

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (BİLİM TARİHİ) ANABİLİM DALI

XVII. YÜZYIL OSMANLI VE BATI DÜNYASI'NDA İKTİDAR-BİLİM/İLİM
İLİŞKİSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Doktora Tezi

Cüneyt COŞKUN

Ankara- 2015

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (BİLİM TARİHİ) ANABİLİM DALI

XVII. YÜZYIL OSMANLI VE BATI DÜNYASI'NDA İKTİDAR-BİLİM/İLİM
İLİŞKİSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Doktora Tezi

Cüneyt COŞKUN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Remzi DEMİR

Ankara-2015

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
BİLİM TARİHİ BİLİM DALI

XVII. YÜZYIL OSMANLI VE BATI DÜNYASI'NDA
İKTİDAR-BİLİM/İLİM İLİŞKİSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Remzi DEMİR

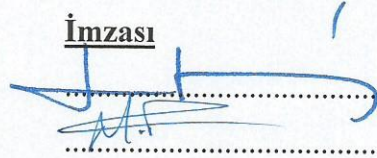
Tez Jürisi Üyeleri

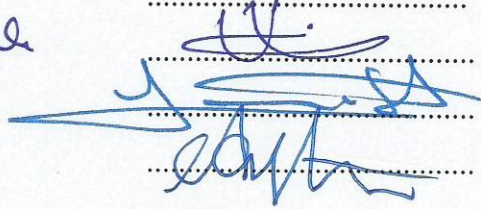
Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Remzi DEMİR
Prof. Dr. Mehmet Derya Gökdoğan

Prof. Dr. Sabri Kurtulus Kayal
Prof. Dr. Tamer Yurt
Doç. Dr. Ayhan Kaya Aydın

İmzası





Tez Sınavı Tarihi 23/10/2015.....

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim./...../2015

Cüneyt COŞKUN

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	vi
ÖNSÖZ.....	1
GİRİŞ	2
BİRİNCİ BÖLÜM.....	11
XVII. YÜZYIL BATI DÜNYASI'NDA İKTİDAR-BİLİM İLİŞKİSİ	11
1.1. Siyasi Yapı	11
1.2. Hukuki Yapı.....	47
1.3. Ekonomik Yapı	63
1.4. Toplumsal Yapı.....	93
1.5. Kültürel Yapı: Bilim ve Felsefe Çalışmaları	103
İKİNCİ BÖLÜM	159
2. XVII. YÜZYIL OSMANLI DÜNYASI'NDA İKTİDAR-İLİM İLİŞKİSİ	
2.1. Siyasi Yapı	159
2.2. Hukuki Yapı.....	210
2.3. Ekonomik Yapı	239
2.4. Toplumsal Yapı.....	293
2.5. Kültürel Yapı: İlim ve Felsefe Çalışmaları.....	305

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	356
3. XVII. YÜZYIL OSMANLI VE BATI DÜNYASI'NDA İKTİDAR- BİLİM/İLİM İLİŞKİSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	356
3.1. Siyaset-Bilim/İlim İlişkisi Mukayesesi	357
3.2. Hukuk-Bilim/İlim İlişkisi Mukayesesi	382
3.3. Ekonomi-Bilim/İlim İlişkisi Mukayesesi.....	395
3.4. Toplum- Bilim/İlim İlişkisi Mukayesesi.....	408
3.5. Kültürel Yapı: Din, Felsefe ve Edebiyat Çalışmaları Mukayesesi ..	414
SONUÇ	432
KAYNAKÇA	444
ÖZET.....	472
ABSTRACT	474

KISALTMALAR

vd. = Ve Diğer/Diğerleri

vb. = Ve Benzeri/Benzerleri

a.g.e. = Adı Geçen Eser

a.g.m. = Adı Geçen Makale

a.g.y. = Adı Geçen Yer

Akt. = (Alıntıyı) Aktaran

Bkz = Bakınız

Edt. = Editör

Yay. = Yayınları/Yayınevi/Yayıncılık

s.a = Sayfa Aralığı

ÖNSÖZ

Bu tez çalışmasının gerçekleştirilmesi konusunda, benden desteğini eksik etmeyen eşim Özlem Coşkun ve oğlum Alptuğ Ali Coşkun başta olmak üzere; annem Nihal Coşkun, babam Cahit Coşkun ve kardeşlerime, ayrıca Avni Acındı ve Advie Acındı'ya; lisans ve yüksek lisans öğrenimim sırasında yardımlarını hiç unutamayacağım Atatürk Üniversitesi Öğretim Üyelerinden Doç. Dr. Ali Utku, Doç. Dr. M. Hanifi Macit ve Prof. Dr. Mukadder Erkan'a; doktora öğrenimim boyunca edindiğim bilgileri kullanabileceğim bir konu belirlememde yardımcı olan ve tez yazımı sırasında bilgi ve deneyimleriyle beni yönlendiren tez danışmanım Prof. Dr. Remzi Demir'e; tez izleme komitesinde bana yol gösteren Prof. Dr. Melek Dosay Gökdoğan ve Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı'ya; bu süreçte beni yalnız bırakmayan Metin Türkmen, Serdar Memişoğlu, Coşkun Erdoğan, Seda Özsoy, Ömer Faik Anlı, Vural Başaran, Serpil Kaygın, Ercan Salgar ve Tuba Uymaz'a teşekkürü borç bilirim. Bu çalışmada karşılaşılabilecek olan eksikliklerden, sorumlu olduğumu belirtmek isterim ve bununla ilgili düşüncelerini paylaşacak olanlara da şimdiden teşekkür ederim.

Cüneyt COŞKUN

GİRİŞ

İnsanı ve insana dair her alanı rasyonel, deneysel, seküler ve pragmatik ölçütler zemininde kuran modernite, XX. yüzyılın ortalarına kadar sorgusuz sualsiz kabul görmüştür. Özellikle “rasyonalite”nin idealize edilmesi, teori-pratik arasındaki ilişkide onu, başat hale getirmiş, düşünsel ve eylemsel aktivitelere yönelik her eleştiri, çoğu zaman “modernizmi anlayamamak ve anlamlandıramamak” olarak değerlendirilmiştir. Oysa 1950’lerden sonra modernitenin, Toulmin’in bakış açısı da dâhil olmak üzere, “standart bir yorumlama” biçimi haline geldiği, içerik ve kapsamı ile tarihsel ve düşünsel güvenilirliğini kaybettiği ve eleştirilmemesi için bir sebep kalmadığı şeklinde görüşler dile getirilmiştir.* Ancak modernitenin ne olduğu, ne zaman başladığı ve gerçekten post-modern anlayışın iddia ettiği gibi sonlanıp sonlanmadığı tartışmaları günümüzde de hala devam etmekte ve modernizm üzerine birçok çalışma yapılmaktadır. Çalışmaların ana temasının, XVII. yüzyıldan beri, modernleşme-batılılaşma ikiliğinden uzaklaşmadığı, Batı Dünyası’nda tartışılan “modernleşme”nin, ülkemizde “Osmanlı’da/Türkiye’de Modernleşme Hareketleri” çatısı altında azimle yapıldığı, ama modernleşme-batılılaşma arasında ayrımın netleştirilemediği açıktır. Bu ayrımın yapılamamasındaki nedenleri ise şöyle sıralamak mümkündür. 1) Modern anlayışın yöntemi olan çizgisel ve neden-sonuç ilişkisine bağlı tarih anlayışıyla kalıplar arasına sıkışmak, tarihin akışını etkileyen kırılma dönemlerini ihmal etmek, 2) Araştırmalarda daha çok siyasi tarih sınırlarında kalmak, 3) Tek neden etrafında değerlendirmeler yapmak, 4) Batı’nın kendi bünyesinden çıkardığı ve tarihsel ve felsefi varsayımlarla biçimlendirip orijinallige

* Bkz: S. Toulmin, *Kosmopolis Modernite’nin Gizli Gündemi*, Çeviren: H. Arslan, İstanbul 2002, s. 13-35.

ulaştırdığı “modernite”nin, Batı’nın kendi tarihinin, kültürel değęrlerinin ürünü olduğunu göz ardı edip “gibi”leşmek ve nihayet, 5) Bilim tarihinin tarihsel ve felsefi varsayımlarını yeterince önemsememek ve bilim tarihçiliğinde yeterince yol kat edememek. Bu nedenler, modernleşme-batılılaşma ikiliği arasındaki ayrımın belirginleşmemesinde önemlidir.

Bu nedenlere kısaca değinmekte fayda vardır. Öncelikle XVII. yüzyılın hem Batı hem de Osmanlı için kırılma dönemi olduğu açıktır. Bu kabul, tarihin çizgisel ilerleyişi anlayışından uzaklaşıldığının ilk adımıdır. Çünkü kırılma dönemleri, öncesi ve sonrasıyla toplumların tarihsel ve felsefi varsayımlarının oluşmasında önemli yere sahiptirler. Kırılma dönemleri, geçmişin doğru okunmasında; geleceğin ise doğru inşa edilmesinde etkilidir. Bunlar, geçmiş için varılan noktayı, gelecek için başlangıç noktasını ifade eder. XVII. yüzyıl da Batı için modernleşmenin başlangıç, Osmanlı için ihtişamlı yılların varış noktasıdır. Batı Dünyası için dönem, Ortaçağ’ın dogmaları ve Aristoteles öğretileriyle kurulan paradigmanın yıkılarak, bilimsel yöntemin sistemli bir şekilde kullanılmaya başlandığı, doğa bilimlerinde ilerleme yoluna girildiği, felsefenin ise metafiziksel köklerinden arandırılarak, rasyonel bir zeminde dünyanın ve onu sarmalayan evrenin anlaşılmaya çalışıldığı dönüm noktasıdır. Galileo’nun* astronomi ve fizikte, Descartes’ın matematik ve felsefede çığır açan öncülükleri, Newton, Hobbes, Locke, Leibniz gibi bilim ve düşünce aktörlerinin modern bilim ve felsefenin gelişmesine katkıları dikkate alındığında, bu dönemin neden Batı için bir kırılma dönemi olduğunun anlaşılması kolaylaşmaktadır.

* Çalışmamızın tamamında, yabancı dillerdeki özel isimlere veya kelimelere getirilen ekler, kelimelerin veya özel isimlerin İngilizcedeki okunuşuna ve telaffuzuna göre eklenmiştir.

Osmanlı cephesinde ise, İslam Kültür ve Medeniyeti'nden köklü bir mirasın devralınması, Selçuklulardan askeri alandan zirai alana kadar sistemle mi  bir idare kültürünün aktarımı ve Bizans İmparatorluğu'yla olan temaslar, devletin kuramsal üretkenliğini önemli ölçüde etkilemiştir. Kültür edinimlerinin g ncellenememesi, kuramsal kısırlı ın gündelik hayata olumsuz yansımaları, mevcut paradigmanın çağın gereksinimlerini karşılayamaması, XVII. yüzyılı Osmanlı için kırılma dönemi yapmaktadır. Özellikle de Batı'daki bilim, felsefe ve teknik gelişmelerin gerisinde kalan Osmanlı'nın, Batı karşısında  tekile meye ba ladığı, duraklamanın nedenlerinin kültürel, siyasi, hukuksal, ekonomik ve toplumsal alanlarda yaşanan olumsuzluklardan ziyade, askeri ba arısızlıklarda arandığı d   n ld  nde, dönemin önem derecesi artmaktadır.   z m  nerilerinin askeri başarısızlıklar üzerinden tek nedene ba lanması, çözümün yanlış yerde aranmasına sebep olmuştur. Bu tek nedenin, ilerleyen dönemlerde de Osmanlı bürokratlarının ve araştırmacıların zihinlerinde edindiği yere paralel olarak, kötüye gidi in çok etkene bağlı bir şekilde araştırılmasının önünü tıkamı tır. Oysa toplum ve topluma dair bunalımlı süreci ekonomik, siyasal, toplumsal vb. faktörlerden sadece birine bağlı kalarak araştırmak, amacı her ne olursa olsun, araştırmacının doğru fakat eksik değerlendirmelerde bulunmasına sebep olur.

Osmanlı'da orijinalli ın Nizam-ı âlem  lk s , Asr-ı Saadet dönemi ve ideal devlet ve ideal toplum kurma başarısının gösterildiği XV.-XVI. yüzyıl dönemlerine duyulan özlemle beslenmesi; bilimsel ve felsefi  zg nl   n, inanç-bilgi ikili indeki birincil öncülle korunmaya çalışılması, çağın koşulları için oldukça yetersizdir. Batı'yı "K f revi" olarak görmek, Batı'da yaşanan gelişmelere sadece kapı aralığından ama küçümseyerek bakmak, özellikle kültür ürünü olan  er'i bilimleri,

akli bilimlerin karşısında konumlandırırken felsefe, mantık ve matematiği medrese müfredatından çıkarmak, Batı için “Büyük Yüzyıl” olan XVII. yüzyılı, Osmanlı için karanlık yılların miladı yapmıştır. Her ne kadar Kâtip Çelebi gibi isimlerin bilim ve felsefe üzerine düşünceleri, Batı’daki gelişmelerin göz ardı edilmemesi gerektiğinin farkındalığı açısından önemli ise de, bilim ve felsefenin iktidar desteğinden yoksunluğu göz önüne alındığında, Kâtip Çelebi’nin sesinin cılız kaldığı görülmektedir. Kaldı ki Kâtip Çelebi’nin önemi de Osmanlı’da “modernleşme”yi ilk defa seslendiren kişi olmasında yatmaktadır. Çünkü sonraki dönemlerde Osmanlı entelektüelleri(!), genellikle “modernleşme”den batılılaşmaya kayan düşünce sapmasının seyrine kapılmışlardır.

Ülkemizdeki bilim tarihi ve tarihçiliği meselesine gelince, ülkemizde ancak 1940’lardan itibaren A. Adnan Adıvar ve Aydın Sayılı gibi isimlerle birlikte bilim tarihçiliği anlayışı biçimlenmeye başlamış, bilim ve felsefe alanlarında yaşanan gelişmelerin daha doğru ve sağlıklı bir değerlendirmeye dayalı olarak yapılması için imkân sağlanmıştır. Böylece XVII. yüzyıldan itibaren Batı’da, bilim ve felsefeyle şekillenmeye başlayan modern Batı düşüncesinden, Osmanlı ve Türk Kültürü’nün nasıl, ne ölçüde etkilendiğini, kimlerin bu etkilenmede önemli rollere sahip olduğu ve modernleşme-batılılaşma ikiliğinin nasıl değerlendirilmesi gerektiği netlik kazanmaya başlamıştır.

İşte “XVII. yüzyıl Osmanlı ve Batı Dünyası’nda İktidar-Bilim/İlim İlişkisinin Karşılaştırılması” adlı bu çalışmanın hedefi de, söz konusu dönem çerçevesinde Batı Dünyası’ndaki özellikle İngiltere’deki gelişmeleri değerlendirerek, Osmanlı’daki iktidar-ilim ilişkisinin Batı’dakinden ayrılan yönlerini belirginleştirmek ve iktidar-bilim/ilim ilişkisinin beş etkene, yani siyasi, ekonomik, hukuki, kültürel ve toplumsal

faktörlere bağılı olarak nasıl biçimlendiğini ortaya çıkarmaktır. Bu hedef doğrultusunda, Batı'daki siyasi, iktisadi, hukuki, kültürel ve toplumsal faktörler ayrı ayrı ele alınmıştır. Böylece hem doğru bir değerlendirme için arka plan oluşturmak, hem de Batı'da iktidar-bilim ilişkisinin modern çerçevesi çıkarılmak istenmiştir. Ancak çalışmamıza yön veren kapsamın, felsefe ya da bilim tarihi oluşturmaktan ya da mevcut felsefe ve bilim tarihi çalışmalarına bir yenisini eklemekten öz itibarıyla uzak olduğunu vurgulamak faydalı olacaktır. “XVII. Yüzyıl Osmanlı ve Batı Dünyası'nda İktidar-Bilim/İlim İlişkisinin Karşılaştırılması” başlıklı bu çalışmamızın dönem itibarıyla Batı-Doğu, başka bir ifadeyle Avrupa-Osmanlı ekseninde, sağlam temellere oturtulmuş bir karşılaştırma ile form kazanacağını belirtmek gerekir.

Kuşkusuz, öznenin merkeze alınıp, Hristiyan teolojisi ve Aristoteles felsefesiyle güçlenen geleneksel paradigmanın yıkılmaya başladığı andan itibaren, öznenin hareketle iktidar ve iktidar organlarının yerini, işlevini ve etkinlik alanını yeniden inşa etmek için meydana getirilen zihinsel reformların can suyu olan bilimsel ve felsefi etkinliklerin kaynağını, Batı kültür ve düşünce dünyası oluşturmaktadır. Bilimsel ve felsefi hareketliliğin, söz konusu düşünce kültürü içerisindeki gelişim serüveninin ortaya koyacağı veriler ve bu verilerden elde edilen sonuçlar ise dönemin önemini arttırmaktadır. Dolayısıyla XVII. yüzyıl Batı düşünce hayatındaki gelişim süreciyle bağlantılı olarak, söz konusu dönemin neden hem Batı hem de Osmanlı açısından kırılma noktası olduğuna, Osmanlı'nın neden Batı karşısında ötekileştiğine yönelik zihinleri meşgul eden soruların cevaplanması için bir arka plana ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca takdir edilecektir ki, bilim tarihinin incelenmesi, bir sentez konusudur, diğer bir deyişle elle tutulur metinlere dayanan bir değerlendirmedir. Dolayısıyla bu tür bir sentezi yapmak isteyen kişiler, o toplum ya

da toplumlardaki her türden kaynaklara gereksinim duymaktadırlar. Bu anlamda, XVII. yüzyıl Batı bilim ve felsefesinin yapıtaşları olan düşüncelerin ve düşünce aktörlerinin, günümüze kadar etkisini gösteren makro düzeyde evreni, mikro düzeyde ise fiziki dünya ve bu dünyaya ait olgu ve olayları algılama biçimlerinin çalışmamızda yer bulması, hedeflediğimiz sonuçlara ulaşabilmek adına doğru ve tutarlı bir yön çizecektir.

Çalışmamızda izlenen yola gelince, birinci bölümü beş “yapı”cı etkene bağlı kalarak inceledik. Beş etkenin incelenmesinde, Batı’da iktidar-bilim ilişkisiyle alakalı olduğunu düşündüğümüz ve bu ilişkinin modern anlamda inşasında önemsendiğimiz bir mantık silsilesini takip ettik. İlk ve en önemli etken olarak “Siyasi Yapı” adlı alt başlığımızı silsilenin ilk sırasına yerleştirdik. Ortaçağ’ın parçalanmış siyasi yapısının ve Kralların Kiliseye kaptırdığı otoritesini kurtarma arzusunun, ticari faaliyetlerini güvenlik içinde yapıp yapamama endişesiyle devam ettiren ekonominin yeni öznelere, yani tüccarların çıkarlarıyla örtüştüğünü gördük. Bu amacın, Batı’da özellikle de İngiltere’de yeni bir siyasal sistemin doğmasında etkili olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Bu noktada, toplumsal sözleşmelerle yönetme yetkisini elde eden Batı ve İngiltere’de yeni bir siyasal sistemin, hukukla ilişkisini değerlendirmek için “Hukuki Yapı” başlığı altında hukukun, siyasi yapı için amaç mı, yoksa araç mı olduğunu sorgulama ihtiyacı hissettik. Batı’da ve İngiltere’deki siyasi yapının, meşruiyet zeminini hukukla temellendirdiği, mutlak monarşiden parlamenter monarşiye geçişle birlikte “güçler ayrılığı” ilkesinin önemsendiği, yasama, yürütme ve yargı organlarının farklı ellerde temsil edildiği sonucuna ulaşmamız değerlendirmemizin tutarlılığına katkı sağladı. “Ekonomik Yapı”yı silsilenin üçüncü sırasına yerleştirdik. Coğrafi keşiflerle başlayan Batı’daki

ekonomik gelişmelerin, XVII. yüzyıldan itibaren merkantilizm doktriniyle sistemleştiğini ve bu doktrinin siyasi yapının inşasında önemli etkiye sahip olduğunun sonucuna vardık. “Toplumsal Yapı” başlığı altında, XVII. yüzyıl Batı Dünyası’ndaki gelişmelerin, sosyal düzene etkilerini inceledik. Gerçek ilişkilerin bütünü’nün aynası olan toplum, iktidar-bilim ilişkisinin de laboratuvarı olarak, teori-pratik arasındaki tutarlılığın ne kadar önemli olduğunu görmemize yardımcı oldu. Bu silsilenin en önemli ve son aşamasında ise “Kültürel Yapı: Bilim ve Felsefe Çalışmaları” başlığı altında incelediğimiz, bilim ve felsefe çalışmalarını değerlendirdik. Bilim ve felsefe çalışmalarının ekonomik gelişmelerle desteklendiği gerçeği, ekonomi-bilim ilişkisinin ne denli önemli olduğunu gösterdi. Nihayetinde Batı’da modernizmle birlikte, teori-pratik arasındaki tutarlılığın önemsendiği, ancak pratiğin, gereksinimler nispetinde ortaya çıkan özne-nesne arasındaki ilişkinin ürünü olan bilgi/bilimle güçlendiği ve teorinin, bu güç ya da güçlere meşruiyet zemini oluşturacak düşünsel ortamı sağladığı ve onları desteklediği, birinci bölümde ulaştığımız en önemli sonuçtur.

İkinci bölümde ise yine beş “yapı”cı etken bağlamında Osmanlı’da iktidar-iletim ilişkisini benzer bir mantıksal ilerleyişi takip ederek değerlendirdik. Osmanlı’da “Siyasi Yapı”nın, Sünni İslam ve Oğuz soyundan gelme geleneklerin, ideolojinin temelini oluşturduğuna dair fikirlerin haklılığına olan kanaatimizi pekiştirdi. Hükümlerlik hakkının mutlak anlamda Sultan’a ait olduğu ve dolayısıyla sultanın şahsının kendi meşruiyetine kaynaklık ettiği, tüm “yapı”cı unsurlar üzerinde ideolojik ve siyasal söylemlerin, hakikat yaratma gücünün güncellenerek aktifleştirildiği, ikinci bölümün ve çalışmamızın geneline sirayet edecek niteliğe kavuştu. Hâkim ideolojinin, İslamlaşma-saltanat ikiliğinin bekasını muhafaza etme

arzusunda, hukukun önemli bir önemli bir iktidar aracı olduğunu “Hukuki Yapı” başlığı altında değerlendirdik. Hukukun, toplumsal değişim ve dönüşüme uyumluluğundan ziyade, bunlara karşı geliştirilen bir iktidar aracı olarak direnç gösterdiğini fark ettik. Üçüncü olarak “Ekonomik Yapı” alt başlığında ise Osmanlı’da Batı’dakinden farklı olarak bir ekonomi politikasından değil, mali politikadan bahsedilebileceğini ve bunun “dünya imparatorluğu” olma idealiyle ne ölçüde eşleştiğini ele aldık. Reel gerçeklerle uyuşmayan mali politikanın, iktisadi uzmanlığı olmayan kişiler tarafında ideolojiyle uyumlu olarak hazırlandığını ve Osmanlı’nın nasıl Batı için bir pazar haline geldiğini değerlendirmeye çalıştık. “Toplumsal Yapı” başlığı altında da İbn Halduncu toplum anlayışı çizgisinde başta Kâtip Çelebi olmak üzere Osmanlı düşünürlerinin toplumsal değişim ve yapılanma fikirlerine değindik. Ekonomik yapıdaki verilerin bilim ve düşünceye yansımalarını ise son “yapı”cı faktör olan “Kültürel Yapı: İlim ve Felsefe Çalışmaları” başlığı altında inceledik. Burada önceliğimiz ilim ve bilim arasındaki farkı ortaya koymak oldu. Bu farklılığın tespitinden sonra, ilmiye sınıfının, “devlet aydını” olarak adlandırdığımız âlim profilinin, şair-patron ilişkisine sıkışan kaygılarını ve Kâtip Çelebi, Naima, Koçi Bey gibi Osmanlı tarihçi ve düşünürlerin padişaha sundukları risalelerindeki önerilerinin İslami kültürün entelektüel eğilimlerinden uzaklaşmadıklarını teşhis ettik. Bu bölüm sonunda, Osmanlı’da ideoloji ve siyasal iktidarın, toplum ve topluma dair her alanda etkin bir güce sahip olduğunu; tinsel ve kültür motivasyonlarının ilim ve düşünce hayatında belirleyici önem arz ettikleri sonucuna ulaştık.

