olduğunda, kütüphane ve katalog kayıtları incelenerek yapılan bir çalışmada Anadolu’da çok okunan eserler *Muhammediyye*, *Envânü’l-Aşikin*, *Müzekki’n-nefs*, *Kara Davud*, *Ahmediyye*, *Mızraklı İlmihal*, *İmâdü’l İslam*, *Şerhi Vasiyyeti’l-Muhammediyye*, *Delâlü’l-hayrat* olarak tespit edilmiştir.²⁷⁶ Bu dini metinlerin ortak özellikleri şu şekilde tarif edilir: nübüvvet merkezli ve Hz. Muhammed sevgisinin yoğun olması, somut, güncel hayata yönelik ve hayatın içinden olması, efsaneleştirme, kaynaklarda bulunmayan veya zayıf ve mevzu hadislerin kullanılması, cemaatle yapılan/nafile ibadetlere çok ağırlık verilmesi, ibadetin amacı olarak dünya ve ahiret nimetleri üzerinde durulması, mekruh olan dini hükümlerin haram, sünnet veya müstehap olanların farz mesabesine getirilmesi.²⁷⁷ Ayrıca gündelik hayata dair pek çok fiilin yemek, uyumak ve oturup kalkmaya dair hususları içermekte ve özellikle giyim kuşam üzerinde durulmaktadır.

Bu yaygın eserlerin bir kısmı ilmihallerdir. Temel dini bilgileri içeren ilmihal türünün gelişiminde Gazzali’nin fikirleri etkili olmuştu. Gazzali, neredeyse bütün eserlerinde

²⁷⁵ Zeynep Oktay Uslu, “Alevilik Bize Güncel İslam Tartışmaları Hakkında Ne Söyler?”, *Pasajlar*, 8 (2021), s. 71.

²⁷⁶ Hatice Kelpetin Arpaguş, “Gelenek ve Şifahi Kültür Bağlamında Osmanlı Toplumunda Dini Değerler: Otodidaktik Eğitim Kurumları ve Kaynakları Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 7-8, s. 82. Ayrıca 16. Yüzyıl sonunda bir İstanbul’da halk kütüphanesinin kitap listesi için Krstic, *A.e.*, s. 64.

²⁷⁷ *A.e.*, s. 103-4.

halkın koşullarını ve düşünce dünyasını göz önünde bulundurmıştır.²⁷⁸ Gazzali de dahil olmak üzere İslam düşünürlerinin bir kısmı toplumu insanların algı düzeyine göre avam ve havas olarak ayırır. İlmihal geleneği bu ayırım üzerinden gelişmiş, avama hitap eden ve ‘ona yetecek kadar’ dini bilgiyi ve ahkamı ele almıştır. İslam düşünürleri avamı, duygularına göre davranan, öğüt ve nasihatlerden etkilenen bu nedenle de dinin zahiriyle ilgilenmesi ve batını meselelerle ilgilenmemesi gereken yalnız böyle mutluluğa ve takvaya ulaşabilecek insanlar olarak tanımlar.²⁷⁹ Cennet arzusu ve cehennem korkusuyla yaşayan düşünsel ve imani bir gelişimin peşinde olmaktan ziyade dünya ve ahiret nimetlerinden faydalanmak isteyen insanlar olarak görür. Ancak avam kavramı farklı düşünce ekollerinde farklı anlamlar ifade edebilir. Örneğin sufiler için ilahi cezbe, aşk, huşu ve arınma çabası içinde olmayan ulema da avamdır.²⁸⁰ Yine de avam kavramının kullanılışı, çoğu durumda sınıfsal bir anlama sahip olduğunu düşündürmektedir. ‘Avamın dinine’ en katı yaklaşımlardan biri 17.yüzyılda düşünürlerinden Katip Çelebi tarafından savunulacaktır. Katip Çelebi, avamın Cuma günü vaazı dinledikten sonra üzerine konuşup tartışmaması gerektiğini düşünüyordu.²⁸¹ İngiltere’de ise Püritenler’in vaaz sonrası tartışma talebine yukarıda değinilmişti. Ancak ilmihal türü kendi içerisinde farklı evrelere sahiptir. Anadolu’da şifahi kültür döneminin ilmihallerinde dini hükümlere başvururken “fıkhi-batını” bir yaklaşım benimsenirken zamanla bilgi verme amacı baskın hale gelir.²⁸² Örneğin, ilk Türkçe ilmihallerden sayılan Kutbuddin İzniki’nin *Mukaddime (1403)* eseri dinin zahiri yönü kadar batını yönünün de altını çizer. Ona göre ibadetleri yerine getirmekle din tamam olmaz; riya, haset, cimrilik ve böbürlenmekten uzak durmak, tevekkül etmek ve ihlas sahibi olmaya çalışmak gerekir.²⁸³ Bayrami olduğu yönündeki bilgi

²⁷⁸ Hatice K. Arpaguş, Osmanlı Geleneksel İslam’ının Temel Kaynakları: İlmihal ve Akaid Eserleri, Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi, XIV, 28 (2016), s. 330.

²⁷⁹ Arpaguş, Geleneksel ve Şifahi Kültür Bağlamında, s. 86.

²⁸⁰ Arpaguş, *A.e.*, s. 87.

²⁸¹ Katip Çelebi, *Mizanül’l-hak*, Tasvir-i Efkar İzzethanesi, 1863, s. 144. Aktaran, Arpaguş, Geleneksel ve Şifahi Kültür Bağlamında, s. 86.

²⁸² Arpaguş, Osmanlı Geleneksel İslam’ının Temel Kaynakları, s. 374.

²⁸³ *A.e.*, s. 336.

kesin olmayan İzniki,²⁸⁴ avam-havas ayrımının dışında bir yaklaşım benimserken sadece bilgi verme amacından uzak fıkhi-batını bir yol izler. İlmihal türünün dönüşümü aşağıda daha detaylı ele alınacaktır.

Osmanlı toplumunda en yaygın okunan dini metinler arasında Yazıcızade Mehmed'in *Muhammediyye* (1449) eseri yer alır. Hacı Bayram-ı Veli'nin müridi olan Yazıcızade Mehmed, Gelibolu'da yaşamıştır. 16. yüzyıldan itibaren nüshaları artan eser Osmanlı coğrafyasının dışındaki Türk-Müslüman coğrafyada da çok rağbet görmüştür.²⁸⁵ Eser, Vahdet-i Vücut felsefesini geniş kesimlerce anlaşılacak bir şekilde sunmuştur. Toplumun her kesimine hitap edebilecek anlatımlar içerir.²⁸⁶ Üç bölümden oluşan eser, yarı destansı ve edebi bir içeriğe sahiptir. Yaratılış, İslam tarihi ve Hz. Muhammed'in hayatı, kıyamet ve ahiret ahvali anlatılır. Eserin kaynakları arasında Fahreddin Razi, Zemahşeri, Gazzali ve İbn'ül Arabi yer alırken, eserde İmam Maturidi, Molla Fenari ve Tahavi etkisi gözlemlenir, Mevlana Celaleddin Rumi, Hafız-ı Şirazi ve Şeyhi'den alıntılar mevcuttur.²⁸⁷ Evliya Çelebi 17. yüzyılda eserin binlerce kişi tarafından ezbere bilindiğinden, özellikle kadınlar arasında Muhammediyye okuma toplantıları yapıldığından ve eserin besteli okunduğundan bahseder.²⁸⁸ Kadınlar arasındaki bu toplantılar Bursa'da yakın zamana kadar sürmekteydi.

²⁸⁴ Evliya Çelebi, Seyahatnamesinde onun Bayrami olduğunu söylese de tarihlerden ötürü bu bilginin doğruluğuna dair şüpheler vardır. Reşat Öngören, "Kutbüddin İzniki", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/Kutbuddin-İzniki> (03.08.2022).

²⁸⁵ Hatice K. Arpaguş, Yazıcıoğlu Mehmed ve Muhammediyye'si, Akademik Araştırmalar Merkezi, 42 (2009), s. 249.

²⁸⁶ *A.e.*, s. 248.

²⁸⁷ *A.e.*, s. 248.

²⁸⁸ Evliya Çelebi, Seyahatname, haz. 2. Danışman, İstanbul, 1970, IV, 130;VIII, 175. Aktaran *A.e.*, s. 249.

3.1.3. Halk Dini ve Alevi-Bektaşî Külliyyatı

Büyük ve orta ölçekli yerleşim merkezlerindeki halkın Müslümanlık anlayışı ile kırsal ve Türkmen bölgelerindeki Müslümanlık anlayışı arasındaki farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda yukarıda ele alınan eserlerin daha çok ilk çevreye hitap ettiği düşünülebilir. İkinci çevrenin dini metinleri söz konusu olduğunda Alevi-Bektaşî külliyyatını ele alabiliriz – ancak bu eserler ilk çevrede de okunuyordu –. Bu külliyyat 13. yüzyıldan itibaren şariat merkezi yaklaşımın dışında şekillenmiş Kalenderiler, Haydariler, Bektaşiler ve Rum Abdalları gibi çevrelerin derviş dindarlığı ile yakından ilişkilidir. Bu dervişler tasavvuftan etkilenmiş olmalarına rağmen ulema ve şariat merkezli yaklaşımlardan ve şehirli sufilerden uzak durmuştur.²⁸⁹ Dervişler ve kimi savaş kahramanları halk tarafından kutsanmış, Hz. Ali ile ilişkilendirilmiş ve seyyitlik atfedilmiştir. Bu inanç biçimi, bugün Alevilik olarak adlandırdığımız dindarlık biçiminin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. 16. yüzyıla gelindiğinde, Kalenderi ve Haydari gibi derviş grupları zaten zayıflamış olduğundan Bektaşilik içerisinde erimiş ancak Rum Abdalları daha güçlü bir çevre olduğundan Bektaşî dervişlerle birleşerek Bektaşilik çatısı altında bir bileşik oluşturmuşlardır.²⁹⁰ İşte Alevi-Bektaşî külliyyatı tüm bu çevrelerin ürettiği literatürü ifade eder.²⁹¹ Literatür büyük oranda nefes ve deyişlerden²⁹² diğer kısmı da buyruklardan oluşur. Nefes ve deyişler sözlü kültürde veya mecmua ve cönklerde bulunur. Çoğunlukla hece ölçüsünde ve dörtlük şeklindedir ve cemlerde söylenirler. Buyruklar ise Aleviliğin esaslarının ve sufi öğretilerin Kuran’dan alıntılarla aktarıldığı, Hz. Muhammed ve Hz. Ali hakkında hikayelerin bulunduğu metinlerdir. Diğer bir buyruk türü de çeşitli yazma, nefes ve deyişlerin bulunduğu dini mecmuaları ifade eder.²⁹³ Diğer yandan, Hz. Ali, Hacı

²⁸⁹ Ahmet Karamustafa, “Anadolu’nun İslamlaşması Bağlamında Alevilik”, *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik: Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*, (der.) Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş, İletişim, İstanbul, 2015, s. 50.

²⁹⁰ *A.e.*, s. 50.

²⁹¹ Zeynep Oktay Uslu, “Alevi-Bektaşî Literature as a Discursive Tradition: Interpretive Strategies, Orality, Charisma-Loyalty”, *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, Vol. 7, No. 2, s. 35.

²⁹² Nefes Alevi-Bektaşî inancında dini ritüellerde okunan besteli ilahi, deyiş de benzer şekilde ezgili şiirlere verilen addır.

²⁹³ *A.e.*, s. 36.

Bektaş-ı Veli, On İki İmam, Ehl-i Beyt, Alevi-Bektaşî erenlerine ait menkabeler bu literatürün bir parçasıdır. Alevi-Bektaşî geleneğin heterojen yapısı ya da ortodoksluk dayatacak merkezinin olmaması söz konusu külliyyatın içerisinde çok sayıda farklı yorumlama cemaati barındırmasını sağlar.²⁹⁴ Bu yorumların bir kısmı öğretim veya davranış aşılama çalışmaları amacıyla uzaktır. Buyruklar böyle bir amaç taşısa da özellikle şiir türleri insanın nefsinin, varlığı, Allah'ı, hakikati keşfetmesinin önünü açmaya çalışırken, menakıbnameler bahse konu evliyanın yoluna bağlılık mesajı verir.²⁹⁵ Bu metinler şehirlere yakın ve okuma yazma oranı daha yüksek bir Bektaşî çevresinin yanı sıra okur-yazarlığın oldukça sınırlı olduğu kırsaldaki Alevi topluluklara hitap eder. Mevcut literatürle ilgili akademik çalışmalar son yıllarda hız kazanmış metinlerin derlemesi ve neşirleri yapılmaya başlanmıştır. Siyasi nedenlerden ötürü Alevilerin nasıl davrandıkları ne düşündüklerinden daha çok ilgi görmüştür.²⁹⁶ Bu nedenle Anadolu'da kırsalın ve köylülüğün düşünce tarihini yazabilmek için Alevi-Bektaşî külliyyatın siyasal, iktisadi, toplumsal düşüncesine dair yapılacak çalışmalara ihtiyaç vardır.

3.3. OSMANLI MEZHEPLEŞME SÜRECİ

Mezhepleşme, 16. yüzyılda Avrupa'daki dini ve siyasi dönüşümün birbiriyle ilişkili olduğunu göstermek ve dinin modern Batı toplumunun oluşumundaki rolünü anlamak için 1970'lerde ortaya çıkan bir kavramsallaştırmadır. Avrupa mezhepleşme çağında, din ve siyasal otoriteler arasındaki ittifak sayesinde daha uysal özneler yaratmaya çalışıldığını ileri sürer. Tijana Krstic ve Derin Terzioğlu gibi araştırmacılar Osmanlı devlet ve toplumunun da benzer bir mezhep ayrışması/mezhepleşme çağından geçtiğini ileri sürerler. 16. ve 17. yüzyıllardaki kimi Osmanlı tarihçilerince bağnazlık ve taassubun yükselişi olarak ele alınan dini ve düşünsel dönüşüm, son yıllarda Osmanlı mezhepleşmesi olarak ele alınmaktadır.

²⁹⁴ A.e., s. 43.

²⁹⁵ A.e., s. 46,7.

²⁹⁶ A.e., s. 37.

16. yüzyılda Osmanlı'da dini yenilenme arayışı ve onun getirdiği bir mehdi beklentisi söz konusuydu. Bu durum pek çok isyana sebebiyet verdi. Hicri binyılına denk gelen m. 1591 senesine dair bir kıyamet beklentisi ve dini ve siyasi yeni bir düzeni getirecek mehdi hükümdar ümidi mevcuttu. Dini ve siyasi ayrımı birleştirerek adaleti getirecek ve siyasal ayrışmaları bitirerek bütün dünyayı yönetecek kişi düşüncesi farklı dinlerde de bulunan kadim bir inançtı. 16. yüzyılda Osmanlılar, Safeviler ve Habsburglar böyle bir iddiaya sahiptiler ve imparatorluklar arasında dini ve siyasi propagandaya dayanan bir rekabet söz konusuydu.²⁹⁷ 16. yüzyılda Osmanlı yönetici elitlerince iman ve küfrün kesin sınırlarının çizildiği, doğru inanç ve doğru davranış biçimlerinin tanımlanıp dayatıldığı, bugün Osmanlı mezhepleşmesi veya Sünnileşmesi olarak tanımlanan Osmanlı mezhepleşmesi olarak tanımlanan bir değişim söz konusu olmuştu. Bu sürecin gelişmesinde, Osmanlı-Safevi mücadelesinin ve bununla da ilişkili olarak devletin gücünü ve meşruiyetini artırmak istemesinin yanı sıra 16. yüzyılın yeni ticari ve bürokratik şehir ortamıyla gelişen dini ve düşünsel arayışlar ve yeni okur-yazar kentli sınıfın ortaya çıkması etkili olmuştu.²⁹⁸ Nitekim 16. yüzyılda emperyal bir proje olarak gelişen mezhepleşme süreci 17. yüzyılda aşağıdan-mezhepleşme olarak yeniden ortaya çıkmıştı.²⁹⁹

15. yüzyıl, İstanbul, Anadolu, Balkanlar ve İslami düşünce merkezleri arasında yeni iletişim imkanları, ticari ve ilmi bağlar kurulmasıyla İslam dünyası için yeniden şekillenme dönemi oldu.³⁰⁰ Osmanlı yönetici seçkinlerinin dini tutumlarını değiştirmeleri, mehdici sufi çevrelerin tehdidi, – 16. yüzyılda imparatorluğun pek çok kent merkezini içine alan genişlemesi düşünüldüğünde – devletin gücünün, iktisadi

²⁹⁷ Krstic, A.e., s. 29.

²⁹⁸ Derin Terzioğlu, "How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion", *Turcica*, 44 (2012-2013), s. 309.

²⁹⁹ Tijana Krstic, A.e., s. 30.

³⁰⁰ Tijana Krstic, "Historicizing the Study of Sunni Islam in the Ottoman Empire c. 1450-c. 1750", *Historicizing the Study of Sunni Islam in the Ottoman Empire c. 1450-c. 1750*, (ed.) Tijana Krstic, Derin Terzioğlu, Brill, Leiden, Boton, 2020, s. 4.

faaliyetlerinin ve kurumsallaşmasının artması ve bununla da ilişkili olarak İran, Irak, Mısır, Suriye’den gelen veya orada eğitim görmüş ailelerin üyelerinin getirdiği kurallar ve değerlerle de ilişkiliydi.³⁰¹ Buralardan gelen ulema ve kuralcı tasavvufçular İslamın merkezi topraklarında yerleşmiş olan değerleri Osmanlı coğrafyasına taşımıştır. Yapılan çalışmalar 16. yüzyıldaki mezhepleşmenin daha devletle ilgili 17. yüzyıldaki aşağıdan mezhepleşmenin ise devletin 16. yüzyıldaki propagandasının etkisinin yanı sıra toplumsal soru ve sorunlarla ilgili olduğunu ifade ederler.

3.3.1. Ortodoksi, Heterodoksi ve Metadoksi: Osmanlı İslamı Nasıl Tarif Edilebilir?

Diğer yandan geç Orta Çağ “Sünni İslam’ın Şiileşmesi” olarak adlandırılan bir süreç yaşanmıştır.³⁰² Tasavvufun yaygınlaşması ve Moğol istilaları, mezhep sınırlarının yumuşamasına ve mezhep kimliklerinin karışmasına neden olmuştu. Bu dönemde İslam dünyasında Hz. Ali’ye sadakat, seyyitlere artan saygı ve mesihçi beklentiler Sünni-Şii ayrımının ötesinde benimsenmişti. Bu bağlamda erken dönem Osmanlı devlet ve toplumunun mezhepsel yönelimi neydi? Araştırmalarda bu dönemin inanç biçimlerindeki Şii nüvelerden bahsedilmekle birlikte tam anlamıyla Şiiliğe dair bir kanıt ileri sürülmemiştir. Osmanlıların Sünni olduğu kabul edildiğinde ise bu Sünnilik tarif ve izaha muhtaçtır. 14. yüzyıl Arap seyyahı İbn-i Battuta Osmanlıların Sünniliğe sıkıca bağlı olduğunu ancak haşhaş kullanmakta bir beis görmediklerini söylüyordu.³⁰³ Bildiğimiz kadarıyla İbn-i Battuta Anadolu şehirlerinde çoğunlukla Ahiler tarafından misafir edilmiş ve onları yakından gözlemlemiştir. İbn-i Battuta katıldığı bir Aşure gecesinde namaz kılınıp, Kur’an okunmasının ardından sema ve raksa geçildiğini anlatıyordu.³⁰⁴ 17. yüzyılda ise sema ve raksın bidat/küfür olduğu tartışılıyor bu tarz uygulamaları yapanlara karşılık şiddet vakaları baş gösteriyordu. Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal kendi dönemlerinde de eleştiri almasına rağmen şathiyyelerini istedikleri gibi söylüyordu. Oysa 16. yüzyılda bir Bayrami-Melami kutbu şathiyye

³⁰¹ Terzioğlu, “Devlet İnşası ve Mezhepleşme Çağında Sufiler”, s. 130-1.

³⁰² Terzioğlu, “How to Conceptualize Ottoman Sunnitization”, s. 307.

³⁰³ Terzioğlu, “How to Conceptualize Ottoman Sunnitization”, s. 301.

³⁰⁴ İncalcık, “Osmanlı Ucunda Ahiler, Fakılar, Kalenderi Dervişler”, *A.e.*, s. 50.

söylememeleri yönünde müridlerini uyarıyordu.³⁰⁵ Ahmet Yaşar Ocak, Şeyh Bedreddin'in şeriaten değil, örfen – devlete isyanı nedeniyle – idam edilmesine rağmen 16. yüzyılda bazı ulema ve sufi çevrelerce mülhid/zındık olarak anılmaya başladığını söyler.³⁰⁶ 17. yüzyılın önemli şeyhlerinden Aziz Mahmud Hüdayi bir layihasında Şeyh Bedreddin'in, eseri *Varidat* yüzünden Allah'ın gazabına uğradığını söylüyordu. Oysa aynı eser 15. yüzyılın ikinci yarısında Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin babası Yavsi Baba ve Nakşibendiliği Anadolu'ya getiren Molla İlahi tarafından şerh edilmişti.

Fuad Köprülü'nün çalışmalarından bu yana Babailer, konargöçerler, abdal ve derviş çevreleri ve kırsalın inancı, İslam'ın eski kültür ve inançlarla sentezlendiği bir *heterodoks İslam* olarak tarif edilir. Bu kavram hala kullanılmakla birlikte pek çok eleştiri almıştır. Markus Dressler'e göre bu yaklaşımın içerdiği din ve kültür ayrımı modernite öncesi için anlamlı değildir.³⁰⁷ Cemal Kafadar 16. yüzyıla kadar özellikle uçlarda, sınırları belirli bir mezhep aidiyetinin anlamsız ve hatta kimi açılardan sakıncalı olduğunu söyleyerek, erken dönem Anadolu ve Balkanlardaki dindarlığı, ortodoksi tanımlayıp dayatacak bir devletin bulunmaması nedeniyle öğretilerin ötesinde olduğu anlamında “metadoksi” olarak tarif eder.³⁰⁸ Zeynep Oktay Uslu, Köprülü'nün Türkmen kabilelerin şehir merkezlerinden uzak olduğu ve Arapça/Farsça bilmediklerinden yeterince bilgi sahibi olmadıkları bu nedenle senkretik bir inançları olduğu varsayımına karşı, heterodoks olarak nitelenen derviş gruplarının şehirlerle ilişki içerisinde olduğu, başka dindar çevrelerden haberdar olduklarını ve eserlerinden hareketle tastamam Müslüman olduklarını ifade eder.³⁰⁹ Tijana Krstic ise metadoksi, heterodoksi, senkretizm tezlerinin ancak “tam manasıyla Müslüman ya da Hristiyan

³⁰⁵ Ocak, *Osmanlı Toplumu'nda Mülhidler ve Zındıklar*, s. 344.

³⁰⁶ Ocak, *A.e.*, s. 246-7.

³⁰⁷ Markus Dressler, “Epistemik Şiddetin Peşinde”, *Express*, 170 (2019), s. 50. Dressler'a göre Köprülü paradigmasındaki gibi din ve kültür ayırmak, dünyevi/seküler, ortodoks/heterodoks gibi ikilikler modern devlet inşası süreci ile yakından ilişkilidir.

³⁰⁸ Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, s. 147.