“XVII. Yüzyıl Osmanlı ve Batı Dünyası’nda İktidar-Bilim İlişkisinin Karşılaştırılması” başlığı altında çalışmamızın son bölümünü oluşturduk. Bu

bölümde, beş “yapı”cı faktörün bilimle/ilimle olan ilişkisini, XVII. yüzyıl’da hem Osmanlı hem de Batı’da mukayeseli olarak ayrı ayrı değerlendirdik. Bu değerlendirme, ilk iki bölümden elde ettiğimiz sonuçların tutarlılığını ve geçerliliğini kontrol etmemiz açısından çalışmamızın önemli kısmını oluşturdu.

BİRİNCİ BÖLÜM

XVII. YÜZYIL BATI DÜNYASI'NDA İKTİDAR-BİLİM İLİŞKİSİ

1.1. Siyasi Yapı

XVII. yüzyıl, Batı Dünyası için, bilim ve felsefe alanında olduğu kadar ekonomik, sosyal, siyasi ve hukuksal alanlarda da teori-pratik ikiliğinin hem iç içe olduğu, hem de çatıştığı; uyumsuzlukların, yerine ve zamanına göre değişse de süreklilik gösterdiği, “zihinsel ve eylemsel kaos” yüzyılıdır. Özel olarak siyasi yapının fonksiyonları, etkinliği ve belirleyiciliği açısından bakıldığında da durum benzerliğini korumaktadır. Yüzyılın önemi, modern iktidar ve modern devlet kavramsallaştırmaları bağlamında “en iyi yönetim biçimi nedir?” sorusunda ya da yöneten-yönetilen ilişkisinin teorik ve pratik çerçevesini çizen sorunsallaştırmada yatmaktadır. Bu sorunsal, kapsamını ve içeriğini, Ortaçağ’ın sonlarına kadar devam eden klasik dönemde, insani nitelik farklılıklarının esas alındığı bir yönetim biçimi üzerinde oluşturmuştur. Oysa ilk defa Machiavelli ile kendini gösteren ve siyasi şeylerin doğasını ve en iyi yönetim biçiminin bilgisini elde etmeye çalışan Hobbes ve Locke gibi düşünürlerin bu sorunsala ürettikleri teorik çerçeve, sözde nitelik farklılıklarının ortadan kaldırılacağı bir yönetim biçimidir. Modern dünyanın “ötekileştirme” algısını inşa eden nesnelleşmeye ve yabancılaşmaya doğru giden bu yönelim, klasik dönemde olduğundan farklı bir şekilde iktidarı/devleti, erdemi gerçekleştirmenin aracı olmaktan çıkarmış, örneğin Machiavelli’nin *Prens*’inde olduğu gibi, temele erdemsizliği koymuştur. İlerleyen bölümlerde değineceğimiz

üzere, Descartes'ın "ego"suna da, bu yapının teorik ve felsefi zemini için atılan ilk adımlardan birini oluşturmuştur. Dolayısıyla siyasal düşünce tarihinin bize sunduğu veriler dikkate alındığında, "olması gereken" üzerinde yoğunlaşmaktan ziyade, "var olan"dan hareketle Batı Dünyası'nda, özellikle XVII. yüzyılda, etkili bir şekilde yaşanan siyasal devrimi ve bu devrime bağlı olarak iktidar olgusunu incelemek makul görünmektedir. Çünkü Batı Dünyası için ruhani-dünyevi iktidar ikiliğinin/çatışmasının seküler değerlerle yeniden ama etkili bir şekilde gözden geçirildiği bir dönem olarak XVII. yüzyıl, hem modern siyasal düşüncenin hem de günümüz siyasi hayatının değerlendirilmesinde bizlere doğru bir bakış açısı sunacaktır.

Öncelikle Batı tarihi ekseninde yapılacak iktidar analizinde dikkat edilmesi gereken üç önemli nokta bulunmaktadır. İlki, klasik dönem sonuna kadar teolojik kökenli ideolojik değerler ve bu değerlerle paralelize edilen pratiklerden yararlanılarak oluşturulan siyasi hegemonyanın, hem toplumsal hem de düşünsel alanları etkilediği ve belirlediğidir, yani Tanrı Devleti-Ruhani İktidar birlikteliğinin kaynaştığı siyasi bir yapı söz konusudur. Diğerleri ise kilise, derebeyleri ve kral arasında paylaşılan siyasi hegemonyanın, özellikle XVI. yüzyıldan itibaren yeni ticari sistemin temel aktörleri olan tüccarlarla olan ilişkisinden destek alarak diğer iktidar ortaklarını büyük oranda saf dışı bırakan kralın, sadece teoride kalan, pratikte ise etkisizleşen varlığını yeniden inşa etme mücadelesidir. Bu yönüyle bakıldığında yegâne amaç, Tanrı Devleti ve Dünya Devleti arasındaki mücadelede hem krallık hem de devlet olgusunun sarsılan prestijini kurtarmak ve yeniden yapı ve içerik bakımından tek güç olmaktır. Bir başka ifadeyle Batı'da yaşanan ekonomik bütünleşme ve bu bütünleşmenin arkasında yatan gücü ifade eden tüccarlar ile krallar

arasındaki ilişkiyle bağlantılı olarak, iktidarın iki temel unsurunun, yani yasa ve yürütmenin, kralın kişiliğinde yeniden bir araya getirilmesidir. Üçüncü önemli nokta ise -ki çalışmamızın asıl odak noktası budur-, özellikle İngiltere merkezli bakıldığında, krallarla işbirliği içinde olan tüccarların, zamanla kralların baskıcı tutumlarından kurtularak gözlerini iktidara dikmeleri ve ilerleyen süreçte, parlamentonun nüfuzunun artmasıyla birlikte kralın tek elden hükümet etme yetkisinin ortadan kalkmasıdır. Bir anlamda devletin, yani asıl baskı aracının ele geçirilip, yeni ticari sistemin hizmetine ya da en azından kontrolüne sokulması ve feodal zihniyetin kısıntılarının dahi olsa tamamen yok edilmesi, yani burjuva devriminin gerçekleşmesidir. Bu durum, ilerleyen bölümlerde değinileceği gibi, merkantilizmin sadece bir ekonomik doktrin olma kapsamının ötesinde, ideolojik içeriğe de sahip olduğu iddialarının geçerli yönünü ortaya çıkarmaktadır.*

Bu görüşler ışığında, siyasal düşüncenin tarihsel gelişimi incelendiğinde, Hristiyanlığın hızla yayılmaya başlamasının, Avrupa'da siyasi ve sosyal yapıda köklü değişiklikleri beraberinde getirdiği görülmektedir. Güçlü derebeyleri karşısında korkulu rüyalar görmeye başlayan kralların, papalardan yardım istemeleri, kilise otoritesinin krallar tarafından ilk defa kabul edilmesi anlamını taşımaktadır. Kilisenin, klasik dönem sonuna kadar sarsılmaz otoritesini perçinleyen bu ve benzeri birçok olay, insanlara sadece manevi dünyanın saadet kapısından girmeleri için yardımcı olmak ve vicdanları doğru yola sevk etmek iddiasında olan Hristiyanlığın, resmi bir ideolojiye dönüşmesine ortam hazırlamıştır. Gerçek amacı, siyasi bir faaliyet içinde olmaksızın, inançların serbestçe yaşandığı bir ortam hazırlamak olan

* Merkantilizmin sadece bir ekonomik doktrin olmaktan öte, ideolojik bir içeriğe de sahip olduğu, özellikle Herbert Heaton, J. Kenneth Galbraith, E. K. Hunt gibi iktisat tarihçilerinin iddiaları arasındadır.

kilise ise, zamanla siyasal üstünlük iddialarıyla dünyevi iktidarı karşısına almaktan kaçınmamıştır. Ruhani iktidarın, dünyevi iktidar karşısında üstün olduğunun meşru temellerini, insandaki ruh-beden düalizmine dayandırarak kuran kilise, “dinsel iktidar ruhu, dünyevi iktidar ise bedeni yönetir” kabulüyle formüleştirmiştir. Formül, “ruh bedenden üstün olduğuna göre, ruhani iktidar da dünyevi iktidardan üstündür” biçimiyle özetlenebilir.¹ Bu nedenle Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi olan kiliseye karşı dünyevi iktidar boyun eğmelidir. Krallar ya da dünyevi iktidar sahipleri, iktidarlarını Hristiyanlığın amaçları doğrultusunda kullanmakla yükümlüdürler ve kilisenin otoritesine ve emirlerine bağlı olmak zorundadırlar. Çünkü kralların iktidarı, Tanrı tarafından verilmiştir. Bu gerekçe kilisenin, görevini yapmakta başarısız olan kralı aforoz etmesi, onun yönetme hakkını elinden alması için fazlasıyla yeterlidir. Yine bu gerekçe, “kral, Tanrı’nın yeryüzündeki gölgesidir” inancının da kilise tarafından yalanlanmasına yardımcı olmuştur. Kuşkusuz bu ve benzeri birçok faktör, kilisenin siyasî-idarî örgütlenmedeki rolünün artmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Otoriteye bağlı dinin bağımsızlaşması, siyasi sistemi, din; kralları da kilise karşısında tamamen bağımlı kılmıştır. Dolayısıyla krallık, teoride güçsüz, pratikte ise oldukça etkisiz kalmıştır. Bu durum, siyasi parçalanmışlığın yaşandığı klasik dönem boyunca, hükümler hakları kilise ve feodal beyler tarafından kullanılan, yetkilerinin kilise tarafından her an elinden alınması tehlikesiyle sürekli karşı karşıya kalan dünyevi iktidarın, yani kralın, sadece ve sadece hukuki olarak varlığını koruduğu anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle dünyevi iktidarın fonksiyonunun adli, askeri ve idari biçimleriyle eyleme bağlı kaldığı, yani gücün tüm yetkileriyle beşeri olanın sınırlarında kaldığı bir yapı büyük

¹ C. Büyük, “Orta Çağ Batı Düşüncesinde Hristiyanlık-Siyaset İlişkisine Genel Bir Bakış”, https://www.academia.edu/1330855/Ortacag_Bati_dusuncesinde_Hiristiyanlik_Siyaset_Iliskisine_Genel_bir_Bakis, s. 5-7, (erişim tarihi: 20.03.2014).

oranda etkisizleşmiştir. Buna karşın, ruhani iktidar, temel fonksiyonlarını doktriner ölçekte kurmuş ve yaymıştır.² Sadece ruhani egemenlikle yetinmeyerek, dünyevi iktidarını daha fazla kuvvetlendirmek amacıyla olan kilisenin bu tavrı, zamanla kilise ve kralların arasını açmıştır. Önceleri kilisenin dünyevi iktidara karşı, özellikle Augustinus, Aquinum'lu Thomas gibi Hristiyan geleneğinin iki dev isminin düşünceleriyle sürdürdüğü fikri mücadele, zamanla fiili bir kavgaya dönüşmüştür.

Klasik dönemin bir diğer siyasi ve ekonomik aktörü ise feodal sistem ve feodal beyler olmuştur. Öz itibarıyla emek açlığı ve emek açlığının getirisi olan rantın, emekten sağlanması olarak kısaca tanımlanabilecek olan feodalite³, ticaret ve şehir hayatının tersine, tarıma dayalı, kapalı ekonomik sistemin ve kırsal yaşamın etkili olduğu bir düzeni ifade etmiştir. Bu düzende, toprağı elinde en büyük silah olarak kullananların, yani ekonomik iktidarın, kamusal yetkilere de sahip olduğu bir yapıdan bahsetmek mümkündür. Ortaçağ sonuna kadar kilise ile birlikte egemen sınıf olan ekonomik iktidar, yani derebeyleri, kendilerini bir anlamda devlet olarak görmüşler ve örgütlenmişlerdir. Bunlar, en güçlü siyasal iktidarlardan biri olarak örgütlenme biçimini, doğrudan doğruya seçkinlerin iç örgütlenmesi ve örgütlenme içi ilişkileri bağlamında şekillendirmişlerdir. Bu durum, örgütlenmenin kapsamının ya da siyasi gücün etkinlik alanının, makro düzeyden mikro düzeye indirgenmesini ifade etmekten çok; devlet egemenliğinin, kişisel hizmet ve sadakat ilkeleri karşısında zafiyet yaşadığının, acze düştüğünün göstergesi olmuştur. Bu haliyle makro düzeyde devlet egemenliğinin yersiz yurtsuzluğu, klasik dönem boyunca toplumsal yaşama dair her alanı kapsamıştır. Örneğin, adalet olgusunun kişi vicdanına bırakıldığı, hukukun, oluşmuş bir kurallar sistemine dayalı normatif bir uygulama olmaktan çok,

² R. Guénon, *Maddi İktidar Ruhani Otorite*, Çeviren: B. Uzma, Ağaç Yay., İstanbul 1992, s. 30.

³ M. A. Kılıçbay, *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı*, Elif Yay., Ankara 2010, s. 160.

derebeylerinin ihtiyaçlarına ya da arzularına göre değişerek meşrulaştırılan bir uygulama niteliği kazandığı, iktisadi yaşamın ise para ekonomisi yerine, doğal ekonominin egemen olduğu bir sistem tam anlamıyla kurumsallaşmıştır.⁴ Ancak zellikle XVI. yüzyıldan itibaren parçalanmış bir siyasi yapı ve bu yapının devamlılığını sağlayan feodal sistem, kapitalizmin temellerini oluşturan yeni iktisadi politikalarla ve dolayısıyla da ekonomik gelişmelerle çatışmaya başlamıştır. Çünkü coğrafi keşiflerin, bilim ve teknikteki gelişmelerin n ayak olduğu yeni ticari sistemle birlikte ekonomik bütünleşmenin sağlanmaya başlaması, feodalitenin g yitirmesinin en büyük nedeni olmuştur. Teknik geriliğin ve sermaye birikiminin düşük olduğu feodal sistemin yıkılmaya yüz tutmasıyla birlikte kilise de artık büyük ortağıyla yol ayrımına gelmiş, krallara karşı mücadelesinde adeta yalnız kalmıştır. Bir taraftan kilise-feodalite arasındaki işbirliğinde yaşanan çözülmeler hızla devam ederken, diğer taraftan ticari hayattaki hareketlilik ve bu hareketliliğin baş aktörleri olan tüccarların denizaşırı ticaretlerini güvenli bir şekilde yapmaları için siyasi ge ihtiyaç duymaları, burjuva-merkez işbirliğini geliştirmiştir. Bu gelişme, klasik dönemin en zayıf iktidar halkası olan krallara, prestijini kurtarma ve yeniden siyasi güç olma fırsatını doğurmuştur.

Kralların egemenliğini yeniden inşa etme işteği, özellikle dönemin ekonomik iktidarı olan tüccarların tercihi olmuştur. Çünkü ortak hedefleri tümden bağımsızlık olan burjuva kesiminin tiranların zorlamalarından kurtulmaları için en akıllıca yol, başlangıçta kötünün iyisi olarak görülen krallık veya prenslerle işbirliğidir. Krallık ya da prensliklerin, kendi hazinelerinin ihtiyaçları nedeniyle zengin vergi mükelleflerini kayırmak zorunda olmaları da düşünüldüğünde, bu işbirliğinin en emin yol olduğu

⁴ N. Bulut, *Feodaliteden Küreselleşmeye Ekonomik İktidar Siyasal İktidar İlişkisi*, Seçkin Yay., Ankara 2003, s. 75.

açıktır.⁵ Ancak parçalanmış siyasi bir yapı içinde yeni ticari sistem ve dolayısıyla tüccarlar için en büyük engel, klasik dönemin ekonomi zihniyetidir. Klasik dönemde ihtiyatla karşılanan ancak yeni dönemde gündelik yaşamın en önemli uğraşı haline gelen ticaretin, feodal sistemin parçalı siyasi yapısından ve bu yapının hukuki anlayışından dolayı sürekli önünün kesilmesi, sağlıklı ve güvenilir bir ticari ortam oluşturulamaması tüccarlar açısından oldukça can sıkıcıdır. Bu ve benzeri engeller aşmak için tüccarlar, ya kendi ticari işlerinde uygulamaya koyacakları hukuki yapıyı kendileri oluşturmak istemişler, ya da en azından, onu geleneksel hukukun sert kurallarından koparmayı arzulamışlardır. Bu nedenledir ki bu arzu ve isteklerini gerçekleştirmek adına, kazanmak ve kazancını hukuken de güvence altına almak isteyen yeni yüzyılın yeni ekonomik özneleri için en yakın sığınak, krallar ya da prenslerin yanıdır. Bu yönetimler, onların isteklerini destekleyecek ve onları hayata geçirmelerine yardımcı olacaktır. Çünkü krallar ya da prensler, eskisi gibi merkezi bir güç olmak istemekteler, klasik dönemin parçalı siyasi yapısından güçlenerek çıkıp eski siyasi otoritelerini yeniden kazanmayı hedeflemektedirler.⁶ Bu tür bir çıkar birliği, para kazanmak ve siyasi-hukuki güvenlikten yararlanmak isteyen ve ilerleyen dönemlerde siyasetin küreselleşmesine yön verecek özneler olan tüccarlar, otoritenin tek yerde, krallığın kişiliğinde toplanmasını arzulayan krallar ve modern devleti belirginleştiren düşünsel hareketlilik açısından oldukça önemlidir.

Güçlü-merkezi yönetimin kurulmasını amaçlayan tüccar- kral ortaklığı, teorik temellerini bulmakta ise zorlanmamıştır. Hızla artan bilimsel gelişmeler, değişen ticari sistem ve buna bağlı olarak merkezileşme hareketliliği, bu temellerin oluşmasında önemli rol oynamıştır. Özellikle İtalya'da Machiavelli, Fransa'da Bodin

⁵ M. Bloch, *Feodal Toplum*, Çeviren: M. A. Kılıçbay, Doğu Batı Yay., Ankara 2005, s. 471.

⁶ N. Bulut, a.g.e., s. 80.

ve İngiltere’de Hobbes ve Locke, dönemin içinde olduğu şartları iyi okuyarak, modern iktidar ve dolayısıyla da modern devletin düşünsel çerçevesini çizmişler ve bunların kavramsal olarak belirginleşmesini sağlamışlardır. Bir başka ifadeyle bu düşünürleri ortak bir paydada birleştiren şey, çağlarının içinde bulunduğu kargaşa ortamı karşısında, en doğal istekler olan barış, huzur ve güvenliği sağlayacak yeni bir yönetim biçimini oluşturmak ve ona sarılmak olmuştur. Dolayısıyla bu düşünürlerin modern iktidar ve modern devlet kavramsallaştırmalarını inşa ettikleri düşünsel çerçeve, söz konusu dönem nazarında Batı’daki iktidar yapısının ve bu yapının geçirdiği devrim sürecinin analizini ortaya koymakta bizlere yardımcı olacak en önemli kaynaklardır.

Doğaldır ki yeni düşünsel çerçevenin inşası, eski paradigmayı oluşturan önermelerin kavramlarını değiştirmekle başlar. Çünkü kavramların kapsamlarının, içeriklerinin ve anlamlarının, eskinin eksiklikleri ve noksanlıkları dikkate alınarak yeniden doldurulması, genişletilmesi ve kamu vicdanında onaylanması yeni paradigmanın meşruiyet temellerini sağlamlaştırması açısından oldukça önemlidir. Bu nedenle XVII. yüzyılda Batı’daki devrim sürecinin ve siyasi yapının anlaşılması açısından iktidar ve iktidar araçlarının içerik ve kapsamın kamu yararıyla çelişmeden yeniden tanımlanması gerekmektedir. Klasik dönemde iktidar kavramının içeriği ve yapısına değinmiştik. Eski paradigmanın büyük oranda yıkılmasıyla yeni paradigmaya ait iktidar algısını yeniden tanımlamak ve değerlendirmek makul olacaktır. Buna göre, beşeri hislerin bilinen en eski fenomenlerinden bir olan “iktidar” kavramı, geniş anlamıyla, birine aksi halde yapamayacağı bir şeyi yaptırma kapasitesi olarak tanımlanabilir.⁷ İktidarı ellerinde bulunduranlar, muhalefetle

⁷ R. A. Dahl, “The Concept of Power”, *Behavioral Science*, 2:3 (1957:July), s. 203.

karşılaştıkları bile iradelerini onlara empoze etme imkânına sahiptirler. İktidar böyle anlaşıldığında, başkalarını kontrol etmeye muktedir olmakla ilgilidir ve bu tür bir iktidar olgusu, pek çok sosyal ilişkilerde gözlemlenebilir. Örneğin, bir aile babasının aile üyeleri üzerinde ya da sendikalar veya kulüplerin üyeleri üzerindeki iktidarı bu tarzdan bir iktidar biçimidir. Ancak siyasal iktidar çok farklıdır. Çünkü siyasal iktidar, toplumdaki en kapsayıcı, en üst iktidardır ve meşru olma tekeli içinde barındırır.⁸ Amerikalı avukat ve diplomat Berle ise iktidarı şöyle tanımlamıştır: *Bir kimsenin veya bir grup insanın, kendi arzularına göre, diğer insanların veya grupların davranışlarını tayin edebilme veya yönlendirebilme yeteneği; daha büyük yönüyle de bir grup veya cemiyetin kaynaklarını, önceden belirtilen hedefler uğrunda kullanabilme kapasitesidir.*⁹ İktidar, istisnasız olarak sosyal organizasyondaki bir boşluğu dolduran, kurumlar kanalıyla yürütülen ve kurumlara dayanan, bir fikir ve felsefe sistemi içinde temellenen ve bir sorumluluk sahası içinde kalıp hareket eden hâkim faktördür.¹⁰ Berle'in de vurguladığı şekliyle iktidarın, belli bir fikir ve felsefe içinde temellenmesi, ister dini, ister seküler argümanlarla olsun, onun egemen faktör haline gelmesinde meşruiyetinin oluşturulması açısından son derece önemlidir. Dolayısıyla bilimin ve doğanın, mutluluğun, aklın ve pragmatizmin temel ilkeler olarak içselleştirildiği Yeni Dünya bilinci, XVII. yüzyıl siyasal düşünce devriminin temel algısını biçimlendirmiş, modern iktidar ve modern devlet düşüncesinin teorik ve pratik temellerini belirginleştirmiştir.

⁸ L. Gönenç, "Ortaçağ Avrupası'nda Anayasacılığın Düşünsel ve Kurumsal Temelleri", http://www.yasayananayasa.ankara.edu.tr/belgeler/makaleler/ortacag_anayasaciligi.pdf, s. 268-269, (erişim tarihi: 26.04.2013).

⁹ A. A. Berle, *İktidar*, Çeviren: N. Muallimoğlu, Tur Yay., İstanbul 1980, s. 7.

¹⁰ A. A. Berle, a.g.e., s. 37.

XVII. yüzyıla kadar Batı’da yaşanan siyasal sürecin geçirdiği evreler kısaca bu şekilde iken, Descartes, Galilei, Newton, Petty, Locke’un yüzyılı, yani sonraki yüzyıllara büyük bir mirasın bırakılacağı ve Michelet’in “Büyük Yüzyıl” olarak ifade ettiği XVII. yüzyıl, özellikle Batı Dünyası için insan aklının sürekli bir başkaldırı içine girdiği bir dönemdir. Bu başkaldırının, siyasal alanda, en sert çekişmelerin yaşandığı olay İngiliz Devrimi’dir. Fransız Devrimi’ne de model oluşturan olay, hem çalışmamızın içeriği, hem de modern iktidar ve modern devlet kavramsallaştırmasının teorik ve pratik temellerinin rasyonel ve pragmatist değerlerle özgürce oluşturulmasında ilk ciddi tepki olması açısından önemlidir.

İngiltere’de özellikle XVI. ve XVII. yüzyıllarda yaşanan iki değişme, gelecek yüzyıllarda, tam anlamı bahsedildiği şekliyle siyasal hayatta ve dolayısıyla da toplumsal alan da yaşanacak olan gelişmelerin kökenlerini inşa etmiştir. Bu iki değişmeden ilki, yönetimin merkezileşmesi ve krallığın yeniden kurulması, diğeri ise yeni ticari sistemin doğuşu ve gelişmesidir. Bu durumun XVI. yüzyıldaki siyasal karşılığı, belirgin iktidar biçiminin “Parlamentoda Kral” şeklinde formüle edilmesidir. Bu formülün açık şekli devletin, kralla toprak sahibi sınıfının, monarşi ile parlamentonun birlikteliği idi.¹¹ Bu birliktelik, teoride kamu yararına bir yönetimi öngörse de, aslında büyük toprak sahipleri güdümündeki sınırlı sayıdaki seçmene karşı sorumluluk taşıyan bir yönetim olarak pratikte karşılığını bulmuştur.¹² Ancak bu durum yaşanan iç savaşlarla umulanı karşılayamamış ve krallık bu günkü formuna kavuşmuş, parlamento ise nüfuzunu arttırarak devamlılığını günümüze kadar sürdürecektir.

¹¹ E. M. Wood, N. Wood, *İsyan Borusu/Kapitalizmin Yükselişi ve Siyasal Teori 1509-1688*, Çeviren: F. Bakırcı, Epos Yay., Ankara 2008, s. 19.

¹² E. M. Wood, N. Wood, a.g.e., s. 53.

İngiltere’de parlamentonun nüfuzunu arttırması ve bugünkü şekline kavuşması, sıradan, kolay bir gelişim sürecini elbette ki ifade etmez. Çünkü her siyasi devrimin kendine özgü karmaşık gelişme çizgisi olmuştur. Siyasal düşünce tarihi incelendiğinde, devrimlerin üç aşamalı gerçekleştiği görülmektedir. İlk aşama, siyasi kargaşanın hızla artması ve devrime ilk ivmeyi kazandırmasıdır. Sonraki aşama, eski rejimin ve/veya paradigmanın, çökmeye başlamasıyla birlikte siyasi krizin uzaması ve hem söylemsel hem de eylemsel bazda radikalleşmenin güçlenmesidir. Radikalleşme, özellikle güçlü ve çoğu zaman askere dayalı bir güç eliyle iktidarın pekiştirilmesini ve siyasi dengenin giderek şiddet üzerinden yeniden kurulmasını ya da kabul ettirilmesini ifade eder. Bu durum aynı zamanda, devrim sürecinde sona yaklaşıldığının işaretlerini taşır. Son şeklini ise, eski siyasal rejimin/otoritenin sonunu hazırlayan entelektüel-iktidar ortaklığı verir. Bu ortaklığın başarısı, hem eski siyasal rejimin nesne konumunu koruyarak, yeni siyasal formun özneliliğinin etkisini arttırmak, hem de bu ekseninde, yeni siyasal rejimin teorik ve pratik temellerine istenilen oranda meşruiyet kazandırmaktan geçmektedir. Dolayısıyla bu aşamada önemli olan nokta, yeni siyasal rejimin, insan zihninde ve vicdanında yeni bir kaosa zemin oluşturmayacak şekilde hem düşünsel hem de eylemsel bütünlüğünün rasyonel ve pragmatist gerekçeleriyle ortaya konularak, kamusal tatmini sağlamasıdır. Aslında bu, iktidarın yönetme sanatıdır; iktidarın en önemli işlevi olan hayatı bütün yönleriyle kuşatmak ve asli görevi olan hayatı yönetme beceri ve yeterliliğini oluşturma biçiminin araçlarıdır.¹³ Bu aşamaları, İngiliz devriminde de görmek mümkündür.

¹³ M. Hardt, A. Negri, *İmparatorluk*, Çeviren: A. Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001, s. 48.

İngiltere’de bu süreç iki aşama bağlamında açıklanabilir. Birincisi, 1640-1688 yılları arasında yaşanan iç savaşlarla, esas olan feodal düzeni koruyan devlet iktidarının, şiddet yoluyla alaşağı edildiği ve iktidarın yeni bir sınıfa eline geçerek kapitalizmin daha özgür bir ortamda gelişmesini mümkün kılacak yeni siyasal düzenin oluşmaya başladığı aşamadır. İkinci aşama ise, İngiliz parlamenter monarşisinin kuramsal temellerini kuran düşünsel çerçevedir. Birinci aşamada iç savaşlar, kralın despotluğunun, mevcut kilise ve toprak sahiplerinin gerici güçleri tarafından savunulduğu yapıyla kent ve küçük yerleşim birimlerinde ticaret ve sanayi ile uğraşan yapı arasındaki sınıf savaşı olmuştur. Dolayısıyla İngiltere’deki iç savaşlar, tek tek bireylerin değil, toplumun genelini kapsayan bir gerçeklik etrafında okunmalıdır. Tudor Hanedanlığı’ndan sonra tahta geçen Stuart Hanedanlığı döneminde gün yüzüne çıkmaya başlayan siyasal gerilim, günümüz İngiltere’sinin krallık anlayışını da şekillendiren “Şanlı Devrim” denilen kansız bir saray devrimine kadar sürmüştür. Peki, siyasi gerilimin bu dönemde etkisini arttırma sebebi nedir? Tudor Hanedanlığı döneminden başlayarak aristokrasi ve kilisenin planlanmayan bir şekilde geriletilmesi ve buna karşılık olarak bürokrasinin ağırlık kazanarak Stuart Hanedanlığı döneminde etkisini arttırmasıdır. Bürokrasinin ağırlığı ve ekonomi politikası yönünden gelişmelere rağmen, kapitalist küçük çiftçilerin temsilinin dikkate alınmaması, bürokrasi eliyle yürütülen yönetimin keyifleşmesi ve özellikle korunan tekellerin pratikte etkin hale getirilmesi, 1640 devrimine yol açacak dinamikleri ortaya çıkarmıştır.¹⁴

Feodal beylerin ve Anglikan Kilise’sinin önemli ölçüde mevcut güçlerini kaybettiği bir dönemden söz edilse de, ancak parlamentodaki kral ve kralın

¹⁴ M. T. Özcan, *Modern Toplum ve Hukuk Devleti*, On İki Levha Yay., İstanbul 2008, s. 87-88.

destekçilerinin etkinliği, ekonominin yeni öznelerini huzursuz etmiştir. Özellikle parlamentonun uzun süredir toplanmamasına ya da toplandığında ele avuca sığmaz kralın keyfiliğini sınırlandıracak sonuçların alınamamasına, meclisin sürekli feshedilmesi gibi olaylara, feodal beylerin halka zulmü de eklenince, halkın krala karşı kininin artması, cumhuriyete giden yolda kitle hareketlerinin yoğunlaşması kaçınılmaz hale gelmiştir. Krala karşı birleşmekle amaçlanan şeyler, iktidarın, siyasal olarak etkin olan bedenlerinin, yani bürokratik mekanizmanın yok edilmesi, kralın denetiminde sürekli ordu kurulmasının önlenmesi ve kilisenin, gerici bir propaganda aracı olarak kullanılmasına son verilmesi için, parlamento, yani burjuvazi tarafından denetlenmesiydi. Ayrıca amacı, kralı parlamentonun denetiminden bağımsızlaştırmak, ekonomik düzeni ve güven ortamını bozmak gibi sonuçlara gebe olan son mali önlemlerin kaldırılmasıydı.¹⁵ Başlayan ayaklanmayı engellemek için ne ekonomik ne de askeri gücü yeterli olmayan kral, on bir yıllık bir aradan sonra 1640'ta parlamentoyu toplamak zorunda kalmış, ancak istediği desteği bulamayınca parlamentoyu tekrar feshetmiştir. Genişleyen isyan karşısında parlamentoyu tekrar toplamak mecburiyetinde kalan kral, kent ve limanlardaki tüccarların doluştuğu parlamentoya karşı ayak direyecek konumunu ve yeniden parlamentoyu feshedecek cesaretini kaybetmiştir. Eli oldukça güçlenen parlamento, 1641'deki "Büyük Uyarı" başlıklı bildiriyle, kralın keyfi hareketlerinin sınırlandırılmasını, vergilerin toplanması konusunda yetki sınırlarının yeniden çizilmesini ve olağanüstü mahkemelerin kaldırılmasını kabul etmiş ve onaylamıştır. Bildiriyle birlikte bürokrasinin önemli isimlerinden Strafford idam edilirken, Laud hapsedilmiş, önde gelen Bakanlar yurtdışına kaçmış, Yıldız Mahkemesi, Yüksek Komisyon Mahkemesi

¹⁵ C. Hill, *1640 İngiliz Devrimi*, Çeviren: N. Kalaycıoğlu, Kaynak Yay., İstanbul 2005, s. 57.

ve diğer piskoposluk mahkemeleri kaldırılmıştır.¹⁶ Bu bildiri ve uygulamalar, kral ve krallık için sonun başlangıcı anlamını taşımaktadır. Parlamento kararlarıyla adeta deliren, muhalifleri tutuklatmak için parlamentoyu basan kral, bu tepkiler karşında kırsaldaki küçük toprak sahiplerinin kentteki tüccarlarla muhalifleri korumak amacıyla birleşmelerine de engel olamayınca, başkaldırının hacmi çığ gibi artmıştır. Bu, aynı zamanda kral karşısında parlamentonun milis güç oluşturmaya demektir.¹⁷

Halk kitlelerinin ve parlamentonun krala karşı mücadelesi, kralın 1642’de parlamentoya karşı savaş ilan etmesiyle farklı bir boyut kazanmıştır. Hiç kuşku yok ki kralın feodallerden, eğitimli askerlerden, disiplinli ve deneyimli süvarilerden oluşan sadık ezici gücü karşısında, organize hareket etme beceri ve eğitiminden yoksun eyaletten eşrafın daha küçük bir bölümü ve ticaret erbabının ve mülk sahiplerinin ezici çoğunluğu ve özellikle dokuma vb. imalata dayanan kuruluş ve kazalardaki orta tabaka insanların oluşturduğu halk milislerinin zafer kazanması oldukça zordur ki savaşın başlarında da durum zaten böyle olmuştur.¹⁸ Bu durumun yarattığı hoşnutsuzluk ve parlamentonun istikrarsız politikaları, milislerin motivasyonunu etkilemişse de, milisler, “Bağımsızlar Partisi” adı altında Oliver Cromwell başkanlığında bir araya gelmişlerdir. Cromwell, İngiltere tarihinde birleştiren ve büyük bir güç haline getiren lider olarak yerini almıştır. Politikaları ve yaptıklarıyla belli bir süre ülkesinde, “nefret edilen” kişiler arasında gösterilmiş olsa da, zamanla muhafazakârlar tarafından, anarşiyi durduran lider, her türden radikal tarafından da, modern çağın ilk devrimcisi olarak yüceltilmiştir. Ayrıca zaman

¹⁶ C. Hill, a.g.e., s. 57.

¹⁷ S. Tanilli, *Yüzyılın Gerçeği ve Mirası/16.-17. Yüzyıllar: Kapitalizm ve Dünya*, Cilt: 3, Adam Yay., İstanbul 2004, s. 205-206.

¹⁸ C. Hill, a.g.e., s. 22.

içerisinde liberaller de onun politikalarının ateşli savunucusu olmuştur.¹⁹ Böylesine farklı kesimler tarafından övülen bir lider olarak Cromwell, parlamentodan ordunun örgütlenmesi iznini almış, kral güçleri karşısında 1644'te Marston Moor'da, 1645'te Naseby'de ezici zaferler kazanılmasına ve 1646'da da krallığın tüm kalelerinin ele geçirilmesine komutanlık etmiştir. Böylece kral ve ittifakçıları olan kilise ve feodal beylerle parlamento arasındaki mücadele son bulmuştur. Parlamento, artık feodal rejimi yavaş yavaş tasfiye eden reformlara başlamak için fırsat yakalamıştır. Kralın ve kilisenin topraklarının yanı sıra, kral yandaşlarının da topraklarına el konulmuş, topraklar satışa çıkarılmıştır. Topraklara ilişkin krallığın düzenlediği tüm yükümlülükler kalkmış, toprak artık soyluların ya da parlamentonun olmuştur.²⁰ Ancak buradaki önemli olan nokta, bu mücadelenin galibinin, devrimin tek ve temel gücü olan halkın değil, soyluların olmasıdır. Halk, yine eski rejimin verdiklerinden fazla bir şey kazanamamış, halkın talepleri önemslenmemiş, hatta talepler isyan sebebi kabul edilmiştir. Bu, parlamento-ordu/halk arasındaki mücadele anlamına gelmektedir, başka bir ifadeyle ordunun siyasi iktidar mücadelesi demektir.

Cromwell liderliğinde krala karşı kazanılan zafer büyük olduğundan, halk arasında ona duyulan saygı ve minnettarlığın ölçüsü yoktur. Ancak o muzaffer komutanın tüccarlar arasından çıktığı, zafer sarhoşluğuyla olsa gerek, halk arasında tamamen unutulmuştur. Halkın taleplerine sıra geldiğinde, halktan oluşturulan ordunun başkaldırdığını düşünen Cromwell, gücünü zalimce halk hareketini bastırmakta kullanmıştır. Bu durum İngiliz Devrimi'ni esas amacından uzaklaştıran ve sınıflar arasındaki eşitsizlik mücadelesine yoğunluk kazandıran bir hale gelmiştir.

¹⁹ Oliver Cromwell hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: T. Carlyle, *Oliver Cromwell's Letters And Speeches: With Elucidations*, Vol. I, Scribner, Welford, and Company, New York 1871.

²⁰ S. Tanilli, a.g.e., s. 207-208.

Devrimin itici gücü askerlerdir artık. Önce parlamentodan savaş bittiği için, ordunun dağıtılması kararının çıkması, parlamento ve ordu arasındaki iplerin kopmasına sebep olmuştur. John Lilburne önderliğinde “Eşitçiler Partisi” kurulmuştur. Bu partinin temel tezi, zenginlerin yoksul halka baskı yaptığı ve halkın boynuna yeni bir kölelik zinciri vurulduğudur.²¹ Bu gerekçeler 1640 devriminden hiçbir şey elde edememiş olan halk kitleleri için kıvılcım niteliğindedir. Ordu cephesinde ise birlikler kendi içlerinde temsilciler seçiyor, temsilciler şuralar oluşturuyor ve bağımsız subaylardan oluşan “Büyükler” kararlar alıyor, yeni usul ordunun bağımsızlaşması hedefleniyordu. Her ne kadar Cromwell, ordunun siyasal iktidarı eline geçirmesini önlemek için askerlerin katıldığı “Ordu Kurulları” kurmuşsa da, subaylar tarafından gözetim altında tutulması kurulu iş yapamaz duruma getirmiştir. Ordunun Londra’yı işgal etmesi ise artık siyasal iktidarın uygulamada da askerin eline geçtiğinin ilan edilmesi idi. Cromwell’in bu yaşananlar karşısında elini sağlamlaştıran iki olay vardı. İlki, ordunun içine düştüğü sınıf mücadelesi, diğeri ise “Büyükler”le “Eşitçiler”in uzlaşamamalarıydı. “Büyükler”le “Eşitçiler” İngiltere’nin gelecekteki siyasal yapısını tartışırken, “Büyükler”i endişelendiren şey, iktidara malı mülkü olmayanların gelmeleridir. Bu durum “Eşitçiler”in askerlerinin ayaklanmasına neden olmuş, Cromwell ayaklanmayı bastırmış ve “Ordu Kurulu”nu feshetmiştir.²²

Tüm bu karmaşayı fırsat bilen bağımsız milletvekillerinden oluşan karşı devrimciler, yani Presbiteryenler, kralcılarla anlaşmış, feodallerle ilişki kurmuş ve saldırıya geçmişlerdi. Bu olay karşısında birleşen ordudaki bu iki grupta birlikte Cromwell, yeni bir zafer kazanmış ve parlamentodan Presbiteryenleri kovmuş, hain olduğu iddiasıyla kralı idam etmiştir. Böylece yeni dönem, kralın ve lordlar

²¹ S. Tanilli, a.g.e., s. 210.

²² S. Tanilli, a.g.e., s. 209.

meclisinin olmadığı ve cumhuriyetin ilan edildiği dönemdir. Kralın idam edilmesi ve cumhuriyetin ilanı, halk kitlelerinin direnişini tetiklemiş, motivasyonlarını arttırmıştır. Ancak halkın direncini kırmaya çalışan Cromwell, iç savaşlar sırasında yoksulluk ve sefalet çeken, lordların uyguladıkları komün toprakların çitlenmesine karşı ayaklanan köylüyü zalimce cezalandırmakla kalmamış, Eşitçiler Partisi'nin liderliğini yapan Lilburne'ü de kurşuna dizdirmiştir. Bu yaşananlar, askeri diktatör Cromwell ile monarşi karşıtı soylular ve burjuvazinin işbirliğinin somut göstergeleridir. Halk hareketlerinden nefret eden soylularla burjuvazinin bir bölümü, böyle bir askeri diktatörlüğü hoş görmüşler, ordu subaylarının diktatörlüğünü gizlemek adına düzenlenmiş bir anayasa ile (Yönetim Belgesi) Cromwell'i "ömür boyu koruyucu lord" unvanıyla taçlandırmışlardır. Çünkü halkın içinde olduğu durum, karşılıklı menfaatler karşısında sadece teferruattan ibarettir. Askeri diktatör olan Cromwell, soylular ve burjuvazinin yararına hareket ediyor, soylular ve burjuvazi ise monarşinin yeniden kurulmasına karşı duruyor, tüm halk hareketlerini de acımasızca boğuyorlardı.²³

Ancak Cromwell'in 1658'de ölümü, halk desteğini kaybeden soyluları ve burjuvaziye halk ve köylüler karşısında oldukça tedirgin etmeye başlamıştır. Strateji değiştiren soyluları ve burjuvazi sınıfları, 1660'da Londra'yı ellerinde bulunduran Cromwell'in generallerinin yardımını alarak krallığı tekrar kurmuşlardır. Oluşturulan "Konvansiyon Parlamento"da* krallığın eski temel kanunlarına uygun olarak, yönetimin krala, lordlara ve halka ait olması gerektiğine karar vermişlerdir. Yeniden tahta Stuartlar geçmiştir. Stuartlar, devrimi gerçekleştiren ve devrime katkı sağlayan

²³ C. Hill, a.g.e., s. 77.

* Devrimden önce var olan Avam Meclisi ile Lordlar Meclisi'nin toplanmasına kral tarafından kara verilmemesinden ve toplanma davetinin gelenek üzerine kral tarafından yapılmamasından dolayı parlamento bu ismi almıştır.

her kim varsa zalimce cezalandırıp öldürmüşlerdir. Sadece İngiliz halkıyla kalmayan zulüm, İngiliz Devrimi'ni başlatan burjuvaziye de sıçramış, yeni krallık iktidarı burjuvalardan da öç almaya girişmiştir. Kendi varlıklarını ve çıkarlarını zedeleyen büyük tehlike karşısında burjuva, “Konvansiyon Parlamento”da alınan kararları yeniden ele almış, 1679’da *Habeas Corpus Act* kabul edilip yayınlanmıştır. Bu yasa ile kralın keyfi hareketleri, tutuklamaları yasaklanmış, uzun tutukluluk süresinin ve hapisliğin engellenmesi sağlanmıştır. 1688’deki kansız saray baskını olarak tarihte yerini alan “Şanlı Devrim”le birlikte Stuartlar saraydan kovulmuş, yerine onların yakın akrabaları Guillaume d’Orange’a ve eşi Mary, 1689’da hazırlanan *Haklar Bildirgesi*’ni kabul etmeleri koşuluyla parlamento’da kral ve kraliçe tacını giymişlerdir. Bildiri, kralın, parlamento ile olan iktidar ortaklığını, yani kralla parlamento arasındaki ilişkiyi düzenlemesinin yanı sıra, İngilizlerin geleneksel haklarını da tanıyan ve tekrarlayan bir içeriğe sahip olmuştur.²⁴ Nihayetinde İngiliz devrimi ile devrimden önce kralın mutlak olan hâkimiyeti parlamento ile sınırlandırılmış, kilisenin kralla olan ortaklığı sonlanmış, krallık ve kilise kurumu ile ortak hareket eden, kapitalizmin gelişmesinde büyük engel teşkil eden feodal düzenin savunucularının, yani senyörlerin hükmü tarihe karışmıştır.²⁵ Başka bir ifadeyle İngiliz devrimiyle, feodalizmin kırıntıları yok edilmiş, parlamentonun sınırladığı bir monarşi, İngiltere’nin siyasal yapısının temel ögesi haline gelmiştir. Stuartların monarşiye otorite kazandırma çabaları karşısında 1640’ta başlayan ve 1688 Devrimi ile Parlamento ve Parlamento geleneklerinin kesin olarak yerleştiği ve güçlendiği süreçte, Parlamentonun millet iradesine dayalı olması gerektiği ilkesi işlerliğini

²⁴ S. Tanilli, a.g.e., s. 213-214.