³⁰⁹ Zeynep Oktay Uslu, “The Şathiyye of Yunus Emre and Kaygusuz Abdal: The Creation of a Vernacular Islamic Tradition in Turkish”, *Turcica*, 50 (2019), s. 13.

olmayanlar hoşgörölü ve ılımlı olabilirmişçesine” bir anlam içerdiğini düşünerek eleştirir.³¹⁰ Bu yorum bir başka şekilde, tam manasıyla Müslüman veya Hristiyan olmayanlar siyasi eleştirel bir düşünce benimseyebilir ya da siyasi ve toplumsal özne olabilir anlamında bir içeriği ima ettiğı şeklinde ele alınabilir. Ahmet Yaşar Ocak, devlet, medrese, tekke ve halk İslamı şeklinde bir tasnif yapmaktadır. Bu tasnifi ve halk İslamı/yüksek İslam ayrımını, bu farklı yorumların arasındaki etkileşimi ve kendi içlerindeki çeşitlenmeleri göz ardı etmeyecek şekilde önemli kategoriler olarak görür. Ona göre halk İslamı kent, kasaba, köy ve konargöçer kesimlerin Sünni halk İslamı’nı, Sünni olmayan heterodoks İslamı, Alevi, Bektaşî ve Kızılbaş inançlarının hepsini içerir.³¹¹ Halk İslam’ının özelliklerini kitabı İslam’ın kurallarını kendi geleneklerine göre yorumlamak, eski inanç ve mitleri İslamî kalıplarla sürdürmek ve mitolojik ve tabiatüstü inançlara çok fazla yer vermek şeklinde ifade eder. Ocak, bu durumu antropolojik ve sosyolojik bir gerçeklik ve çoğu dinin taşıdığı bir özellik olarak ele alır. Halk inançlarını nitelemek için kullanılan bir diğer kavram da *vernaküler* İslam’dır. Türkçe İslam olarak da çevrilen bu kavram, Anadolu Türkçesiyle el ele gelişen bir tür derviş dindarlığını tarif etmektedir. Bu bağlamda özellikle abdalların Türkçe eserleriyle gün yüzüne çıkan Türk ve Müslümanların inanç biçimini tarif eder. Özetle İslam’ın Anadolu yerelinde aldığı yorum, düşünce ve inanç biçimidir. Ahmet Karamustafa, Köprölü paradigmasının Türkçe konuşan insanları geri bir yaşam biçimini sürdüren birer kültür deposu olarak ele aldığını halbuki bu insanların söz konusu kültürün özneleri olduklarını ve dini yaşamlarının dinamik ve sürekli değişen ağlardan oluştuğunu söyler.³¹² Karamustafa, bugün Alevi-Bektaşî olarak adlandırılan geleneğin vernaküler İslam kavramsallaştırmasına tam olarak uyduğunu düşünür.³¹³ Bu tartışmayı biraz daha anlamlandırmak için son olarak Rıza Yıldırım’ın ayrımına yer verebiliriz. Yıldırım, İslam’ı, ortodoks/heterodoks, halk/yüksek şeklinde sınıflandırmak yerine müteşerri/gayrimüteşerri Müslümanlık pratikleri olarak

³¹⁰ Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*, s. 34.

³¹¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam*, Alfa, İstanbul, 2021, s. 338, 348.

³¹² Ahmet Karamustafa, “Kaygusuz Abdal: A Medieval Turkish Saint and the Formation of Vernacular Islam In Anatolia”, *Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, (ed.) Orkhan Mir-Kasimov, Brill, Leiden, Boston, 2014. s. 329.

³¹³ *A.e.*, s. 330.

kavramsallaştırır. Müteşerri dindarlık mezhep temellidir. Yani hukuk normları üretmiş, şariat halini almış bir yaklaşımdır. “Gayr-i müteşerri dindarlık ise mezhepleşmemiş İslami geleneklere karşılık gelmektedir.”³¹⁴ Bu gelenekler çoğunlukla şeriatı uygulamakla değil imamet veya velayet yoluyla yani Allah dostu olan veya Hz. Ali’nin soyundan olan bir kişiye bağlanarak kurtuluşa ereceğine inanır. Yıldırım, bütün Müslüman coğrafyalarda bu dindarlık biçimini benimseyen çevrelerin olduğunu söyler ve Alevileri de bu grubun içerisinde görür. Bu yaklaşıma göre Sünni-gayrimüteşerri veya Şii-gayrimüteşerri inanç grupları olabilir. İşte burada tarif etmeye çalıştığımız inanç biçimi mezhepleşme çağında devletin sünnilleştirme politikalarının hedefindeydi.

Bu tartışmalarda öne çıkan bir diğer soru İslam’da herhangi bir ortodoksi tanımının nasıl yapılacağıdır. Bazı araştırmacılar, ortodoksi kavramının Hristiyanlıktan türemiş olması nedeniyle İslam’daki doğru olan ve olmayan ayrımını tam olarak karşılayamayacağını düşünür. Ayrıca, İslam’da doğru olanın ne olduğunu dikte edecek otoriteler olmuş olmakla birlikte tek bir doğru dikte edecek ruhban sınıfı olmamıştır. Hakikate ve doğruya ulaşmanın çeşitli yolları olduğu kabul görmüştür. Bu nedenle kimi araştırmacılar ortodoksi yerine ortopraksi yani doğru davranış kavramını İslami bağlamda daha uygun bulurlar.³¹⁵ Bazı araştırmacılar da ehli sünnet yaklaşımının geniş bir üst kimlik oluşturduğunu, farklı yorumların kendi bünyesinde yaşamasını sağladığını, nitekim 17. yüzyılda iki rakip taraf olan Kadızadeliler ve Sivasiler’in bu üst kimlik altında var olabildiğini düşünür.³¹⁶ 16. yüzyılın ikinci yarısında bir seyyah Osmanlı’da din adamlarının bile fikir birliği içinde olmadıklarını ve buna rağmen birbirlerinden nefret etmediklerini yazar.³¹⁷ Diğer yandan, 16. ve 17. yüzyıl Alevi-Bektaşî edebi külliyyatı üzerinden Alevilerin kendilerine dair imgesini ele alan bir çalışmada, Alevi-Bektaşî çevresinin kendisine ait bir İslam tanımı olduğu ve

³¹⁴ Rıza Yıldırım, *A.e.*, s. 19.

³¹⁵ Krstic, “Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire”, s. 5.

³¹⁶ Kelpetin- Arpaguş, “Gelenek ve Şifahi Kültür Bağlamında Osmanlı Toplumunda Dini Değerler”, s. 120.

³¹⁷ Ocak, Osmanlı İmparatorluğu ve İslam, s. 354.

Alevilerin kendilerini Müslüman ve yoldan sapanların karşısında gerçek Müslümanlar olarak gördüğü üzerinde durulmaktadır.³¹⁸

3.3.2. Devletin Mezhepleşme Politikaları ve Osmanlı Toplumunda Mezhepleşme

Osmanlı Devleti'nin "Sünni bir devlet kimliği devşirmesi" 1540'larda başlatılır, 1690'larda Kadızadeli hareketinin son dalgasıyla sonlandırılır.³¹⁹ Mezhepleşme süreci farklı şekillerde tanımlanabilmektedir. Devletin Sünnileşmesi, Sünnilik tanımının değişmesi veya Sünniliğin mezhepleşmesi gibi farklı şekillerde tartışılır. Bu dönemde devletin politikalarının başında, beş vakit namaz ve Cuma namazına gelmeyenlere yönelik para cezası uygulanması, hutbelere daha fazla önem verilmesi ve halka yönelik açık dersler yapılması gelir. Camii ve mescitlerin inşasına da hız verilmiş ve yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Diğer yandan devlet, Kızılbaşlara karşı hem en sert biçimde savaşmış hem de onların "sapkın" olduğuna yönelik oldukça ağır bir hukuki dil üretmiştir. 1630'lara kadar süren Kızılbaş takibatı esnasında, Kızılbaş olduğundan şüphelenilen başka çevreler ve konformist olmayan kişiler de cezalandırılmış veya resmi görev ve ayrıcalıklarla ehlileştirilmiştir.³²⁰

Osmanlı döneminde yazılan ilmiyelerin üslubu ve ağırlık verdiği konular siyasi konjonktürle ilişkili olarak değişmiştir. Son yıllarda ilmiyeler, tarihçiliğin ilgi alanına girmiştir. Avamın dini bilgilerini temin ettiği varsayılan ilmiyelerin nasıl bir İslami öğreti vaz ettiği Osmanlı mezhepleşmesi bağlamında ele alınmaktadır. 14. ve erken 15. yüzyıldaki örneklerinden sonra ilmiye türünde bir durgunluk dönemi yaşandı. 16. yüzyıl sonlarında tekrar canlandı. Erken dönem ilmiye yazarları Müslümanlar arasındaki mezhepsel farklılıkların üzerinde durmaz daha çok Müslüman ve gayrimüslimler arasındaki ilişkiye veya yeni Müslüman olanlara hitap ederdi. 16. yüzyılın sonlarında yazılan ilmiyeler ise mezhep hakkında fikir aşılamaaya çalışan

³¹⁸ Oktay Uslu, "Alevilik Bize Güncel İslam Tartışmaları Hakkında Ne Söyler?", 55-60.

³¹⁹ Krstic, Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları, s. 145.

³²⁰ Terzioğlu, "How To Conceptualize Ottoman Sunnitization", s. 312.

eserler oldu. Halbuki türün yükselişe geçtiği bu ikinci dönemde ihtida oranı en yüksek seviyesine ulaşmıştı ancak ilmihaller bu yeni Müslümanlara yönelik konular yerine İslam içerisindeki hiziplere ağırlık veriyordu.³²¹ Diğer yandan ilmihaller yalnızca doğru değil yanlış inanç ve davranış biçimlerinin de altını çizmeye başladı. Hangi davranış ve inançların İslam'ın dışına çıkaracağı üzerinde duruluyordu. Metinlerde korku teması göze çarpar oldu. 17. yüzyılda bir ilmihal yazarı Sünniliğin tek doğru yol olduğunu, yanlış bir inancın bütün ibadet ve hayırlı işleri boşa düşüreceğini salık veriyordu.³²²

Türün bu ikinci dalgası şehirli yeni bir okur-yazar sınıfın ortaya çıkmasıyla ilişkilendirilir. Eğitimli sufiler, esnaf, tüccar ve sıradan askerlerden müteşekkil bu kesimin Türkçe kitap ihtiyacı, ulemaya kendi dindarlık tarzını vaz etmek için de alan açtı. Derin Terzioğlu bu kesimlerin şeriata bağlı dindarlık biçimine yakın olduğunu düşünür.³²³ Şehirli orta-sınıflar hukuki veya biçimsel düşünmeye ihtiyaç mı duyar ya da bu durum devlet ve ulemanın Sünnileştirme politikalarının sonucu mudur yoksa bu yeni bağlamda eski bilgi, anlam ve güven üretme mekanizmaları kendini yenileyememiş toplumsal ihtiyaçlara cevap verememiş olduğundan mı şeriata bağlılık öne çıkmıştır? Aradaki bu ilişki daha fazla açıklamaya muhtaçtır. Her halükârda bu çağda şehirli çevrelerde şer'i bilincin yükseldiği düşünülmektedir. Yükselen bu yaklaşım siyasal, iktisadi ve toplumsal krizlerle ilişkilendirilir. İlmihaller, dönemin çatışma ve sorunlarını ahlaki bozulma ile açıklayarak bu durumun şer'i düşünceyle çözülebileceğini ileri sürüyordu. Bu yönleriyle ilmihaller aynı zamanda doğrudan dini alan içerisinden siyasi tavsiyeler üreten eserlerdir.³²⁴ 16. yüzyılda Birgivi Mehmed'in ilmihali böyle bir yere karşılık gelir. 17. yüzyılın Kadızadeli-Sivasi tartışmasında Kadızadelilerin en önemli referanslarından olmuştur. Nitekim 17. yüzyılda Kadızadeli vaizler önemli ilmihal yazarlarıdır. Bu dönemde şariat yanlısı sufiler de ilmihaller

³²¹ Derin Terzioğlu, "Where 'İlm-İ Hâl Meets Catechism: Islamic Manuals Of Religious Instruction In The Ottoman Empire In The Age Of Confessionalization", *Past&Present*, 220 (2013), s. 86.

³²² A.e., s. 91.

³²³ A.e., s. 85.

³²⁴ A.e., s. 86.

kaleme alıyorlardı. Yukarıda bahsedilen “aşağıdan mezhepleşme” tartışmasının önemli bir göstergesi 17. yüzyılda ortaya çıkan Kadızadeli hareketidir. Sünnileştirme hem toplumsal kesimler tarafından sürdürülmeye başlanmış hem de farklı Sünni İslam yorumları gelişmeye başlamıştı. Halvetilik ve Celvetilik bu anlamda ön plana çıktı ve etkili oldu. Kadızadelilerin tasavvuf karşıtı girişimi başarısız oldu. Ancak, “Bu faaliyetler şehir merkezlerindeki sıradan halkı Sünnilik yönünde dönüştürdü.”³²⁵

Bu çağda öne çıkan diğer kavramlar mülhidlik ve zındıklıktı. Dinsiz veya Allah’a inanmayan gibi anlamlarda kullanılan bu kavramlar Emevi ve Abbasi dönemlerinde ortaya çıkmıştır. Bu dönemlerde ortaya çıkan pek çok halk ayaklanması zendeka ve ilhad olayı olarak adlandırılmıştır. Bu nedenle zındıklık ve mülhidlik olayları din ve siyasetin iç içe geçtiği örnekler olarak karşımıza çıkar. Osmanlı’da II. Mehmed ve II. Bayezid dönemlerinde bazı derviş ve alimlerin sapkınlıkla suçlanarak yargılanmasının ilk örnekleri karşımıza çıkmaya başlar. Bu suçlamalar 16. yüzyılda yaygınlaşacak 17. yüzyılda da devam edecektir. Bu yıllarda şehirlerde ve taşrada pek çok kişi mülhidlik veya zındıklık suçlamasıyla idam edilmiştir. Kimi idamların sicil kaydından idam nedenlerinin Tanrı tasavvuru, Tanrı ve kul ilişkisi, dünya, ahiret, cennet, cehennem gibi konularla ilgili tartışmalar olduğunu anlıyoruz.³²⁶ İngiltere örneğinde de gördüğümüz gibi bu tartışmalar aynı zamanda siyasal ve toplumsal anlamlar taşır. Özellikle taşradaki mülhid ve zındık vakalarına dair çalışmalar bu meseleyi daha çok aydınlatılabilir.

Mezhepleşme çağında inancını yaşamak isteyenlerin kırlarda yaşama yöneldiği ifade edilmiştir³²⁷ ancak mezhepleşme tartışmasında en önemli eksiklik bu çalışmaların kırsal alana neredeyse hiç ışık tutamamış olmasıdır. Bu eksiklik Tijana Krstic tarafından da ifade

³²⁵ Terzioğlu, “How to Conceptualize Ottoman Sunnitization”, s. 319.

³²⁶ Örneğin Halveti Gülşeni şeyhlerinden mülhidlik ve zındıklık ile yargılanarak idam edilen Muhyiddin-i Karamani’nin sicil belgesi. Ocak, *Osmanlı Toplumu’nda Mülhidler ve Zındıklar*, s. 399-408.

³²⁷ Terzioğlu, “How to Conceptualize Ottoman Sunnitization”, s. 312.

edilmiştir.³²⁸ Yönetici elitlerin doğru dini davranış ve inanç dayatma politikalarının kırsal alana ulaşp ulaşmadığı yönünde tahminlerden öteye geçecek cevaplar bulunmuyor. Ancak Alevilik çalışmaları bir ölçüde Osmanlı kır ve köy yaşamına ışık tutabilmektedir. Diğer yandan edebiyat çalışmaları bu açıdan yol açıcı olabilmektedir. 17. yüzyılda bir sufünün taşrada sülûkünü nasıl tamamladığına bakarak hem dönemin tasavvuf çevrelerine hem de taşra şehirlerinde mezhepleşme olgusuna bakabiliriz. Malatya’da doğan Niyazi-i Mısri tasavvufi yolcuğunu Elmalı (Antalya), Uşak, Kütahya gibi şehirlerde geçirir. Niyazi-i Mısri 17. yüzyılda sultan ve devletlilerin en sert muhaliflerinden biridir.³²⁹ Bu nedenle hayatının on beş yıldan fazlasını sürgünde geçirir. Mısri’nin aynı zamanda bir mecmuasının olması onun fikirleri hakkında bazı detaylar vermektedir. Mısri’nin şeyhi Elmalılı Halveti Şeyhi Ümmi Sinan’dır. Halvetiliğin Yiğitbaşı kolunun temsilcileri çoğunlukla Elmalı kasabasından çıkar. Büyük bir ihtimalle bu çevrenin Ümmi vurgusu resmi ideolojiye ve fıkhi ağırlıklı söyleme bir eleştiri içeriyordu.³³⁰ Nitekim Elmalı, Abdal Musa dergahının ve tahtacı Türkmenlerin bulunduğu bir coğrafya olması nedeniyle sözlü kültür dinine yakın bir çevreydi. Zaten buradaki Halveti şeyhlerinde Yunus Emre etkisi görülmekteydi. Bunun yanı sıra, Şeyh Bedreddin anılan bir isimdi. 18. yüzyılda Ümmi Sinan Tekkesi mensuplarından birinin mecmuasında Şeyhülislam Ebussuud, Kanuni ve Şah İsmail’in şiirlerine birlikte yer verilmesi “bu çevrenin 16. ve 17. yüzyıl mezhepsel kamplaşmasının büyük ölçüde dışında kaldığını düşündürmektedir.”³³¹ Mısri’nin 17. yüzyıl taşrasında oldukça geniş bir kültürel çevreden beslenmesi dönemin, bir kamplaşmadan öte çeşitliliği sürdüren ve geçişken olduğunu gösterir. Mısri’nin mecmuasında Yunus Emre, Nesimi ve abdal-meşrep şairlerin yanı sıra Mevlana ve Mevlevi dervişlerin, Hüdayî gibi müteşerri sufilerin şiirleri yer alır.

3.3.3. Christopher Hill, İngiltere ve Osmanlı

Osmanlı 17. yüzyıl mezhepleşme çağının tartışmaları, bu dönemde İngiliz Püritenlerinin tartışmalarına benzetilebilir. Hill’e göre İngiltere’de devrim sürecinde vaazlar ve vaizler önemli bir rol oynamıştı. Devrimci fikirlerin ve düzen eleştirisinin yayılmasına katkı sağlamıştı. 17. yüzyılda İstanbul gibi büyük şehirlerde de vaazlar

³²⁸ Krstic, “Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire”, s. 15.

³²⁹ Terzioğlu, Mecmua-i Şeyh Mısri: On Yedinci Yüzyılın Ortalarında Anadolu’da Bir Derviş Sülûkünü Tamamlarken Neler Okuyup Yazdı?”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmûa Osmanlı edebiyatının kırkambarı*, (haz.) Hatice Aynur ve öte, İstanbul Turkuaz, 2002, s. 296.

³³⁰ A.e., s. 305.

³³¹ A.e., s. 306.

önem kazandı. Özellikle Kadızadeli vaizler geniş bir dinleyici kitlesine sahipti. Bu vaazlar da dönemin siyasi koşullarına eleştiri içeriyordu. Ancak sufilere karşı eleştiri ve tepkilerin daha üstün geldiği anlaşıyor. Diğer yandan Kadızadelilerin bazı sufi ve halk geleneklerini bidat olarak görmesi gibi İngiliz Püritenleri de bazı halk inançlarını ve geleneklerini paganizmle ilişkilendirerek reddediyordu. Osmanlı'da abdal ve derviş dindarlığı ile ilişkilendirebileceğimiz duygusal coşkunluk ve cezbe hali İngiltere'deki tarikatlarda da yaygındı. Ortak mülkiyeti savunan kazıcıların lideri Gerrard Winstanley bazı fikirlerini coşkunluk hali içerisindeyken geliştirmişti. Ancak bu dönemde büyük Osmanlı şehirlerinden bu düşüncenin dışlanması gibi İngiliz devrimi yenildikten sonra dini cezbe tehlikeli görülerek dışlanmıştı. 17. yüzyılda İngiltere'de paranın üçte biri din için harcanıyordu. (ikinci bölüm) Tarikatlar kendi vaizlerini ve okutmanlarını finanse ediyor, şehirlerdeki tüccar inancının yaymak için benzeri harcamalar yapıyordu. Osmanlı toplumunda da zenginlikten ziyade onun paylaşılmasına karşıtlık olduğu anlaşıyor. Başkalarını düşünmek, sadaka vermek, hayır için çeşme, mescit, hamam gibi kamusal binalar yaptırmak yaygındı. Nitekim ekabirler de servetlerini kamu hizmetine harcıyordu. Özellikle 17. ve 18. yüzyılda ekabirden kimselerin kamu harcamaları arttı, hastane, medrese, camii gibi kamusal binalar yaptırıldılar.³³² İngiltere ve Osmanlı bağlamında din, iktisadi birikimin dağıtılmasına katkı sağlıyordu. İngiltere'de devrimci tarikatlardan Gerrard Winstanley ve John Bunyan gibi isimler sistematik fikirler ortaya koymuşlardı. Osmanlı'da muhalif çevrelerin bu denli sistematik fikirleri olmadığına hükmedebiliriz ancak bu kolaycılık olur. Osmanlı tarikat çevreleri ve sufileri eserlerini çoğunlukla nazımla ifade ettiler. Bu eserlerde alternatif bir toplumsal siyasal anlatı kurgulanmış olabilir. (aşağıda Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal şiirinde görüleceği gibi) Bu nedenle Osmanlı edebiyat çalışmalarının aynı zamanda düşünce tarihi bakış açısıyla yapılmasına ihtiyaç var.

³³² Rifa'at Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, (çev.) Oktay Özel ve Canay Şahin, İmge, Ankara, 2000, s. 100-101.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ŞEHİRDEN KIRA 17. YÜZYIL OSMANLI DÜŞÜNCESİ

4.1. 17. YÜZYILDA DEVLET VE TOPLUMUN DÖNÜŞÜMÜ

Osmanlı tarihi uzun zamandır klasik tasnifin dışında ele alınıyor. 17. yüzyıl gerileme dönemi olarak ele alınmaktansa dönüşümler ve dünyanın pek çok yerinde benzerleri yaşanmış krizler dönemi olarak görülüyor. Bu yaklaşımın önde gelen çalışmaları arasında Rifa'at Abou-El-Haj'ın 1991 yılında yayımlanan *Modern Devletin Doğası* çalışması yer alır. Söz konusu çalışma son otuz yılın Osmanlı tarihçiliğindeki yaklaşımları büyük ölçüde etkilemiştir. Bu çalışmada 17. yüzyılda Osmanlı devlet ve toplumunun büyük bir dönüşüm geçirdiği ileri sürülmüştür. Yazara göre tüm bu değişime rağmen literatürde egemen yaklaşımların birçoğu durağan bir devlet ve toplum portresi çizmektedir.³³³ Diğer yandan 17. yüzyıldaki değişim ağırlıklı olarak dışsal nedenlerle açıklanarak toplumsal iç dinamikler üzerinde yeterince durulmamıştır. Ayrıca Osmanlı tarihçiliğinde farklılıkların öne çıkarılarak özgül ve biricik bir tarih anlatısı sunulması Osmanlı devlet ve toplumunun parçası olduğu Avrupa ve Asya'daki erken modern devlet oluşumlarıyla benzerliklerinin görülmesinin önüne geçmiştir. Oysa Osmanlı devleti 17. yüzyıl için yürütülen erken modern devlet ve toplum tartışmalarının bir parçasıdır. Bu nedenle dönemin anlaşılabilmesine karşılaştırmalı tarih yaklaşımları önemli bir katkı sunacaktır. "(...) geçmişi, kendi gündemleri ve savunarak genişletmek istedikleri çıkarları olan tarihsel özneler arasındaki bir dinamik olarak (...)" anlamak gerekmektedir.³³⁴ Bu, özellikle birincil kaynaklar üzerinde çalışırken göz önünde bulundurulmalıdır. Abou-El-Haj'a göre 17. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yaşanan değişim esas itibarıyla içseldir ve bu "iç değişimin yerli kökenleri" aranmalıdır.³³⁵ Aynı zamanda ulus devlet yaklaşımının sadece kuramsal olarak değil analiz olarak da dışına çıkmak gerekmektedir.

³³³ A.e., s. 48.

³³⁴ Donald Quatert, "Önsöz", *Hakim Paradigmaların Ötesinde: Rifa'at Abou-El-Haj'a Armağan*, (der.) Donald Quatert ve Baki Tezcan, Tan, Ankara, 2012, s.10

³³⁵ Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası*, s. 37.