²⁵ G. Güngörmüş Kona, *Batı’da Aydınlanma Doğu’da Batılılaşma*, Okumuş Adam Yay., İstanbul 2005, s. 61.

arttırmıştır.²⁶ Bu yeni siyasal yapının, yeni kuramsal temelleri ise devrim ve devrim sonrası, yüzyılın önemli düşünürleri Thomas Hobbes (1588-1679) ve John Locke (1632-1704) tarafından kurulmuştur.

Hem siyasal hem de entelektüel tarih açısından Hobbes ve Locke'un isimlerinin İngiltere dışında da önemli bir yere sahip olduğu malumdur. Dünyayı anlama ve anlamlandırma tarzlarında uzlaşan ve çelişen yönler olsa da, her ikisi de modern dönemde gerek ülkelerinde, gerekse tüm dünyada önemli entelektüel figürlerdir. Hem iktidar-bilim ilişkisindeki belirleyici rolleriyle hem de eski rejimin izlerini zihinlerden tamamen yok etmemek kaydıyla* onu ötekileştirmekle yeni paradigma ve siyasal yapının meşruiyet temellerinin iktidar-toplum ve/veya birey ilişkisine uygun olarak belirginleştirilmesinde kuramsal destek sağlamaları açısından örnek şahsiyetlerdir. Uzlaştıkları nokta, Ortaçağın Tanrı merkezli ve Aristotelesçi dünya görüşünün terk edilmesidir. Buna bağlı olarak yeni doğa bilimleriyle, mekanik açıklamanın ve deneysel yöntemin benimsenmesi gerektiği yönündeki tartışmalarda ise devrimci kişilikleridir. Çelişmeler ise kuşkusuz siyasal devrim ve modern devlet algısında ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle, her ikisi de entelektüel devrimin yılmaz devrimcileri iken, Hobbes, mutlak monarşinin, parlamenter demokrasinin temsili kurumlarıyla sınırlanması söz konusu olduğunda karşı devrimcidir.

Hobbes, felsefesinin tamamını analitik-sentetik yöntem etrafında biçimlendirmiştir. Ayırma-birleştirme olarak da ifade edilebilecek bu yöntem,

²⁶ N. K. Yalçınkaya, *İngiliz Hukuku-Kaynakları, Kurumları ve Temel İlkeleriyle*, Eroğlu Matbaası, Ankara 1981, s. 49.

* Özne-nesne arasındaki ilişki, birbirini yok eden değil, birbirini gerekli kılan bir ilişki olarak ortaya çıkar. Yani birinin varlığı, diğerrinin varlık koşuldur. Çünkü nesnedeki eksiklikler, yetersizlikler, olmayanlar, yani negatif yönler, öznenin yapısal inşasının oluşturulmasında ihtiyaç duyduğu negatif referansları sağlar. Bir başka ifadeyle öznenin nesneyi tamamen yok etmesi, öznenin kendini de yok etmesi demektir.

Hobbes'un hem bilimsel, hem de politik çalışmalarının çerçevesini çizmiştir. Ele aldığı şeyi tanımak için, o şeyi oluşturan parçalardan hareket eden filozof, bu bakış tarzını politik sistemine de uygulamıştır. Buna göre siyasi yapının yani devletin, onu oluşturan yapı taşlarını, yani tek tek insanları ayırmak, işlev ve doğalarını anlamak ve yeniden birleştirmekle anlaşılabilceği temel tezi, onun politik algısını ihtiva etmiştir. Bu haliyle devlet kuramını, antropolojik analizle başlatmıştır. Bu analiz aslında Hobbes ve Locke çatışmasının özünde yer almıştır. Çünkü iki kutup içinde “doğa durumu” ya da “doğal durum” sorunsalı oldukça farklı anlamlar taşımıştır.

Hobbes'un doğal ve sivil yasalara ilişkin *The Elements of Law, Natural and Politic* başlıklı yazısının yayınlanması, 1640 yılındaki parlamento ve “kişisel iktidar” ya da “on bir yıllık tiran” olarak adlandırılan Kral I. Charles arasındaki çatışma dönemine denk gelmiştir. Bu yazıda doğal yasalar, sivil hükümetin temelini oluşturan, hem insan psikolojisine ilişkin betimlemelerini barındıran yasalardan, hem de doğayla ilgili normlardan oluşmuştur.²⁷ Yöntemi gereği, insanların bizatihi nasıl olduklarıyla söze başlayan filozof, insandaki arzu ve nefret veya isteme ve kaçınma güdülerini iki temel öge olarak belirleyerek, doğal durum yasalarını izah etmeye çalışmıştır. Doğal durumun özü, insanın yaşamını sürdürmesi için onun sürekli arzu duyması ve devamlı istemesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu ilişkiyle kurulacak bağıntıdan ulaşılabilecek en nihai ilke de doğal olarak, insanlık tarihinin en eski fenomeni olan güç isteğidir. Güç isteği, insanın diğer isteklerinin, ona indirgenebileceği kadar baskın bir içgüdüdür. Doğal olarak bu içgüdü, Hobbes'un antropolojisinin de temel yapı taşı olma özelliğine sahiptir. Çünkü yaşamını sürdürme arzusunun karşısındaki en büyük engel, ölüm korkusudur. Bu korkudan

²⁷ A.P. Martinich, *Thomas Hobbes*, Çeviren: A. Terzi, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2013, s. 141.

kaynaklanan güvenlik isteği ise bir zorunluluktur. Bu zorunluluk, doğal olarak güçlü veya zayıf, zengin veya fakir, genç veya yaşlı vb. her insanda güçlü olma isteğini yaratır. Dolayısıyla tek tek her insanın hayatta kalması için mücadele etmesi, her yolu mubah sayması, insanın doğallığıyla çelişir bir durum değildir. Aksine insanların çıplak doğalarında var olan bencilliğin sergilendiği en doğal haldir. Bencilliğin yarattığı ruhsal hal, insanı rekabete iter, varlığının devamlılığı için en güvenli liman arayışına sürükler, şan ve şeref kavgasının tam merkezine atar. Tüm bu kavgalar, herkesin herkese karşı savaş halini ifade eder.* Herkesin herkese karşı savaşı, mülkiyetin, hâkimiyetin ve “benim-senin” çekişmesinin olmadığı, fakat her insanın elde edebildiği ve elinde tutabildiği sürece onun sahip olduğu haldir.²⁸

*Çalışmaya yer yoktur çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de gerek yoktur; ne denizcilik, ne deniz yoluyla ithal edilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar, ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi, ne zaman hesabı, ne sanat, ne yazı, ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve insan hayatı yalnız, yoksul, vahşi ve kısa sürer.*²⁹ Bunun en kısa anlatımı ve zemini, “insan, insanın kurdudur” ilkesidir. Dolayısıyla doğa durumunda toplumsal bir şey, yani iyi, kötü, adalet, özgürlük, barış vb. aramak yersizdir. Çünkü insan doğası gereği, her insanın var olmak için mevcut engelleri aşma zorunluluğu ve bu zorunluluğun yarattığı savaş hali göz önüne alındığında, insanın, Aristoteles’in ifade

* Savaş, sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp, mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden oluşur. Dolayısıyla savaşın doğasında zaman kavramı düşünülmelidir... Savaşın doğası, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur. Bunun dışındaki bütün zamanlarda barış vardır. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: T. Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, Çeviren: S. Lim, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2007a, s. 94.

²⁸ S. Zelyüt, *Dört Adalı Hobbes-Locke- Berkeley-Hume*, Doğu Batı Yay., Ankara 2012, s. 33.

²⁹ T. Hobbes, a.g.e., s. 94-95.

ettiği şekliyle *zoon politikon*, yani toplumsal bir varlık olma kabulü bir varsayımdan ibarettir. Toplum ve topluma ait bu değerler de doğal değil, yapaydır; olanı değil olması gerekeni, umulanı ifade ettikleri için sadece hipotezin birer parçasıdır. Çünkü Hobbes için doğal durum veya doğa durumu, tarihsel bir durum olmaktan çok, bir çalışmanın hipotezi niteliğindedir.³⁰ Dolayısıyla filozofun tek tek insanların doğal hallerini belirlemekle ulaştığı bu nokta, onun doğal durum sorunsalını, devletin kaynağına ve zorunluluğuna götüren sadece bir araç niteliğinde olduğunu göstermektedir. Doğal durum hipoteziyle oldukça kötümser bir tablo çizen Hobbes, insanın bu doğal durumdan, savaş halinden ya da yapı anlamında kurumsuzluk durumundan, yani bütün kurumlardan önceki durumdan, sivil, politik, toplumsal ve barış durumuna nasıl geçileceğinin yanıtını, devlet öğretisinde vermiştir.³¹

Oysa Locke için doğa durumu/doğal durum, Hobbes'un aksine, herkesin herkesle savaş hali değildir. *Bu, tabiat kanunlarının sınırları içinde insan davranışlarını düzenleyen mükemmel özgürlük keyfiyetidir. İnsanların, sahip oldukları varlıkları ve kişilikleri hakkında, kendilerine en uygun gördükleri şekilde, birisinin iznine başvurma ihtiyacı duymadan tasarrufta bulunabildikleri ve hiç kimsenin arzusuna bağımlı olmadıkları bir durumdur. Ayrıca bu, iktidar ilişkilerinin ve hükmetmenin karşılıklı olduğu bir eşitlik halidir.*³² Eş deyişle, insanların dünya üzerinde genel bir üstün güç bulunmaksızın, kendi kendilerine hükmetme otoritesini elinde bulundurarak bir arada yaşama durumudur. Doğal durumu, özgürlük ve eşitlik

³⁰ S. Zelyüt, a.g.e., s. 31.

³¹ F. Farago, "Modern Siyaset Kuramı", *Modern Dünyanın Yaratılması*, (Edt. B. Akkıyal), Çeviren: İ. Yerguz, İletişim Yay., İstanbul 2013, s. 287.

³² Akt. H. Bouillon, *John Locke*, Çeviren: A. İ. Savaş, Liberte Yay., Ankara 1998, s. 12-13.

durumdur, ancak serbestlik durumu değildir.³³ Hobbes'un antropolojik bir analizle başlattığı ve bir çalışmanın hipotezi niteliğine kavuşturduğu doğal durum sorunsalı, Locke'ta akıl yasasıyla ilişkili olarak hayal olmaktan çıkmıştır. Çünkü akıl, kendisine danışan tüm insanlığa, tümü eşit ve bağımsız olan insanlığa, kimsenin bir diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne veya mülklerine zarar vermemesi gerektiğini öğreten yasadır.³⁴ Bu şekliyle akıl, doğal durumda hem ödevler (ahlaksal), hem de doğal haklar arasındaki bağlantıyı kuran önemli bir ögedir. Oysa Hobbes, aklın, insanların neyin iyi olduğu ve kendi bencil çıkarlarını topluluğun ortak çıkarlarından ayırma konusunda hemfikir olmalarını engellediğini, yani uyumdan ziyade, çatışmayı körüklediğini düşünür.³⁵ Dolayısıyla Hobbes'un aksine, Locke'un doğal durum ve akıl arasındaki ilişkiye yönelik bu yaklaşımı, aynı zamanda onun kurucu rasyonalizm* olarak adlandırılan doğal hukuk yaklaşımını benimsediğini göstermektedir.

Hobbes'un her bireyin kendi adına sınırsız doğal hakkı bulunduğu ve bu doğal hakkın, doğal durumda bir savaş hali olduğu temel önermesinin aksine, Locke, bizi yaratmış olan Tanrı'ya borçlu olduğumuz "kendimizi koruma"nın doğal görev olduğu, bu göreve uyulduğu takdirde savaşın olmayacağını radikal bir şekilde savunmuştur. Şayet yalnızca kendimizi değil, başkalarının da korunmasını öngören bir bilinçle olaylara yönelirsek, savaş halinin ortaya çıkmasını tamamen engellemiş oluruz. Bir başka ifadeyle savaş hali, bizlerin kendimizi özel kabul etme düşüncesine

³³ R. Woolhouse, *John Locke*, Çeviren: A. Terzi, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2011, s. 214.

³⁴ S. Zelyüt, a.g.e., s. 72.

³⁵ L. Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi/Platon'dan Rawls'a*, Çeviren: A. K. Bayram, Adres Yay., Ankara 2008, s. 235.

* Kurucu rasyonalist yaklaşım, insanı otonom, kendi hayatını şekillendirecek bir varlık olarak nazara almayan, onu denek olarak kullanma hakkını ve gücünü kendisinde gören, kolektivist ve bireyi kolektiviteye feda etmeye yatkın ve hazır bir teoridir. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: A. Yayla, *Liberal Bakışlar*, Liberte Yay., Ankara 2000, s. 120-130.

kapılmamızdan, Tanrı'nın gözünde bizlerin eşit olduğumuz asıl gerçeğini unutmamızdan kaynaklanmaktadır. Bu ise Hobbes'un da belirttiği gerekçelerle tam örtüşmese de insanın bencilliğini ifade eder ki göreceliliğe ve beraberinde kargaşaya yol açar.³⁶ Ancak Locke'un doğal durumu ahlaki söylemlerle ve dolayısıyla ilahi yasalarla* paralelize ederek sorunsallaştırması, çağdaşı Hobbes için anlaşılmalıdır. Çünkü gücümüz dışında kalan ve istençlerimizi takip etmeyen inanç ya da iman yasaların, istencimizi takip eden davranışlarımızla denkleştirilmesi oldukça sorunludur. Doğa durumundaki insanın sürdürülebilir istek ve arzularına, ancak sivil politikaların oluşturduğu yasalar çerçevesinde düzen verilebilir.³⁷

Hobbes'un aksine, doğal durumun bir savaş hali olmadığına ısrar eden Locke, devletin kaynağına ve zorunluluğuna doğal durum sorunsalını araçsallaştırarak ulaşmamıştır. Ya da doğa durumunun devletin var oluşunun en önemli nedeni olarak gören Hobbes'tan farklı olarak, siyasal topluluğun, yani devletin, gönüllü birlikteliklerin ürünü olduğunu düşünmüştür. Peki, gönüllü birlikteliğin oluşmasının nedeni nedir? İki nedene bağlanabilir. İlki, Locke her ne kadar herkesin herkesle savaş halinde olmadığı bir doğal durumda ısrar etse de, aslında insanların sosyal örgütlenmeye geçmeden önce, yaşamlarının çatışmaya kolayca dönüşmesinin her zaman olası olduğunu görmüştür. Çünkü herkesin katı bir şekilde eşitlik ve adaleti gözetmesi beklenemez. Bu, insanların korkularını tetikler, tehlikenin devamlılığı arttırır. O halde insanların sosyal bir anlaşma temeli üzerinde örgütlenmeleri, yani

³⁶ I. Hampsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi/Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler*, Çeviren: N. Arat, D. Hakyemez, vd., Say Yay., İstanbul 2004, s. 115-116.

* İnsanların yapacağı şeylerin doğa durumuna aykırı olup olmadığına karar vermesine imkân veren kural, "insanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın" ya da eş deyişle "kendine yapılmasını istemediğini, sen de başkasına yapma" temel referanstır.

³⁷ T. Hobbes, *Elementa Philosophica DE CIVE/Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, Çeviren: D. Zarakolu, Belge Yay., İstanbul 2007b, s. 74.

toplum olmaları ve oluşacak siyasal yapının teminatı altında kargaşayı sonlandırmaları ilk seçenektir. İkincisi ise, özgürlük, yaşam ve mülkiyet haklarının korunması ihtiyacıdır. Yani insanların siyasal birlikler içerisinde bir araya gelmelerinin ve kendilerini hükümetin yönetimi altına sokmalarının en temel amacı, mülkiyet haklarının korunmasıdır. Ancak burada önemli olan nokta, yönetim altına girmekle insanların haklarından feragat etmeleri, asıl olarak, genel haklar olan yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarının, Hobbes'ta olduğu gibi, tamamıyla devredilmesi veya vazgeçilmesi anlamını taşımadığıdır. Bu haklar, özde saklı kalmak zorundadır, çünkü bu haklar sonradan kazanılan değil, doğuştan getirilen haklardır. Dolayısıyla Locke'un düşünceleri, Hobbes'tan algılayış ve yöntem olarak farklılık gösterse de, her ikisinin de ulaştığı nokta, insanların kendilerini düzensizlikten kurtarmak istediğidir. Düzensizlikten kurtarma teşebbüsü, sosyal örgütlenmenin gerçekleşmesiyle doğa durumunun terk edilmesi ve toplum üyelerinin bir yönetim biçimine duyduğu ihtiyaç ekseninde siyasal sisteme onay vermesiyle sonuçlanır.

Düzensizlikten kurtarma durumunun önündeki en büyük engel ise duyguların, aklın, amaçların ve yetilerin bir bütünü olan insan doğasının, insanların bir arada ve barış içinde yaşamalarına izin vermemesidir. Hobbes açısından, bu engelin aşılması, insanlar arasındaki barışın tesis edilebilmesi ve onların doğasına yabancı olan ama onu oluşturan tüm eyleme dönüştürme güçlerinin rıza göstereceği ve boyun eğeceği bir iradenin oluşturulması gereklidir ki, bu irade devlettir.³⁸ *Devlet, istenci, belli sayıda insanın yaptığı sözleşmeyle, hepsinin istenci olarak kabul edilen ve onların güçlerini ve kaynaklarını ortak barış ve savunma için kullanacak olan tek bir*

³⁸ C. D. Zarakolu, *Thomas Hobbes'un Siyaset Felsefesi*, Belge Yay., İstanbul 2013, s. 230.

*kişidir.*³⁹ Başka bir ifadeyle devlet, ölüm korkusu temelinde bir araya gelen insanların, doğal haklarını üçüncü bir kişiye devretme sözleşmesiyle kurulan kurumsuzluk sonrası kurumdur. Kurumunun yetki donanımı, insanların ortak bir siyasi erke, güçlerini ve/veya haklarını devretmek üzere topluca bir sözleşme yaparak bıraktıkları güçler toplamından oluşmuştur. Dolayısıyla en üstün egemen güç olarak devlet, Hobbes'un deyişiyle Leviathan*, insanların yarattığı ölümlü bir Tanrı'dır. Bir'dir, çünkü tek tek insanların güçleri onda birleşmiştir. Tek tek bireylerin bedenleşmiş biçimleri olduğu için de yapay bir bedendir.⁴⁰ Doğal insanın korunması ve savunulması için tasarlanmış olup, ondan daha büyük bir kudret sahiptir. Siyasi varlığı en başta kuran, sözleşmeler ise Tanrı'nın yaratılıştaki buyurduğu insanın yaratılış emrine benzerler.⁴¹ İnsanların sözleşmeler yaparak kendilerini temsil etmeleri için kişi veya kişilere haklarını devretmeleri, devletin kurulduğunu gösterir.

Bireylerin güvenliğini sağlamakla yükümlü kılınan devletin oluşturulmasındaki amaç birliği ve aynı şekilde doğa durumundan siyasi topluluğa geçmenin biçimi, her iki filozofun ortak paydasıdır. Ancak ayrılık, sivil toplumdaki siyasal iktidarın, egemenlik hakları noktasında yaşanmıştır. Hobbes açısından egemenlik, devlet içinde bütün gövdeye canlılık ve hareketlilik veren yapay bir ruhtur.⁴² Haklardan feragat, barış ve güven içinde bir arada yaşamak için sözleşmeyle belirlenmiş kişi ya da kişilere verilen eksiksiz yetkilendirme. Bu yetkilendirme, siyasal iktidarın bütün eylemlerinin ve kararlarının, yetkiyi verenlerin ortak eylemleri ve

³⁹ T. Hobbes, 2007b, a.g.e., s. 84.

* Leviathan, İbranice'de "dev" anlamına gelmektedir. Tanrı'nın Leviathan denen o büyük gücü, yaratıp ona gururlu insanların Kralı adını taktığı Eyub kitabının 41. bâbının son iki mısrasından esinlenerek Leviathan'a benzettim: Yeryüzünde onun benzeri yoktur. Korkmayacak şekilde yaratılmıştır; altındaki her şeyi görür ve bütün gurur oğullarının kralıdır. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: T. Hobbes, 2007a, a.g.e., Bölüm 28, s. 225.

⁴⁰ S. Zelyüt, a.g.e., s. 38.

⁴¹ T. Hobbes, 2007a, a.g.e., s. 17.

⁴² T. Hobbes, a.g.y.

kararlarıymış gibi teminat altına alınmasıdır. Yani, siyasal iktidarın bütün hak ve yetkileri, halkın rızasıyla kendisine egemenliğin devredilmesinden doğar. Böylece siyasal iktidar, halktan aldığı yetkiyle barış ve güvenliğin tesisini sağlayacak paradigmasını inşa eder. Aslında bu, iki farklı bedenin, ortak amaç etrafında tek bir ruhta birleşmesidir. Birleşme, doğal olarak karşılıklı sorumluluklar taşır. Sivil topluluk-siyasal iktidar arasındaki bu türden bir görev dağılımında sivil topluluğun görev yükünü, Hobbes şu şekilde sıralamıştır: Uyruklar*, hükümet şeklini değiştiremez ve egemen güçten vazgeçemezler. Hiç kimse çoğunluk tarafından belirlenen egemenin kuruluşuna, adaletsizlik etmeden karşı gelemeyiz; egemenin karar ve eylemlerini eleştiremeyiz. Egemenin yaptığı hiçbir şey uyruklar tarafından cezalandırılmaz. Uyrukların barışı ve savunulması için neyin gerekli olduğuna ve onlara hangi düşüncelerin öğretileceğine de yine egemen karar verir.⁴³ Siyasal iktidarın haklar kapsamını ise şu şekilde özetler: Yargılama ve anlaşmazlıkları çözme; savaş ve barış danışmanlarını ve bakanlarını seçme; uygun gördüğü şekilde savaş ve barış yapma; ödül ve ceza verme ve bunları dilediği gibi yapma; şeref ve paye verme gibi tüm haklar egemene aittir ve bu haklar bölünemezdir.⁴⁴

Hobbes'un çerçevesini çizdiği bu siyasal yapı, onun iki devlet tipi üzerinde yoğunlaştığını göstermektedir. İlkinde devlet, edinim yoluyla, diğesinde ise kuruluş yoluyla oluşur. Buna göre ilk devlet tipi, baskın bir güçten korkan bir grup insanın, kendi haklarını bu korku nesnesine devretmenin kendi çıkarları açısından en iyi şey olacağını anlamalarıyla ortaya çıkar. Eş deyişle efendi veya efendiler, kendi istekleri

* Egemen, bu kişiliği taşıyan demektir, onun egemenlik kudretine sahip olduğu söylenir; onun dışında kalan herkes ise, onun uyruğudur. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: T. Hobbes, 2007a, a.g.e., s. 130.

⁴³ T. Hobbes, 2007a, a.g.e., s. 131-134.

⁴⁴ T. Hobbes, a.g.e., s. 134-137.

ile kendisi veya kendileri için uyruklar elde ederler. İkinci tip ise birbirinden korkan bir grup insanın, kendi haklarını bir hükümdara devretmenin kendi çıkarları açısından en iyi şey olacağına karar vermeleriyle ortaya çıkar, yani uyruklar kendi kararları ile egemen gücü elinde bulunduran kişi veya kişileri, efendi olarak atarlar.⁴⁵ Aslında bu ayrım, hâkimiyetin, her ikisi içinde “korku” merkezinden hareketle oluşturulması bağlamında farklılık ifade etmese de, tartışılma yönü açısından farklılık göstermektedir. Kuruluş yoluyla devlet, hâkimiyet tartışmasının mantıksal belirginliğini kurarken, edinim yoluyla devletin egemenlik tartışması, mantıksal yapının, iktidarların tarihsel kökenleriyle nasıl uyum sağlanacağıyla ilişkilidir. Dolayısıyla Hobbes’un devlet öğretisiyle ortaya koyduğu yapı, ikinci tipe uygun düşmektedir. Bu nedenle Hobbes için İngiltere’de yaşanan siyasi kargaşa ortamında parlamentodaki muhaliflerin (Avam Kamarası ve orta sınıfın) sınırlı bir hükümet/hükümdar mücadelesinin fikri temelleri tutarsızdır. Çünkü hükümdar güç veya yetki alanı bakımından şayet sınırlandırılırsa, meydana getirilmek istenen devlet tipiyle ulaşılmak istenen hedef, büyük yara almış olacaktır. Uyrukların, hangi gerekçe ile olursa olsun, sözleşmeyle hükümdara, mutlakıyetin iki bileşenini olan siyasi güce sahip olma ve hayatın bütün dış unsurlarını kontrol altına alma hak ve yetkisini vermesi, sınırlandırılma hakkını doğrudan dondurmuş, hüküm ve takdiri hükümdara bıraktığını kabullenmiştir. Bu kabullenme, hak ve yetki sahibine/krala karşı parlamento muhalefetini tamamıyla mesnetsiz kılar.⁴⁶

Öte yandan özel mülkiyet sorunsalı da Hobbes’in devlet teorisinin temel problemlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Öncelikli olarak belirtmemiz gerekir ki, şu ana kadar incelediğimiz haliyle, filozofun herkesin herkesle savaş

⁴⁵ T. Hobbes, 2007b, a.g.e., s. 85.

⁴⁶ A. P. Martinich, a.g.e., s. 175.

halinde olduğu doğal durumda, özel mülkiyet diye bir şeyi öğretisine yerleştirmesi söz konusu değildir. Çünkü o, doğal durum için kurduğu önermede, “doğal durumda herkesin her şeye hakkı var” ise, “o zaman hiç kimse hiçbir şeye sahip değildir” sonucuna ulaşmıştır. Önerme için aksi durum, doğal durumun terk edilmesiyle birlikte söz konusudur ki bu, bütün hakları ve yetkileri elinde toplayan iktidarın, mülkiyetin de sahibi olduğu anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, iktidar sayesinde her uyruk diğer uyruklar karşısında kendi mülkiyetine sahipken, iktidarın olmaması ya da yıkılması durumunda, uyrukların mülkiyet üzerinde hak iddia etme şansları yoktur. Buradan iki sonuca ulaşmak mümkündür: Birincisi filozofun, özel mülkiyetin kökenini sivil devletin ortaya çıkışıyla eş zamanlı tuttuğudur. Diğeri ise o, iktidarın, uyrukların malı ve mülkü üzerine koyduğu sahipliği, iktidarın onlar için sağladığı barış ve savunmanın bedeli olarak görmektedir.⁴⁷ Bu iki sonuç, 1640 yılında kralın koyduğu vergilerden dolayı uyrukların ayaklanma haklarını da ortadan kaldırmaktadır. Bu haliyle Hobbes’un teorisinin, İç Savaş arifesinde Kral Charles’ın yürüttüğü politikalarla oldukça uyumlu olduğu ve uygulanan politikalara makul düşünsel çerçeve oluşturduğu açıktır. Ayrıca oluşturulan düşünsel çerçevenin, iktidar-entelektüel ilişkisine örnek teşkil etmesi açısından da oldukça önemlidir. Bu ilişki, kral ve taraftarları karşısında cephe oluşturan parlamento arasındaki iktidar mücadelesinde ortaya çıkan iki başlılıkla bağlantılıdır. Ayrıca Hobbes’un teorisini sadece ülkenin ve Kralın içinde olduğu durum bağlamında değil, hayatında iz bırakan önemli yaşanmışlıklar etrafında da değerlendirmek gerekir.⁴⁸

Hobbes’un “mutlak” olarak resmini çizdiği egemen güç, Locke’ta niteliğini değiştirmiştir. Locke’un egemen güce dikkatli bir şekilde yaklaştığı açıktır. Egemen

⁴⁷ A. P. Martinich, a.g.e., s. 176-177.

⁴⁸ Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: A. P. Martinich, a.g.e., s. 185-248.

gücü, yasama meclisine veren filozof, onun, Hobbes'tan farklı olarak, mutlak güç olmaklığından azami ölçüde kaçınmıştır. Çünkü özgürlük, yaşam ve mülkiyet haklarının korunmasını sözleşmelerle devralan egemen güç, yani yasama organı, halkın çoğunluğunu temsil etmiştir. Bu anlamda yasama organı, emanetçidir, güvene dayalı bir erktir, en yüksek güçtür, üstündür, ancak mutlak değildir, hakları devralmıştır, ama feshetmemiştir. Bu durum halka, güven ortamını zedeleyecek bir durumla karşılaştığında yasama organını yıkma, kaldırma veya feshetme hakkının saklı kaldığı güvencesini verir, ancak bu, başkaldırıya teşvik anlamını da taşımaz. Çünkü yasamanın gücü, kamusal yararlarla sınırlıdır. İnsanların korunmasından başka bir amacı olmayan bir iktidar olarak, uyruklarını yok etme, köleleştirme ya da planlı olarak yoksullaştırma hakkına sahip değildir.⁴⁹ Bu ince ama önemli olan nokta, aslında Hobbes ve Locke'un ulus devlet-birey arasındaki öncelik ayrımının da esasını oluşturmuştur. Bu ayrım, gerek egemen güç için çizilen yetki sınırlarının, gerek sözleşme teorisinin içeriğinin, gerekse özel mülkiyet hakkının iki düşünüründe politik felsefelerinde ne anlam ifade ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

Öncelikle doğal kanunların açık ve anlaşılır olmasına rağmen, insanların kendi özel eğilimlerinden dolayı çatışmaların önüne geçemeyeceği gerçeğini göz önünde bulunduran Locke, devletin gerekliliğini temellendirmeye çalışmıştır. Onun politik öğretisinin temel argümanında devlet, insanların rızaları ve sözleşmelerine dayanan sınırlı bir kurumsal yapı olması nispetinde anlamlıdır. Bu anlamlandırmada devletin herkesi temsil etmesi, onun meşruiyet zeminini oluşturmuştur.* Bu amaç, insanların

⁴⁹ J. Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme (Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme)*, Çeviren: F. Bakırcı, Babil Yay., Ankara 2004, s. 113-114.

* Meşruiyetten kasıt, devlete itaati ahlaki sorumluluk haline getirmek ve devletin varlık sebebini haklılaştırmaktır. Devlet ister icra ettiği ya da etmesini gerektiren fonksiyonları itibariyle tanımlansın, ister ihtiva ettiği sosyal ilişkiler bakımından, her halükarda kendine itaat edilmesini isteyecektir. Bunu

bir sözleşmeyle ortak hedefler çerçevesinde bir araya gelerek yapay bir cemiyet oluşturmaları girişimiyle şekillenmeye başlamıştır. Doğal durumdaki elverişsizliklerden kaçınmak ve mülkiyetlerini huzur ve güvenlik içinde kullanmak amacıyla bu yapay kolektif yapıyı oluşturan insanlar, tüm gücünü toplumun ortak yararına kullanacak yasama gücüne devretmişlerdir. Halk yasama organını, belli zamanlarda ya da gereksinim duyulduğunda, yasalar yapma iktidarını kullanmak amacıyla kurmuştur. Peki, bütün ast iktidarların kendisinden türediği yasama organının kurucu üyeleri kimlerdir? Keyfi kararlarla yönetme gücü denetim altına alınan yasama organı/meclisi, veraset yoluyla soylu olanların bir araya gelerek oluşturduğu bir topluluk, olan Lordlar Kamarası ile halk tarafından seçilmiş vekillerin oluşturduğu bir topluluktan oluşan Avam Kamarası'ndan meydana gelmiş, bunun yanında bir de varis, yani Kral yer almıştır.⁵⁰ İnsanlara doğal haklarından huzur ve güven içinde en iyi şekilde yararlanma imkânı sağlayan yasama organı, yasalar koyma hakkına sahip olan iktidardır. O, cemiyete katılan her bir üyenin iktidarı olduğundan, geçici emirlerle ve belirsiz kararlarla değil, yayınlanmış ve kabul edilmiş yasalarla adalet dağıtmakla yükümlüdür. Görüldüğü gibi Locke'un siyaset felsefesinin merkezini yasama organı oluşturmuştur. Ancak Locke'un da farkına vardığı gibi bu durum, toplum menfaatlerinin korunmasını amaç edinen siyasal düzen için sakıncalar içerir. Çünkü sivil toplumdaki siyasi iktidarın, sadece yasa koyucu iktidardan ibaret olması, insanın çıplak doğasına bağlı olarak kişisel menfaatlerin zamanla toplumun ortak menfaatlerinin önüne geçmesine neden

sağlayan unsur da meşruiyet denilen şeydir. Başka bir ifadeyle meşruiyet, devlete niçin itaat edilmesi gerektiğini gösteren ahlaki argümandır. Devleti ayakta, toplumu barışta tutan, normatif büyülu inançtır. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: N. Toku, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yay., Ankara 2003, s. 52-53; E. E. Hirsch, "İktidar ve Hukuk", *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri*, Hazırlayan: H. Ökçesiz, Alkım Yay., İstanbul 1997, s. 300-303.

⁵⁰ R. Woolhouse, a.g.e., s. 218.

olabilir. Bu tehlikeyi gören Locke, bütünün çıkarına uygun olacak şekilde düzenlenmiş devletlerde yasama iktidarının yanında yürütücü iktidara/yürütmeye, yani krala da ihtiyaç duyulduğunun altını çizmiştir.⁵¹

Güçlerin bir elde toplanmasının yaratacağı tehlikeleri göz önünde bulunduran Locke, güçler ayrılığı teorisini, asıl amaç olan mülkiyetin korunması, huzur ve güven ortamının sağlanması için düzeni oturmuş bir yapıya duyulan ihtiyaç ekseninde gerekli görmüştür. Bu teori, yaşamayı oluşturup, yürütmenin imtiyazlarını yönetimin yürütülmesi işleviyle sınırlandırma gayesinin ürünüdür. Yürütme iktidarının, yani kralın, önceki dönemlerde ya da Hobbes'ta olduğu gibi, yönetimin tüm güçlerinin kuşatıcı niteliğine son verilmesi söz konusudur. Eş deyişle, güçler ayrılığı teorisiyle Locke, yürütme iktidarının daha önceden sahip olduğu ayrıcalıkların toplamını sınırlayarak, onu bir yönetim için alternatifi olmaktan çıkarmış, bütünün tamamlayıcısı yapmıştır. Böylece yürütme iktidarı, kamu yararına hareket eden iktidar niteliği kazanmıştır. Yürütücü iktidar, yasama iktidarının yapmış ve ilan etmiş olduğu yasaların uygulanması ve etkili kılınmasını sağlayacak olan icracı iktidardır.⁵² Bunun dışında yürütücü iktidar, yasama meclisinin yasa koymayı ve uygulamayı kendi çıkarları için kullanmasına mani olma sorumluluğuyla da bir denetleyiciliğe de sahiptir. Güçler ayrılığının son ayağı olan yargı ise sonraki bölümde incelenecektir.

Üst iktidar olan yasama organı tarafından tayin edilen ve onun astı olan yürütücü iktidarın, hükümet ettiği sürece sorumlu olacağı tek organın yasama organı olduğu, pozitif yetkilendirme ve görevlendirmenin ötesinde bir otoriteye sahip olmadığı yasalarca belirlenmiştir. Yasamanın sürekli toplantı halinde olmasının

⁵¹ J. Locke, *Sivil Toplumda Devlet- Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, Çeviren: S. Taşçı, H. Akman, Metropol Yay., İstanbul 2002, s. 114

⁵² J. Locke, 2002, a.g.e., s. 114.

mümkün ve bir o kadar da uygun olmadığını ifade eden Locke, yasamada pay sahibi olan yürütücü iktidara, yasaların yürütülmesi için her zaman ihtiyaç duymuştur. Yürütme iktidarına, yasama meclisini gerekli hallerde toplantıya çağırma veya feshetme yetkilerinin verildiğini, ama bu yetkilerin yürütmeye yine de yasama üzerinde bir üstünlük tanımadığını da özellikle vurgulamıştır.⁵³ Çünkü yürütmeye verilen yasamayı toplama veya feshetme iktidarı, insani ilişkilerin belirsizliği ve değişkenliğinin sürekli, sabit bir kuralı taşıyamaması durumuna karşı, yürütmeye verilen itibari bir güvendir.⁵⁴

Yasama ve yürütme iktidarlarının farklı ellerde olması dikkate alındığında, toplum yararı için bazı ayrıcalıkların yürütme iktidarının takdirine bırakılması olağandır. Çünkü ayrıcalıklar, yasama tarafından karşılanamayan siyasal bir ihtiyaca cevap vermesi oranında gerekliliktir. Nedeni ise yasama iktidarının yapacağı ve ilan edeceği yasalar, her toplumsal olayı öngöremez, yaşanacak hadiseleri engelleyecek önlemleri sağlayamaz. Başka bir ifadeyle hukuk, öngörülemeyen sorunları ele almada yeterince esnek ve hızlı hareket edemez. Böylesi durumlar, toplum çıkarlarının, huzur ve güven ortamının tutarlılığı için yürütme iktidarına inisiyatif kullanma hakkını verir. Böylece yasama organının yetki ve görev alanının sınırlarını, olabildiğince çok sayıda kişinin korunmasını sağlamak dairesinde çizdiği yürütme iktidarı, kamu yararı için, yasamanın talimatları olmadan, hatta yasalara karşı koymakla bile olsa, takdir yetkisini kullanarak hareket etme ayrıcalığına sahiptir. Bu toplumsal çıkarlar, hükümetin amaçları ve duyulan güvene dayandırıldığında, takdir yetkisini kullanma ayrıcalığı meşrudur ve sorgulamaya gerek yoktur.⁵⁵ Yürütme

⁵³ J. Locke, 2004, a.g.e., s. 125-132.

⁵⁴ J. Locke, a.g.e., s. 130.

⁵⁵ J. Locke, a.g.e., s. 135-136.

iktidarının toplum menfaatlerinin korunması gayesiyle ayrıcalıklar kullanması, toplum ve toplum üyeleri tarafından da olumlu karşılanır. Çünkü Locke, ayrıcalıklar öğretisini üç temele dayandırmıştır: insan doğası, yasama gücünün doğası ve doğanın doğası. Yasama gücünün doğasında, her an toplanma halinde olamama, çıkardığı her yasanın ihtimalleri kapsayacak şekilde kaleme alınamama ve yasaların katı olması gerekliliğinden dolayı, her zaman değişen şartlara uygun olamama gibi elverişsizlikler söz konusudur. Bu nedenle, öngörülemeyen eylemlerin yaşanmasında (savaş, toplumsal ayaklanma vb.) yasama, yürütmenin ayrıcalıklı iktidarına boyun eğmek zorundadır.⁵⁶ Bu ayrıcalıklar, zorunludur, çünkü insanlar iyilikleri için bunu talep ederler ve göz yumarlar. Ve yine zorunludur, çünkü hukuk sabit iken her zaman hareket halinde olmak, eşyanın doğasıdır. Dolayısıyla yürütme iktidarı, siyasal tarihteki doğal akışa yön veren, esnek cevaplar ve çözümler üreten bir yapıdır. Filozof, İngiltere tarihinde halkın, kralın zaaf ve yanlışlarına göz yumduğu ve hatta yummaya istekli olduğunu gösteren örneklerden bahsetmiştir. Ona göre bu örneklerde kralın ayrıcalıkların sorgulanmamasının veya göz yumulmasının nedeni, kralların davranışlarının özünde, toplum menfaatlerinin gözetilmesi, buna meyil edilmesidir.⁵⁷ Bu durumda halk, krallara diledikleri kadar imtiyazlar vermeye razı olur, onların ayrıcalıklarını arttırmalarına ses çıkarmaz. Sonuçta, kralın icraatları kamu yararına, yani halkın mülkiyetin korunmasına ve onun mülk edinimini desteklemesine hizmet ettiği sürece, insanlar krala mümkün olan tüm ayrıcalıkları asla sorgulamaksızın tanırırlar. Ancak uyruklarını köleleştiren zayıf karakterli hükümdarlar, ayrıcalıklarının halk tarafından sorgulanmasına ve ayaklanmalara neden olmuşlardır ki, 1640 ve sonrası yaşanan iç savaşlar bunu göstermektedir. Nihai

⁵⁶ L. Arnhart, a.g.e., s. 304.

⁵⁷ L. Arnhart, a.g.e., s. 302-303.

olarak Locke siyasal iktidardan şunu anlamaktadır: *Mülkiyeti düzenlemek ve korumak için ölüm cezası dâhil diğer bütün cezaları da içeren yasa yapma hakkı ve toplum gücünü, bu yasaların uygulanması ve devletin dışarıdan gelecek zararlara karşı savulması yönünde kullanma hakkıdır. Elbette ki bütün bunlar sadece kamu yararı için yapılmış olmalıdır.*⁵⁸

Toparlayacak olursak, İngiltere’de ve diğer Batı ülkelerinde sadece tek nedene bağlı bir şekilde otomatik olarak değişen bir siyasi yapıdan bahsetmek görüleceği üzere çok sağlıklı bir değerlendirme değildir. Sadece kapitalizmin ya da ekonomik faktörlerden hareketle sonuçlar üretmek, bilim, teknik, felsefe, din ve din kurumlarında yaşanan algı değişimlerinin etkilerini göz ardı etmek olacaktır. Oysa her değişim, bütünü oluşturan parçalar arasındaki etkileşime bağlı olarak, öyle ya da böyle, az ya da çok demeksizin yaşanır. İngiltere’deki devrim ve iç savaşlar sırasında toplumsal yapıya ait her alanda kaosun yaşanması ve sonrasında merkezi ve ulusal özellikler taşıyan parlamenter monarşinin kurulması, bu anlamda örnek niteliğindedir.⁵⁹ Dolayısıyla XVII. yüzyıl hem Batı, hem de Doğu’da siyasi kaosun en ateşli dönemlerinin yaşandığını yüzyıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki İstanbul’da yeniçeriler II. Osman’ı katlederlerken, Londra’da Yeni Stuart Hanedanlığı’nın kralları I. James (1603-1625) ve I. Charles (1625-1649), hükümdarlık güçlerini kullanabilmek için, parlamento ile boğuşmaktadırlar. İngiltere, iç savaşların girdabında sıkışmışken, Osmanlı Bağdat’a sefer yapıp İran ile savaş halindedir. Bir taraftan İngiltere kaos ortamının yarattığı ekonomik bunalımla uğraşırken, diğer taraftan Osmanlı, savaşlardaki kayıpların hesabını yapmaktadır. Osmanlı’da kötü gidişatın nedenleri, araştırıp çözüm önerileri toplanırken,

⁵⁸ J. Locke, 2004, a.g.e., s. 3.

⁵⁹ M. T. Özcan, a.g.e., s. 93.

İngiltere’de yeni siyasal sistemin kuramsal temelleri tartışılmaktadır. Batı’da insan doğasından, doğal durum teorilerinden hareketle felsefi ve rasyonel meşrulaştırmalar gündemi meşgul ederken, Doğu’da Asr-ı Saadet Dönemi’ne dönüş hayalleri kurulmaktadır. Bir tarafta, bilim, teknik, sanayi, ticaret vb. alanlarda gerçekleştirilecek hamlelerle kamusal yararın azami standartlara ulaştırılması uğraşı verilirken, diğer tarafta sonu gelmeyen bi’dat tartışmaları devam etmektedir. Batı’da güçler ayrılığı, parlamenter sistem, kralın yetkileri, iktidar, devlet, ekonomi, özel mülkiyet, yaşam ve özgürlük hakkı, bilim ve felsefe gibi eski paradigmayı ya da rejimi yıkan yeni paradigmanın temel kavramlarının içerikleri çağa uygun olarak tanımlanırken, Doğu’da ihtişamlı yılların paradigması kendi küllerinden yeniden doğ(urul)maya çalış(ıl)maktadır. Peki, hukuksal yapıdaki şartlar nasıldır?

1.2. Hukuki Yapı

Hukuk, genel olarak, kişiler arasındaki ilişkileri düzenleyen, uyulması zorunlu davranış kurallarının bütünü olarak tanımlanabilir.⁶⁰ Ancak hukukun, insanların birlikteliklerinde ve kendi aralarında var olan kısmi alanlarda düzenleme yapmak amacını taşıyan ve insanların karşılıklı sosyal bağımlılıklarından ve karşılıklı yaşamsal bağlarından doğan gelenek ve ahlak gibi diğer sosyal düzenlerden ayıran iki durumu vardır. Biri, iktidar ilişkilerinin düzenlenmesi, yönlendirilmesi ve değiştirilebilmesi için alınan önlemlerin ve bu amaçla ilgili kurumların meşruiyetidir. Diğeri ise bunların, tek elden işletilen bir yaptırım mekanizmanın yardımıyla korunması, icrası ve zorlayabilmeleri imkânıdır.⁶¹ Her iki koşulunda var olması, meşruiyetle ilişkilidir. Birinci durum, salt biçimsel niteliktedir, yani muhatapların, konmuş normun, bir ürünü olarak ortaya çıktığı sosyal düzeni ve onun mekanizmasını meşru saydıkları ön koşuluna dayanmaktadır ki toplumsal sözleşmeler teorisi bu çerçevede ele alınabilir. İkinci durum ise, iktidar-hukuk arasındaki ilişkinin aslında birbiriyle çelişen değil, birbirinin tamamlayıcısı olduğu üzerinedir.⁶² Her ikisi de, çalışmamızın kapsamı içindedir.

Öncelikle iktidar ve iktidar araçlarını, bunları elinde tutanlar tarafından hukuk normlarıyla belli bir meşruiyet temeline oturtulma ihtiyacı, yapının haklılık arayışıyla ilgilidir. Bu haklılık arayışında, ister yasama eliyle düzenlenip ilan edilsin,

⁶⁰ M. Yüksel, *Hukuk Sosyolojisi Yazıları*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2011, s. 9.

⁶¹ E. E. Hirsch, a.g.e., s. 303.