Yapılan alışmalar Osmanlı devlet, toplum, siyaset, din ve edebiyatına bakışın 19. yüzyıl prizmasından geçmiş bir bakış olduğunu düşündürüyor. 19. yüzyıl siyasi elitinin ve aydınının tarih yaklaşımı ve uygun gördükleri siyaseti üretme abaları Osmanlı tarihini ele alış açısından bir kırılma yaratmıştır. Nasihatnamelerden yola çıkarak ortaya konan Osmanlı gerilemesi fikri ve bu gerilemeye dinin neden olduğu düşüncesi bu duruma bir örnek olarak verilebilir. Osmanlı İmparatorluğu’nun Avrupa’daki gelişmeleri takip etmediği veya haberdar olmadığı yönündeki yaygın kanı yanlışlanmaktadır.³³⁶ özellikle imparatorluğun gayrimüslim tebaası Avrupa devletleri ile Osmanlı tebaası arasında hızlı bir haber akışı sağlamıştır. Modern ulus devletin önünü açacak yeni diplomasi uygulamalarının İtalyan şehir devletlerinin ve Osmanlı topraklarında yaşayan Venedik ve Cenevizliler’in Osmanlı ile ilişkilerinin sonucu olduğu ileri sürülmüştür.³³⁷ Oysa 19. yüzyıldan bu yana çoğunlukla nasihatnameler delil gösterilerek ve bu metinler gerçekliğin yansımaları olarak ele alınarak bir Osmanlı gerilemesi miti ortaya çıkmıştır.³³⁸ Bu mit oryantalist tezlerle bir araya gelerek daha da güçlenmiştir. Hkim yapı Batı Avrupa merkezli kapitalist gelişme olduğundan onun dışına veya çeperine düşen her şey geri kalmış olarak değerlendirilmiştir. Nasihatnameler yönetici elit içerisindeki mücadeleyi temsil eden politik metinlerdir ve tek başına toplumsal gerçeklik olarak ele alınamaz.³³⁹ çoğu zaman hükümdara değil farklı düşünceleri savunan katip ve bürokratların birbirlerine karşı yazdığı metinlerdir.³⁴⁰

³³⁶ Gabor Agoston, “Enformasyon, İdeoloji ve Emperyal Siyasetin Sınırları: Osmanlı-Habsburg Rekabeti Bağlamında Osmanlı Büyük Siyaseti”, *Erken Modern Osmanlılar*, (der.) Virgia H. Aksan & Daniel Goffman, (ev.) Onur Güneş Ayas, Timaş, İstanbul, 2011.

³³⁷ Daniel Goffman, “Rönesans Devletleriyle Müzakere Etmek: Osmanlı İmparatorluğu ve Yeni Diplomasi”, *Erken Modern Osmanlılar*, (der.) Virgia H. Aksan & Daniel Goffman, (ev.) Onur Güneş Ayas, Timaş, İstanbul, 2011.

³³⁸ Douglas A. Howard, “Osmanlı Nasihatname Türleri ve Mit”, *Erken Modern Osmanlılar*, (der.) Virgia H. Aksan & Daniel Goffman, (ev.) Onur Güneş Ayas, Timaş, İstanbul, 2011, s. 194.

³³⁹ Abou-El-Haj, *A.e.* s. 53-55.

³⁴⁰ Howard, *A.e.*, s.220.

Gerileme yerine dönüşüm yaklaşımının kullanılması devlet ve topluma durağan bir pencereden bakmamak ve belli bir tarihsel dönemdeki devlet ve sınıf ilişkilerini idealize etmemek anlamına gelir. Bu minvalde, son yıllardaki çalışmaları Abou-El-Haj'ın çizdiği çerçevede ilerlediğini söyleyebiliriz. 17. ve 18. yüzyıllar üzerine yapılan çalışmaların ve Osmanlı toplumsal ve sınıfsal ilişkilerine daha yakından bakan çalışmaların sayısında öncesine göre önemli bir artış olmuştur. Yalnızca onun doğrudan veya dolaylı etkisi değil toplumsal ve tarihsel ihtiyaçlar da yapılan çalışmalara bu minvalde yön vermiş olsa gerektir. Abou-El-Haj, bu tespitleri yapan tek veya ilk kişi değildir ancak çalışmasında bunları toparlamış olması ve 17. yüzyıl dönüşümünü teorize etmeye dönük çabası bağlamında onun çalışması bir başlangıç noktası olarak alınabilir. Baki Tezcan'ın 2011 yılında yayımlanan *Second Ottoman Empire* çalışması Abou-El-Haj'ın tezlerini ilerletmiş ve derinleştirmiştir. Tezcan da 17.yüzyılı bir sosyoekonomik dönüşüm dönemi olarak ele alarak Osmanlı'yı erken modern gelişmenin içerisinde görür. 17.yüzyıl'ın ilk yarısı boyunca Osmanlı'da art arda gelişen tahttan indirmeler padişahların zayıf olması ve gerileme alameti olarak görülürken aynı dönemde İngiltere'de kralların devrilmesi ve infazı yönetimin sınırlandırılması olarak ele alınmaktadır. 17. yüzyıl Osmanlı yönetimi, dönemin çağdaşlarınca bile sınırlandırılmış bir yönetim olarak anlatılmakta hatta daha o dönemde bir Osmanlı-İngiltere benzerliği kurulmaktadır.³⁴¹ Osmanlı veraset sistemindeki değişimler, kafes sistemi, çocuk padişahlar, padişahların zayıf olarak yorumlanması tüm bunlar devletin padişahın şahsından bağımsızlaşması ve yönetimin bürokratik elite doğru yaygınlaşmasının göstergeleridir.³⁴² Bu durumun bir diğer göstergesi 16. ve 17. yüzyıl tarihyazımındaki gelişmeler olmuştur. Bu dönemde dünya tarihi yazımında önemli bir artış yaşanır. Yazılan eserlerin bir kısmı padişah tarafından kurdurulan ve hanedan ve padişah merkezli bir tarih anlatısı geliştiren şehnamecilik makamından çıkmıştır. Ancak bu eserler tam da bahsedilen özelliğinden ötürü “anayasalcı entelektüel elit” tarafından kasıtlı olarak itibar gösterilmeyerek

³⁴¹ Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge University Press, New York, 2010, s. 5.

³⁴² Abou-El-Haj, *A.e.*, s. 26-28.

unutulmaya terk edilmiştir.³⁴³ Bunun yanı sıra bu dönemin tarihyazımının bazı örneklerinde tarihsel zaman anlayışında bir değişim olmuş, tarihsel zaman padişahların saltanat sürelerine göre ayrılmaktansa hicri binyılı olan m. 1591-1592 tarihi esas alınmış ve bu tarih tarihi metinlerin başlangıç noktası olmuştur.³⁴⁴ Bu metinler devletin padişahıdan özerkliğini vurgulayarak devletin güçlendirilmesine katkı sağlamıştır.

16. yüzyılın sonlarında başlayan siyasi yönetimin sınırlandırılması 17. yüzyılda belirginleşmiştir. Yönetimin sınırlandırılması özellikle yeniçeri ve ulema eliyle gerçekleşmiştir.³⁴⁵ Yeniçeriler halkı temsil eden bir siyasal aktör olmaya başlamıştır. Hukuk – şer’i hukuk – siyasi otorite üzerinde bir denetleme mekanizmasına dönüşmüştür. Bu gelişmeler paranın daha yaygın bir şekilde kullanılması, pazar ilişkileri ve ticaretin yaygınlaşıp artması ile yakından ilişkilidir.³⁴⁶ Tımar sisteminin merkezde olduğu feodal bir düzenden para ve pazar ilişkileri merkezli bir topluma geçiş hukuki boyutta kanundan şeriata geçişle gerçekleşir. Padişahın kişisel öneminin azalarak devletin özerkleştiği bir bağlamda padişahı temsil eden örfi hukukun yerini daha tek tip bir hukuk sistemi olarak şariat almaya başladı. Hüseyin Yılmaz Osmanlı’da şer’i hukukun 15. yüzyıldan beri sultan otoritesinden bağımsız tutulmaya çalışıldığını, kanun (hukuk anlamında) merkezli bir Osmanlı siyaset düşüncesinin klasik dönemden beri var olduğunu ve birçok devlet adamı ve düşünürün kanunu meşruiyetin kaynağı olarak gördüğünü ifade eder.³⁴⁷ Yine iktisadi gelişmelerle ilişkili olarak 17. yüzyılda devşirme ve kul sisteminden gelen yönetici elit ve reaya içerisinde yükselen yeni yönetici sınıf arasında elit içi bir güç mücadelesi söz konusu oldu. Bu mücadele vergi sistemiyle sürekli oynanması, artığa el koyma sürecinin

³⁴³ Baki Tezcan, “Erken Modern Osmanlı Tarih Yazımı”, *Erken Modern Osmanlılar*, (der.) Virgia H. Aksan & Daniel Goffman, (çev.) Onur Güneş Ayas, Timaş, İstanbul, 2011.

³⁴⁴ Tezcan, *A.e.*, s. 249.

³⁴⁵ Tezcan, *Second Ottoman Empire*, s. 241.

³⁴⁶ Abou-El-Haj, *A.e.* s. 115.

³⁴⁷ Hüseyin Yılmaz, “Osmanlı Siyaset ve Hukuk Düşüncesi Geleneğinde Anayasalcılık”, *Yüzyüncü Yılında İkinci Meşrutiyet: Milletlerarası Kongre Tebliğleri*, IRCICA, 2012, İstanbul, s. 392, 393, 399.

yoğunlaşması ve toprağın tasarruf biçimindeki değişimleri beraberinde getirdi.³⁴⁸ 17. yüzyılda toprak özel mülk haline gelmeye başlamış, çiftliklerin sayısı artmıştı. Bu nedenle özgür köylüler özgürlüğünü kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kaldılar. Bu durum köylülerin direnişini de beraberinde getirdi. Tüm gelişmelere rağmen özgür köylülük üretim sistemi içerisindeki önemini sürdürdü.

17. yüzyıl esas itibarıyla kültürel dönüşümü içinde barındırır. Bu dönemde şehirleşme ve şehirlerde yaşayan insan sayısında artış söz konusu oldu. Şehirli kamusal alanlar arttı ve önem kazandı. Kahvehaneler, gölge oyunu, meddahlık, edebiyat ve tasavvuf şehirli düşüncesini etkileyen ve yansıtan alanlar olarak gelişti ve yaygınlaştı. Okuma yazma oranının yanı sıra mevcut kitap sayısında artış meydana geldi.³⁴⁹ 16. yüzyıldan itibaren bürokratikleşen ve ticarileşen şehir ortamında algılar ve duyarlılıklar modern anlamda değişmeye başladı.³⁵⁰ “Hızlı bir toplumsal değişim ve zemin kayması” toplumsal alanın her veçhesini etkiledi.³⁵¹ Tasavvuf ve tarikatlar bu yeni sosyokültürel bağlamda “toplumsal ve ideolojik kenetlenmenin aracı” olarak ortaya çıktı.³⁵² Cemal Kafadar’ın Seyyid Hasan incelemesinde olduğu gibi insanlar aidiyet, güven, kardeşlik ihtiyacını cemaat ortamlarında giderebiliyordu. Bu durum 17. yüzyılda tasavvufun şehir hayatındaki yeri ve önemini artırırken şehir ve mahalle hayatının normları da bu bağlamda şekillendi. Aynı zamanda benlik algısı ve bireyliğin değişim içerisinde olduğu bir bağlam söz konusuydu. Bu değişimi ben anlatılarının ve yeni edebi türlerin gelişiminde görebiliyoruz. Kişilerin kendileri için topladıkları notlardan oluşan mecmualar, günlükler veya Seyyid Hasan’ın *Sohbetname*’si bu edebi türlere örnek olarak verilebilir. Pek çok çalışma bir bireyleşme sürecinden bahsetmekle birlikte söz konusu bireyliğin bugün bizim ilk aklımıza gelen liberal çağrışımlı bireylikle benzerlik ve farklılıkları tartışmalıdır. Örneğin 17. yüzyıl için bu bireyleşme süreci tarikat ve meslek gruplarının yaygınlaşmasıyla birlikte ve iç

³⁴⁸ Abou-El-Haj, *A.e.*, s. 42.

³⁴⁹ Değirmenci, “Bir Kitabı Kaç Kişi Okur?”, s. 35.

³⁵⁰ Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, s. 228.

³⁵¹ Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*, s. 44.

³⁵² *A.e.*, s.62

içe gelişmiştir ve bu tezat teşkil etmez.³⁵³ Tavrı ve görünüş itibarıyla kendini başkalarından ayırt etme şeklindeki bir bireysellik ise 18. yüzyılda bazı büyük Osmanlı şehirlerinde ortaya çıkacaktır.³⁵⁴

Baki Tezcan bu gelişmeler etrafında Osmanlı coğrafyasını küresel bir erken modern olgunun içerisinde olduğunu düşünür. Küresel bir olgu olarak erken modernite her coğrafyanın koşulları ve geleneklerine göre farklı şekillerde sonuçlanmıştır. Erken modern süreç kapitalist gelişme ve ulus devlet modeliyle sonuçlanmak zorunda değildir ve modernite bu iki olguya indirgenemez. Osmanlı’da pazara yönelik ticari üretim vardır ancak yaygın değildir. Uzak mesafeli ticaret vardır ancak Doğu Hint Şirketi gibi kurumsal bir yapı yoktur. Batı Avrupa’da erken modern sürecin bilindiği gibi sonuçlanmasının nedenleri bunları sağlamasının yanı sıra sömürgeciliktir. Esas itibarıyla erken modernitenin ortak özellikleri para, pazar ve ticari ilişkilerin yaygınlaşması, *political nation*’ın genişlemesi ve siyasi otoritenin sınırlandırılmasıdır.³⁵⁵ *Political nation*’ın genişlemesi, siyasi ayrıcalıkların görece demokratikleşmesini yani aşağıdan yukarı doğru bir hareketliliği ve bunun sonucu olarak yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki değişimini ifade eder. 17. yüzyılda Müslüman reaya, yönetici sınıfa dahil olmaya başladı. Müslüman üst orta sınıfları çeşitli siyasi ve askeri mevkilere geldi. Yeniçerilik, kadılık ve taşrada çeşitli siyasi görevler edindiler. Yavaş yavaş devşirme kökenli siyasi eliten yerini almaya başladılar. Yöneten ve yönetilen arasındaki mutlak ayrıma dayalı yönetim şekli değişmeye başladı. Bu sosyopolitik hareketlilikle birlikte yönetilenlerin yönetenlerle özdeşlik kuracağı alanlar gelişti.³⁵⁶ Klasik dönemin yöneten yönetilen ayrımının yalnızca devlet tarafından yapıldığını düşünmemek gerekir. Özellikle Osmanlı nüfusunun büyük kısmını oluşturan kır toplumu da kendisini devletten ve yönetenlerden ayırıyordu.

³⁵³ A.e., s. 71.

³⁵⁴ Virginia H. Aksan ve Daniel Goffman, “Giriş”, *Erken Modern Osmanlılar*, (der.) Virginia H. Aksan & Daniel Goffman, (çev.) Onur Güneş Ayas, Timaş, İstanbul, 2011, s. 15.

³⁵⁵ Tezcan, *The Second Ottoman Empire*, s. 232.

³⁵⁶ Baki Tezcan, “Etnisite, Irk, Din ve Toplumsal Sınıf”, *Osmanlı Dünyası*, (der.) Christine Woodhead, (çev.) Gül Çağalı Güven, Alfa, İstanbul, 2018, s.226.

Modern devlet ise yönetici sınıf ve çoğunluk nüfus arasında yaratılan ortak bir kimliğe dayanır. Devlet ve halk arasında bir özdeşlik kurulur. Bu özdeşlik yavaş yavaş gelişmeye başlıyordu ancak tam anlamıyla yerleşmesi çok ileri tarihlere götürülebilir. 17. yüzyıl dönüşümünü, siyasal ve iktisadi dinamikleri ve bazı temel tartışmaları ele aldıktan sonra Osmanlı şehir yaşamına daha yakından bakabiliriz.

4.1.1. Şehirler, Dindarlık Ağları ve Dini-Siyasal Özerklik Arayışı

17. yüzyıl mezhepleşmesi, şehirleşme ve yeni şehir hayatının normlarının ne olacağı tartışmasıyla doğrudan ilişkiliydi. Nitekim devletin bu süreçteki politikaları şehir hayatında bir dönüşümü beraberinde getirmiş mahalleler – camii ve mescitlerin yaygınlaşması, namaz vakitlerinde erkeklerin bir araya gelmesiyle – toplumsal ve ahlaki birimler olarak ortaya çıkmıştı.³⁵⁷ Şerif Mardin Müslüman Püritenizminin bir özelliği olarak – Kadızadeli hareketini düşünebiliriz – “mahallenin orada oturanların ahlakına nezaret etmesi”nden bahseder.³⁵⁸ Ona göre bu nezaret özellikle daha alt sınıfların incinmesine ve imrenmesine yol açan üst sınıf eğlence ve tüketim kültürünü bastırıyordu ve Müslüman Püritenizmi bu şekilde bir “fark kapatıcı” işlevi görüyordu. Nitekim Baki Tezcan 17. yüzyılda şeriat merkezli söylemin yaygınlaşmasını bu dönemde Müslümanların yönetici sınıfta görünür olmasıyla belirginleşen Müslüman arasındaki sınıfsal farklılaşmanın sonucu olarak görür.³⁵⁹ Tasavvufa karşı şeriatı destekleyen kesimlere göre, kurumsal tasavvufun manevi hiyerarşi yaklaşımına karşı şeriat Hz. Muhammed ve ashabın örnekliğindeki eşitliği temsil ediyordu. Böyle bir sınıfsal farklılaşmayı varsaydığımızda Püriten kuralların mahalle yaşamının normlarını belirleyerek mahalle yaşamını belli bir vasatta tutma işlevi gördüğünü düşünebiliriz. Yakın bir geçmişe kadar süregelen mahalle yaşamının kuralları belki de bu dönemde yerleşmişti.

³⁵⁷ Terzioğlu, “How to Conceptualize Ottoman Sunnitization”, s. 312.

³⁵⁸ Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 76.

³⁵⁹ Baki Tezcan, “Disenchantment of Sufism, the Rationalization of Sunni Islam, and Early Modernity”, *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, Vol 7, 1 (2020), s. 69.

17. yüzyılda şehirlerdeki hayatın önemli bir bileşeni *suleha* (salihler) idi. Şehirlerde, taşra kadıları, sufiler, vakıf çalışanları, vaizler, kitap kopya eden katipler bir “dindarlık ağı” içerisindeydiler. Devletin bu çevreleri taşraya nüfuz etme ve onu kontrol edebilmenin aracı aktörleri olarak görmesi 17. yüzyılda bu ağların gücü ve görünürlüğünü artırdı.³⁶⁰ Geçimleri şehir halkı ve şehrin ileri gelenleri tarafından sağlanan *suleha*, insanlara kurumsallığın dışında okuma-yazma öğretiyor, tıp eğitimi veriyor ve şehirlerdeki sosyalleşmeyi sağlıyordu. Diğer yandan vakıf sistemi şehirlerin altyapı, sağlık, eğitim, yardım gibi hizmetlerini gördüğünden şehirdeki özerkliğin oluşmasına katkı sağlıyordu.³⁶¹ Taşra kadıları tarafından yazılan ve *sulehanın* hayatını anlatan tezkireler üzerine yapılan bir çalışma 17. yüzyılda Osmanlı şehirlerindeki siyasal düşünceye dair önemli veriler sunar. Bu dindarlık ağları iktidarı ve onun ahlaki meşruiyetini zorlayarak onu yeniden tanımlıyor, devlet atamalarını etkilemeye çalışarak yönetimde söz sahibi olmaya çalışıyordu.³⁶² Dindarlık yoluyla siyasi faillik arayışı devlet görevlerine gıpta etmeleriyle değil ona karşı bir eleştiri ile ilişkiliydi. Bu insanlar zaten resmi görevlerde bulunabiliyordu ve devlet görevinde olmaya doğrudan bir karşıtlık içerisinde değillerdi. Ancak devlet alanının yanında bir kamusal söylem yaratarak bürokrasinin pratik gerçekliğini kabul ederken ideal anlamda eleştiriyorlardı.³⁶³ Eleştiri çoğu zaman bürokratik sistemin parçası olan alimler üzerinden geliyordu. Örneğin, 17. yüzyıl Halveti şeyhlerinden Şemseddin Sivasi eğitim için İstanbul’da bulunduğu sırada müderris ve kadıların dünya menfaatleri için kendilerini rezil ettiğini bunun da nedenini geçimlerini bu yolla kazanmalarında görmüştü.³⁶⁴ Sivasi, tasavvufu bu duruma karşı bir alternatif olarak görürken, müderris-kadı çevrelerinden kurtulmak ve tasavvuf topluluklarında yer almak için Allah’a dua eder. Sonrasında memleketi Zile’ye dönerek orada vaiz olarak yaşamıştır. Ulemanın, bürokrasi içerisinde mi sufi yolda mı ilerlemesi gerektiğine dair bir tartışma

³⁶⁰ Aslıhan Gürbüz, “Citizens of Piety: Networks of Piety and the Public Sphere in Early Modern Ottoman Cities”, *Journal for Early Modern Cultural Studies*, Vol 18, 3 (2018), s. 68.

³⁶¹ *A.e.*, 75.

³⁶² *A.e.*, s. 71, 79.

³⁶³ *A.e.*, s. 81.

³⁶⁴ *A.e.*, s. 84.

olduğunu Taşköprülüzade'nin anlattıklarından da çıkarabiliyoruz³⁶⁵. Ancak iki yol arasındaki uyuma ve en nihayetinde bürokratik yolun önemine işaret ediyordu. Oysa, suleha tezkirelerinde bir kamu vakfı tarafından finanse edilen vaizlikler için kadılığı veya müderrisliği bırakan pek çok isme rastlanır ve bu durum doğru dindarlığa geçiş olarak tarif edilir.³⁶⁶ Dindarların biyografileri, dindarlığı toplumsal bir uygulama olarak tasvir eder.³⁶⁷ Meşruiyeti ve onayı halka bağlıdır. Söz konusu tezkireler yoluyla alim-bürokratların temsil ettiği devlet alanı ve sulehanın temsil ettiği kamusal alan karşılaştırılarak bu ikisinin eşit hatta ikincisinin daha üstün olduğu kanıtlanmaya çalışılır.³⁶⁸ Dindarlık ağları, dini yorumlamanın ve doğru yorumun dikte edilmesinin devletin çatısı altında yapılmasına bir tepki olarak değerlendirilebilir.³⁶⁹ Nitekim, söz konusu tezkire yazarlarından Hasan Rızai Aksarayi'nin kendisini sulehadan tanımlamaktaki ısrarı bir yönüyle tarafını belli etmekle ilişkiliydi.³⁷⁰ Bu tezkirelerdeki dindarlık politik bir tanım içeriyor, içsel bir durumdan ziyade toplumsal bir konuma karşılık geliyordu.

Tezkireler üzerine yapılan bu çalışma özellikle iki noktaya işaret eder. Dindarların kullandığı ve ahlaki yapısı nedeniyle çoğunlukla tarih dışı görülmüş bu ahlaki dilin toplumsal ve siyasal bir anlamı bulunuyordu. İkincisi, resmî ideolojiyle doktriner olarak uyum sağlamak politik olarak uyum sağlamak anlamına gelmiyordu. İnsanlar için iktidarı kabul etmek veya etmemek üzerinden gelişen yalnızca iki seçenek yoktu. Dindarlık ağları şehir ayaklanmalarının da parçası olmuş çevrelerdi ancak isyanın ötesinde kamusal alanda dindarlık üzerinden eleştirel bir dil geliştirmişlerdi. Bu dil, yaşadıkları şehirlerde kendi failliklerini üretmelerine imkân tanıyordu.

³⁶⁵ *A.e.*, s. 80.

³⁶⁶ *A.e.*, s. 85.

³⁶⁷ *A.e.*, s. 75.

³⁶⁸ *A.e.*, s. 80, 81.

³⁶⁹ *A.e.*, s. 80.

³⁷⁰ *A.e.*, s. 84.