⁶² E. E. Hirsch, a.g.y.

ister belli bir kişi veya grubun keyfiliğiyle özdeşleşmiş bir niteliğe sahip olsun*, hukuk, iktidar için meşrulaştırma kaynağıdır. Çünkü meşrulaştırma, kendimize ve başkalarına karşı kendi davranışımızın veya desteklediğimiz birey ve grupların hal ve tavırlarının doğruluğunu, olgulara veya akli nedenlere dayanarak yapılmış veya ihmal edilmiş bir şeyin yerindeliğini, mantiki olarak göstermek amacını güder.⁶³ Dolayısıyla iktidarın meşrulaştırılması ihtiyacı, iktidarın muhafazası ve çoğaltılması içgüdüünden başka bir şey ifade etmez. Bizde çalışmamızın bu bölümünde, XVII. yüzyıl Batı Dünyasındaki hukuki yapıyı, bu merkezde değerlendirip, özellikle İngiltere ekseninde analiz etmeye çalışacağız.

Kilise ve Aristoteles öğretileriyle biçim kazanan dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimi, Klasik Dönem Batı Dünyası'nda toplumsal her alana form kazandırdığı gibi, hukuki yapıya da şekil vermiştir. Hukuk, hem her toplumun kendine özgü örf ve adet kurallarını, hem siyasi gücü elinde bulunduran egemen güçler tarafından yapılan yasaları, hem de “üstün hukuk” kutsallaştırmasıyla ebedi yasalar anlamlarını taşımıştır. İfade edildiği şekliyle hukuk, hem ruhani devlet-dünyevi devlet ikilemi, hem de parçalanmış bir siyasal yapı içinde işlerlik göstermiş, ahlaki ilkeler ve geleneğin yanı sıra, kilise-feodal beyler-kral üçgeni arasındaki ilişkinin sonuçlarına bağımlı olmuştur. Birey hak ve özgürlükleri ekseninde sosyal adaletin merkeze alması ise söz konusu dahi değildir. Bunun iki nedeninden bahsedebiliriz: İlk neden, insanı eşit-yurttaşlıktan ziyade, tebaalık ve/veya kullukla

* Meşruluk inancının kaynakları şunlar olabilir: İlk olarak gelenek. Eskiden beri gelenek kutsaldır, geçerlidir ve bu yüzden bağlayıcıdır. İkinci olarak, inanç. Kutsal figürlerce,- peygamber, Kutsal Kitap vb.-, ilan edilmiş hakikatlerdir ve bu yüzden bağlayıcıdır. Diğeri, değer tasarımlarıdır. İyi, adil, gerçek mutlak değer oldukları için meşrudur ve dolayısıyla bağlayıcıdır. Nihayet, kanuniliktir. Konmuş olan, biçimsel bakımdan kusursuz ve alışılabilen biçimde ortaya çıktığı için meşru, yani bağlayıcıdır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: E. E. Hirsch, a.g.e., s. 301.

⁶³ E. E. Hirsch, a.g.e., s. 300.

bağlamak; ikinci neden ise, birinci nedenle doğrudan bağlantılı olarak, ona “rıza” bilincini empoze etmektir. Dolayısıyla hukuk, egemen iradenin bekasını koruyan araç olmaktan fazla bir fonksiyona sahip olmamıştır. Bu aracın sosyal düzenin sağlamadaki rolü ise fiziksel ıslaha dayalı cezalandırmadır.* Modern dönem ve sonrasında emek gücüne ihtiyaç duyulması ve dolayısıyla cezalandırmanın “ruhsal ıslah ya da rehabilitasyon” biçiminde tanımlanması, bireyin topluma yeniden kazandırılması önemsenmişse de, modern dönemden önce, emek gücüne verilen değer kapsamında değerlendirilmesi mümkün değildir. Çünkü suç ve cezanın mahiyeti, suçlunun, toplumsal düzene veya din ve siyasal sisteme verdiği hasar derecesi nispetindedir. Bedeli ise ya bedene uygulanan şiddet, ya da ölümdür. Bu yüzden Klasik Dönem için parçalanmış siyasal bir düzen dikkate alındığında, hukuk kurumunun adalet sağlama amacı, statükonun devamlılığına endekslendiği için, hukuki yapı statükocunun adalet algısı kadardır. Başka bir ifadeyle hukuk ve adalet, ortak barış ve düzenin sağlanması için statükonun muhafazasına hizmet için vardır. Bu nedenle feodal beylerin şatolarında adalet dağıtıcıları olduğu, salt aklın değil, geleneğin sesinin duyulduğu bir ortamda, objektif hukuk ve adalet erdemlerinden bahsetmek sadece bir temenniden ibarettir. Dolayısıyla hukuki yapı, iktidarın aracı olmaktan fazla bir işleve sahip görünmemektedir. Böyle bir durumda Klasik Dönemde hukuk tartışmasının kapsamı ve içeriği, ortak barış ve düzenin sağlanması bağlamında değil, iktidar ve hukukun birbirini tamamlayıcılığı çerçevesinde değerlendirilebilir.

* Cezanın kökeninin, ceza verme yetkisi içeriğinin ve cezanın evriminin tarihsel gelişimi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: C. Beccaria, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, Çeviren: S. Selçuk, İmge Kitabevi, Ankara 2013, s. 25-35.

XVI. ve özellikle de XVII. yüzyıl söz konusu olduğunda ise Batı'daki paradigma değişimin yansımalarını doğal olarak hukuki alanda da görmek mümkündür. Ancak değişimden kasıt, Ortaçağ'daki iktidar-hukuk ilişkisinin, yeni paradigmayla değiştiği, ya da ikili arasındaki bağların tamamen koptuğu veya iktidarın meşruluğu için hukukun araçsallığının ortadan kalktığı iddiası değildir. Hukuk yine, yeni iktidar algısına bağlı olarak, kavramlarını ve önermelerini iktidara meşruiyet zemini oluşturacak, temellendirip destekleyecek nitelikte iktidar aracı olma işlevini sürdürmüştür. Ancak fark şurada yatmaktadır: İngiltere örneğinde olduğu gibi, parametreleri sekülerite, rasyonalite, toplum ve birey olan ve özgürlük ve eşitlikle azami ölçüde bağdaşma çabasında olan yeni devlet/iktidar yapısının, meşru kılınmasıdır. Bu tarz bir algı farklılığı bağlamında devlet, hukuki kurallara tabi olarak yaşayan insan çokluğunun birleşmesi, ya da bir halkın hayat ortaklığını gerçekleştiren nizamın öznesi olarak kendini tanımlamış, meşruluğunu bu zeminde oluşturmuştur.⁶⁴ Bu şekliyle devletin/iktidarın, varlık sebebinin hukuka dayandırılarak tartışılması, düşünsel çerçevesinin bu ekseninde çizilmesi, iktidar-hukuk arasındaki ilişkinin yeni formunu göstermektedir. Bu bağlamdaki tartışmalar, pozitif hukukçular ve doğal hukukçular olmak üzere iki ekol arasındaki hukuki algı farklılıkları ekseninde öne çıkmıştır ki, bu algı farklılığı hem dönem, hem de dönem sonrası, hatta günümüz hukuk anlayışlarının inşasında önemli bir yere sahiptir. Pozitif hukukçular, egemen gücün irade bildirimi bağlamında, doğal hukukçular ise, kurgusal bir doğa durumu tezinden hareketle tartışmaya taraf olmuşlardır. Aslında tartışmanın özgün yönü, her düâlitde olduğu gibi, *olan* ve *olması gereken* ya da reel ve ideal olan arasındaki ikilemden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla olan ve olması

⁶⁴ N. Toku, *Felsefe Yazıları*, Yeni Zamanlar Yay., İstanbul 2004, s. 193.

gereken arasındaki ikilem, İngiltere'deki hukuki yapının, yani Anglo-Sakson hukuk sisteminin kurucu biçimi olan Ortak Hukuk'tan, bugün geçerliliğini halen koruyan Yazılı Hukuk'a (Statue Law) kadarki gelişim sürecinin analizinde önemli etkiye sahip olmuştur.

Öncelikle, İngiltere'deki hukuki yapının/Anglo-Sakson hukuk sisteminin analizinde, İngiliz Hukuku'nun kaynaklarının ve şeklinin incelenmesi doğru olacaktır. İngiliz Hukuku'nun kaynakları, Ortak Hukuk (Common Law), Hakkaniyet Hukuku (Equity Law), Kilise Hukuku (Canon Law) ve Ticaret Hukuku (Law Merchant) olmak üzere dört başlık altında toplanabilir. İlki, XVII. yüzyıla kadar İngiliz Hukuku'nun tek ve en önemli kaynağı olan, yazılı olmayan, örf, adet ve geleneklerle form kazanan ve uzlaşmazlıkları yargı içtihatlarına dayandıran Ortak Hukuk'tur. Sistem, 1066 yılında İngiltere'nin Normanlar tarafından istilasından sonra, William'ın tahta geçmesiyle birlikte, başka konularda olduğu gibi, hukuk konusunda da oluşturulan bütün ülkede geçerli olacak bir hukuk sistemidir. O, ülkenin her bir tarafına gezici olarak gönderilen kraliyet temsilcilerinin, yani yargıçların veya yargı görevlilerinin, gittikleri bölgedeki örf ve adetleri de göz önünde bulundurarak hukuki sorunlara çözüm üretme çabalarının ürünüdür. Bu hukuk düzeni, Roma Hukuku'nun kurum ve kurallarını benimsememiş, devrimci bir düşüncenin ürünü olmamış, kodifikasyon* düşüncesinden etkilenmemiştir.⁶⁵ Bir başka ifadeyle bir kanunlaştırma hareketi sonucunda değil, yargıçların örf ve adet kurallarına bakarak hukuk kurallarını oluşturulduğu bir sistemdir. Fakat oluşturulmasındaki unsurlar ve malzemeler bakımından, halkın fiili hareketleri, örf

* Kodifikasyon, yayımlanan mevzuatın derlenip toplanması ve mevzuatta yapılan değişikliklerin ilgili ana mevzuata işlenmesi faaliyetidir.

⁶⁵ S. Ö. Merhacı, "Common Law Haksız Filler Hukukuna Genel Bir Bakış ve İhmale Dayanan Haksız Filler", Ankara Barosu Dergisi, Yıl: 2012, Sayı: 4 (s.a: 178-206), s. 180.

ve adetleri kaynak alındığından, bir yönüyle de yerli ve halk mahsulüdür.⁶⁶ Amacı, ülkenin tamamında yargıçlar tarafından oluşturulacak ortak bir hukuk yaratmaktır. Bu amaç doğrultusunda sistemin içtihadi niteliği, yani her yargıcın davayı sonuçlandırırken, ondan önce görülmüş benzer davaların kararlarına bağlı kalması, onun en temel özelliğini oluşturmuştur. Sistemde, dava açabilmek oldukça zordur; Ortak Hukuk Mahkemeleri'nde adaleti bulamayanların, Kral'a başvurmaktan ve onun merhametine sığınmaktan başka çareleri yoktur; sertliği ve şekilciliği ile eksikliklere sahiptir. XV. yüzyıldaki kargaşalıkların Tudor monarşisinin kuvvetli eliyle bastırılmasından sonra, 1474'de Ortak Hukuk'un hakkaniyet eksikliklerini gidermek için yeni mahkemeler kurularak, yapı üzerinde iyileştirmelere gidilmiş ve buna da Hakkaniyet Hukuku denilmiştir.

Hakkaniyet Hukuku'nun kaynağı, adalete, hâkimin insafına, doğal akıl ve mantığa dayanmıştır. Yazılı kurallara dayanmayan ve Ortak Hukuk'tan bağımsız olarak yöntem, kaynak ve kavramları olan, ayrı bir kurallar topluluğu olmuştur. Başka bir ifadeyle Ortak Hukuk kurallarının, yeni sosyal gereksinimler ve değişen toplum koşulları karşısında çağın gereksinimlerini karşılayamaması sonucu ortaya çıkmıştır. Bu hukuk ilkeleri, Ortak Hukuk kurallarının yazılı hukukla çatışması halinde başvuru olan geçerli bir yoldur. Çünkü bu kuralların özünde, doğal hakkaniyet ilkeleri yatmaktadır. Bu şekliyle sistem, Ortak Hukuk'un boşluklarını dolduran ve aksaklıklarını gideren yeni bir hukuk dalı ve kaynağı olmuştur.⁶⁷ Bu nedenle Hakkaniyet Hukuku, Ortak Hukuk'a bir reaksiyon veya antitez olarak değil, bir ilave veya takviye olarak düşünmek daha makuldür. XIX. yüzyıldan sonra ise çağın sosyal

⁶⁶ E. Jenks, "İngiliz Hukuku Hakkında Genel Bilgiler", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Çeviren: M. Özyörük, Yıl: 1950, Cilt: 7, Sayı: 1-2 (s.a: 40-79), s. 49.

⁶⁷ N. K. Yalçınkaya, a.g.e., s. 29-30.

ve ekonomik şartlarına uyum sağlayamayan Ortak Hukuk ve Hakkaniyet Hukuku'nun eksiklerini gidermek üzere Yazılı Hukuk (Statue Law) oluşturulmuştur. Bu yeni kurallar, İngiliz Parlamentosu, yani yasama organı tarafından çıkarılmıştır.⁶⁸ Bugün ise Ortak Hukuk, bu üç sistemi birleştiren, bugüne kadar uzanan bir hukuk sistemini anlatmak için kullanılmaktadır.

Üçüncü kaynak, Roma Hukuku ile de desteklenen Kilise Hukuku'dur. İngiliz Hukuku'nun formasyonuna etki eden en eski hukuk kaynaklarından biri olmuştur. Özellikle Katolik Kilise kurallarının İngiliz Hukuku'nu etkilediği ve onun sınırlı da olsa gelişimine katkı sağladığı bir gerçektir. Kilise Hukuku'nun Roma Hukuku dışında, temel olarak din kuralları ve dogmalara bağlı olduğu söylenebilir.⁶⁹ Başlıca kaynakları, Kutsal Kitap, Konsillere ait Nizamnâmeler, mutlak otoriteyi temsil eden Roma Papalarının kararları ve nihayet zamanla doğruluğu ortaya konmuş ve kilise otoritelerince kabul edilmiş gelenek ve göreneklerdir.* Kısacası, Hristiyanlığın ruhani damgasını kullanan Kilise Papazlarının dünyevi otorite iddiaları, kutsallık dayatmasıyla hukuki alanda etkisini genişletmiştir. Dünyevi otorite, yani krallar karşısında eşitlikten öte, üstünlük kurma çabasına girişen kilise, krallıkla sürekli bir çatışma içine girmiştir. Katı otorite iddialarından hoşnut olmayan krallık, ta ki özellikle XVII. yüzyıla kadar, parçalanmış bir hukuki nizamın parçası haline gelmiştir. XVII. yüzyılda parlamenter sistemde kanun yapma ve ilan etme yetkisinin yasama organına ve uygulamasının ise yürütmeye ve yargıçlara bırakılması, kilisenin hukuki yapı üzerindeki yaptırım gücünü önemli ölçüde yıkmıştır. Ancak dikkat

⁶⁸ E. King, J. Hawley, "İngiliz (Common Law)'unun Gelişmesi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Çeviren: İ. Lütem, Yıl: 1959, Cilt: 16, Sayı: 1-4 (s.a: 178-233), s. 182-184.

⁶⁹ N. K. Yalçınkaya, a.g.e., s. 33.

* Basel Konsili tarafından bir araya getirilen ve *Corpus Juris Canonici* olarak adlandırılan Külliyatlar ve anlaşmalar, Kilise Hukuku'nun yazılı bölümlerini oluşturmuştur. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: N. K. Yalçınkaya, a.g.e., s. 33.

çekici olan nokta, kilise mahkemelerinin umumi esaslarının olduğu gibi yeni mahkemelerce de benimsenmiş olmasıdır. Bunun nedeni, Kilise Hukuku'nun İngiliz Hukuku'nun kaynakları arasında yer edinmesidir.⁷⁰

İngiliz Hukuku'nun son kaynağı ise Ticaret Hukuku'dur ki, bu daha çok ticari faaliyetlerin gelişimiyle ilişkilidir. İngiliz Hukuku'nun kökeninde yer almayan Ticaret Hukuku, deniz ve kara taşımacılığını kullanarak Avrupa ticaretini elinde bulunduranlar arasında çıkan veya çıkacak olan anlaşmazlıkları düzenlemek için örf ve adetlerden toplanmış ilkeler bütünüdür. Roma Hukuku'nun temel oluşturduğu ticaret hukukunun gelişiminde, Ortaçağ'ın başlangıcında Akdeniz ve Atlantik sahil yollarında görülen gelişmenin ve Baltık Denizi'nde artan gemiciliğin, aşama aşama eski ticaret yollarının yerini alması etkili olmuştur. Ayrıca ticaret hayatı, pazar ilişkileri, fuarlar, denizcilik ve bunlarla ilgili çıkan sorunlar ve ilgili düzenlemeler, Ortak Hukuk kapsamında içtihat yoluyla çözümlenmiştir.⁷¹ Ancak İngilizlerin açık denizleri de kapsayacak şekilde ticaret alanlarını genişletmesi, ticari gelenekleri, üretim ve tüketimde ortaya çıkan gelişmeler ve bunların doğurduğu sorunlar, yeni ticari yapıya düzen verecek yeni ve güncel bir ticaret hukukunu gerektirmiştir. Bu gereksinim, ticari sorunların içtihatla çözümlenemeyeceğinin farkındalığıdır. XVII. yüzyılda, özellikle Malynes'in sigorta poliçesi, alacaklar, rehin senedi, ortaklıklar vb. konuların esas ve prensiplerini açıkladığı çalışmalarıyla hukukçuları bu konularda bilgilendirmesi, ticaret hukukunun gelişimini hızlandırmıştır.⁷² Belli kanunlar ve düzenlemeler yapılarak, örneğin *İngiliz Deniz Ticareti Kanunları (English Acts of*

⁷⁰ E. Jenks, a.g.m., s. 51-53.

⁷¹ N. K. Yalçınkaya, a.g.e., s. 32.

⁷² E. Jenks, a.g.m., s. 53-55.

Navigation) gibi, XVIII. yüzyılda ivme kazanacak olan yeni hukuki düzenlemelere zemin oluşturulmuştur.

İngiliz Hukuku'nun kaynaklarından hareketle başlattığımız İngiltere'deki hukuki yapı analizini, şekil bakımından da inceleyerek genişletmemiz mümkündür. İngiliz hukuk sisteminin şekli, kazai/emsal hukuktur. Emsal hukuk, yargıçların baktıkları davalarda aynı konuda daha önce hiyerarşik düzende bir üst mahkeme ya da eş değer bir mahkeme tarafından verilmiş bir kararın, bağlayıcılığını ifade etmiştir. Uygulamadaki kesinliği, doğruluğu ve açıklığı, onun olumlu tarafları iken; katılığı ve görülmekte olan davaya, geçmişten benzer dava sonucu bulmanın yaşattığı güçlükler ise sıkıntılı yanlarını oluşturmuştur. XIX. yüzyılda İngiltere'de başlayan çağdaş yaşama yönelik yasama çalışmalarına temel oluşturan bu hukuk, bir önceki olayda konulan ya da yeterince açıklanmayan ilkelerin boşluklarının doldurulmasını sağlamıştır. Olaylar arası nedensellik bağları kurarak, bunların oluşturacağı ve bunlardan elde edilecek verilerin hukuki sonuçlarını belirlemiştir.⁷³ Bu sayede, hukuk ve adalet ilkelerinde ortaya çıkabilecek sapmalar yüksek mahkemelerde önlenmiştir. Böylece görülmekte olan davalarda verilecek olan kararlar, önceki davalardaki, sapmalar, eksikler dikkate alınarak karara bağlanmış, bir hukuksal kalıba oturtulmuştur. Bazı kesimlerce, bu tarz bir işleyişin, kararlarının gecikmesi gibi sonuçlara açık olduğunu iddia ederek eleştirilmiştir. Bazı kesimlerde, toplumun her gün değişen koşullarında, değişiklikler önemsenmesi, gereken esnekliğin sağlanması ve toplumun gerçek gereksinimlerinin hukuk kalıpları içinde güncel hayata uygun olarak karşılanması için, bu tarz bir yöntemin hem köklü ve hem de

⁷³ N. K. Yalçinkaya, a.g.e., s. 30-31.

sağlıklı bir hukuki sistemde şart olduğunu savunmuşlardır.⁷⁴ İngiliz Hukuku'nun deneysel olarak görülebilecek bu yönü, hukuki yapının gelişmesi açısından önemli katkılar sağlamıştır.

Bu değerlendirmeler ışığında, İngiliz Hukuku'nun Roma Hukuku'na bazı şeyler borçlu olduğu açıktır. İngiliz Hukuku'ndaki kuralların karma olduğu unutulmamak kaydıyla, kuralların ilk defa ortaya çıktıktan sonraki gelişim sürecine bakıldığında, İngiliz kökenli ve orijinal olduğu görülmüştür. Bu durumu örnekleyen en bariz örnekler, İngiliz arazi hukuku ve ceza hukuku alanındaki gelişmelerdir. Arazi hukuku, İngilizlerin Roma Hukuku'ndaki üç temel prensibi yıktıkları ya da eledikleri sistemdir. İlk prensip, Roma Hukuku'nda krallardan başka hiç kimsenin mülkiyete sahiplik edemeyeceği ilkesinin, özel mülkiyet ilkesi gereğince reddedilmesidir. İkincisi, toprak üzerinde mülkiyetin değil, ancak tasarruf hakkının olabileceği ve bunun bilinen şekilde miras olarak babadan çocuğuna kalması hakkındaki temel prensibin uygulanmamasıdır. Sonuncusu ise tarımsal aşamadan sanayi aşamasına geçerken, daha çok ticari serbestliğe olan ihtiyaçtan doğan, anlaşmaya dayanan ve başkası adına emaneten kullanmayı kapsayan *Trust* uygulaması* olmuştur.⁷⁵ Ceza hukukundaki gelişim sürecine baktığımızda ise, sistemin istila öncesi, yazılı olmayan ve Krallık emirlerine dayandığı görülmektedir. Suç kavramının içeriği, kişi güvenliği ve toplumsal düzeni koruma amacından ziyade, feodal ilkelerin korunması, kralların feodal beyler üzerinde egemenlik ve

⁷⁴ N. K. Yalçinkaya, a.g.y.

* *Trust* uygulaması, Hakkaniyet Hukuku'nda, bir kişi tarafından başka bir kişinin yararına mülkiyet tutulmasını sağlayan bir müessesedir. Her *trust*, belirli bir mülkiyet üzerindeki haklarını başka kişi ya da kişilerin yararına veya özel ya da yardım nitelikli amaçları ilerletmek için kullanması ve bu görevi adil bir şekilde yerine getirmesi için kişisel sorumluluklar yüklemektedir. Oluşumunda, üç özellik kesin bir biçimde var olmalıdır: Nesne kesinliği, özne kesinliği ve niyet kesinliği. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: E. Jenks, a.g.m., s. 67.

⁷⁵ C. Parry, "İngiliz Hukuk Sistemi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Çeviren: F. H. Sur, Yıl:1944, Cilt: 1, Sayı: 3 (s.a: 442-458), s. 443.

yaptırımlarının sağlanmasına yönelik olmuştur. İstila sonrasında XVII. yüzyılın ortalarına kadar devam eden ve İngiliz hukukçu Bracton'un ilke ve kurallarını belirlediği dönem yaşanmıştır. Bracton döneminde, Ortak Hukuk'ta bilinen çok ilkel tanımların dışına çıkılarak, birçok eylemin (yalan tanıklık, iftira, sahtecilik, suç ortaklığı, suça teşebbüs, yayın yoluyla hareket vb.) cezalandırıldığı ve bunların kapsam ve niteliklerinin ayrıntılı olarak ortaya konulduğu görülmüştür. "İngiliz Hukuku'nun Kurumları (1628)" başlıklı çalışmasıyla XVII. yüzyıldan itibaren yazılı hukuk hareketinin başlangıcını oluşturan Coke döneminde ise çağdaş hukuk anlayışına çok yaklaşan katkılar ortaya konulmuş, Ortak Hukuk'un ilkeleri kesinlik, suç tanımları ise istikrar kazanmıştır.⁷⁶

Çalışmamız ilerleyişi açısından İngiliz hukuk yapısında değerlendirilmesi gereken önemli bir nokta da, yargı görevlileridir. Biz burada özellikle hâkimler ve avukatlar üzerinde duracağız. Öncelikle hâkimliğe giden ilk yol olan avukatlıktan bahsetmek doğru olacaktır. Eski Yunan ve Roma ile başlayan avukatlık ya da müdafilik mesleği, Ortaçağ'da hiçbir etkinliğe sahip olmamıştır. Çünkü Orta Çağ ile avukatların yerini hâkimler almıştır. Çağ, suçların işkence ile itiraf edildiği ve davaların bu itiraflarla sonuçlandığı, dolayısıyla savunma hakkının hiçbir anlam ifade etmediği, savunmanın lüzumsuz sayıldığı bir çağdır. Engizisyonun kabul edilmesi, yeni yeni biçimlenen avukatlığın, adeta ortadan silinmesi ve yok olması tehlikesini doğurmuştur. Başka bir ifadeyle hukuk, hem itham edenin, hem de hüküm verenin, yani hâkimliğin ve müdafiliğin tek kişinin vicdanında toplandığı ve Eski Yunan ve Roma hukuk anlayışının dışına çıkıldığı bir sisteme dönüşmüştür.⁷⁷ Rönesans ile birlikte yeniden soruşturma sisteminden itham sistemine dönmeye

⁷⁶ N. K. Yalçinkaya, a.g.e., s. 177-179.

⁷⁷ N. K. Yalçinkaya, a.g.e., s. 146.

çalışılmış, avukatlık mesleği, güç kazanmaya başlamış, ancak avukatlık ve hâkimlik, İngiltere dışında hiçbir zaman Yunan ve Roma çağlarındaki parlak dönemlerini yeniden yaşayamamıştır. İngiltere’de Magna Carta’dan (1215) sonra mahkemelerin kurulması ve gelişmesi ivme kazanmıştır. Ortak Hukuk’un ülke genelinde varlığının kabul edilmesiyle de kurallar kesinleşmiştir. Özellikle XIV. yüzyıla kadar avukatlıktan ziyade, daha farklı işlevler yürüten dava vekilliği ve dava vekillerine rastlanmıştır. Dava vekilliği “Attorney” ve “Solicitor”lar adı verilen birinci grup dava vekillerini oluşturmuştur. Bu grubun görevi, daha çok dava öncesi hazırlıklarla ilgilenmek ve davayı mahkemeye getirmektir. Aynı grubu oluşturmalarına rağmen, ilk defa XV. yüzyılda Yüksek Mahkemelerde görev yapmaya başlayan Solicitor’lar, Attorney’lerden farklı ayrıcalıklara sahip olmuşlardır.⁷⁸ Diğer grup ise 1340’lı yıllarda oluşup işlerlik kazanan ve bizdeki avukatlık mesleği anlamına en yakın olan Barrister’ler ve Serjeant’lardır. Barrister’ler, duruşmanın yönetimi ve mahkeme içindeki resmi işlemleri yürüten hukukçulardır. Onların en kıdemli ve eski olanları, Serjeant’lardır. Onlar, Ortak Mahkemelerde yüksek dereceli bir sınıflı temsil etmişlerdir. 1873’te Attorney’lerin ve Serjeant’ların görev, unvan ve ayrımlarını kaldıran Judicature Act (Yargı Sistemi Yasası) ile bugünkü Barrister ve Solicitor biçimindeki ikili ayrım kesin ve yasal olarak belirlenmiştir.⁷⁹

Eski Yunan ve Roma’da davaların esasını ve temel ilkesini, itham edenin ve savunanın bizzat duruşmada bulunmaları, delillerin yalnızca ve tamamen onlar tarafından ileri sürülmesi; hâkimin ise herhangi bir soruşturmaya başvurmaksızın bir hakem kimliği ile itham ve savunmaya bağlı kalması oluşturmuştur. Yunan ve Roma uygarlıklarında temel alınan itham sistemi, Ortaçağ’da tamamen terk edilmiş, hakim,

⁷⁸ N. K. Yalçınkaya, a.g.e., s. 148.

⁷⁹ N. K. Yalçınkaya, a.g.y.

bir dava tarafı olarak soruşturmanın hem itham edeni, hem savunanı, hem de hakemi olma vasıflarını kimliğinde bütünleştirmiş, soruşturma sisteminin erki haline gelmiştir. Engizisyon hâkimi, kürsüde tarafsız oturan, tarafların itham ve savunmalarına bağlı kalan, adaleti sağlamak için bir hakem görevini yerine getiren Eski Yunan ve Roma hâkimi değildir. Hukukun ve avukatlığın geri planda kalmasını, hatta yok olmasını sağlama gayretindedir. Savunma diye bir meslek kabul edilmediği gibi, herhangi bir yaklaşım benimsenmemiştir. Tek amaç, itirafıdır, ne şekilde ve nasıl olursa olsun itiraf istenmiştir. Böyle bir durum kuşkusuz, savunma özgürlüğünü zedelemiştir.⁸⁰ Rönesans ve sonrası uzunca bir zaman, İngiltere dışında, Batı’da parçalanmış siyasi yapının ve geleneklerin kısılcığında her alanı sınırlandıran, kalıplaştıran ve özgürlüklere sınırlar koyan algı, soruşturma sisteminden kopamamıştır. Ancak İngiltere’de sürecin işleyişi farklılık göstermiştir. Hâkimler, Eski Yunan ve Roma Hukukunun onlara verdiği hakemlik kimliği bilincini, öncelikle Magna Carta ve özellikle de Rönesans’tan sonra yeniden önemsemiş, zulme ve adaletsizliğe karşı mücadele vermişlerdir. Krallığın kendilerine tanıdığı geniş olanaklara kapılmadan, adaletin sağlanması için gerektiğinde Krallara karşı çıkarak, toplum nazarında onurlu ve saygın konumlarını her zaman korumanın çabasında olmuşlardır.⁸¹

Yukarıda kısaca değindiğimiz gibi, hukuki yapının inşasında iki ekolün tartışmaları sistemin işlerliği açısından önemlidir. Bu ekollerden biri olan doğal hukuk, *kurgusal bir doğa durumu tezinden hareketle, politik-sivil toplumun, yani devletin oluşumunu teorik çerçevede izaha çalışan bir doktrindir.*⁸² Bu doktrinin asıl

⁸⁰ N. K. Yalçınkaya, a.g.e., s. 146.

⁸¹ N. K. Yalçınkaya, a.g.e., s. 160.

⁸² N. Toku, 2004, s. 194.

amacı, eşit ve özgür bireyin, kamusal alanda var olabilirliğini temellendirmektir. Bu amaç nedeniyledir ki, akıl yürütme yoluyla keşfedilmesi beklenen, belirli insan davranışı prensiplerini tayin eden kaidelerin belirlenmesi önemlidir.⁸³ Bu bağlamda mevcut hukuki yapının ya da kurgulanan hukuki düzenin içeriği ve değeri, kamu refahı, özgürlük, adalet gibi objektif kaynaktan doğan kavramlar çerçevesinde ele alınmaktadır. Örneğin özgürlük, hukuk sistemlerinin meşruluğunu onaylamaktadır. Özgürlüğün içselleştirilemediği hukuki düzen, ya meşru değildir, ya da meşruiyetini kaybetmiştir. Adalet kavramı da bu anlamda önemli bir örnek teşkil etmektedir. En üstün değerlerden olan adalet, mutlak iyi ve Tanrı'dan hemen sonra gelen salt iyidir. Evrene aittir ve bize kesin buyruklar halinde gelir. Dolayısıyla adalet, iyi ve ahlaklı olmakla eş anlamlıdır.⁸⁴ Bu durumda doğal hukuk, hem pozitif hukuk karşısında idealleşir, hem de devlet ya da iktidar hakkında düşünmek için kurgusal bir ortam oluşturur.* Meşruiyet çerçevesini, eşyanın tabiatından alan, insan doğasından ve niteliklerinden hareket eden ve diğer hukuk şekillerinden (pozitif hukuk gibi) farklı olarak objektif bir kaynaktan geldiği düşünülen doğal hukuk, bu yönleriyle doğru ve adil olarak değerlendirilir.⁸⁵

Oysa insanlar tarafından yaratılan, yapay olan pozitif hukuk, doğal hukukun aksine, objektif bir şekilde ortaya çıkmamıştır. Doğal hukukta olduğu gibi, değerini, adalet kavramıyla olan doğal ilişkisinden değil, düzen ve beka için adaleti sağlamaya çalışan, kurallar koyan ve bunları dikte ederek bir şekilde kabullendirmeye çabalayan

⁸³ H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Clarendon Press-Oxford, New York 1994, s. 186.

⁸⁴ H. Bal, *Hukuk Sosyolojisi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2008, s. 52.

* Doğal hukukun pozitif hukuk karşısında idealleşmesi dikkate alınmalıdır. Çünkü doğal hukukun tabii hukuk olması değil, ideal hukuk olması, hem pozitif hukuku denetlemesi açısından, hem de çağa, koşullara, topluma göre değişikliklerle güncellenebilmesi açısından önemlidir. Oysa tabii hukuk, ebedi yürürlüğe sahipliği, onun değişmezliğini vurgulamaktadır. Bu ise pozitif hukuk için bir modellik oluşturmaz. Bkz: M. Önen, *Hukuka Giriş*, Arkan Yay., İstanbul 2005, s. 34.

⁸⁵ Y. Torun, *Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi*, Kaknüs Yay., İstanbul 2005, s. 50.

makamlarca yaratılmasından alır. Eş deyişle değeri, içeriğine değil, beşeri faktörlere bağlıdır. Objektif akıldan kaynaklanmasına bağlı olarak ilkeleri, mantık ilkeleri gibi açık seçik olan doğal hukuktan farklı olarak, pozitif hukuk, sivil otoritenin kanun yapma gücüne dayandığı için, onda bu şekilde bir açıklık aramak yanlıştır. Çünkü yapılma ve uygulanma biçimi, sivil iktidarın kudretine bağlı olduğundan, yükümlü kılmaya ve kabullendirmeye açıktır.⁸⁶ Doğal hukuk gibi evrensel ilkeleri (adalet, özgürlük, eşitlik vb.) yeterince önemsemediği, başka bir ifadeyle devlet gücünü, iradeyi ve zorunluluğu öne çıkardığı için, devletin bekası ya da toplumun mutluluğu her şeyin üstündedir ve sistemin meşruiyet kaynağı, bu mantıki kalıp içinde biçim kazanmıştır. Örneğin adalet, pozitif hukuk kurallarının oluşturulmasından sonra değerlendirilen ve ona göre yeniden tanımlanan bir içeriğe sahiptir.⁸⁷ Başka bir ifadeyle adalet, pozitif hukuk gibi iradeye bağlıdır, sunidir. İradeden kaynağını alan, “salt iyi”yi ideal edinen ve evrensel adaletin denetiminde olan bir adalet algısı, pozitif hukukun kuramsal altyapısını inşa eder.

Doğal hukukun pozitif hukukla olan ilişkisi de, bu farklılıklar çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Farklılıklar, *olan* ve *olması gereken* arasındaki ayırmadan hareketle, ikisi arasındaki ilişkinin kapsamını belirginleştirmektedir. Çünkü realite, *olması gerekenin olanı* her zaman aştığı temel ilkesiyle özdeşleşmiştir. Bu özdeşleştirme kaçınılmaz olarak, pozitif hukukun kaynağına, doğal hukuku yerleştirmektedir. Bu bağlamda, doğal hukukun işlevi, pozitif hukuk için ilham kaynağı olmak ve onun kontrol etmek şeklinde özetlenebilir. Doğal hukukun pozitif hukukla ilişkisinden doğan bu işlevleri, onun özgürlük, eşitlik, adalet gibi ilkeleri

⁸⁶ R. Bonnard, “Tabii Hukuk ve Pozitif Hukuk”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Çeviren: M. A. Aybar, , Yıl: 1936, Cilt: 2 (s.a: 34-59), s. 38-39.

⁸⁷ H. Bal, a.g.e., s. 67-68.

içermesiyle ve bu ilkelerle pozitif hukuku denetlemesiyle açıklanabilir.⁸⁸ Ayrıca pozitif hukuk *olanı*, doğal hukukun ise *olması gerekeni*, yani ideal olanı, isteneni ifade ettiği için, pozitif hukuk, doğal hukukun aksine, değiştirilemez bir mahiyetten uzaktır. Bu nedenledir ki pozitif hukuk, tarihi süreçte farklı toplumlarda farklı şekillerde tasarlanmış, uygulanmış ve gerekli hallerde değiştirilmiştir. Bu durumun doğal hukuk için de ifade edilememesi, onun aynı zamanda bütün uluslar için geçerli olduğunu gösterir, ona evrensellik katar.

Sonuç olarak, İngiliz hukuk yapısı, incelendiği gibi, hem kaynak, hem şekil, hem de felsefi temel anlamında geniş bir kapsam üzerinde inşa edilmiştir. Hukuki yapının oluşturulmasında, yerliliğin ve orijinalliğinin (Roma Hukuku kısmen model alınsa da) yanı sıra, değişen çağ, koşullar ve paradigmayla senkronizasyonu sağlayarak, gerek kavramsal, gerek mantıksal, gerek düşünsel, gerekse uygulama çerçevesinde bütünlüğünün gözetildiği görülmektedir. Hukuk politikalarında, yeterince incelenmeden ve toplumsal beklenti ve gereksinimleri sağlıklı bir biçimde saptanmadan oluşturulmamasının prensip haline getirildiği, yapılan ve ilan edilen kanunların, keyfilikten ve tahakküm altına alan bir algı ve anlayıştan uzak olduğu açıktır. Çağın ve toplumun gerisinde kalarak, anayasal düzenlemelerde bir yaz-boz tahtası gibi sürekli değişiklikler yapılmasının İngilizlerin hukuk politikalarıyla uyummadığı sonucuna ulaşmak hatalı olmasa gerektir. Günümüzde bile sıkça rastlanan hukuki sapmaların önüne geçecek hem teorik hem de pratik tedbirlerin alması da göz önünde tutulduğunda, İngilizlerin bir hukuk kültürü oluşturulduğu açıktır. Sanırız İngiltere'ye “adaletin beşiği ülke” dedirttiren ve onu gerçek sistemin idolü haline getiren şeyde budur.

⁸⁸ N. Öktem, A. U. Türkbağ, *Felsefe Sosyoloji Hukuk ve Devlet*, Der Yay., İstanbul 1999, s. 102-103.

1.3. Ekonomik Yapı

Dini olduğu kadar düşünsel, bilimsel ve teknik gelişmelerin dinamizmini ve Ortaçağ Batı Dünyasının çok ötesinde yeni bir dünya arayışının Batı için motivasyon kaynağını, başta bilimsel ve düşünsel gelişmeler olmak üzere ekonomik, siyasi, toplumsal ve hukuki alanlardaki değişikliklerle de görmek mümkündür. Bu değişiklikler bir anlamda, dogmatizmin zincirlerini kıran Batı için seküler dünyanın keşfedilmesi demektir. Keşfedilecek Yeni Dünya, hem bilimsel ve felsefi gelişmeleri derinleştiren, hem siyasi, hukuki ve toplumsal altyapıyı yeniden kuran ve destekleyen, hem de finansman açısından yeni pazarlara sahip olarak üretim-tüketim dengesini sadece “ihtiyacın giderilmesi” kapsamında çıkarıp, kâr ve servet biriktirerek yönetmeyi ve mutluluğu insan refahına endeksleyen bir bilinç dünyasını tanımlamıştır. Bilimsel ve felsefi alanda başlayan bilinçlenme, öteki alanlarda olduğu gibi ekonomik sahaya da senkronize edilmiştir. Batı, senkronizasyona uygun olarak bilimsel ve felsefi alandaki gelişmelerle birlikte XV. yüzyılın ortalarına doğru başlayan ve XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde büyük bir bölümü tamamlanmış olan coğrafi keşiflerle ekonomik ihtişamını biçimlendirmiştir. Böyle bir avantajla Batı, siyasi, dini, toplumsal vb. tüm faktörleri de içerecek şekilde bütünsel bir strateji etrafında Doğu karşısında “bilimsel, düşünsel, ekonomik ve politik özne” olma hedefine yönelmiştir. Sekülerizmin gerçekleşme koşulları olan rasyonel, pragmatist ve bilimsel ilkelerle uyumu kuvvetlendirme çabasında olmuştur. Öyle ki deniz aşırı yolculukların ve ticaretin gelişmesinde, yani gemicilikte pusulanın, ucuz maliyetiyle her alandaki bilimsel ve düşünsel gelişmeyi aktarma imkân sağlayan matbaanın ve can, mal ve toprak güvenliğini sağlama noktasında barutun etkin kullanılmaya

başlaması, bu hedefin hayata geçirilmesinde ticari, bilimsel ve politik öneme sahip faktörlerden sadece birkaçıdır.

İstanbul'un fethinden sonra batıda Doğu Akdeniz ve Yakın Doğu Ülkeleri'ne, doğuda Balkanlar'a ve Karadeniz'e kadar uzanan Osmanlı hâkimiyeti, XV. ve XVI. yüzyıllarda Hristiyan Batı'yı sınırlandırmıştır. Osmanlı'dan geçerek Avrupa'ya giden malların Avrupa pazarlarında yüksek fiyatlardan satılması, arz-talep dengesizliği karşısında Batılıları yeni arayışlara sürüklemiştir. Özellikle denizcilik alanında teknolojik gelişmelerin yaşanması, Batılılar için yeni kaynakların ve zenginliklerin bulunması noktasında iştah kabartmış, her yeni keşif bir diğeri için motive unsuru olmuştur. Gemi, gemicilik, giysi ve silah tekniğinin gelişmesi artık deniz aşırı keşifler için uygun koşulların oluşmasını sağlamış, yüzyıllar sonra emperyal güç olmayı ve refah açısından doyum noktasına ulaşmayı engelleyen sorunlar yumağı çözülme sürecine girmiştir. Çözümleme sürecinde tatbik edilmesi gereken iki yöntem söz konusu olmuştur: İlki, dış ticaret yoluyla zenginleşmek, ikincisi ise sömürgecilik ve kolonizasyon. Dışalım azaltıp dışsatımı canlandırmak ilk yöntemin; ülke içinde değerli maden stokunu arttırmak, hammadde ihtiyacını ucuz yollarla elde etmek, sadece üretici ülke olarak pazar payına büyük ortak olmak ve kâr marjını arttırmak ise diğeri yöntemin hayata geçirilmesinde kullanılan araçlar olmuştur. Başka bir ifadeyle, ithalatı minimize ederek ihracat arttırmak ve ihracat fazlası sağlamak, böylece ön dönemlerde geçerli olan "adil fiyat" teorisini yıkmak yeni ekonomik paradigma için çok önemlidir. "Adil fiyat" teorisi, alıcı ve satıcıyı sömürölmekten kurtarmayı amaçlayan, ekonomik motiflerini de bir tür fiyat düzenlemesi yoluyla ahlaki temellendirmeye tabi tutan alım-satım eşitliğinin göstergesi niteliğindedir. Adil fiyatın nasıl belirleneceğı ise kimilerine göre devlet

tarafından yasalarla; kimilerine göre de malın kıymeti, piyasa durumu, ortak tahmin gibi ölçütlerle belirlenmesi gerektiği etrafında şekillenmiştir.⁸⁹ Bu düşünceler hiç kuşku yok ki Ortaçağ'ın iki temel varsayımına dayanmaktadır: İlki, insan yaşamının asıl gayesinin ruhun ebedi kurtuluşa adanmasından dolayı ekonominin ikinci plana itilmesi; ikincisi ise ekonomik davranışın, insan davranışının çeşitli yönlerinden sadece biri olduğunun ileri sürülerek, bütün insan davranışları gibi, ekonomik davranışlarında ahlaki kurallarla sınırlandırılmış olmasıdır.⁹⁰ Ancak böyle bir algının, Yeni Dünya'yı keşfetmeye arzusuyla uzlaşması doğaldır ki beklenemez. Çünkü üretim organizasyonunun saha içinde gerçekleştiği ve artı-emeğe toprağın tek sahibi ve aynı zamanda siyasal ve hukuksal açıdan imtiyazlara sahip olan senyörler tarafından el konulduğu bir ortamın varlığına meşruiyet kazandıran ilkeler ömrünü tamamlamıştır.⁹¹ Dolayısıyla Yeni Dünya'yı keşfedip kuracak öznenin, reel dünyayı yine reel dünyayı anlamlı kılan kurallara eşlik eden rasyonel, deneysel ve pragmatist ölçütlerle birleştirdiği yeni bir ekonomik paradigmayla, yani merkantilist iktisadi politikalar bağlamında kurması, yüzyılın politik iktisadi evriminin oluşum ve gelişim aşamasını göstermektedir. Yeni Dünya için yeni ekonomik doktrinin kapsam ve içeriği, parayı ve ticareti yönetmek üzerine kurulmuştur.

Bu bağlamda kapitalist sistemin Batı Dünyasında kurumsallaşmasına XV. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak ekonomik ve siyasi gelişmelere etki eden, iktisat biliminin ve ticari kapitalizmin teorik temellerini kuran merkantilizm*, özellikle XVI. ve XVII. yüzyıllarda ticari faaliyetlerin yoğunlaşmasıyla Batı'da

⁸⁹Bkz: V. F. Savaş, *İktisat Tarihi*, Siyasal Kitabevi Yay., Ankara 1999, s. 115-119; A. M. Küçükcalay, *Coğrafi Keşifler ve Ekonomiler*, Çizgi Kitabevi Yay., Konya 2001, s. 45-46.

⁹⁰ V. F. Savaş, a.g.e., s. 96.

⁹¹ M. Beaud, *Kapitalizmin Tarihi*, Çeviren: F. Başkaya, Dost Kitabevi Yay., Ankara 2003, s. 17.