4.1.2. Şehirler, Üretenler ve İktisadi Normlar

16. ve 17. yüzyılda fiyatlar sürekli artma eğilimindeydi. Özellikle İstanbul ve diğer büyük şehirlerde bu durum daha net bir şekilde hissediliyordu. Bu dönemde ticari ilişkilerin yaygınlaştığını Anadolu'daki pazar sayılarının artışından çıkarabiliyoruz.³⁷¹ Zaten ekonomik ilişkiler hızlı bir şekilde parasallaşmaktaydı ve vergiler büyük oranda – köylülerden bile – nakdi olarak toplanıyordu. Diğer yandan pazarda kentlilere yönelik ürünlerin sayısı arttı. Terekelerden anlaşıldığı üzere, eskiden seçkinlere ait eşyaların ucuzlarının üretilmesi bu dönemde daha geniş kesimlerin tüketimini artırmıştı. Şehirlerdeki üretim esnaf ve zanaatkarlar eliyle yapılıyordu. Kar oranları yüzde on ve yirmi arasında sınırlandırılmıştı. Bunlar arasında çok zenginleri nadiren çıkabiliyordu ancak çoğunluğu yoksul hatta sefil insanlardı.³⁷² Zanaatkarlar eşleri çalışmadığında zor duruma düşebiliyordu. Örneğin, 1720'de Kasımpaşa tersanesi demircileri eşlerinin paça çorbası satmasına izin verilmesini talep etmişlerdi.³⁷³ Esnaf ve zanaatkarların meslek kuruluşu olan loncalar şehirlerin önemli dinamikleri arasındaydı. 16. yüzyılın sonunda iyice yaygınlaşan loncalar hem üyelerince piyasa ilişkilerinin belirlendiği hem de devletle müzakere için kullanılan kuruluşlardı. İstanbul'da süt fiyatını mandıracı, sütçü ve yoğurtçu bir araya gelip bir anlaşma yaparak belirliyordu.³⁷⁴ Diğer yandan 17. yüzyıl büyük bir lonca ayaklanmasına tanık oldu. 1651'de lonca mensupları devletin aşırı vergi talebine karşı dükkanları ve tezgahlarını kapatıp sokağa döküldü. İsyan Girit Savaşı esnasında gerçekleşmişti. Evliya Çelebi'ye göre Saraçhane ahilerince başlatılan isyana Seyyitler de öncülük ediyordu.³⁷⁵ Lonca mensuplarının başlangıçtaki ekonomik talepleri siyasal talebe dönüşmüş ve bazı devlet görevlilerinin azlini istemişlerdi. Sonuçta bütün talepleri karşılanmıştı. İsyanı çağıran tellalların “Ümmet-i Muhammed! Bize olan bu zulm

³⁷¹ Suraiya Faroqhi, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, (çev.) Ercan Ertürk, Tarih Vakfı Yurt, Yayınları, İstanbul, 2010, s. 63.

³⁷² Suraiya Faroqhi, “Padişahın Onayına Tabi Olmak: 17. ve 18. Yüzyılda İstanbul'da Lonca, Antlaşmaları İçin Müzakere Eden Zanaatkarlar”, *Osmanlı Dünyası*, (der.) Christine Woodhead, (çev.) Gül Çağalı Güven, Alfa, İstanbul, 2018, s. 398.

³⁷³ *A.e.*, s. 401.

³⁷⁴ *A.e.*, s. 407.

³⁷⁵ Eunjeong Yi, *17. yüzyıl İstanbul'unda Lonca Dinamikleri*, (çev.) Barış Zeren, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 247, 249.

nedir?” diye bağırımları ve padişahın protestoculara ibadullah (Allah’ın kulları) diye hitap etmesi din, devlet ve toplum ilişkisine dair bir kesit sunar.³⁷⁶ Fütüvvet, ahilik ve loncalar Anadolu’da özellikle şehirlerde yaşayan insanların iktisadi zihniyetine dair bir çerçeve sunabilir. 13. yüzyılda Anadolu’da yazıldığı tahmin edilen ve Türkçe yazılmış bir fütüvvetnamede, bir ahinin kazandığını ortaya koyması gerektiği ve yalnız 18 dirhem gümüş – kefen parası – saklayabileceği ifade ediliyordu.³⁷⁷ Elbette bu yaklaşımın bütün ahi çevreleri için geçerli olduğunu düşünemeyiz. Büyük ihtimalle Ahilik içerisinde de farklı yorumlama cemaatleri mevcuttu ancak her halükarda üretmek, paylaşmak, yardımlaşmak bu geleneklerin temel vurgusuydu. Acaba bu gelenekler nasıl bir ahlaki ekonomi modeli ortaya koymuş ve bu ne derecede uygulanmıştı? Osmanlı tarihinde tasavvufi öğretilerle iç içe geçmiş bu tür meslek örgütlerinin dini, ahlaki ve toplumsal öğretisi ve bunların ne kadar geçerli olduğu yolundaki sorulara yönelik çalışmalar olmakla birlikte Osmanlı arşivlerinde yeteri kadar cevap bulunmadığı düşünülmektedir. Fütüvvet söylemi ve ahi gelenekleri 17. yüzyılda belli alanlarda hala sürdürülmektedir. Loncaların eşitlikçi ve zenginlik karşıtı olduğu iddialarını sorgulayan bir çalışmada 17. yüzyılda bu örgütlerde eşitlikçi yaklaşımlar bulunmakla birlikte bunun yalnızca fütüvvet ahlakıyla açıklanamayacağını ayrıca bu ahlaktaki ekonomik eşitlikçiliğin esnek ve insanlara bağlı olduğu ileri sürülmektedir.³⁷⁸ Ancak bir noktanın altını çizmekte yarar var. Loncalar aynı zamanda hammadde temininden sorumluydu ve bu hammadde lonca üyeleri arasında eşit bir biçimde paylaşılıyordu.³⁷⁹ Kaynaklara ulaşımında eşitliğin sağlanması bir ilke olarak eşitlik için de oldukça önemlidir. Diğer yandan zengin esnaf ve zanaatkarın da görünürdeki eşitliği bozacak şekilde yaşamadıkları ve onlardan beklenen hayırseverliği gösterdikleri müddetçe diğer meslektaşlarınca kabul edildiği düşünülebilir.³⁸⁰

³⁷⁶ A.e., s. 259.

³⁷⁷ Gölpınarlı, “Burgazi ve “Fütüvvet-Name”si”, s. 91.

³⁷⁸ Eunjeong Yi, “Zengin Zanaatkarlar, Yoksul Tacirler, Osmanlı Loncalarındaki Sözde Eşitlikçiliğe Eleştirel Bir Bakış”, *Ekmek Aslanın Ağzında: Osmanlı Şehirlerinde Hayatlarını Kazanmak İçin Mücadele Eden Zanaatkarlar*, (der.) Suraiya Faroqhi, (çev.) Ayşen Gür, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 217.

³⁷⁹ A.e., s. 215.

³⁸⁰ A.e., s. 224.

Başka araştırmacılar da Osmanlı toplumunda eleştirinin sahiplik ilişkisinden ziyade bunun sergilenmesine yönelik olduğunu düşünür.³⁸¹ Servet ve statünün göstergesi evin iç veya dış mimarisinden daha çok kıyafet, binek ve maiyeti. Şehirlerde zenginlerin evleri kasıtlı olarak bakışlardan kaçınacak şekilde tasarlanmıştı. İnşa edilen gösterişli evler de duvarlar arkasına gizlenirdi. Avrupa gibi yerlerde iki yanı ağaçlı yollar ve açık süslü bahçelerle sergilenen zengin evlerine 19. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı coğrafyasında rastlanmadı. Ev yaşamında zenginliğin gizlenmesi ev yaşamının mahremiyeti düşüncesiyle ilişkiliydi.³⁸² Mahremiyeti koruma düşüncesi, sahipliği veya mülkiyeti sınırlayıcı değilse bile gösteriş veya sergilemeyi sınırlayarak toplumsal alandaki ilişkilerin belli bir vasatta tutulmasını sağlıyordu. Diğer yandan topluma karşı sorumluluk duymak ve başkasının ihtiyacını düşünmek yalnızca maddi olarak iyi durumda olanlara has bir olgu değildi. “Müslümanlara göre, şeriatın mirasın uzak akrabalar arasında nasıl dağıtılacağını bile ayrıntılı şekilde düzenlemiş oluşu, insanlara mülkiyetin esas olarak kişinin başkalarına karşı sorumluluklarından ayrı tutulamayacağını hatırlatıyordu.”³⁸³ “Dinin ahlaki emirleri insanların dikkatini daha büyük resme” çeviriyor, az buçuk yiyecek bir ekmeğe sahip olan birinin bir başkasının maddi ve manevi ihtiyacını gözetmesini sağlıyordu.³⁸⁴

4.1.3. Kadınlar

Osmanlı toplumuna dair ele alacağımız bir diğer konu kadınlar ve toplumsal hayattaki rolleridir. Kadınların rolünün en azından şehirlerde devlet ve toplumun geçirdiği dönüşümle birlikte erken dönem Anadolu toplumundan 17. yüzyıla kadar değişmiş olduğunu tahmin edebiliriz. 13. yüzyılda derlendiği düşünülen ve Anadolu’daki Türk gaza hikayelerini anlatan *Danışmendname*’de Efromiya isimli bir kadın karakter

³⁸¹ Leslie Pierce, “Maddi Dünya: İdeolojiler ve Sıradan Şeyler”, *Erken Modern Osmanlılar*, (der.) Virgia H. Aksan & Daniel Goffman, (çev.) Onur Güneş Ayas, Timaş, İstanbul, 2011, s. 301.

³⁸² A.e., s. 298.

³⁸³ A.e., 311.

³⁸⁴ A.e., 309, 311.

sevgilisi ile birlikte Müslüman olarak Melik Danişmend ile gazalara katılır. Bu üçü birbirlerine yoldaşlık eder, birlikte yemek yer birlikte abdest alıp dua ederler. Efromiya'nın at üstünde ve kılıç elinde “şövalyevari” savaş sahneleri uzun uzun anlatılır.³⁸⁵ Aşıkpaşazade, Hacı Bektaş-ı Veli'nin Hatun Ana olarak bilinen bir kadın müridi olduğu ve sırlarını ona öğrettiği, Hatun Ana'nın da bunları Hacı Bektaş-ı Veli'yi Osmanlı topraklarında tanıtan Abdal Musa'ya öğrettiğini söyler ki Abdal Musa Bektaşiliğin kurucu isimlerindendir.³⁸⁶ Eflaki, Mevlana Celaleddin Rumi'nin iki kız torununa Anadolu kadınlarının çoğunun mürid olduğundan bahseder.³⁸⁷ Kaynaklardan anlaşıldığı üzere özellikle 13. ve 14. yüzyıllarda Anadolu'nun farklı yerlerinde bir şeyhin ailesinden olan kadınlar tekke ve dergahların başına geçmiş olmakla birlikte aileden olmayan kadınların da postnişin olduğu örnekler vardı.³⁸⁸ 17. yüzyılda Bosna'da sürgüne gönderilen bir şeyh yerini eşine bırakmış, yine Bosna'da bulunan kadın dervişler 20. yüzyıla kadar etkin olmuştur.³⁸⁹ 19. yüzyılda Kavala'da bir kadın ölen kocasının yerine şeyh olmuştur. Kadınlar çoğunlukla ailelerindeki erkekler üzerinden tasavvufi önderler olabilmekteyse de bu örnekler tasavvufun kadınlara alan açtığını düşündürüyor. Bir başka nokta 17. yüzyılda tekrar yükselen ilmihallerde kadınların da potansiyel okuyucu olarak muhatap alınmasıdır ki bu o dönemdeki diğer metin türlerinde nadiren görülüyordu.³⁹⁰ En tutucu yorumcular bile din eğitimi için kadının evinden çıkmasını caiz görüyordu. Kadınların mahremiyetini koruduğu müddetçe – ki statülü kadınlar bunu etrafında bulunun maiyetiyle yapıyor – toplumsal hayatta bulunması mümkündü.³⁹¹ Ayrıca, hukuken bir kadın mülkünü yönetme ve elden çıkarma konusunda bir erkekle özdeş haklara sahipti.³⁹² Servet sahibi kadınlar iltizam alabiliyor ve ticari yatırımlar yapabiliyordu. Ancak tersane demircilerinin

³⁸⁵ *Danişmendname*. Aktaran Kafadar, İki Cihan Aresinde, s. 131.

³⁸⁶ *Aşıkpaşazade*. Aktaran, Rıza Yıldırım, Aleviliğin Doğuşu, s. 84.

³⁸⁷ Eflaki, *Menakı-bu'l Arifin*, II/343. Aktaran Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, Dergah, İstanbul, 2010, s. 36.

³⁸⁸ Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2010, s. 36-37.

³⁸⁹ Kafadar, Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken, s. 135-7.

³⁹⁰ Derin Terzioğlu, “Where Ilmihal Meets Catechism, s. 90.

³⁹¹ Leslie Pierce, *A.e.*, s.

³⁹² Başak Tuğ, “Hukuk ve Evlilik Özneleri Olarak Osmanlı Kadınları”, *Osmanlı Dünyası*, (der.) Christine Woodhead, (çev.) Gül Çağalı Güven, Alfa, İstanbul, 2018, s. 468.

eşlerinin geçinmek için paça çorbası satması gibi istisnai durumlar dışında şehirlerde çalışma hayatında kadınlara rastlamıyoruz.

4.2. CELALİ İSYANLARI VE KÖYLÜLER

17. yüzyıl kimi açılardan 16. yüzyıla devamlılık arz eder. 16. yüzyılda artan Mehdiçi düşünceler, mezhepleşme süreci ve Celali hareketleri yeni boyutlar kazanarak 17. yüzyılda devam etti. 17. yüzyılda Celali hareketleri ve eşkıyalık Anadolu şehirlerini etkilemekle birlikte esas itibariyle köylülüğü ve kırsal yaşamı yıkıma uğrattı. Anadolu’da büyük bir nüfus hareketliliğine ve yer değiştirmeye yol açtı. Nitekim 17. yüzyılın ilk yıllarındaki köylerin boşaldığı bu dönem, çağdaşlarınca “büyük kaçgunluk” olarak ifade ediliyordu.³⁹³ Bu uzun hareketler ve isyanlar silsilesinin ortaya çıktığı koşullara bakıldığında pek çok neden bulunabilir. İlk olarak 16. yüzyılda yoğun bir nüfus artışı ve bazı bölgelerde konar göçerlikten yerleşikliğe yönelim köy ve kasabaların sayısında artışa ve şehirlerin büyümesine, ekilebilir toprakların sonuna gelinmesine bu nedenle de topraksız köylü ve bekar/evlenemeyen genç erkek sayısında büyük bir artışa neden olmuştu.³⁹⁴ Bazı köylerde, kendi adına tasarruf ettiği toprağı olmayan hane sayısı %45'lere ulaşmıştı.³⁹⁵ İkincisi, 16. yüzyılda imparatorluğun kentsel/ticari bölgeleri ele geçirmesi ve gittikçe yaygınlaşan pazar ilişkilerinin sonucu olarak yüksek enflasyon ve hayat pahalılığı ortaya çıkmıştı. Üçüncü olarak devletin II. Bayezid döneminden beri süregelen mali sıkıntıları³⁹⁶ ve geçirdiği dönüşüm – yönetici elit arasındaki mücadele, tımarlara yatırım veya kar amaçlı bakılarak merkezdeki ileri gelelerin verimli tımarların gelirlerini ele geçirmesi³⁹⁷ – reyanın özellikle köylünün aşırı vergilendirilmesine ve çiftbozanlara yol açmıştı. Ayrıca iklim değişikliğiyle havaların soğuması öngörülemeyen ve kötü hasatlara neden olmuştu.

³⁹³ Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celali İsyanları*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 24.

³⁹⁴ Oktay Özel, *Türkiye 1643: Goşa'nın Gözleri*, İletişim, İstanbul, 2016, s. 110.

³⁹⁵ A.e., s. 107.

³⁹⁶ Akdağ, A.e., 16.

³⁹⁷ Oktay Özel, A.e., s. 126, 178.

Celali hareketleri ve eşkıyalığın ortaya çıkışında ve uzun süre devamlılığında devlet önemli bir rol oynadı.³⁹⁸ 16. yüzyılda İran ve Macaristan’a, 17. yüzyılda Girit’e ve Viyana’ya düzenlenen seferler boyunca Anadolu’dan çok sayıda paralı köylü-asker toplanmıştı. Beylerbeyi, sancakbeyi, vezir ve paşaların kapısına asker olarak yazılan, çağırıldıklarında sefere giden sekban ve levend toplulukları seferlerin ardından işsiz kalıyordu. Diğer yandan 16. yüzyıl boyunca Anadolu’da şehzadeler arasındaki taht mücadelesi pek çok çarpışmaya neden olarak köylüleri militerleştirmiş ve şiddetin canlı kalmasına neden olmuştu.³⁹⁹ Bu ortamda bir paşa kapısına yazılmak, artan vergilerle toprağını terk edenler veya topraksız-bekar genç erkekler ve silahından başka sermayesi olmayanlar için bir tür geçim kaynağı olarak görüldü. Çoğu, gariban köylü çocuklarından oluşan bu geniş kapı halkı Celali büyüklerinin de öncülüğünde gittikçe asayiş bozmaya ve hukuku gözetmemeye başladı. “Etrafı kolağan etmeye, devre çıkmaya, yağma ve talana başladılar.”⁴⁰⁰ Kapı halklarından eşkıyalığa sürekli bir geçiş söz konusuydu ve eşkıya grupları bütün Anadolu’da kol geziyordu. Siyasal-iktisadi koşullar ve devletin politikaları çatışma ortamını beslemeye devam etti. Devletin geçirdiği dönüşüm ve mali sıkıntılarla birlikte kul, sipahi ve vilayet görevlilerinin durumları maddi olarak kötüye gidiyordu.

16. yüzyılın sonlarından başlayarak 1688’e kadar süren Celali isyanlarında, çoğunlukla bir vilayet görevlisinin, subaşı veya paşanın liderliğindeki levendlerden oluşan ordular hakimiyet altına aldıkları bölgelerde köyleri ağır tahribata uğrattılar, devletin üzerlerine gönderdiği ordularla savaştılar ve sonunda ya kanlı bir şekilde bastırıldılar ya da isyanın ileri gelenlerinin devletin dağıttığı mansıbları kabul etmesiyle isyana son verdiler. Bu isyanlar arasında İstanbul’a kadar gelerek yönetimi tehdit eden ve yönetici sınıflar ve şehir halkı tarafından desteklenenleri bile oldu.

³⁹⁸ Karen Barkey, *Eşkılar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, (çev. Zeynep Altıok), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2011.

³⁹⁹ Kanuni Sultan Süleyman’ın oğulları arasındaki taht kavgasında şehzade Bayezid yenilince onun ordusuna katılanların çoğu bir daha köylerine geri dönmemişti. Özel, *A.e.*, s. 162.

⁴⁰⁰ Özel, *A.e.*, s. 195.

İsyancı liderlerin devletin tarafına geçmesiyle levendler herhalde bağımsız veya yeni isyancı paşa ve beylerin ordusuna katılarak, eşkıyalık faaliyetlerine devam ediyorlardı. Bu isyanlar bir yanıyla iktisadi ve demografik nedenlerle toprağın terk edilmesinin sonucuydu bir yandan da isyanlar boyunca artan ve yayılan şiddet, köy ve kasabaların boşalmasına neden olarak bu insan gücünü gittikçe artırıyor şiddeti organize bir hale getiriyordu.

Karen Barkey, celalilik ve eşkıyalığı yukarıda bahsettiğimiz nedenlerden ziyade devlet merkezileşmesine/devlet oluşumuna dair bir mesele olarak ele alır. Ona göre söz konusu isyanlar ve eşkıyalık faaliyetleri hem merkezileşme ve denetim politikalarının yan ürünüdür hem de imparatorluğun merkezileşmesine katkı sağlamıştır. Karşılaştırmalı bir yaklaşımla celalilik ve eşkıyalık üzerinden, Osmanlı devletinin Batı Avrupa'daki devletlerden farklı yöntemlerle de olsa aynı şekilde merkezileşmeye çalıştığını iddia eder. Bu süreçte devlet siyasi elitlerle pazarlık ederek onları dönüşümlü bir şekilde siyasi makamlara getiriyordu. Çünkü bu makamların sayısı azken talep fazlaydı ve bu durum pazarlık ve dönüşümlülüğü – ve isyanı – beraberinde getiriyordu.⁴⁰¹ Bu yolla Osmanlı Devleti – Batı Avrupa örneğindeki rekabet ve mücadeleden kaçınarak – söz konusu toplumsal grupları meşrulaştırarak kendisine bağlıyor ve bu gücü merkezin gücü haline getiriyordu.⁴⁰² Bu sayede paşa/bey kapıları aracılığıyla kapılarla ilişki içindeki köylüleri de kontrol ediyordu.⁴⁰³ En önemlisi ise bütün bu şiddet ve eşkıyalıktan mustarip köylünün devletle bütünleşmesine alan açıyordu. Yani devlet kendisine karşı tehditleri manipüle ederek alanını genişletmeye ve gücünü artırmaya çalışmıştı. Dolayısıyla Barkey, daha yaygın kanının aksine bu dönemde devletin taşrayı denetim gücünü kaybetmediğini ileri sürmüş olur. Barkey'in okuması bir yandan eleştirel olmaya çalışırken bir yandan da Celali İsyanlarını ve eşkıyalığı devletin başarı hikayesi olarak kurguladığı söylenebilir.

⁴⁰² Barkey, *A.e.*, s. 1-2, 18.

⁴⁰³ *A.e.*, s. 179.

4.2.1. Celali İsyanları, Eşkîyalık ve Düşünce

Mustafa Akdağ'a göre, Celali olayları rejime karşıtlık içermez bu nedenle bir isyan değil toplumsal bir kavgadır ve değişen Osmanlı düzeninin yarattığı bunalımın sonucudur.⁴⁰⁴ İsyanlar üzerine çalışan diğer araştırmacılar da isyanların büyük oranda düşünsel arka plandan ve amaçtan/amaç birliğinden yoksun olduğunu düşünür.⁴⁰⁵ Peki bu isyanlarda yer alan bunca insanın herhangi bir düşünsel motivasyondan uzak olduğunu düşünmek mümkün müdür? Buradaki amacımıza uygun olarak bu Celali "kavgasının" taraflarını ayırt etmek diğer yandan böylesine kalabalık bir isyanın/kavganın/hareketin düşünsel boyutunu ortaya koymaya çalışmak gerekir. Öncelikle Celalilik ve eşkıyalık arasında bir ayrım yapmak zaruridir. İkisinin bir kesişim noktası olmakla birlikte, bir yanda isyanların başını çeken ve resmi görevleri kabul ederek uyumlulaşan(!) Celali büyükleri diğer yanda bu isyanların esas insan kaynağı eski köylü yeni eşkıya miskin genç erkekleri düşünebiliriz. Eşkîyalık tarım toplumlarının ve kırsal ekonomilerin farklı coğrafyalarda ortak bir özelliğiydi. Ancak 16. yüzyılda Akdeniz'de olağanüstü artmıştı. Oktay Özel isyanlar bağlamında incelediği Amasya havalisinde Babailer İsyanından beri devam edegelen eleştirel düşüncenin etkili olduğunu, ayrıca isyanların devletin merkezileşmecî politikalarına bir tepki taşıdığını düşünür.⁴⁰⁶ Yine 16. yüzyılın erken dönemlerindeki Kızılbaş isyanlarının ardından Anadolu'daki şehzade savaşları arasında bir ilişkiye işaret edilir.⁴⁰⁷ Osmanlı yönetiminden memnuniyetsiz kesimler bu savaşlarda taraf olmuştur. Benzer şekilde yönetimden hoşnut olmayan kesimler Celali isyanlarına destek vermiş olabilir mi? Öyleyse, en azından isyana katılanların düşüncelerinden bahsetmek mümkün olur.

Celali sıfatı devletin verdiği ve kullandığı bir adlandırma idi. Devlet için adı bir suçlu olan eşkıya halk için farklı anlamlara gelebilirdi. Gerçekte ise yasanın dışına düşen

⁴⁰⁴ Akdağ, *A.e.*, s. 15.

⁴⁰⁵ *A.e.*, s. 15. Barkey; *A.e.*, s. 145. Özel, "Şiddetin Egemenliği", *Osmanlı Dünyası*, (der.) Christine Woodhead, (çev.) Gül Çağalı Güven, Alfa, İstanbul, 2018, s. 265.

⁴⁰⁶ Özel, *A.e.*, s. 250.

⁴⁰⁷ Yıldırım, *A.e.*, s. 140.

köylüydü. Eric J. Hobsbawm'ın sosyal eşkıyalık tarifi buradan hareketle köylüden ayrı düşünölemeyecek, kendi bölgesindeki köylölerin malına dokunmayan, köylölerin kahraman/öç alıcı/adaletsizliğe karşı dövüşen biri olarak gördüğü kimsedir.⁴⁰⁸ Ona göre eşkıyalık akrabalık bağlarının çözüldüğü tarımsal kapitalizme geçiş aşamasında ortaya çıkar. Kabile ve akrabalık bağlarının hakim olduğı toplumların veya – yağmaya yabancı olmayan – çoban toplulukların sınıf çatışmasına maruz kalmasıyla bu kesimler sosyal eşkıya haline gelebilir. Çeşitli baskı gruplarına direnmek, geleneksel düzenin yıkılmasına karşı çıkmak amacını taşıyabilir. İktisadi zorluk ve yoksulluk dönemlerinde yaygınlaşır. Ayrıca eşkıyalık, açlıktan ölmek yerine geçimini kaba kuvvetle elde eden insanlar demek olmanın daha ötesine geçerek bir salgın haline gelebilir. “Böyle durumlarda eşkıyalar toplum düzeninin bozuluşunu, yeni sınıf ve tabakaların ortaya çıkışını, tüm toplum üyelerinin eski yaşam biçiminin yok edilmesine karşı gösterdikleri direnci yansıtır.”⁴⁰⁹ Farklı ölkelerdeki eşkıyalık hareketlerini inceleyen Hobsbawm'ın bu görüşleri özellikle 16. ve 17. yüzyıl Osmanlı kırsalı için açıklayıcı olabilir görünöyor.

Hobsbawm'a göre eşkıyalar köylö olmayı reddeden, köylölüğün dışına çıkmış, toplumdan kaçmış ve boyun eğmeyi reddetmiş kişilerdir ancak köylöden farklı bir düşünce yapısına sahip değillerdir.⁴¹⁰ Bu açıdan fikirsel değil eylemsel bir tavırları vardır. Hobsbawm'ın ve yukarıdaki diğer tarihçilerin analizinden şöyle bir sonuç ortaya çıkar. Eşkıyanın kendisinin bir fikir barındırabileceğı reddedilmez ancak çoğunlukla bir fikirsel dayanağı olmadığı kabul edilmiştir. Diğer yandan eşkıyanın kendi düşüncesinden bağımsız olarak eşkıyalık köylölünün düşünce/zihniyet dünyasında çeşitli anlamlar ifade eder. Devlet otoritesinin eşkıyalık tanımı ile eşkıyalık üzerine halk anlatıları arasında bariz bir fark söz konusudur. Halk türkülerinde eşkıyalara ağıtlar yakılır, kahramanlar olarak anılırlar. Nitekim Hobsbawm da çalışmasında çoğunlukla şiirler ve halk şarkılarını – bunların yanılgıya

⁴⁰⁸ Eric J. Hobsbawm, *Soyal Eşkıyalar*, (çev.) Necati Doğru, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 11.

⁴⁰⁹ A.e., s. 17.

⁴¹⁰ A.e., s. 18.

yol açabileceğini göz önünde bulundurarak – kullanmıştır. Anadolu söz konusu olduğunda da bu kaynaklara sahibiz. Anadolu’daki yaygın eşkıyalığın bir sosyal eşkıyalık olup olmadığı tartışması halen önem taşıyor. Yukarıda ele alınan çalışmalarda umarsız bir şiddete dayandığı görüşü ağır basıyor. Şayet böyle olduğu kabul edilirse bunca halk anlatısı nasıl açıklanır? Yoksa bu anlatılarda gerçek eşkıyalıktan farklı bir eşkıyalık miti mi yaratılmıştır? Öyleyse halk anlatılarında canlı eşkıyalık miti siyasal açıdan ne anlama gelir, neden böyle bir mit ortaya çıkmıştır? Folklorik ürünlerde eşkıyalığın etkisini ve izlerini aramak bu sorulara ışık tutabilir. Aşağıda, Osmanlı köylülüğünü analiz ettikten sonra Anadolu eşkıyalık türküleri ve meşhur eşkıyalardan Koroğlu’na ait anlatılar ele alınacaktır.

4.2.2. Köylülük ve Osmanlı’da Sosyopolitik Yapı

Çıksam dağa ayısı var, kurdu var

Düze insem sıtması var, derdi (var)

Köye gitsem tahsildarın derdi var

Şaştım ağam bu salgının elinden

(Aşık Ali Baki, 20. Yüzyıl)⁴¹¹

Karen Barkey’e göre 17. yüzyılın ilk yarısında köylü büyük zorluklara maruz kalmasına rağmen erken modern dönemde Batı Avrupa ve Çin’de ortaya çıkan kitlesel köylü isyanlarına Osmanlı’da rastlanmıyordu. Oktay Özel’e göre ise eşkıyalık eylemsel ve fikrîsel örgütsüzlüğüne rağmen köylünün geleneksel yöntemleriyle ortaya koyduğu bir toplumsal eylem, resmi zulme karşı bir “kalkışma” olarak değerlendirilebilir.⁴¹² Barkey’in bu tezi eleştirilse ve daha fazla izaha muhtaçsa da yaptığı analiz Anadolu’da köylülüğün toplumsal ilişkilerine dair fikir verebilir. Ona

⁴¹¹ Mehmet Bayrak, *Eşkıyalık ve Eşkıyalık Türküleri*, s. 9.

⁴¹² Özel, *A.e.*, s. 265.

göre bu dönemde eşkıyalık ve devletin onu manipüle etmesi Osmanlı'da köylü isyanlarının da önünü kesmişti.⁴¹³ Ancak pek çok yapısal neden de söz konusuydu. Barkey çalışmasında Manisa'ya dair kadı sicilleri, tahrir ve ruznamçe defterlerini inceler. Toprakta mülkiyetin bulunmaması ve yerel görevlilerin görev yerlerinin sıklıkla değiştirilmesi köylülerle görevliler arasında yüzeysel bir ilişkiyi beraberinde getirmişti. Bu durum Fransa örneğindeki gibi devlete karşı bir köylü-hami ittifakını engelliyordu.⁴¹⁴ Komşu köylerin bile tımar sahipleri farklı olabildiğinden köylü ve tımar sahibi arasındaki bir anlaşmazlık köylüleri ortak düşman mefhumundan uzak bırakıyordu.⁴¹⁵ Ona göre köylü ve toprak sahibi arasındaki zaten uzak ilişki bu dönemde tamamen kopmuştu.⁴¹⁶ Benzer şekilde kadılar da dönüşümlü şekilde atanıyordu. Fransa'dan farklı olarak Osmanlı mahkemeleri yarı özerk kurumlardı ve farklı toplumsal kesimler ve devlet ve toplum arasında aracılık yapıyor, köylüye çözüm olanağı sunabiliyordu.⁴¹⁷ Mahkemeye başvurmak belli bir ücret ödemeyi gerektirse de kayıtlardaki köylü başvuru sayısı bu meblağın köylüler tarafından ödenebildiğinin işareti olarak değerlendirilmiştir. Toplumsal/sınıfsal yapı köylülere isyan etmek için ihtiyaç duyduğu müttefikleri sağlamadığı gibi farklı çözüm yolları sunuyordu.⁴¹⁸ Bu çözüm yolları Osmanlı köylüsünün devlet merkezileşmesine isyanla karşılık vermektense hayatlarını idame ettirecek yollara yönelmesini sağlamıştı. İsyan köylüler için çoğu zaman zor ve eziyetliydi. Resmi kuvvetlerle karşı karşıya geldiklerinde kimin öleceğini de biliyorlardı.⁴¹⁹

Köylülerin başvurduğu çözüm yollarından birisi de – hukuken mümkün olan – yeni topraklar bulma umuduyla toprağını terk etmek veya üretim biçimini değiştirmektir. Yerleşiklik ve konargöçerlik arasında sürekli birbirine dönüşme hali – en azından bu

⁴¹³ Eric J. Hobsbawm da benzer şekilde yerleşmiş eşkıyalığın farklı toplumsal hareketlerin gelişmesini engellediğini düşünür. Hobsbawm, *A.e.*, s. 20.

⁴¹⁴ *A.e.*, s. 94-95, 101.

⁴¹⁵ *A.e.*, s. 97.

⁴¹⁶ *A.e.*, s. 102.

⁴¹⁷ *A.e.*, s. 106-108

⁴¹⁸ *A.e.*, s. 92.

⁴¹⁹ Eric J. Hobsbawm, *Tarih Üzerine*, s. 261.

dönemde – Anadolu kırsal yaşamının önemli bir boyutudur. Ekolojik ve demografik krizler nedeniyle veya devletten/şekiyadan kurtulmak için konargöçerliğe dönmek veya dağlık bölgelere yerleşmek köylülerin başvurdukları yöntemler arasındaydı. Örneğin, 16. yüzyılda konargöçer Türkmenlerin yerleşik hayata geçmesiyle karşımıza çıkan “etrakiye” köyleri 17. yüzyıldaki olaylarla birlikte tekrar kayboldular.⁴²⁰ Aynı zamanda, Celaliliğin en çok etkilediği bölgelerden Orta Anadolu’da ovalık ve küçük nüfuslu köyler kaybolmuş dağlık bölgelerde yeni köyler kurulmuştu. Kimi Orta Anadolu köylerinde nüfus kaybı ovalık bölgelerde yüzde seksene varıyor dağlık köylerde bu oran daha düşük kalıyordu.⁴²¹ Kayıp nüfusun bir bölümü yok olmuş bir bölümü seyyar ve kayıt dışı bir halde yaşamaktaydı. Bu seyyar nüfus Celali hayat tarzını seçebiliyor veya dağlık köylerde saklanabiliyordu. Yahut “Allah köyü” olarak tarif edilebilecek merkezi devletin vergi memurlarının giremediği vakıf köylerine sığınarak/saklanarak yaşayabiliyorlardı.⁴²²

Bir süre sonra köylerine dönenlerin bir kısmı topraklarının askeri sınıf mensuplarına ait çiftliklere dönüştüğünü görüyordu.⁴²³ Nitekim devlet 17. yüzyılda, eskiden olduğu gibi köylünün durumuna dair bilgi edinebildiğimiz ayrıntılı tahrir yapmıyor, vergi yükümlüsü nüfusu tespit eden bir tür demografik hesap yapıyordu.⁴²⁴ Böylece üretim ve vergi büyük oranda mültezimlere bırakılıyordu.⁴²⁵ Anadolu halkları uzun yıllar, Selçuklular, Moğollar, İlhanlılar, Timur’la yeniden Moğollar, Osmanlılar, Karamanoğulları, Kızılbaş İsyanları ve Celali İsyanlarının siyasal-toplumsal istikrarsızlık ve çatışma ortamına maruz kalmıştı. Bu nedenle değişen koşullara ayak uydurarak hayatını idame ettirmeye çalışmayı bir şekilde öğrenmişlerdi. 17. yüzyılda devletin sömürüsü artmasına rağmen ellerindeki başka seçenekleri kullandılar. “Göçebelığe dönmek, dağlık bölgelere yerleşerek devletten kaçmak köylülerin

⁴²⁰ Özel, *Türkiye 1643*, s. 120.

⁴²¹ A.e., s. 118.

⁴²² A.e., s. 46, 124.

⁴²³ A.e., s. 210.

⁴²⁴ A.e., s. 94.

⁴²⁵ A.e., s. 123.

iktidardan sakınma pratikleriydi.”⁴²⁶ Maduniyet çalışmalarında sıkça kullanılan bu sakınma pratiklerini keşfetmek Anadolu kırsal hayatının siyasi ve iktisadi düşüncesini anlamamıza yardımcı olacak bir yaklaşım olarak durmaktadır.

4.2.3. Kırsal Yaşam, Köylülük ve Düşünce

Osmanlı İmparatorluğu’nda da vergilerin en büyük payı reaya aitti.⁴²⁷ Reayanın büyük çoğunluğu da kırsal kesimde yaşıyordu. Devletin esas geliri tarımsal üretimden/köylüden geliyordu. Kırsal kesimin diğer unsurları hayvancılığın ağır bastığı konargöçer – yörük ve Türkmen – topluluklardı. Anadolu coğrafyasında göçebelik Bizans’ın çöküşü ve Türk göçüyle birlikte tekrar ağır basmaya başlamıştı. Ele aldığımız dönemde yerleşiklik ön plandaydı ancak yerleşiklik kadar konargöçerliği de göz önünde bulundurmak Anadolu köylülüğünü anlamak açısından zaruri görünüyor. Öncelikle 16. ve 17. yüzyılda bu ikisi arasında kesin ayrımlar yapmak zordu. Hem iki yaşam tarzı arasında geçişler söz konusuydu hem de ara kategoriler söz konusuydu. Tarımla uğraşan yörükler vardı ve örneğin Manisa’da köylerin çoğu yerleşik-konargöçer ortak köylerdi. Anadolu’da 16. yüzyılda neredeyse her 4 kişiden 1’i yörüktü.⁴²⁸ Yine bu yüzyılın sonunda Manisa’da yörük sayısı yerleşik çiftçiden önemli ölçüde fazlaydı.⁴²⁹ Aynı dönemde Karaman vilayetlerinde (orta Anadolu) Türkmen konargöçer gruplar yoğundu.⁴³⁰ 16. yüzyılın sonlarında göçebelikten yerleşikliğe doğru ortaya çıkan eğilimin Celali İsyanlarıyla birlikte tekrar tersine döndüğünden yukarıda bahsedilmişti.

Bu geçişken ve yer yer iç içe durumda köylülüğü tanımlamak zor bir hal alır. Ancak Rıza Yıldırım’ın tasnifi bir çözümlemeyi mümkün kılıyor. Bu tasnife göre, bürokratik devlet modeline dayanan yerleşik ve kent merkezli yaşam tarzı ile kabile modeline

⁴²⁶ Barkey, *A.e.*, s. 92.

⁴²⁷ Akdağ, *A.e.*, s. 16.

⁴²⁸ Barkey, s. 123.

⁴²⁹ *A.e.*, s. 125.

⁴³⁰ Özel, *Türkiye 1643*, s. 105.

dayanan göçebe/yarı göçebe/kırsal yaşam tarzı arasında yerleşik köylüler iki tarafa da yaklaşabilmektedir.⁴³¹ İlk yaşam tarzında düşünsel, siyasal ve dini alan okuryazar geleneğin etkisi altında iken ikincisinde sözlü kültür üzerinden üretilmektedir. Kabile örgütlenmesi, yazı ve belgeyle işleyen bürokratik devletin aksine söz ile işler. Bu nedenle siyasal yapı, kabilede dinamik ve esnektir. Kendi geçimini ve varlığını bu hareketlilik ve özgürlük üzerinden sağlar. Bürokratik devlet ise “durağan ve zapt edicidir”.⁴³² Şehirliler ve köylüler yaşamlarının devamlılığını sağlamak için istikrar ve güvenliğe ihtiyaç duyar. Kabile, bürokratik devlet modeli gibi bir politik örgütlenme biçimidir. Bu nedenle devlete alternatif bir politik organizasyon olarak görülebilir.⁴³³ Soy merkezlik, ataerkillik ve akrabalık ilişkilerinin önemi kabilenin organizasyonunu sağlıyor ve örgütlenme işlevi görüyordu bu nedenle politik anlamlara sahipti.⁴³⁴ Devletin göçebeleri isyana meyilli görmesi ve iskân politikası bu durumla ilişkilidir. Nitekim Karamanlılar ve Osmanlılar arasındaki mücadele bu iki politik organizasyonun kabile/aşiret güçleri ve bürokratik/emperyal Osmanlı rejiminin arasındaki bir çekişme olarak değerlendirilir.⁴³⁵ Sonrasında da Bolkarlar çevresinde (Konya, Karaman, Niğde, Aksaray, Mersin) yaşayan bu aşiretlerden bazıları Osmanlı yönetimine karşıtlığını sürdürmüştür.⁴³⁶ 16. yüzyılda şeyhülislam ve tarihçi Kemalpaşazade bu Karaman illerini “bir fesat ve kötü ırklar ve asi ruhlar” yeri olarak ele almıştı.⁴³⁷

Akrabalık ve hısımlık bağları, kısıtlı ekonomik koşullar içerisinde, sıkı ilişkiler kurma ve dayanışmayı sağlıyor ve ortaklaşacılığa zorluyordu.⁴³⁸ Göçebe yaşam tarzında herkes aynı üretim araçlarında uzmanlaştığından toplumsal iş bölümü çok zayıftır bu

⁴³¹ Yıldırım, *Aleviliğin Doğuşu*, s. 47.

⁴³² Yıldırım, *A.e.*, s. 58.

⁴³³ *A.e.*, s. 50.

⁴³⁴ *A.e.*, s. 50-3.

⁴³⁵ *A.e.*, s. 135.

⁴³⁶ *A.e.*, s. 139.

⁴³⁷ KPZ8, s. 52. Aktaran, Yıldırım, *A.e.*, s. 138.

⁴³⁸ Yıldırım, *A.e.*, s. 61-62.

nedenle bariz bir toplumsal farklılaşma da ortaya çıkmaz.⁴³⁹ Köyler için de benzeri bir durum düşünülebilir. Köyler bağımsız ve kendine yeterli birimlerdi.⁴⁴⁰ Üretimdeki önemli kararlar köylüler tarafından veriliyordu ve üretimin temel yapı taşı aileler de bağımsız ve kendine yeterli birimlerdi. Üretim, artık ürünün doğrudan tüketimine ve gerekli vergilerin ödenmesine dayalıydı. Köylülüğün otarşik yapısı pazar ilişkilerinin yayılmasını engellemişti. 17. yüzyılda farklı imparatorluklarda gözlenen köylerin etrafında ortaya çıkan mikro köy pazarlarına Osmanlı'da rastlanmıyordu.⁴⁴¹ Ticaret, köylerin etrafındaki merkez kasabadan gerçekleşiyordu. Bu durumda köylülük kapalı bir köy ekonomisine sahipti. Bu durumun Anadolu'da uzun yıllar devam ettiğini düşünebiliriz. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde işi nedeniyle Anadolu'yu gezen İsmail Hüsrev Tökin, *Anadolu Köy İktisadiyatı* (1934) çalışmasında gözlemlerini derlemiştir. Köylülüğün iktisadi zihniyetini “kanaatkarlık” olarak tarif eder.⁴⁴² İhtiyacını karşılamak için ve ihtiyacı oranında üreten, ekmeğini, kıyafetini ve kışlık yakacağını kendi kaynaklarından sağlayan, otarşik bir köylülük gözlemler. Pazarla ilişki azdır. Doğal kaynaklardan ihtiyacı için yararlanır ve kazanç maksadıyla yararlanma eğilimi yoktur.⁴⁴³ Ancak tren yolları güzergahındaki bazı Orta Anadolu ve dünya piyasalarıyla ilişkide olan Batı Anadolu sahil bölgelerinde bu durum değişmeye başlamıştır. Köylerde, ihtiyaç merkezli üretim yerini pazar için üretim anlayışı almaya başlamış, meta üretimi ve emeğin metalaşması ortaya çıkmıştır. Bu nedenle köylünün bir kısmı üretim araçlarından uzaklaşmış ve mülksüzleşmiştir.⁴⁴⁴ Tökin, Anadolu köylülüğünde toprak tasarruf biçimine dair farklı örneklerden bahseder. Kars çevresi ve Karadeniz Ereğlisi'nde toprak ortak mülkiyettir. Ayrıca tarlaların bitişik yapısı aynı ürünü ekmeyi zorunlu kılar ve bireysel hareket etmenin önüne geçer.⁴⁴⁵ Osmanlı'da köylülüğün toprak üzerindeki toplumsal üretim ilişkileri ve tarımsal mülkiyet ilişkileri – Şeyh Bedreddin ayaklanması gibi – köylü ayaklanmalarıyla yakından ilişkilidir.

⁴³⁹ A.e., s. 51.

⁴⁴⁰ Barkey, A.e., s. 111.

⁴⁴¹ A.e., s. 140.

⁴⁴² İsmail Hüsrev Tökin, *Türkiye Köy İktisadiyatı*, İletişim, İstanbul, 1990, s. 17.

⁴⁴³ A.e., s. 68.

⁴⁴⁴ A.e., s. 132.

⁴⁴⁵ A.e., s. 28.

Celali isyanları da bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu dönemin üretim ilişkilerini, Annales tarihçiliğinin yöntemlerinden faydalanarak, 19. yüzyıldan geriye doğru giderek ve günümüze geliş gidişlerle okuyarak aydınlatmak mümkün olabilir.⁴⁴⁶ Nitekim, yukarıdaki çalışmalardan 17. yüzyıldan 20. yüzyıla köylülüğün iktisadi zihniyetinin ana yapısını sürdürdüğü anlaşıyor.

Köylülüğün üretim şekli de toplumsal farklılaşmanın ortaya çıkmasına pek imkan tanımaz. Akrabalık ilişkilerinin önemi, güçlü sözlü kültür, iş bölümünün neredeyse yokluğu konargöçer ve köylüler için ortak özellikler olarak görülebilir. Köylülerin hangi yaşam tarzına daha yakın olduğu ya da farklı bir model üretip üretmediği üzerine daha fazla düşünmek gerekmektedir. Yerleşikliğe geçen köylüler kültür, zihin, algı ve düşünme biçimlerini kabilevi ve göçebe alışkanlıkları çerçevesinde sürdürebilir.⁴⁴⁷ Ancak köylerin çoğunluğunun bürokratik modele ve yazılı kültüre yakın olduğunu varsaymak zor görünmektedir.

4.3. HALK EDEBİYATI TÜRLERİ BİZE AŞAĞIDAN DÜŞÜNCE TARİHİ İÇİN NE SÖYLER?

Buraya kadar ele alınan konular üzerinden, Anadolu’da genelde reayanın özelde ise kırsal kesimde yaşayan insanların siyasal ve iktisadi düşüncesine dair fikir edinebilmek için iki alan ortaya çıkıyor: Din ve folklor. Hem kabile/aşiret modelinin hem yerleşik köylülüğün hem de eşkıyalığın düşünsel boyutuna din ve folklor üzerinden bakmak mümkündür. Din ve folklor, bu iki alan da birbirinden bağımsız değildir. Hatta bizzat bu ikisi iç içe geçirilerek üretilen bir dindarlık biçimi söz konusudur. Anadolu Türkçesi’nin ve halk dindarlık biçimlerinin ortaya çıkışı arasında yakın bir ilişki vardır ve bu ilişkinin ana aktörü derviş grupları olmuştur.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Yücel Terzibaşoğlu, “Batı Anadolu ve Balkanlarda 1416 Ayaklanmasının Işığında Toprakta Üretim İlişkileri ve Köylü Ayaklanmaları: Tarihsel ve Coğrafi Karşılaştırma Notları”, *Uluslararası Börklüce Mustafa Sempozyumu*, Bildiriler, İzmir, 2017.

⁴⁴⁷ Yıldırım, A.e., s. 47.

⁴⁴⁸ Oktay Uslu, *The Şathiyye of Yunus Emre and Kaygusuz Abdal*, s. 15.

Anadolu'da İslam'ın yerel bir dini gelenek oluşturması Anadolu Türkçesinin sözlü edebiyat sahasının içerisinde veya onunla el ele gerçekteşmiştir. Bugün Alevilik ve Bektaşılık olarak anılan gelenek 12. ve 13. yüzyıllarda bu abdal ve derviş çevrelerinin din anlayışıyla gelişmeye başlamıştır.⁴⁴⁹ Anlaşılan o ki bu inşa süreci kendine ve yaşadığı topluma dair farkındalıkla gelişen bilinçli bir süreçti. Bu çevreler bir tür halk dindarlık alanı inşa etmişlerdi. Edebiyat ve din, alt sınıfların kendi inanç ve söylemlerini üretmesinde ve grup oluşumunda önemli bir rol oynamıştı. Kabul edilegelen yaygın görüşte, Anadolu halk inançlarının ortaya çıkışı ve kır-kent arasındaki düşünsel/inançsal farklılık, ilişki ve iletişimin yetersizliğinden kaynaklanmaktayken dini sınırların, ilişkinin yokluğu değıl varlığından neşet ettiğini düşünölmektedir.⁴⁵⁰ Nitekim söz konusu dindarlık biçiminin temsilcileri arasında sayılan Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal, gezgin dervişlerdi yani farklı çevrelerle temas içindelerdi ve varsayıldığı gibi eğitimsiz değıllerdi.⁴⁵¹ Örneğın Kaygusuz Abdal bey oğluydu, eğitimli olduğu ve Farsça bildiğı eserlerinden de anlaşılabilmektedir.

Anadolu'nun dini, düşünsel ve dilsel şekillenişine dair fikir edinebildiğimiz edebi türlerin başında *şathıyye* gelir. Aslen Arap edebiyatına ait olan bu tür Anadolu'da Yunus Emre ve sonrasında Kaygusuz Abdal ile birlikte yeni bir boyut kazandı. Kaygusuz Abdal, Yunus Emre şiirinden etkilenmişti. Yunus Emre'nin şiir dili ve inşa ettiğı söylemsel gelenek Anadolu'daki derviş, abdal ve aşık şiirini etkilemiştir. Türkçe şathıyye, manevi ve toplumsal gerçekliğı, alegorilere dayanan, şaşırtıcı ve bir tür güldürü dilinin altına gizleyerek anlatan bir şiir türüdür.⁴⁵² Yunus Emre'nin *çıkıtm erik dalına* şeklinde başlayan meşhur şiiri bu türün içerisinde değıerlendirilir. Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal bu şiirlerinde, doğıal ve toplumsal hayattan alınan imgelere dayanarak ve yerel atasözleri ve deyimlere sıkça yer vererek yalnızca halkın anlayabileceğı bir dil inşa etmişlerdir. Yaygın folklorik gelenekleri kullanarak bir Sufi terminoloji yaratırlar. İçerik tamamen İslami kalsa da İslami terminolojiye atıfta

⁴⁴⁹ A.e., s. 14.

⁴⁵⁰ A.e., s. 15.

⁴⁵¹ A.e., s. 24.

⁴⁵² A.e., s. 12.

bulunmazlar.⁴⁵³ Nitekim bu dili anlamayan eğitimli veya üst kesimlerin hem Yunus'u hem de Kaygusuz'u küfürle suçladıkları onların kendi şiirlerinden anlaşılıyor.⁴⁵⁴ Bu dönemde Anadolu Türkçesine ait bir İslamî dilin yeni yeni gelişmeye başladığı akılda tutulmalıdır. İslami terminolojiden uzak duran tavır yoğun bir politik karşıtlıkla ilişkiliydi.

Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal şathiyyelerinde, iktidar ve iktidar sahibi olarak gördükleri dini elitler ile abdal/derviş zümreleri ve alt sınıflar arasında bir sınır çizer. Edebi olduğu kadar politik de olan şiirleri bu amaçla kaleme almışlar, bu sınırı güçlendirmek için yerel dili kullanmışlardı.⁴⁵⁵ Kendilerini dini otoritelerin temsilcilerinden ayıran bir dil kullanarak onları kıyasıya eleştirdiler. Sonrasında Kaygusuz Abdal bunu Yunus Emre'den daha da sert şekilde ifade edecekti. Müftü, müderris, fakih, kadı, imam ve sufileri kurumsallaşmış veya resmi dini yetkilileri hedef aldılar. Şiirlerinden anlaşıldığı üzere Yunus da Kaygusuz da şeriatı önemsiz görmüyordu ancak bu kesimleri şeriatı amaç edinerek hakikatten uzak kalmakla, ellerinde dünyevi bir iktidar bulundurmakla, karınlarını doyurmak için İslam'ı öğrenmekle ve bu nedenlerden ötürü riyakar yani ikiyüzlü olmakla eleştirdiler.⁴⁵⁶ Riyakarlık, söyledikleri ile yaptıkları arasındaki makasın geniş olması demekti. İnsanları ahlaki özelliklerinden ziyade statülerine göre yargılayan şiddetli bir toplumsal eleştiri yaptılar.⁴⁵⁷ Söz konusu dönemde Anadolu'da belirgin bir dini ortodoksi yoktu. Kendileri de tasavvufi bir bilme ve düşünme biçimini tercih etmelerine rağmen sufileri de eleştirdiler. Bu durum, esas aldıkları zeminin toplumsal ilişkiler ve iktidar ilişkileri olduğuna işaret eder.

Bu dervişlik berâtın okumadı müftiler / Anlar ne bilsün anı bu bir gizlü varakdur

⁴⁵³ A.e. s. 35.

⁴⁵⁴ Zahidler Kaygusuz'a kafir der, aşıklar Allah'ın sevgili kulu halk ise ermiş/aziz der. A.e., s. 23.

⁴⁵⁵ A.e., s. 15-6, 26.

⁴⁵⁶ A.e., s. 21.

⁴⁵⁷ A.e., s. 32.

*Medreseler müderrisi okumadılar bu dersi / Şöyle kaldılar âciz bilmediler ne bāb
durur*

*Sen fakīhsin ben fakīr saña hiç tañumuz yok / İlmüñ var 'amelüñ yok günāhlara
batarsın*

*Yüri hey şūfī zerrāk ne sālūslik şatarsın / Haqqdan artuq kim ola kula dilek viresi.*⁴⁵⁸

Şathiyyelerde zıtlıklara ağırlık verilir. Zıtlıkları bir arada kullanarak dinleyicide bir çok etkisi yaratıp aklın manayı idrak etmeyi engellemesinin önüne geçilir.⁴⁵⁹ Bu, bir tür anlama ve dini eğitim biçimidir. Türkçe şathiyye, sufi terimleri halk kültürüne aktarır. Bu anlatma biçimi çok daha geniş kesimlerin anlayıp katılabileceği bir düşünce alanı açıyor olabilir. Din eğitimi biçimlerinden ilmiyelerin temel yaklaşımında olduğu gibi alt sınıflara, yalnızca belli şeri kuralları bilmelerinin yeterli olduğu şeklinde bakılmaz. Onlar da hakikati ve manayı anlama biçimine dahil edilmeye çalışılırlar. Yine ‘avamı’ dünya nimetlerinden faydalanmak için yaşayanlar olarak ele alan klasik ilmiyal geleneğine karşı halka din eğitimi vermek isteyenlerin asıl dünya nimetlerinden faydalananlar olduğunu ima eder gibidirler. Ayrıca şathiyyeler içerisindeki güldürü dili, mani ve bilmecele Anadolu kırsalındaki hakim dilin özelliklerine çok yakın görünmektedir. Şüphesiz bu ilişkiyi gösterecek çalışmalara ihtiyaç var.

Burada sözü edilen dinin resmi temsilcileriyle ve iktidarla çekilen sınır, sosyal bir sınırdır. Sabit kategorilere dayanmaktansa davranışsaldır. Bu nedenle değişime ve geçişlere olanak tanır. Toplumsal bağlamda sürekli müzakere edilebilir. Nitekim Kaygusuz Abdal sabit kimlikleri reddeder.⁴⁶⁰ Çünkü sabitlik ve tanımlılık hiyerarşi ve iktidar yaratabilir. Kaygusuz Abdal dervişliğini belli eden özel kıyafetlerden, şehirli

⁴⁵⁸ A.e., s. 10.

⁴⁵⁹ A.e., s. 29.

⁴⁶⁰ A.e., s. 40.

ortamlardan ve kurumsal/resmi bağlamlardan kaçınır.⁴⁶¹ Yunus Emre Divanının en eski nüshası olduğu düşünülen Karaman nüshasının başında Yunus Emre “fakir ve yoksulların baş tacı, gariplerin gözetleyeni” olarak tanımlanır.⁴⁶² Abdal ve dervişlerin yanı sıra Anadolu’da aşıkların bu dindarlık anlayışını ve siyasal tutumu sürdürdüğünü düşünebiliriz. 18. yüzyıl sonu aşıklardan Develili Seyrani’nin şiirinde bu söylemi görmek mümkün. Babası imam olan ve medrese tahsilini yarıda bırakan Seyrani tasavvufi bir yolla gördüğü rüya ile birlikte – ki çoğu aşıkta böyledir – aşıklığa başlar.⁴⁶³

Şeyhüilislama sor ey alicenap / Sevaba günah der, günaha sevap

Fukara hakkında hayırlı cevap / Söyleyecek diller kökten kurumuş

Namaz ehli, niyaz ehli varsın beni hakir görsün

Sevabım yok, günahım çok, ben Seyrani riya bilmem

Seyrani mazlumun malın yiyenin / Mertebem Tanrı'dan yüce diyenin

Dünyada Tanrılık tacı giyenin / Hak derya çamurun ağzına tıktı⁴⁶⁴

Aşıklık geleneği içerisinde aşıklar da tıpkı gezgin dervişler gibi gezginliği sürdürdüler. Örneğin, 18. yüzyılda devletin iskân politikasına isyan eden Dadaloğlu aynı yüzyılın sonlarında Erzurumlu Emrah gibi aşıkların orta Anadolu başta olmak üzere farklı

⁴⁶¹ Karamustafa, “Kaygusuz Abdal”, s. 336.

⁴⁶² Yusuf Yıldırım, *Risâletü'n Nushiyye Ve Divân-I Yûnus Emre Karaman Nüshası*, Karaman Belediyesi, 2014.

⁴⁶³ Nurettin Albayrak, "Seyrânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyrani> (06.08.2022).

⁴⁶⁴ Şiirler: Mehmet Bayrak, *Eşkîyalık ve Eşkîyalık Türküleri*, s. 70-73.

yerlerde gezdiklerini biliyoruz.⁴⁶⁵ Diğer yandan 17. yüzyılı ele aldığımızda kırsalda kurumsal dîni örgütlülüğün zayıf olduğunu ve insanların dini ve düşünsel faaliyetinin derviş ve aşıklar üzerinden sözlü kültürün imkanlarıyla otodidaktik bir biçimde gerçekleştirdiğini varsaymak mümkün görünüyor. Örneğin Manisa köylerinin yalnızca yüzde yirmi yedisinde imam ve üç köyde camii olduğu tahmin ediliyor.⁴⁶⁶ Köylerin eteklerinde bulunan on tane zaviye mevcuttu. Etrafındaki köylerin bir kısmı da adlarını köyü kuran şeyhten almıştı. Bu durumda 17. yüzyıl mezhepleşme çağında devlet, kırsalda politikalarını yayabileceği dini kurumsallığa da sahip değildi.

4.3.1 Halk Edebiyatının Düşünce Tarihine Sunduğu İmkanlar: Köroğlu Destanı

Anadolu Türkçesinin edebi teşekkül dönemine ve din ve halk edebiyatı ilişkisine değindikten sonra 17. yüzyılda teşekkül eden Köroğlu destanını ele alabiliriz. Resmi kaynakların Celali dediği⁴⁶⁷ ve yine bu kaynaklardan reayadan olduğu anlaşılan Köroğlu – Ruşen –, 16. yüzyılın sonlarında Bolu, Gerede’de ortaya çıkan, bir süre Ankara, Tokat gibi yerlerde de eşkıyalık yapmış kısa zaman içerisinde halk arasında kahramanlaşmış ve hikayesi aşıklar tarafından Anadolu’dan Azerbaycan, İran, Özbekistan ve ötesine kadar yayılmış bir eşkıyadır. İlk kez Pertev Naili Boratav’ın 1931 yılındaki çalışmasıyla farklı varyantlarıyla birlikte incelenen Köroğlu anlatılarının önceleri destansı mahiyette olduğu düşünülürken Köroğlu ve anlatılardaki diğer isimlere dair arşivlerde bulunan belgelerle mevcut anlatıların gerçeğe dayandığı ve Celali isyanları dönemine ait olduğu anlaşılmıştır.⁴⁶⁸ Köroğlu anlatılarının çizdiği eşkıya portresi Celali İsyancıları ve Anadolu eşkıyalığına dair bir fikir verebilir. Köroğlu destanında yalnızca Köroğlu’nun değil Anadolu’daki Kiziroğlu Mustafa, Demircioğlu gibi eşkıyalara da yer verilir. Osmanlı-Safevi mücadelesi, Kızılbaş mücadeleleri bu destana derin etki etmiştir. Anadolu rivayetlerinde Köroğlu, eşkıyalığa, babasının haksızlığa uğrayarak bir bey tarafından gözlerinin kör

⁴⁶⁵ Ali Rıza Yalman, *Cenupta Türkmen Oymakları*, II, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1977.

⁴⁶⁶ Barkey, *A. e.*, s. 132.

⁴⁶⁷ Faruk Sümer’e göre burada Celali devlete baş kaldırmak anlamındadır. Faruk Sümer, “Köroğlu, Kiziroğlu Mustafa ve Demircioğlu ile İlgili Vesikalar”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 46 (1987).

⁴⁶⁸ Pertev Naili Boratav, “Köroğlu’nun Tarihi Şahsiyeti”, *TTK Bildirileri*, III (1947).

edilmesiyle onun intikamını almak için başlar. Hikayenin böyle bir karşılıklı başlaması önemlidir. Ayrıca intikam bu destanın merkezindeki kavramlardandır. Destana göre Köroğlu aynı zamanda bir aşıktır. Sazıyla söylediği şiirleri bütün insanları etkiler, şiirleriyle düşmana meydan okur. Anlatılarda Köroğlu, köylünün ve fakirin koruyucusu, garibana zarar vermekten sakınan, padişahlarla ilişkisi gri bir tonda olmakla birlikte vali, sancakbeyi, yeniçeri ve tüccarın baş düşmanıdır.⁴⁶⁹ Bir rivayette padişaha “elbet bir gün senin de gözlerini çıkarırlar der” ya da onu serdarı yapmak isteyen Şah Abbas’ın teklifini “Şahlar insan kıymeti bilmezler” diye reddeder.⁴⁷⁰ Bazı rivayetlerde çiftçinin hamisi olarak anılır hatta onun ekinine zarar vermemek için düşmana yakalanmayı göze alır.⁴⁷¹ Çoğunlukla kervan vurup tüccardan haraç alır ve erzakı bitince haraç toplar.⁴⁷² Sultan, şah, paşa ve beylerle savaşır, elde ettiği hazineyi arkadaşlarıyla paylaşır. Hatta bir rivayette Köroğlu – IV. Murad’ın Bağdat seferinden mülhem olacak – Bağdat’ı alır hazineyi de halka dağıtır.⁴⁷³ Anlatılarda Köroğlu ancak kendisi gibi yiğitlerce mağlup edilir, sultanlar, beyler onu mağlup edemez. Ancak Karaman beyleri ile baş edemez ki Osmanlı-Karamanlı mücadelesi düşünüldüğünde önemli bir detaydır. Nitekim bazı rivayetlerde Köroğlu Türkmen olarak anlatılır. Boratav ise tür olarak destanın Türkmen menşeli olabileceği üzerinde durur. Bu durum Hobsbawm’ın konargöçerliğin eşkıyalığa daha yakın olduğu görüşünü akla getiriyor. Nitekim 16. yüzyılda konargöçerlerin yerleşik hayata geçme eğilimi ve köylerdeki iktisadi koşulların yetersizliği düşünüldüğünde Celali isyanları ile konargöçerlik arasında bir ilişki kurulabilir.

Köroğlu, çirkin ve yemek konusunda çok iştahlı biri olarak anlatılır. Hilesi çok olan gözü açık biridir ama aynı zamanda saf ve babacandır, düşmanına karşı mertliğe çok önem verir. Köroğlu’nun kıratı çoğu anlatıda onun üzerinde öneme sahiptir. Kırat, farklı halk kahramanlarının hikayelerinde de vardır. At figürünün hem kültürel hem

⁴⁶⁹ Boratav, *A.e.*, s. 125.

⁴⁷⁰ Pertev Naili Boratav, *Köroğlu Destanı*, Adam Yayıncılık, İstanbul, 1984, s. 33, 28.

⁴⁷¹ *A.e.*, s. 104.

⁴⁷² *A.e.*, s. 25.

⁴⁷³ *A.e.*, s. 38.

de tasavvufi bir çağrışımı söz konusudur. Örneğin Bozat Hızır'ın atıdır ve farklı anlatılarda evliyalar da bu atla tasvir edilirler. Destanda, eren ve evliyalar Köroğlu'nun yanında savaşır. Boratav'a göre destanda turna kuşunun işlevi, Köroğlu'nun dağlara yakarması dini-tasavvufi temalara atıftır.⁴⁷⁴ Köroğlu destanında modern öncesi bilimlere de yer verilir. Köroğlu'nun babası gözlerini yeniden açabilmek için ilm-i nücuma (astronomi) başvurur. Bir çeşit fal bakma şekli olan remil atma hikayelerde kaçırılan bir kahramanın yerinin bulunması gibi durumlarda kullanılır. Boratav farklı halk hikayelerinde bu bilimlerin kullanımına işaret ediyor.⁴⁷⁵ Bu durum 17. yüzyıl İngiltere'sinde Christopher Hill'in ifade ettiği gibi alt sınıflar ile modern öncesi bilimlerin ilişkisine işaret eden, bilim tarihi açısından da araştırılması gereken bir ilişki olabilir.

Köroğlu'nun sonuna dair destanda iki tema ön plana çıkar. Birincisinde, Köroğlu'nun hükmü tüfeğin icadıyla kalkar ve Köroğlu ortadan kaybolur. Bu anlatı tarihi bir sürece işaret ediyor olmalıdır. İkincisinde ise Şah Abbas'ın eski köleleri tarafından hile ile yakalanıp öldürülür. Şah Abbas'a getirilen kellesinden şah durumu anlar. Köroğlu'na ağlar. Faruk Sümer'e göre Köroğlu'nun yakalanmamak için İran'a kaçıp Şah Abbas'ın hizmetine girmiş olması muhtemeldir.⁴⁷⁶ Nitekim resmi belgelerde yakalanmasına yönelik emirlere sıkça rastlanır ancak yakalandığına dair bir belgeye henüz ulaşamamıştır. Oysa destanda yer verilen bir başka eşkıya Kiziroğlu Mustafa'nın ve arkadaşlarının yakalanıp İstanbul'a gönderildiklerine dair bir belge mevcuttur.

Destana göre Köroğlu yerel yöneticilerin zulmüne karşı halkı koruyan bir kahramandır. Savaşarak aldığı yerlere yeni yöneticiler atar. Bir anlatıda Köroğlu hâkimlik yapar ve onun hükmünün yüceliğinden bahsedilir.⁴⁷⁷ Hüküm vermek, siyasi atama yapmak ve halkı korumak gibi siyasi vasıflar Köroğlu'na atfedilir. Bu

⁴⁷⁴ A.e., s. 86-7.

⁴⁷⁵ A.e., s. 82.

⁴⁷⁶ Sümer, A.e., s. 20.

⁴⁷⁷ Boratav, *Köroğlu Destanı*, s. 105.

dönemdeki eşkıyaların sosyal eşkıyalar olup olmadığı sorusu bir yana eşkıyaların kahramanlaştırılarak hikayeleştirilmesi bu hikayelerin dolaşımında olduğu kesimlerin siyasal düşüncesine dair ipuçları vermektedir. Şayet eşkıyaların gerçek hikayelerinden farklı olarak bir eşkıyalık miti oluşturulmuşsa bu mit bir toplumun siyasal tasavvuruna, nasıl bir yönetici istediklerine – hazineyi dağıtan, çiftçiyi koruyan, adil hüküm veren –, hatta kendilerinden gördükleri Köroğlu'na farklı siyasal yetkiler atfederek kendi kendilerini yönetme arzusuna işaret ediyor olabilir. Yönetilenler ve yönetenler arasındaki siyasi yabancılaşmayı aşındırır. Diğer yandan Köroğlu'nun aşıklığı meselesi eşkıyalığın bir düşüncesi olduğu anlamına gelebilir. Boratav kaynaklarıdaki Köroğlu'nun eşkıya Köroğlu'ndan başka birisi olduğunu düşünürken Faruk Sümer aynı kişi olduğu üzerinde durur. Köroğlu'nun şiirleriyle insanları etkilemesi ve düşmanlarını etkisizleştirmesi onun bir düşünce dünyası olduğu ve insanları fikirlerine ikna edebildiği şeklinde yorumlamak mümkündür. Bu bağlamda Anadolu'daki eşkıyalık türküleri de bir fikir vermektedir.

4.3.2. Türküler ve Eşkıyalık Türküleri

Hayat çoklarının umudun kırmış / Bu yüzden kanunun kaçağı varmış

Dağlar da bunları barındırmış / Düzenler utansın dağın suçu ne

(Aşık Temeli, 20. yüzyıl)

Serdari halimiz böyle n'olacak / Kısa çöp uzundan hakkın alacak

Mamurlar yıkılıp viran olacak / Akibet dağılır ilimiz bizim

Zalimler kurtulup kaçır belleme / Kimsesizler bunda naçar belleme

Her şahıs hakkından geçer belleme / Yiğit hukukunu arar demişler

(Serdari, 19. yüzyıl)

Sözlü kültür döneminde türküler pek çok işlevinin yanı sıra tarihi bir misyona sahiptir. İsyancılar, savaşları ve halk kahramanlarının toplumsal hafızada devamlılığını sağlıyordu. Örneğin, 17. yüzyılda Çorum'da bir aşık Şeyh Bedreddin'e ithafen bir şiir yazmıştı.⁴⁷⁸ Kimi örneklerde yüzyıllar öncesine dair içerdikleri bilgilerin gerçeklik payı da yüksek olabilmektedir. Örneğin 13. yüzyıldaki Babailer İsyanı'nın Selçuklular tarafından bastırıldığı Malya Savaşı'na dair 20. yüzyılda derlenmiş bir türkünün tarihi bilgileri büyük oranda doğru bir şekilde koruduğu anlaşıyor.⁴⁷⁹ Eşkıyalık, halk edebiyatı türlerinde sık rastlanan konular arasındadır. Anadolu'da yüzlerce yıldır sözlü kültür içerisinde yaşayan yüzlerce eşkıya türküsü ve hikayesi vardır. Eşkıya hareketleri bir şekilde bastırıldıkları için bu türkülerin çoğu ağıt formundadır. Mehmet Bayrak *Eşkıyalık ve Eşkıyalık Türküleri* (1985) çalışmasında bu türküler ve hikayeleri derleyerek eşkıyalığın ve halk düşüncesinin siyasallığını tartışır. Anadolu'da köylülüğün kendini muhafaza ettiği 20. yüzyılın ilk yarısına kadar eşkıyalık da varlığını sürdürdü. Ona göre bu türkülerin yaygınlaşması ve uzun yıllar boyunca aktarıla gelmesi eşkıyalığın halk nazarında haklı bir ayaklanma ve isyan boyutunun olması ile ilişkilidir. Böyle olduğu düşünülmeyen eşkıyanın hikayesi yaygınlaşmaz hatta kimi şiirlerde eleştirilir.⁴⁸⁰ Bu yaklaşım tarihsel-toplumsal belleği anlamaya dönük ve ona güvenen bir yaklaşımdır. Bayrak, zengin-fakir ayrımı, çift bozmak, vergi/vergi memuru üzerine yakılan türkülerinin halkın sınıfsal farkındalığının işareti olarak görür.⁴⁸¹ Celali İsyancılar söz konusu olduğunda bu önemli bir tartışmadır. Edebiyat ve folklor bu tartışmaya katkı sunabilir. Sınıfsal farkındalık bir yana, türkülerde sınıfsal eleştiri çok açıktır. Hatta bu eleştiri Tanrı'yı kadar gider.

Bu alemi gören sensin / Yok gözünde perde senin

*Haksıza yol veren sensin / Yok mu suçun burda senin*⁴⁸²

⁴⁷⁸ Mehmet Bayrak, *A.e.*, s. 32.

⁴⁷⁹ Baki Yaşa Altınok, *Öyküleriyle Kırşehir Türküleri, Destanları, Ağutları*, Oba Kitabevi, Ankara, 2003. Aktaran: Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 274.

⁴⁸⁰ Bayrak, *A.e.*, s. 61-63.

⁴⁸¹ *A.e.*, s. 8-9.

⁴⁸² *A.e.*, s. 71.

(Aşık Veysel, 20. yüzyıl)

Türkü ve şiirlerin dili dini kavramlara dayanır. Çoğu zaman düşman/bey/paşa/padişah münkir, yezid veya kafir olarak anılır. Hakkın alınacağı, devranın döneceği güne ve bunu yapacak kurtarıcıya seslenilir.

*Aşk ile tığlar çekip münkire karşı durmuşuz / Ol sebepten kavm-i Sufyan eşkiya derler bize*⁴⁸³

(Aşık Dertli, 18. yüzyıl)

4.3.3. Keloğlan Masalları

17. yüzyılda teşekkül ettiği düşünülen bir diğer anlatı Keloğlan masallarıdır. Bu kel ve genç karakter Köroğlu destanında da geçer. Keloğlan masallarında Keloğlan – tıpkı Köroğlu gibi – yoksul ve çirkin bir delikanlıdır. Kaba, acımasız, sert bir o kadar da komik bu delikanlı yetenekleri ve mertliği ile sonunda mutluluğa erer. Kaderine razı, düzenin kurallarına boyun eğen biri değil mücadeleci ve aktif bir karakterdir. Dünyadaki haksızlıklara karşı “sinsi ve kinle karışmış bir saldırı ya da direnme ihtiyacı” bu masalların öne çıkan ortak bir özelliğidir.⁴⁸⁴ Bu karakterin Köroğlu’na benzerliği dikkat çeker. Nitekim Pertev Naili Boratav ve Tahir Alangu gibi halkbilimciler bu benzerliğe bir anlamda işaret etmişlerdir.⁴⁸⁵ Aynı dönemde ortaya çıkmış benzer karakterler ve ortak temalar 16. ve 17. yüzyıldaki dönüşüme, bu dönemde alt sınıfların başlarından geçenlere dair bir şeyler anlatmaktadır. Tahir Alangu’ya göre bu masallar mitostan gerçekliğe geçişi ifade eder ve toplumsal bir dönüşümün işaretidir. Diğer masallarda ideal toplumun şartları ve estetik ön plandayken burada gündelik hayatın çatışmaları masalın merkezindedir. Daha eski

⁴⁸³ A.e., s. 24.

⁴⁸⁴ Tahir Alangu, *Keloğlan Masalları*, YKY, İstanbul, 2009, s. 194.

⁴⁸⁵ Boratav, *Köroğlu Destanı*, s. 85.

dönemlerin temalarına dayanan masallarda kahraman, doğaüstü güçlere ve büyüdü araçlar kullanırken Keloğlan göz açıklık, ataklık, beceriklilik ve hilekarlıkla düşmanlarını alt eder. Bu özellikleri hayatın acılarının altında ezile ezile edinmiştir. Onun düşmanlarıysa üst sınıftan – padişah, vezir, kadı gibi – kişilerdir.⁴⁸⁶ Onun karakter özellikleri ve iş görüş biçimi yukarıda ele alınan Celali isyanları döneminde köylünün ve kırsalda yaşayan insanların yaşadıkları zorluklar karşısında geliştirdikleri hayatta kalma yollarını akla getiriyor. Seyyal ve seyyar bir nüfusun pratiklerini çağrıştırıyor.

Tahir Alangu’ya göre Keloğlan masalları yeni bir toplum aşamasını temsil eder.⁴⁸⁷ Söz konusu masallar kırsalın anlatılarında “erken modern” dönüşümle ilişkilendirilebilir, celali isyanları dönemine ışık tutabilir ve alt sınıfların kendine dair düşüncesi hakkında bilgi verebilir. Kendi başlarından geçenleri ve dönüşümlerini, iyi ve kötü yanlarıyla birlikte tüm direngenliğini koruyan ve sonunda kazanan bir anlatıya dönüştürmüş olduklarını düşünebiliriz. Ayrıca, güldürü, komiklik ve mizah Keloğlan masallarıyla merkeziliğini korumaya devam etmektedir.

4.3.4. Nasreddin Hoca Fıkraları

Halk edebiyatında ve yerel dilin unsurlarıyla tarif edilen bir dindarlık anlayışı olarak Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal’ın eserlerinde güldürünün yerine değinilmişti. Nasreddin Hoca fıkraları Anadolu’da güldürü türünün başında gelen anlatı türleri arasındadır. Bu fıkralar tıpkı Köroğlu Destanı gibi farklı coğrafyalara ulaşmış Balkanlar, Özbek, Kazak, Kırgız coğrafyaları, Arap ve Afrika ülkelerine kadar yayılmıştır.⁴⁸⁸ Nasreddin Hoca’nın tarihi kişiliği 13. yüzyıl Anadolu’suyla ilişkilendirilir. 1257 ve 1267 tarihli iki vakıf senedinde hocanın adı tanık olarak

⁴⁸⁶ Alangu, A.e., s. 195.

⁴⁸⁷ A.e., s. 205.

⁴⁸⁸ İlhan Başgöz, *Geçmişten Günümüze Nasreddin Hoca*, Pan Yayıncılık, 2005, İstanbul, s. 11-12.

geçmektedir.⁴⁸⁹ Bu vakıf senetlerinden birisi Seyyid Mahmud Hayrani adında Akşehirli bir sufiye aittir ve hocanın bu zatın müridi olduğu düşünülmektedir. Seyyid Mahmud Hayrani Babai çevresiyle ilişkilendirilir.⁴⁹⁰ Nitekim Nasreddin Hoca'nın da Babailer İsyânı'na katıldığı ve Babai dervişleriyle benzer din anlayışına sahip bir derviş olduğu düşünülmektedir.⁴⁹¹ Nasreddin Hoca'nın 1393'te Akşehir'de bir türbesi olduğu bilinmektedir.⁴⁹² 13. yüzyıl gazi-dervişlerinden Sarı Saltık'ın hayatını anlatan, 1480'de yazılmış olan *Saltukname*'de, Sarı Saltık'ın Nasreddin Hoca'yı ziyaretinden bahsedilir.⁴⁹³ Hoca, veli bir zat olarak anlatılır. Bu Nasreddin Hoca'nın latifelerinin halk arasında söylendiği ve hocanın kitabında da yer aldığı aktarılır. Aynı zamanda hocanın eşi hoca adına Sarı Saltık'a nasihat eder. *Saltukname* de hocayı Seyyid Mahmud Hayrani ile ilişkilendirir.

İlhan Başgöz 16. ve 17. yüzyıllara ait Nasreddin Hoca fıkralarını içeren yazmaları incelemiş ve karşılaştırmıştır. Bu anlatılarda hoca yoksul bir köylü ve köy imamıdır. Hoca onun adına bağlanan hikayelerde farklı karakter özellikleri gösterir. Bir kısmında akıllı, hazırcevap ve muziptir, bazen tam tersi aptal ve bön bir tiptir.⁴⁹⁴ Ancak çoğu zaman bir toplumsal eleştirmendir. Şathiyye türünde ele aldığımız din ve güldürü arasındaki ilişki bu anlatılarda da karşımıza çıkar. Nitekim, Başgöz'ün elindeki 11 yazmada hikayelerin büyük kısmı dine ilişkin iken ardından aile, hocanın eşi, geçim sıkıntısı, siyasi otorite ve yargı temaları gelir, aynı zamanda hikayelerin yüzde yirmi biri müstehcendir.⁴⁹⁵ Müstehcenlik hocanın hikayelerinde eski bir öge olarak karşımıza çıkar nitekim Sarı Saltık'la olan diyalogunda da hoca böyle bir dil kullanır.

⁴⁸⁹ Muharrem Bayar, *Standart, Ekonomik, Teknik Dergi*, 416 (1996), s. 47-50. Aktaran Başgöz, *A.e.*, s. 15.

⁴⁹⁰ Ethem Cebecioğlu, "Mahmûd-I Hayrânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mahmud-i-hayrani> (03.08.2022).

⁴⁹¹ Başgöz, *A.e.*, s. 16.

⁴⁹² *A.e.*, s. 15.

⁴⁹³ Ebü'l-hayr-ı Rûmî, *Saltuk-nâme*, haz. Şükrü Halûk Akalın, İstanbul, 1988, s. 181-182. Aktaran: Adem Ceyhan, "17. Asra Ait İki Kitapçık: Nasreddin Hoca Hikayeleri ve Türk Atasözleri", *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt:9, 2 (2011), s. 123.

⁴⁹⁴ Başgöz, *A.e.*, s. 13.

⁴⁹⁵ *A.e.*, s. 21.

Bu nedenle hocanın hikayeleri görünüşte muzip veya müstehcen ancak içerik olarak hikmetli sözler olarak değerlendirilir.⁴⁹⁶ Hocanın din ile ilgili fıkralarından bu anlatılardaki hakim dini anlayışın üçüncü bölümde ele aldığımız vernaküler/Türkçe/gayrimüteşerri İslam'a yakın olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim hoca camide veya mescitte o bağlama yakışık almayacak vaazlar vererek uygunsuz davranışlarda bulunarak bu formel ortamları eleştirir.⁴⁹⁷ Fıkralar farklı dindarlık biçimleri arasındaki çatışmaları gösterir. Kimi zaman doğrudan Tanrı'nın adaleti eleştirilir. Başgöz'e göre fıkraların 17. yüzyıldaki yazmaları öncekilerle kıyaslandığında bazı farklılıklar ortaya çıkar. Bu dönemde hem müstehcenlik unsurları hem de dini eleştiri yumuşatılır. Fıkraların yeni şehirli bağlama uygun hale getirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda fıkralar mezhepleşme sürecinin izlerini taşımaktadır. Bu açıdan fıkralar köyler ve şehirlerdeki halkın dini ve düşünce dünyasının izlerini ve dönüşümünü taşıması açısından önemli bir kaynak niteliğindedir.

4.3.5. Christopher Hill, İngiltere ve Osmanlı

17. yüzyılda İngiltere'de köy kiliseleri yaygın ve sıkı örgütlüydü. Hill *parish*lerdeki⁴⁹⁸ kilise ve cemaati, buradaki tartışmaları devrimin düşüncesi açısından oldukça önemli görüyordu. Nitekim *parish*lerdeki insanlar bu sayede devrim sürecinin aktif bir parçası olabildiler. Osmanlı bağlamında ise bu dönemde köylerin büyük bir kısmında camii ve mescit bulunmadığı anlaşıyor. Buradaki rakamları tespit etmek için yeni çalışmalar yapılması gerekmektedir. Ancak Orta Çağda kilisenin aynı zamanda idari bir birim olarak örgütlenmesinden ötürü İngiltere'de kurumsal dini örgütlenmenin Osmanlı'ya göre daha yaygın olduğu tahmin edilebilir. Bu dönemde İngiltere'de de Osmanlı'da olduğu gibi topraksız kalan ve seyyar yaşayan geniş bir nüfus vardı. Aynı zamanda 16. yüzyılda silah kullanımı İngiltere toplumunda da farklı nedenlerden ötürü

⁴⁹⁶ Ceyhan, A.e., s. 124.

⁴⁹⁷ Başgöz, A.e., s. 26.

⁴⁹⁸ Kilise merkezli dini ve idari birim.

yaygınlaşmıştı.⁴⁹⁹ Oliver Cromwell yeni model orduda bu kesimleri örgütledi ve bir araya getirdi. Parlamento tarafında savaşı bu ordu İngiliz devriminin ana aktörü oldu. Aynı zamanda ordu içerisindeki dini ve ideolojik tartışma devrimin seyrini etkiledi. Osmanlı’da eşkıya çeteleri ve leventler küçük bağımsız gruplar olarak var oldular. Levendler bir araya gelip kendi adlarına örgütlenemediler. Bu nedenle köylerden taşan bu insan gücü parçalı halde kaldı. İngiltere’de alt sınıf tarikatlarının tartışmaları kadınları ihmal etmiyordu ve onlara alan açıyordu. Osmanlı tasavvuf geleneğinde böyle bir geçmişten bahsetmek mümkündür. Ancak 17. yüzyıla gelindiğinde kadın sufi önderlerine dair örneklere Anadolu’dan ziyade Balkanlar’da rastlanabilmektedir.

⁴⁹⁹ Hill, *Dünya Altüst Oldu*, s. 24.

SONUÇ

Annales Okulu, Britanya Marksist Tarihçiler Grubu ve Maduniyet çalışmaları, tarihyazımının alanını genişleterek daha fazla insanı tarihin araştırma alanının içerisine dahil etmeye çalıştılar. Özellikle Britanya Marksist Tarihçiler Grubu ve Maduniyet çalışmaları, alt sınıfları/madunları/yönetilenleri/mülksüzleri tarihsel özne olarak görmenin ve onların dilini, düşüncelerini ve eylemlerini tarihsel kaynaklarda aramanın yollarını geliştirdiler. Son otuz yılda Osmanlı çalışmalarında sıradan insanların tarihine dair çalışmalar yaygınlaştı. Kültür tarihi başlığında toplanan bu çalışmalar pek çok yeni çalışmaya kapı araladı. Ancak aşağıdan tarihle ilişkilendirilebilecek bu çalışmalarda iki eksiklik veya ihtiyaç tespit edilebilir. Birincisi, bu çalışmalarda varılan sonuçların düşünce tarihi bağlamında yeterince ele alınmaması, ikincisi, söz konusu çalışmaların büyük oranda şehirleri inceleyen çalışmalar olmalarıdır. Köylülük ve kırsala dair çalışmalar Osmanlı çalışmalarında daha az yer tutar oysa kırsal kesimin tarihine dair hala pek çok karanlık nokta mevcuttur ve insanların büyük çoğunluğu bu kesimde ikamet etmiştir. Din, folklor ve edebiyat hem şehirlerde hem de köylerde yaşayan insanların düşünce tarihinin araştırılabileceği başlıca alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı tarihçiliğinde akademik materyalist yaklaşımlar, yönetenler ve yönetilenler arasındaki mücadeleye dair katkılar sunmakla birlikte Osmanlı toplumunun dini ve kültürel yapısını göz önüne almakta eksik kalmış, İslam'ı ve onun etrafında gelişen dili bu mücadele sürecinde önemli değişkenler olarak almamışlardır. Bu nedenle devlet ve toplumsal sınıflar arasındaki ayrımı ve toplumun düşünce dünyasını tanımlayabilecek kavramsal eksiklikten bahsedebiliriz. Diğer yandan Christopher Hill, İngiliz Devriminin materyalist bir okumasını yaparken düşüncelere de ağırlık vermiş ve dini, düşüncelerle ilişkisi üzerinden ele alarak çalışmalarında dinin toplumsal bir okumasını sunmuştur. Devrim süresince gelişen olayların iktisadi, siyasi ve dini nedenlerinin birbiriyle iç içe geçtiğini göstermiştir. Ayrıca, devrim yıllarının aktif grupları olan alt sınıf tarikatlarının inançları ile siyasal/iktisadi düşünce ve eylemleri arasındaki yakın ilişkiyi ele almıştır. Hill şunu açık bir biçimde gösterir: Birincisi, din,

siyaset ve iktisat arasında karşılıklı birbirini belirlemelerin olduğu dinamik bir ilişki vardır; ikincisi, din alt sınıfların düşünsel üretiminde önemli bir rol oynar. Hill'in çalışmalarının merkezinde İngiliz Devrimi yer alır bu nedenle o, bir alt sınıf tarihçisi olmaktan ziyade devrim üzerinden alt sınıfları incelemiş bir tarihçidir. Devrim gibi tarihsel bir olayın etrafında gelişen düşüncelerin nasıl anlaşılabilirliğini göstermeye çalışır. Onun çalışmalarında din, edebiyat ve özellikle şiir ve halk hikayeleri aşağıdan düşünce tarihinin kaynakları arasında yer alır. Bu sayede Hill, Osmanlı tarihçiliğinde eksikliğinden bahsettiğimiz kavramsal eksikliği İngiltere tarihçiliğine kazandırmaya çalışmıştır.

Christopher Hill ve E. P. Thompson özelinde Britanya Marksist Tarihçiler Grubu halkın kendi düşünsel üretimi olduğunun üzerinde durdular. Birinci bölümde bahsedildiği üzere Thompson bunu plep ve patrisyen kültürü ayrımı üzerinden ifade etti. Egemen sınıfa doğrudan karşıtlık içeren plep kültürü, alt sınıfların kendi tarihsel bilinci olan göreneği ifade eder ve bu görenek günümüzdeki eğitimle benzer bir işleve sahiptir. Toplumların göreneksel bilinci zaman zaman yükselirken zaman zaman düşüşe geçer. Thompson'ın tasnifinde bu iki kültür net bir biçimde ayrılır. Ancak bu ayrım iki kültür arasında iletişimsizlik anlamına gelmez. Nitekim, yönetenler ile yönetilenlerin düşüncesi arasında ne dereceye kadar ayrım yapılabileceği, toplumsal sınıflar arasındaki etkileşim ve geçişkenlik bu tarihyazımı yaklaşımlarının tartışma başlıklarından biridir. Örneğin, alt sınıfların düşüncesi Ranajit Guha gibi Maduniyet ekolünden yazarlarca negatif bilinçlilik olarak tanımlanmıştı. (birinci bölüm) Negatif bilinçlilik madunun, sesini çıkarmak istediğinde kendi dili olmadığından egemen olanın dilini kullanması anlamına gelir. Ancak bu durumun nedeni egemen olanın veya – Hindistan özelinde – sömürgecinin yerele kendi dilini unutturmuş olmasıdır. Bu nedenle aşağıdakilerin düşüncesi yerele ait anlatıbilimlerin yeniden keşfedilmesiyle ortaya çıkarılabilir. Dil, folklor ve edebiyat maduniyet çalışmalarında da karşımıza çıkar. Diğer yandan maduniyet çalışmaları, seçkinlerin ve egemenlerin dini ve ideolojik etkilerinden bağımsızlaşmış otonom grupların mevcut olduğundan bahsetmektedir. Bu yaklaşımlardan, Osmanlı toplumunu ve düşüncesini açıklamak için istifade edilebilir.

Hill'in din ve düşünce arasında ortaya koyduğu ilişki ve Thompson'ın plep kültürü analizi birlikte ele alınarak Osmanlı toplumu için bazı sonuçlara ulaşılabilir. Osmanlı toplumunun kendisine ait bir kültürden, göreneksel bilinçten ve hatta göreneksel İslam'dan bahsetmek mümkündür. 17. yüzyıl Osmanlı toplumunu açıklamak için Anadolu'daki toplumsal hayatın yeniden şekillendiği ve din ve düşünce geleneklerinin ortaya çıktığı geç Orta Çağ'ı ele almak gerekmektedir. 17. yüzyılın kırsal hayatına dair çıkarımlar yapabilmek de bu yolla mümkündür. Anadolu'da 13. yüzyılda Babailer İsyanı ile görünür olan, ardından Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal'ın yerel dil unsurlarıyla ifade ettikleri toplumsal eleştiri, aynı zamanda bir dindarlık biçimidir. Yunus Emre ve özellikle Kaygusuz Abdal'ın düşünce ve inanç dünyasında dünyevi iktidar tartışması merkezdedir. Bu düşünce ve inanç dünyası, dünyevi iktidara sahip olanlara doğrudan karşıtlık içerir. Kaygusuz Abdal, dünyevi iktidara daha yakın olan şehirli bağlam ve kurumsal ilişkilerden uzak durarak kırsalda yaşamayı tercih eder. Ancak abdal ve derviş çevreleriyle devam eden bu dindarlık biçimi şehirlerde de yaygındır. Devletin merkezileşme politikaları ve 16. yüzyılda başlayan mezhepleşme dönemiyle birlikte şehirlerden kırsala yönelmiştir. Diğer yandan, Anadolu'da toplumsal hayatın oluşum sürecinde Babai dervişleri önemli bir rol oynadılar. Anadolu'daki çoğu yerleşim, derviş zaviyeleri çevresinde gerçekleşmişti ve bu zaviyelerin etrafında – en azından merkezileşme politikalarına kadar – işlerin ortaklaşa yapıldığı komünal bir hayat yaşanıyordu. Bu nedenle toplumsal hayat ve din iç içeydi ve söz konusu derviş dindarlığının geniş bir etki alanı vardı. Elbette bu abdal ve derviş dindarlığı tek düşünce biçimi değildir. Kurumsallıktan uzak bir tasavvufi İslam anlayışı çerçevesinde farklı yorumlama cemaatleri ve farklı siyasal tavırlar söz konusudur. Üçüncü bölümde ele alındığı gibi bunların büyük bir kısmında da siyasal iktidara karşı temkinlilik ve mesafelilik söz konusudur. Yazıcızade Kardeşler ve Akşemseddin örnekleri hatırlanabilir.

Baki Tezcan ve Hüseyin Yılmaz'ın çalışmaları Şeri hukukun ve tasavvufun siyasal iktidarı sınırlandırdığını ortaya koyar. Tasavvufun kutub teorisi, dünyayı yönetme

yetkisinin Allah tarafından zamanın kutbuna verildiğini ve siyasal iktidarın ancak bu kutbun izniyle yönettiğini, kutbun bir gün çıkıp gelerek iktidardaki kişinin hakimiyetini sonlandırabileceğini ifade eder. Nitekim 15. yüzyıl abdallardan Otman Baba, velayetnamesine göre bir gün Fatih Sultan Mehmed'in karşısına geçerek sultanın kim olduğunu sormuş padişah'tan 'sensin babacığım' cevabını almıştı. Bu anekdotun gerçekleşmiş olup olmadığından bağımsız olarak benzer anlatılar erken dönemde yaygındı. Nitekim 16. ve 17. yüzyıldaki mehdi/mesih beklentisi bu inanışla ilişkiliydi. Bayrami Melamileri de bu düşüncüyü 17. yüzyılda sürdürmekteydi. Diğer yandan 16. yüzyılın sonlarından itibaren devletin padişah'tan ve hanedandan bağımsızlaşarak bir devlet oluşumu sürecine girmesiyle Şeri hukuk saltanatı sınırlandıran bir hüviyet kazanmıştı.

Osmanlı İmparatorluğu bürokratik bir devlet olup merkezileştikçe siyasal söylemde yöneten ve yönetilen arasındaki ayrım keskinleşirken bu duruma karşı hem isyanlar ortaya çıktı hem de bu ayrım alt sınıfların düşüncesinde de netleşti. Toplumda, hakim sınıflara karşıtlık içeren, kendini ondan ayıran ve özerk alanlar arayan düşünceler de gelişti. Erken dönem otonom grupları merkezileşme sürecinde sönümlenirken 17. yüzyılda otonom alanlar arayışı farklı şekillerde sürdürüldü. Şehirlerde dindarlık ağları bürokratik elit ve ulema ile arasına bir ayrım koyarak kendi yaşam ve inanç biçiminin daha doğru olduğunu göstermeye ve bu ağlar üzerinden siyasi kararları ve atamaları etkilemeye çalışıyordu. Şehirlerde mahallelerin kendi işleyişlerinde bir derece özerkliği vardı. Mezhepleşme süreci ile birlikte şehirlerde mahalleler daha önemli birimler haline geldi. Mahallelerde ahlak üzerinden iktisadi ve kültürel farklılıkları törpüleyen bir denge ve denetleme mekanizması vardı. Kadızadeli hareketinin temsilinde ortaya çıkan şehirli katı ahlaki kurallar mahallelinin elinde mahalle yaşamının belli bir eşitlik çizgisinde sürmesi için kullanılıyordu. Diğer yandan şehirlerde Bayrami Melamileri mesleğe vurgu yaparak siyasal iktidardan iktisadi özerklik sağlayıp kendi düşünce ve inanç özgürlüğünü korumaya çalışarak kendi içinde özerk bir yapı oluşturmaya çalışıyordu. Loncaların ise en azından 1651 İstanbul esnaf isyanında başı çeken debbağlar gibi kalabalık ve güçlü olanları bağımsız yapılarını sürdürüyordu.

17. yüzyılda devletin dönüşümü kırsal alanı etkilemekle birlikte genel itibariyle devletin kırsala etkisi çok kısıtlıydı. Karen Barkey, bu ilişkinin önceleri yüzeysel sonraları kopmuş olduğuna değinmişti. 17. yüzyılda Osmanlı kırsalı büyük bir nüfus hareketliliği ve yer değiştirme yaşadı. Köylüler özerk alan taleplerini dağlık bölgelere yerleşerek, göçebeliğe dönerek veya eşkıyalığı seçerek gerçekleştirdiler. Genel olarak, köyler kendine yeterli birimlerdi, aileler kendi ihtiyacı olan ürünleri ekiyordu ve köye ait kararları birlikte veriyordu. Köylerin otarşik yapısı düşünüldüğünde düşünsel ve siyasal olarak da bağımsız olmaları pekâlâ mümkündür. Köylülüğün kendi içindeki dayanışma ve eşitlik pratiklerine kendi toplumsal devamlılığı ve huzuru için de ihtiyacı vardı. Az çok herkesin aynı üretim araçlarına sahip olduğu köylerde bu denge zaman zaman bozuluyordu. Bu dengenin bozulmasına etki eden 16. yüzyıldaki nüfus artışı, Celali isyanları ve eşkıyalıkla büyük oranda düşüşe geçmişti. Devlet taşradaki nüfusun azımsanamayacak bir kısmını kayıt altında tutamıyordu. Tahrir sisteminin en gelişkin olduğu 16. yüzyılda bile bu oranın dörtte bir olduğu tahmin edilmektedir. Menkıbelere dayalı sabit olmayan dinamik bir derviş dindarlığı kırsalda hala yaygındı. Mezhepleşme politikalarının bu dönemde köylere etki ettiğine dair bir sonuca henüz ulaşamıyoruz. Bugün Alevi-Bektaşî geleneği olarak adlandırdığımız Babai dervişler ve Rum abdalları ile gelişen İslam anlayışının 17. yüzyılda köylülüğün ana karakteri olduğunu düşünebiliriz. 16. yüzyılda Anadolu kırsalından devlete karşı gelişen en büyük isyan Kızılbaş isyanlarıydı. Diğer düşünce geleneklerine benzer şekilde siyasal bir tutum olarak Kızılbaşlık aynı zamanda bir dindarlık biçimiydi. Rıza Yıldırım'ın çalışmalarında ortaya koyduğu gibi Kızılbaş sufiliği, konargöçer aşiret modelinin dağılmaya müsait yapısını birleştiren ideolojik temeli ve bir arada tutan çatısı olmuştu. 17. yüzyılda köylülüğün dini ve düşünsel dönüşümünü açıklamak için masallar, fıkralar ve türküler önemli veriler sunar. İlhan Başgöz'ün Nasreddin Hoca fıkraları üzerinden yaptığı gibi farklı dönemlere ait yazmaları karşılaştırmak kırsalın düşünce dünyasına dair önemli bir katkı potansiyeli taşır. Köroğlu, Nasreddin Hoca, Keloğlan anlatıları, toplumun kendisini siyasal iktidarın temsilcileriyle karşıtlık içerisinde konumlandığına işaret etmektedir. Ayrıca siyaset, din ve hukuk bu halk anlatılarının ana temalarını oluşturur. Türkiye'de folklor çalışmalarının yetersiz olması bir yana

eldeki çalışmaların işlenmesi de bir ihtiyaçtır. Bu çalışmaların aşağısının düşünce tarihi bağlamında okunması düşünce tarihi ve mezhepleşme gibi Osmanlı tarihçiliğindeki tartışmalara katkı sunacaktır. Köylülüğün kendi düşünce üretimine ve düşüncesinin karakterine dair fikir verecektir.

17. yüzyılda kısmi bir dikey hareketlilik ortaya çıkmıştı. Dikey hareketlilikten dışlanan reaya çeşitli yollarla bürokratik görevlere gelmeye başladı. Diğer yandan Keloğlan masallarının gösterdiği şekilde, kırsaldaki nüfus hareketliliği toplumsal yapıda esnekliğe yol açmıştı. Bu açıdan eşkıyalık, hiçbir şeyi olmayan ve anlamlı rollerden dışlanan köylü çocuklarının bir anlamda bu dikey hareketliliğin bir parçası olma çabası olarak ele alınabilir. Devletin abdal ve derviş gruplarını büyük ölçüde baskıladığı şehirlerdeki tasavvuf çevrelerini sindirdiği bu çevreleri küçük resmi görevlerle maaşa bağladığı ve Kızılbaş topluluklarının siyasal iddialarının sönümlendiği 17. yüzyılda, eşkıyalık yeni bir siyasal iddia olarak dolaşmaya başlamış olabilir. Bir anlamda dervişler ve şeyhlerin siyasal iddialarının yerini eşkıyalık almış, toplum siyasal düşlerini eşkıyalık üzerinden temsil etmeye başlamıştı.

Eşkıyalık aynı zamanda kimi iktisadi fikirleri de yansıtıyordu. Köroğlu destanında hazinelerin biriktirilmeyip dağıtılmasına yönelik bir imge vardır. Bu yaklaşım 15. yüzyılın anonim Osmanlı tarihlerindeki devlet eleştirileriyle örtüşmektedir. Bu durum Oruç Bey'in tarihinde gaza malını Hakk'a harcamak olarak karşımıza çıkar. Aynı kullanım Yunus Emre'de de vardır. Hak yoluna bir yufkaya bile kıyamayanları eleştirir. Hakk'a harcamak malını biriktirmemek, dağıtmak ve paylaşmak anlamına gelir. Ahilik ve yukarıda ele alınan bütün sufi çevrelerde iktisadi anlamda iki nokta vurgulanmaktadır. Kendi ekmeğini kazanmak ve emeğinle geçinmek yüceltilir. Aynı zamanda kazancını paylaşmak, sofraya kurmak ve sadaka vermek üzerinde durulur. Üretimden elde edilen üründe başka insanların da hakkı olduğu düşünülür. Bu açıdan dinin iktisadi birikimin dağıtılmasına yönelik bir işlevi vardır. Birikimin dağıtılması, iktisadi birikim üzerinden gelişebilecek sınıfsal farklılıkları engellemese de törpüler. Bu düşünce geleneklerindeki iktisadi söylem üretim sürecinden ziyade tüketim

sürecinin düzenlenmesine yönelik görünmektedir. Ancak şehirlerde ve köylerde yaşayan insanların iktisadi düşüncesine yönelik bilgimiz azdır. Mülkiyet anlayışları, toprağı tasarruf biçimleri ve üretim araçlarıyla ilişkileri üzerine daha fazla çalışma yapılmasına ihtiyaç vardır. Buraya kadarki bilgilerimizle Osmanlı düşüncesinde bir ahlaki iktisattan bahsetmek mümkün görünmektedir. Ancak esas itibariyle 18. ve 19. yüzyılda belirginleşen kapitalist süreçle etkileşim ve bu süreçte karşı tepkileri ele alarak 17. yüzyılı da aydınlatmak mümkün olabilir. Osmanlı toplumu bağlamında ekonomik olmayan bir göreneksel davranıştan bahsedip bahsedemeyeceğimizi gösterebilir.



KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

<i>Anonim Tevarihi Ali Osman:</i>	Friedrich Giese neşri, (haz.) Nihat Azamat, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1992.
<i>Aşıkpaşazade Tarihi: Osmanlı tarihi (1285-1502):</i>	(haz.) Necdet Öztürk, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2013.
<i>Velayetname: Hacı Bektaş-ı Veli:</i>	(haz. Hamiye Duran), Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2007.

İkincil Kaynaklar

Abou-El-Haj, Rifa'at:	<i>Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu</i> , (çev.) Oktay Özel ve Canay Şahin, İmge, Ankara, 2000.
Agoston, Gabor:	“Enformasyon, İdeoloji ve Emperyal Siyasetin Sınırları: Osmanlı-Habsburg Rekabeti Bağlamında Osmanlı Büyük Siyaseti”, <i>Erken Modern Osmanlılar</i> , (der.) Virgia H. Aksan & Daniel Goffman, (çev.) Onur Güneş Ayas, Timaş, İstanbul, 2011.
Akdağ, Mustafa:	<i>Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celali İsyanları</i> , Cem Yayınevi, İstanbul, 1995.
Alangu, Tahir:	<i>Keloğlan Masalları</i> , YKY, İstanbul, 2009.
Albayrak, Nurettin:	"Seyrânî", <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , https://islamansiklopedisi.org.tr/seyrani (06.08.2022).
Arpaguş, Hatice K.:	“Gelenek ve Şifahi Kültür Bağlamında Osmanlı Toplumunda Dini Değerler: Otodidaktik Eğitim

	Kurumları ve Kaynakları Örneği”, <i>Değerler Eğitimi Dergisi</i> , 7-8.
Arpaguş, Hatice K.:	Osmanlı Geleneksel İslam’ının Temel Kaynakları: İlmihal ve Akaid Eserleri, Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi, XIV, 28 (2016).
Arpaguş, Hatice K.:	Yazıcıoğlu Mehmed ve Muhammediyye’si, Akademik Araştırmalar Merkezi, 42 (2009).
Artan, Tülay:	“İfade Biçimleri ve Mecraları: İstanbul ve Ötesi (1600-1800)”, <i>Osmanlı Dünyası</i> , (der.) Christine Woodhead, Alfa, İstanbul, 2018.
Artan, Tülay:	<i>17. yüzyılın İkinci Yarısında Edirne Başkent miydi?</i> , 2011. (çevrimiçi) https://edirnesarayi.wordpress.com/ (03.08.2022)
Atabaki, Touraj:	<i>Devlet ve Maduniyet: Türkiye ve İran’da Modernleşme, Toplum ve Devlet</i> , Touraj Atabaki (der.), (çev.) Serhan Afacan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
Barkey, Karen:	<i>Eşkiyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi</i> , (çev. Zeynep Altıok), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2011.
Başgöz, İlhan:	<i>Geçmişten Günümüze Nasreddin Hoca</i> , Pan Yayıncılık, 2005, İstanbul.
Bloch, Marc:	<i>Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği</i> , (çev.) Mehmet Ali Kılıçbay, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985.

Boratav, Pertev Naili:	“Köroğlu’nun Tarihi Şahsiyeti”, <i>TTK Bildirileri</i> , III (1947).
Boratav, Pertev Naili:	<i>Köroğlu Destanı</i> , Adam Yayıncılık, İstanbul, 1984.
Brown, Sylvia:	“The Radical Travels of Mary Fisher: Walking and Writing in the Universal Light”, <i>Studies in Medieval and Reformation Traditions: Women, Gender and Radical Religion in Early Modern Europe</i> , (der.) Sylvia Brown, Brill, 129 (2007).
Cebecioğlu, Ethem:	"Mahmûd-I Hayrânî", <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , https://islamansiklopedisi.org.tr/mahmud-i-hayrani (03.08.2022).
Ceyhan, Adem:	“17. Asra Ait İki Kitapçık: Nasreddin Hoca Hikayeleri ve Türk Atasözleri”, <i>CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi</i> , cilt:9, 2 (2011).
Cook, Micheal A.:	<i>Population Pressure in Rural Anatolia, 1450-1600</i> , Oxford University Press, Londra, 1972.
Corfield, Penelope J.:	“‘We are All One in the Eyes of the Lord’: Christopher Hill and the Historical Meanings of Radical Religion”, <i>History Workshop Journal</i> , 58 (2004).
Corfield, Penelope J.:	“Christopher Hill: The Marxist Historian as I Knew Him”, <i>The Guardian</i> , 6 Mart 2003. (çevrimiçi) https://www.researchgate.net/ (14.08.2021).
Corfield, Penelope J.:	<i>Christopher Hill’s Intellectual Trajectory: From Biblical Protestantism to Humanist Marxism</i> , (2003, 2005), s. 5. (çevrimiçi) https://www.researchgate.net/ (14.08.2021).

Değirmenci, Tülün:	“Bir Kitabı Kaç Kişi Okur?: Osmanlı’da Okurlar ve Okuma Biçimleri Üzerine Gözlemler”, <i>Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar</i> , Güz 2011, 13 (253).
Dia,	"İsmâil Ma‘Şûkî", <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/İsmail-Masuki (03.08.2022).
Dressler, Markus:	“Epistemik Şiddetin Peşinde”, <i>Express</i> , 170 (2019).
Dworkin, Dennis:	<i>Cultural Marxism in Postwar Britain, History, the New Left, and the Origins of Cultural Studies</i> , Duke University Press, Durham and London, 1997.
Erdoğan, Necmi:	“Devleti ‘İdare Etmek’: Maduniyet ve Düzenbazlık”, <i>Toplum ve Bilim</i> , 1999-2000 (Kış), No. 83.
Ergene, Boğaç A.:	“Maduniyet Okulu, Post-Kolonyal Eleştiri ve Tarihte Bilgi-Özne Sorunu: Osmanlı Tarihçiliği İçin Yeni Dersler mi?”, <i>Toplum ve Bilim</i> , 1999-2000 (Kış), No. 83.
Faroqhi, Suraiya:	<i>Osmanlı İmparatorluğu Tarihi</i> , (çev.) Ercan Ertürk, Tarih Vakfı Yurt, Yayınları, İstanbul, 2010.
Faroqhi, Suraiya:	Padişahın Onayına Tabi Olmak: 17. ve 18. Yüzyılda İstanbul’da Lonca, Antlaşmaları İçin Müzakere Eden Zanaatkarlar, <i>Osmanlı Dünyası</i> , (der.) Christine Woodhead, (çev.) Gül Çağalı Güven, Alfa, İstanbul, 2018.
Goffman, Daniel:	“Rönesans Devletleriyle Müzakere Etmek: Osmanlı İmparatorluğu ve Yeni Diplomasi”, <i>Erken Modern Osmanlılar</i> , (der.) Virgia H. Aksan & Daniel Goffman, (çev.) Onur Güneş Ayas, Timaş, İstanbul, 2011.

Göçer, Kenan:	<i>Yunus Emre Ashında Ne Dedi?: İkonomi Temelli Ekonomi-Politik Yaklaşım</i> , Lejand, İstanbul, 2021.
Gölpınarlı, Abdülbaki:	“Burgazi ve “Fütüvvet-Name”si”, <i>İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası</i> , XV, 1-4 (1953-1954).
Guha, Ranajit:	<i>Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih</i> , (çev.) Erkal Ünal, Metis, İstanbul, 2006.
Gürbüzel, Aslıhan:	“Citizens of Piety: Networks of Piety and the Public Sphere in Early Modern Ottoman Cities”, <i>Journal for Early Modern Cultural Studies</i> , Vol 18, 3 (2018).
Has, Kenan:	"Mezdekiyye", <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , https://islamansiklopedisi.org.tr/mezdekiyye (03.08.2022).
Hill, Christopher:	<i>Antichrist in Seventeenth Century England</i> , Oxford University Press, London, 1971.
Hill, Christopher:	<i>Dünya Altüst Oldu: İngiliz Devrimi 'nde Radikal Düşünceler</i> , (çev.) Uygur Kocabaşoğlu, İletişim, İstanbul, 2013.
Hill, Christopher:	<i>İngiliz Devrimler Çağı: Demokratik Devrimden Sanayi Devrimi 'ne 1530-1780</i> , (çev.) Lale Akalın, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2015.
Hill, Christopher:	<i>İngiltere 'de Devrim Çağı 1603-1714</i> , (çev.) Uygur Kocabaşoğlu, İletişim, İstanbul, 2019.
Hill, Christopher:	<i>Marksizm ve Tarih</i> , (haz.) Aynur Toraman, Kor, İstanbul, 2017.
Hill, Christopher:	<i>Puritanism and Revolution</i> , St. Martin's Press, New York, 1997.

Hill, Christopher:	<i>Society and Puritanism in Pre-Revolutinary England</i> , Seeker & Warburg, London, 1964.
Hill, Christopher:	<i>Some Intellectual Consequences of the English Revolution</i> , The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1980.
Hill, Christopher:	<i>The Collected Essays of Christopher Hill: Religion and Politics in 17th Century England</i> , cilt II, University of Massachusetts Press, 1986.
Hobsbawm, Eric:	<i>Tarih Üzerine</i> , (çev.) Osman Akınbay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2009.
Hodgson, Marshall G. S.:	<i>İslam'ın Serüveni: İslam'ın Klasik Çağı</i> , Cilt: I-II, (çev.) Berkay Ersöz, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2017.
Howard, Douglas A.:	“Osmanlı Nasihatname Türleri ve Mit”, <i>Erken Modern Osmanlılar</i> , (der.) Virgia H. Aksan & Daniel Goffman, (çev.) Onur Güneş Ayas, Timaş, İstanbul, 2011.
Iggers, Georg G.:	<i>Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme: Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı</i> , (çev.) Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000.
İnalcık, Halil:	<i>Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet</i> , Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.
Kafadar, Cemal:	<i>İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu</i> , (çev.) A. Tunç Şen, Metis, İstanbul, 2018.
Kafadar, Cemal:	<i>Kim Var İmiş Biz Burda Yoğ İken: Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun</i> , Metis, İstanbul, 2009.
Kara, Mustafa:	<i>Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları</i> , Dergah Yayınları, İstanbul, 2010.

Karakaya Stump, Ayfer:	<i>Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek</i> , İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.
Karamustafa, Ahmet:	“Anadolu’nun İslamlaşması Bağlamında Alevilik”, <i>Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik: Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel</i> , (der.) Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş, İletişim, İstanbul, 2015.
Karamustafa, Ahmet:	“Kaygusuz Abdal: A Medieval Turkish Saint and the Formation of Vernacular Islam In Anatolia”, <i>Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam</i> , (ed.) Orkhan Mir-Kasimov, Brill, Leiden, Boston, 2014. Kaye, Harvey J.: <i>İngiliz Marksist Tarihçiler</i> , (çev.) Arife Köse, İletişim, İstanbul, 2009.
Köker, Levent:	“Reform”, <i>Tanrı Devletinden Kral Devlete</i> , (der.) Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, İmge Yayınevi, Ankara, 2013.
Köprülü, Orhan F.:	Mustafa İsmet Uzun, "Akşemseddin", <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , https://islamansiklopedisi.org.tr/aksemseddin (03.08.2022).
Krstic, Tijana:	Historicizing the Study of Sunni Islam in the Ottoman Empire c. 1450-c. 1750”, <i>Historicizing the Study of Sunni Islam in the Ottoman Empire c. 1450-c. 1750</i> , (ed.) Tijana Krstic, Derin Terzioğlu, Brill, Leiden, Boton, 2020.

Krstic, Tijana:	<i>Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları: 15.-17. Yüzyıllar, (çev.) Ahmet Tunç Şen, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015.</i>
Ladurie, Emmanuel Le Roy:	<i>Romans Karnavalı, (çev.) Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2002.</i>
Lindner, Rudi Paul:	<i>Osmanlı Tarihöncesi, (çev.) Ayda Arel, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2018.</i>
Mardin, Şerif:	<i>Din ve İdeoloji, İletişim, İstanbul, 1990.</i>
Marx, Karl:	<i>Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i, (çev.) Erkin Özalp, Yordam, İstanbul, 2016.</i>
Ocak, Ahmet Yaşar:	<i>Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü, Dergah, İstanbul, 2017.</i>
Ocak, Ahmet Yaşar:	<i>Osmanlı İmparatorluğu ve İslam, Alfa, İstanbul, 2021.</i>
Ocak, Ahmet Yaşar:	<i>Osmanlı Toplumu'nda Mülhidler ve Zındıklar: XV-XVII. Yüzyıllar, Timaş, İstanbul, 2016.</i>
Oktay Uslu, Zeynep:	“Alevi-Bektashi Literature as a Discursive Tradition: Interpretive Strategies, Orality, Charisma-Loyalty”, <i>Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association</i> , Vol. 7, No. 2.
Oktay Uslu, Zeynep:	“Alevilik Bize Güncel İslam Tartışmaları Hakkında Ne Söyler?”, <i>Pasajlar</i> , 8 (2021).
Oktay Uslu, Zeynep:	“The Şathiyye of Yunus Emre and Kaygusuz Abdal: The Creation of a Vernacular Islamic Tradition in Turkish”, <i>Turcica</i> , 50 (2019).

Öngören, Reşat:	"Kutbüddin İznîkî", <i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i> , https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/Kutbuddin-İzniki (03.08.2022).
Özel, Oktay:	<i>Türkiye 1643: Goşa'nın Gözleri</i> , İletişim, İstanbul, 2016.
Öztürk, Özkan:	<i>Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri</i> , Dergah, İstanbul, 2017.
Pierce, Leslie:	"Maddi Dünya: İdeolojiler ve Sıradan Şeyler", <i>Erken Modern Osmanlılar</i> , (der.) Virgia H. Aksan & Daniel Goffman, (çev.) Onur Güneş Ayas, Timaş, İstanbul, 2011.
Quatert, Donald:	"Önsöz", <i>Hakim Paradigmaların Ötesinde: Rifa'at Abou-El-Haj'a Armağan</i> , (der.) Donald Quatert ve Baki Tezcan, Tan, Ankara, 2012.
Solmaz, Süleyman:	"Tasavvufta Ulaşılmaya Gereken Bir Mertebe: Elfakru Fahri Ve Eski Edebiyatımıza Yansımaları", <i>Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2</i> , (ed.) Ahmed Cahid Haksever, Kalem, Ankara, 2016.
Sönmez, Erdem:	"Annales Okulu: Tarihçilikte Paradigma Değişimi", <i>Halil İncalcık Armağanı-1</i> , (der.) Taşkın Takış ve Sunay Aksoy, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2009.
Sümer, Faruk:	"Köroğlu, Kızıroğlu Mustafa ve Demircioğlu ile İlgili Vesikalar", <i>Türk Dünyası Araştırmaları</i> , 46 (1987).
Tawney, R. H.:	<i>Religion and the Rise of Capitalism</i> , Harcourt, Brace and Company, New York, 1926.
Terzibaşoğlu, Yücel:	"Batı Anadolu ve Balkanlarda 1416 Ayaklanmasının Işığında Toprakta Üretim İlişkileri ve Köylü

	Ayaklanmaları: Tarihsel ve Coğrafi Karşılaştırma Notları”, <i>Uluslararası Börklüce Mustafa Sempozyumu</i> , Bildiriler, İzmir, 2017.
Terzioğlu, Derin:	“Devlet İnşası ve Mezhepleşme Çağında Sufiler”, <i>Osmanlı Dünyası</i> , (der.) Christine Woodhead, (çev.) Gül Çağalı Güven, Alfa, İstanbul, 2018.
Terzioğlu, Derin:	“How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion”, <i>Turcica</i> , 44 (2012-2013).
Terzioğlu, Derin:	“Mecmua-i Şeyh Mısıfı: On Yedinci Yüzyılın Ortalarında Anadolu’da Bir Derviş Sülûkunu Tamamlarken Neler Okuyup Yazdı?”, <i>Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmûa Osmanlı edebiyatının kırkambarı</i> , (haz.) Hatice Aynur ve öte, İstanbul, Turkuaz, 2002.
Terzioğlu, Derin:	“Where ‘İlm-İ Hâl Meets Catechism: Islamic Manuals Of Religious Instruction In The Ottoman Empire In The Age Of Confessionalization”, <i>Past&Present</i> , 220 (2013).
Tezcan, Baki:	“Disenchantment of Sufism, the Rationalization of Sunni Islam, and Early Modernity”, <i>Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association</i> , Vol 7, 1 (2020).
Tezcan, Baki:	“Erken Modern Osmanlı Tarih Yazımı”, <i>Erken Modern Osmanlılar</i> , (der.) Virgia H. Aksan & Daniel Goffman, (çev.) Onur Güneş Ayas, Timaş, İstanbul, 2011.

Tezcan, Baki:	“Etnisite, Irk, Din ve Toplumsal Sınıf”, <i>Osmanlı Dünyası</i> , (der.) Christine Woodhead, (çev.) Gül Çağalı Güven, Alfa, İstanbul, 2018, s.226.
Tezcan, Baki:	<i>The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World</i> , Cambridge University Press, New York, 2010.
Thompson, Edward P.:	<i>Avam ve Görenek</i> , (çev.) Uygur Kocabaşoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul, 2006.
Tökin, İsmail Hüsrev:	<i>Türkiye Köy İktisadiyatı</i> , İletişim, İstanbul, 1990.
Tuğ, Başak:	“Hukuk ve Evlilik Özneleri Olarak Osmanlı Kadınları”, <i>Osmanlı Dünyası</i> , (der.) Christine Woodhead, (çev.) Gül Çağalı Güven, Alfa, İstanbul, 2018.
Uslu, Ateş:	<i>Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş: Tarih Yazımı, Temel Yaklaşımlar ve Araştırma Yöntemleri</i> , Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2017.
Ülgener, Sabri:	<i>Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı</i> , Der Yayınları, İstanbul, 1981.
Weber, Max:	<i>Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu</i> , (çev.) Milay Köktürk, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2013.
Winter, Stefan:	“Suriyeli Kızılbaşlar ve Osmanlı Şiiliği”, <i>Osmanlı Dünyası</i> , (der.) Christine Woodhead, Alfa, İstanbul, 2018.
Yalman, Ali Rıza:	<i>Cenupta Türkmen Oymakları</i> , II, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1977.
Yıldırım, Rıza:	<i>Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri</i> , (1300-1501) İletişim, İstanbul, 2020.

Yıldırım, Yusuf:	<i>Risâletü'n Nushiyye ve Divân-I Yûnus Emre Karaman Nüshası</i> , Karaman Belediyesi, 2014.
Yılmaz, Hüseyin:	“Osmanlı Siyaset ve Hukuk Düşüncesi Geleneğinde Anayasalcılık”, <i>Yüzüncü Yılında İkinci Meşrutiyet: Milletlerarası Kongre Tebliğleri</i> , IRCICA, 2012, İstanbul.
Yılmaz, Hüseyin:	<i>Caliphate Redefined: the Mystical Turn in Ottoman Political Thoughts</i> , Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2018.
Yi, Eunjeong:	“Zengin Zanaatkarlar, Yoksul Tacirler, Osmanlı Loncalarındaki Sözde Eşitlikçiliğe Eleştirel Bir Bakış”, <i>Ekmek Aslanın Ağzında: Osmanlı Şehirlerinde Hayatlarını Kazanmak İçin Mücadele Eden Zanaatkarlar</i> , (der.) Suraiya Faroqhi, (çev.) Ayşen Gür, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017.
Yi, Eunjeong:	<i>17. yüzyıl İstanbul’unda Lonca Dinamikleri</i> , (çev.) Barış Zeren, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018.
Yörük, Doğan:	<i>16. Yüzyıl Aksaray Sancağı</i> , Palet Yayınları, y.y., 2019.