* Adam Smith'in (1723-1790) "Ulusların Zenginliği" adlı eserinde "Merkantil Sistem" ya da "Ticari Sistem" söylemi ilk defa kullanılmıştır.

köklü değişmelerin yaşanmasına ortam hazırlamıştır. Genel olarak *külçecilik* denilen merkantilizmin en erken aşaması, Avrupa'nın ciddi oranda altın ve gümüş sıkıntısı çektiği ve bu nedenle de hızla artan ticaret hacminde kullanılacak yeterli sermayenin olmadığı bir döneme denk düşmüştür. Külçeci politikalar, altın ve gümüş akışını çekmeye ve ihracatını yasaklayarak biriktirmeye yönelik geliştirilen bir planlamanın ürünü olmuştur.⁹² Sistem özünde, ulus devletlerinin doğup gelişmesine ve milli iktisat politikalarının değişmesine uygun olarak planlanmıştır. Bu yönüyle bir tür ideolojik içeriğe de sahip olan merkantilizm, toplum ve toplumsal alana ait her noktayı (siyasi, sosyal, kültürel vb.) kapsayacak şekilde meşruiyet sahasını genişletmiştir. Güçlü bir ulus devletinin kurulması ve sürekliliği için uygulanması gereken politikalar, endüstriyel ve ticari sektörleri hızla büyütmek ve savaş anında – merkantilist yaklaşıma göre savaş normal bir şeydir ve sık sık milli politika aracı olarak kullanılmaktadır- gerekli silahları temin etmek için devletin gelirlerini arttırmak gibi amaçları etrafında biçimlenmiştir.⁹³ Bu politikalar, Batı'daki farklı coğrafyalarda farklı özelliklere ve niteliklere dayanarak uygulansa da, ticari kapitalizmin temel ilkeleri XVIII. yüzyılın başlarına kadar korunmuştur. Dolayısıyla ticari hareketliliği düzenleyen bu ilk doktrinle, güçlü ve otoriter milli devletlerin kurulması esas alınmış, siyasi erkin* veya merkezi hükümetin güçlü ve otoriter

⁹² E. K. Hunt, *İktisadi Düşünce Tarihi*, Çeviren: M. Günay, Dost Kitabevi Yay., Ankara 2005, s. 47.

⁹³ M. Bulut, "XVII. Yüzyılda Osmanlılar ve Merkantilistler", *Ekonomik Yaklaşım Dergisi*, Yıl: 2000, Sayı:39 (s.a: 23-35), s. 25.

* Ortaçağ boyunca Batı'da yönetim, başta egemenliği sınırlı bir kral ve ülke yönetimini ellerinde bulunduran feodal beyler ve kilise arasında paylaşılmıştır. Kırsal bölgelerde toprak sahibi olan feodal beyler, topraklarında çalışanlar üzerinde otoriteleri sınırsızdı. Bu topraklarda çalışan kölelerin başka yere gitmeleri feodal beylerin iznine bağlıydı. Öte yandan, geniş topraklara ve taşınmaz mallara sahip olan kilisenin güçlü yapısı, siyaset en etkin kurumuydu. Kralın siyasi erk olarak daha etkin olmaya başlaması özellikle Batı'nın siyasi ve iktisadi yapısı, Haçlı Seferleri'nin ve Norman İstilasası'nın büyük oranda etkisiyle mevcut düzen değişmeye başlamıştır. Özellikle ticari sisteme bağlı olarak tüccarların hem iç hem de dış piyasalarda ihtiyaç duyduğu koruyucu devlet algısının önem kazanması, kralları yönetimde güçlü kılabilecek koşulları oluşturmuş ve kralların yönetim gücünü kuvvetlendirmiştir. Yetki

olmasına bağılı olarak ihracatın ithalat karşısında artı değerin ve kâr marjının yükselen trendinin korunması savunulmuştur.

Bu savununun gelişim süreci, Haçlı Seferleriyle Batı dışında bir dünyayla ilk temasını gerçekleştiren Batı insanının, yeni zevkler ve tüketimlerle karşılaşması, coğrafi keşiflerle dış dünyanın korkulacak bir şey olmadığına farkına varıp, keşfetmenin gerekliliğine inanması ve tüm bunlarla ilintili olarak, üçüncü dünyanın altını, gümüşü ve kölesinin Batı'ya tanışmasıyla başlayıp gelişmiştir. Bu süreç doğaldır ki feodalizme bir reaksiyon olarak ortaya çık(arıl)an merkantilizmin temel ilkeleri ile özdeşleşmiştir. Bu özdeşlikle birlikte, altın ve gümüşün esas servet sayılması, kalkınma ve büyüme isteğinin yaygınlaşması, ihracatın arttırılmasının gerekliliği, sömürgeciliğin savunulması ve sömürgelerde dış ticaretin denetlenmesi, milliyetçi politikaların güçlenmesi, nüfus artışının teşvik edilmesi, güçlü merkezi devlet yaklaşımı ve devlet müdahalesi ticari sistemin varlığı için önemli hale gelmiştir.⁹⁴ Hiç kuşkusuz bu durum, uluslararası arenada bir uyum sürecini değil, ticaret, servet ve para savaşlarını tetiklemiştir. Dolayısıyla Yeni Dünyada savaşın kodları, değerli maden stoklarını ele geçirmek, başarılı olmak için güçlü ordular beslemek olmuştur. Bir başka ifadeyle güçlü bir orduya sahip olmak daha fazla zenginleşmek, yani daha fazla altın ve gümüş toplamak; zenginleşmek ise güçlü bir ordu için finansman sağlamak anlamına gelmiştir. Böyle bir bakış tarzı, güçlü bir ulus devletinin ve milliyetçi politika algısının doğuşuna ve gelişmesine ön ayak olmuştur. Devlet ve ulusun çıkarını maksimum seviyede tutmak ve korumak önemli

kaymasının feodal beylerden krala doğru kayması da tüccarların istediği bir durumdu. Bkz: A. Ersoy, *İktisadi Düşünceler Tarihi*, Nobel Akademik Yay, Ankara 2012, s. 131-132.

⁹⁴ A. Ersoy, a.g.e., s. 136-139.

hale gelmiştir. Bu amaç merkezileşmeye gidiş, merkezileşme ise iktidarın, yani kralın güçlenmesi etrafında meşruiyet zeminini oluşturmuştur.

Bu amaç, siyasi-ekonomik güç ilişkisi ile ilintili olarak ekonomik kalkınma-büyüme arasındaki ilişki dengesinin de yönünü tayin etmiştir. İlişkinin kapsamı, ülkenin zenginleşmesiyle, üretim potansiyeliyle, üretim potansiyeli ise ihracatın artmasıyla, yani kıymetli maden varlığının artması ve dış ticaret fazlalığıyla doğrudan bağlantılandırılmıştır. Bu türden bir bağlantıda, ithalata sınırlandırıcı uygulamalar getirilmesi, ihracatın teşviki ve iş gücü talebinin karşılanması için nüfus artışının desteklemesi gibi ticari sistemin uygulanabilirliği ve sürekliliği adına tüccar-iktidar arasındaki ilişki oldukça önemsenmiştir. Tüccar-iktidar arasında karşılıklı işbirliği kurulmasında, iktidara bazı sorumluluklar yüklenmiştir ki bu sorumluluk, bizzat ön dönemlerde yetkilerini feodal beylerle ve kiliseyle paylaşmak zorunda kalan, ancak feodalizmin zayıflaması ve tüccarların desteklemeleriyle bu baskıdan kurtulan krallara ait olmuştur. Devletin ya da kralın ekonomi politikasına müdahaleciliği de bu perspektiften değerlendirilmiştir. Çünkü tüccarlar, siyasi erk karşısında etkili olmaya başlamış, devletin ekonomiye müdahalesinin de bu anlamda gerekli olduğunu düşünmüşlerdir.⁹⁵ Dolayısıyla tüm bu koşullamalara bağlanan ticari sistem ve bu ticari sisteme bağlı iktidar araçlarının yeni ideolojik algısı, özellikle devlet ve ulus çıkarları etrafında bütünlük kazanmış; bu amaç, sömürgeleştirmenin ve sömürgelere uygulanacak ticari denetimin tarihte ilk defa sistemli olarak devlet eliyle gerçekleştirilmesine meşru ortam hazırlamıştır. Meşruiyet zeminin rasyonel temelleri ise ülkede mümkün olduğunca çok değerli madeni, zorla da olsa, toplama ve ülkeye getirme, maden yataklarını işleme, dış ticaret avantajını kullanarak ihracat

⁹⁵ J. K. Galbraith, *İktisat Tarihi*, Çeviren: M. Günay, Dost Kitabevi Yay., Ankara 2004, s. 45.

fazlası yaratma politikalarıyla sistematize edilmiştir. Aynı zamanda hammadde ihtiyacı, profesyonel meslek sahibi kişiler, üretim maliyetlerini düşürmeye yardımcı olacak köleler ve üretim mallarının satışını sağlayacak pazar arayışı da sisteme eklemlendiğinde, üretim ve zenginlik arasında ön dönemlerde kurulamayan ilişki, merkantilizmle uygulanabilir boyuta kavuşmuştur.⁹⁶

Merkantilist sistemin Batı Dünyasında sadece teorik boyutuyla kalmadığı, özellikle XVII. yüzyılda etkin bir ekonomi politikası olduğu görülmektedir. Bir başka ifadeyle Batı için XVII. yüzyıl, merkantilizmin yükseliş dönemidir. Bu dönemde Batı'daki ekonomi merkezi, Akdeniz'den Atlantik'e kaymıştır. Kuzey-Batı Avrupalılar (İngiltere, Fransa, Hollanda), Güney Avrupalılara göre hem Batı hem de dünya ekonomisinde daha önemli aktörler haline gelmişlerdir, yani merkantilist dönemin başlarında dünya ticaretine hâkim olma mücadelesi Güneyliler arasında iken, XVII. yüzyıl boyunca bu mücadele Kuzey-Batı Avrupalılar arasında gerçekleşmiştir.⁹⁷ Batılı ülkelerin dünya ticaretinde birbirlerine üstünlük sağlamak ve ticareti kontrol edip kârlarını maksimum seviyeye çıkarmak için kurdukları büyük ticaret kumpanyaları, İngilizlerin Doğu ve Batı Hint Kumpanyası ya da Hollandalıların Doğu ve Batı Hint Kumpanyası vb., bu mücadelenin anlaşılması için birer örnek oluşturmuştur. Öyle ki bu kumpanyalar, devlet tarafından açıkça ve güçlü bir şekilde desteklenmiştir. Modern dönem kapitalist sistemin ilk çok ortaklı şirketleri olarak kabul edilebilecek olan bu kumpanyalar, Batılıların dünya ticaretinde ve deniz aşırı ülkelerdeki etkinliklerinde hayati rol oynamışlardır.⁹⁸ Ancak bu noktada dikkat çeken husus, İngiltere, Almanya, Hollanda ve Fransa'daki

⁹⁶ A. M. Küçükkalay, *İktisadi Düşünce Tarihi*, Beta Yay., İstanbul 2011, s. 177-178.

⁹⁷ M. Bulut, a.g.m., s. 25

⁹⁸ M. Bulut, a.g.m, s. 26.

ekonomi politikalarında görülen tutarlılık, İspanya, Portekiz gibi ülkelerde söz konusu değildir. Çünkü İngiltere, Almanya ve Fransa’da merkantilist uygulamalar, büyük oranda devlet eliyle ya da devlet-tüccar işbirliği etrafında geliştirilmiş ve bilimsellikle desteklenmiştir. Oysa İspanya’daki ticari sistemi, yani *merkantilist bullionizm* olarak adlandırılmış olan ekonomik doktrini, gelişmiş teorik temellere dayandırmak pek mümkün değildir.

XVII. yüzyılda altın rezervi bakımından dünyanın en zengin ülkesi olan İspanya’nın, merkantilist doktrin çerçevesinde üretim düzeyini arttırmak adına yeterli yatırım ve teşvikle sanayileşmeyi ve tüccarları desteklememesi, ticaret ve sanayileşme yolunda görülebilecek önemli ekonomik politika yanlısı olmuştur. XVI. yüzyılın son dönemlerinden itibaren konjonktürel olarak gelişen ve XVII. yüzyılın siyasi ve ekonomik realitesini biçimlendiren iktidar-tüccar ilişkisi, İspanya’da kurulamamıştır. Özellikle siyasi erk tarafından altın ve gümüş, sadece servet kaynağı olarak görülmüş, üretime kanalize edilmemiştir. Bu durum değerli maden miktarının artmasına, bu artış da pazar arzındaki artışla birlikte fiyat artışına yol açmıştır. Buna bağlı olarak da iç piyasada fiyatların artışı yükselmiş; bu, ülkede sanayileşmeyi özendirici bir etkinin yaratılmasını büyük oranda engellemiştir.⁹⁹ İspanya’daki bu ekonomik durum, hiç kuşkusuz, merkantilist doktrin ilkelerine aykırı olarak, ithalatın artmasına ve ihracat açığına sebep olmuştur. Altın ve gümüş stoklarının iç piyasada kısa sürede eritilmesine, buna bağlı olarak da ülke nüfusunun belli bir kısmının, üretime katkısı olmadığı halde, milli gelirden pay almasıyla daha da derinleşmiştir. Sıkı gümrük denetimine rağmen, altın ve gümüş stokunun ülke dışına (İngiltere, Fransa ve Hollanda ve sınırlı ölçüde de olsa Almanya’ya) mal karşılığında çıkışının

⁹⁹ A. Ersoy, a.g.e., s. 139-140.

engellenememesi, tarım sektöründeki savaşlamalar sonucu ülkenin zorunlu tüketimini karşılayamaması gibi diğerk sebeplerle de ekonomik çöküşü hızlandıran faktörler çeşitlilik kazanmıştır. İspanya'ya Amerika'dan akan değerli madenlere çok güvenen ve tarım ve sanayiye ihmal eden İspanya kralının lüks harcamaları, bozuk yönetim anlayışı ve taht kavgaları ise, çöküş sürecinin tuzu biberi olmuştur.¹⁰⁰

Söz konusu dönem nazarında benzer şeyleri, Portekiz'in ekonomik hareketliliği içinde söylemek mümkündür. Maddi ödülünü, Asya, Afrika ve Brezilya'daki yeni fırsatları değerlendirme becerisiyle elde eden Portekiz, Doğu ticaretini geliştirebilmek için büyük çaba sarf etmiştir. Özellikle köle ticaretinde, XVII. yüzyılda Brezilya şeker üretiminin gelişmesinde ve XVIII. yüzyılda altın madenciliği ve elmas üretiminde büyük atılımlarda bulunmuştur. Ancak ülkenin ticaretin ve sömürgeleştirmenin taleplerini karşılayacak kadar büyük olmaması ve siyasi ve askeri güç olarak iyi teçhiz edilmemesi, bu atılımları geliştirmek adına uygulanan ekonomi politikalarının fazla kalıcı ve uzun ömürlü olmamasının başlıca sebepleri olmuştur.¹⁰¹ Aynı şekilde XVI. yüzyılda yaklaşık iki milyon olduğu tahmin edilen nüfus miktarıyla -ki sürekli bu sayıda azalma görülmüştür (salgın hastalıklar, savaşlar nedeniyle ölümler vb.)-, sömürgeler elde edip, bunların sürekliliğini sağlayacak güçlü ordular oluşturulması ve tarımda çalışacak yeterli iş gücü kapasitesine ulaşılması pek gerçekçi görünmemektedir. Kendi doğal kaynaklarından faydalanma yoluna gitme imkânı ise alternatif çözüm başlığı olamayacak kadar sınırlıdır. Çünkü dışsatım sürekliliği için esas ürünler (yün, şarap, meyve, tuz, yağ, şişe mantarı vb.), kolonilere ihraç edilebilecek boyutta değildir. Ayrıca sermaye ve

¹⁰⁰ A. M. Küçükkalay, 2011, a.g.e., s. 185.

¹⁰¹ H. Heaton, *Avrupa İktisat Tarihi*, Çeviren: M. A. Kılıçbay, O. Aydoğuş, Paragraf Yay., Ankara 2005, s. 231.

kendini dış saldırılara karşı koruyacak kadar güçlü olma yetersizliği de göz önüne alındığında, yetiştirdiği büyük denizcilerle keşif hareketlerinin başlamasında önemli role sahip olan Portekiz'in bu başarısını kalıcı kılamadığı, askeri güç, nüfus miktarı, teknolojik düzey, coğrafi konum ve doğal kaynak avantajlarıyla yükselen diğer uluslarla rekabet edemediği ve merkantilist politikalarla ekonomik başarıya ulaşamadığı görülmüştür.¹⁰² Zenginliklerinin çoğunu siyasal ve üretken olmayan harcamalarla tüketen, kolonilerinin ihtiyacı olan hizmet ve malları sağlamakta yeterli olamayan, Avrupa ticaretinde pasif kalan ve bu nedenlerle servetlerinin dışa akışını engelleyemeyen İspanya ve Portekiz'e göre Hollanda'nın durumu ise daha farklıdır.

XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'nın bir numaralı taşıyıcısı olarak büyük bir ekonomik güce sahip olan Hollanda, bazı endüstri kollarında önemli aşamalar kaydetmiştir. Bu aşamalar üç temel gelişmeye dayanmıştır. Bunlardan ilki, gemi yapımcılığı endüstrisi ve donanma olmuştur. Toprak kullanımından ziyade, su kullanımına bağımlı olan ülke, gerek balıkçılık ve kıyı ticareti, gerekse gemi yapımı endüstrisi ve taşımacılık alanlarında Avrupa standartlarının üzerine çıkmıştır. Balıkçılık faaliyetlerini Kuzey Denizi'nin uzaklarına kadar, kıyı ticaretini ise İskandinavya ve Baltık ülkelerine doğru genişletmişlerdir. Bu ticari sınır hatlarının genişlemesinde hiç kuşku yok ki en büyük pay, gemi yapımı endüstrisinde gösterilen gelişmelerdir. Gemi endüstrisinde özellikle dönem standartlarının üzerinde inşa edilen *Busse* adıyla tanınan 10 ile 15 kişi taşıma kapasitesine sahip 20 ile 30 tonluk tekneler yapılmıştır.¹⁰³ Ayrıca *fluitship* (uçan tekne) adında Avrupa sularında limanlara kolayca yanaşabilen, ince ama 100 tondan 900 tona kadar değişen ağırlık

¹⁰² H. Heaton, ag.e., s. 231.

¹⁰³ M. Beaud, a.g.e., s. 30

ve hacimlerde yük taşımaya elverişli yük gemileri geliştirilmiştir.¹⁰⁴ Bu gelişmelerle taşıma maliyetinin diğer rakip taşıyıcı ülkelere göre daha az mürettebatla üçte bir oranında düşmesine bağlı olarak taşımacılık alanında Hollanda'yı merkezi konuma getirmiştir. Gemi endüstri yapımcılığındaki gelişmişlik düzeyine ulaşılmasında hammaddenin nakit karşılığında büyük miktarlarda ve ucuza alınmasının, tekne yapımında dizayn, parça ve inşa yöntemlerinde belli bir standardın yakalanmasının ve gemi inşacılarının yabancı rakiplerine nazaran daha düşük faizle borç alabilmelerinin etkisi büyük olmuştur ki, bu aynı zamanda gemi inşacılığını bir ihracat endüstrisine dönüştürmüştür. Öyle ki XVII. yüzyılda Hollanda Venediklilere ve İngilizlere 700 tondan büyük gemiler satmıştır. Dolayısıyla Doğu ticaretine egemen olan ve köle trafiğinin büyük bir kısmını da elinde bulunduran Hollandalılar, taşıma hareketliliğinde ya mal sahibi olarak ya da komisyonla alım satım yaparak ticari hayatın içinde hep var olmuşlardır. Hollanda'nın bu avantajlarını yok etmek isteyen rakipleri, yüksek liman vergileriyle Hollanda gemilerini bazı kıyı ve koloni ticaret yollarının dışında bırakmaya yeltenmişlerse de, bu dışlama savaş zamanlarında (tarafsız kalması halinde), savaşan tarafları Hollanda gemilerini kullanmaktan alıkoymamıştır.¹⁰⁵

Hollanda'daki gelişmelerin bir diğer ayağı, Doğu Hint Adaları (Hollanda) Kumpanyası olmuştur. Altı ticaret odasının bir araya gelerek 1602'de kurduğu bu kumpanya, Hindistan ticaretinin tekeli denetlemiş; Hindistan'ı İngilizlere, Fransızlara ve Portekizlilere yasaklayabilmiş; yerlilerle anlaşma yapmak, savaş ve barışa karar vermek, valiler atamak, cezai ve sivil yargı yetkisi kullanabilmek gibi krala ait yetkileri kullanabilmiştir. Her yıl Avrupa'ya 10-12 milyon mal taşıyan

¹⁰⁴ M. Beaud, a.g.e., s. 30.

¹⁰⁵ H. Heaton, a.g.e., s. 242-243.

şirket, 1670'e gelindiğinde, Hindistan'da 10-12 bin kişilik kara, 40-60 bin kişilik deniz kuvvetine sahip hale gelmiştir.¹⁰⁶ Son ayağı ise Amsterdam Bankası'nın kurulması olmuştur. 1609'da parasal karmaşaya son vermek için kurulan banka, her türlü parayı ve üç yüz florinin üstündeki külçeyi mevduat olarak kabul etmiş, tüccarlara istedikleri ülkenin parasını sağlamıştır. Ödeme bankası işlevi de görerek basit bir kayıt işlemiyle ve madeni parayı devreye sokmadan ödenek aktarması yapabilmıştır. Bu kullanım imkânlarının istikrarlı ve güvenli bir şekilde yapılmasıyla banka, florinin ticari hesap kullanım birimi olmasını sağlamıştır. Aynı zamanda ilerleyen dönemlerde kredi bankası gibi de çalışmaya başlaması da dikkate alındığında, ticaret akışı hızlandırılmış olmakla kalmamış, yabancı tüccarları cezbeden tüm imkânlar oluşturulmuştur.¹⁰⁷ Böylece hem Hollandalı tüketicilerin talep ettikleri malları üretip ve artanını ihraç eden endüstri alanlarının faaliyetleri hep canlı tutulmuş, hem de XVII. yüzyılın ekonomi politikasının en önemli ilkesi olan ulusal ekonominin uluslararası ekonomiyle birlikte ve paralel olarak geliştirilmesi teoride kalmamıştır. Ancak bu alanlarda endüstricilerin sıkıntı yaşadıkları nokta, toprağın her parçasından verimlilik elde etmek için alternatifler sınırlıdır. Çünkü tarım sahasının -özellikle XVII. yüzyılda- ülke yüzölçümünün yaklaşık % 40'lik kısmının deniz seviyesinin altındadır. Bu dezavantaj, bahçe tarımına ağırlık verilmesini gerektirmiştir. Tütün, keten, yün ve kök boya gibi malzemelerin endüstri üretiminin çok azında payı sahibi olmaları, hemen hemen bütün endüstri kollarının ithal malzemelerle çalışmasına neden olmuştur. Dolayısıyla tüm bu olumsuzluklar, Hollanda'yı doğrudan üretici değil, toplanan malzemelere son şeklinin verildiği merkez haline getirmiştir. Örneğin, ülkeye kitlesel olarak gelen kumaşların boyanıp,

¹⁰⁶ M. Beaud, a.g.e., s. 29.

¹⁰⁷ M. Beaud, a.g.e., s. 30.

desen basılarak satışa hazır hale getirilmeleri için gereken kimyasallar, Hindistan, Amerika veya Baltık Ülkelerinden getirilmiştir. Tütün yaprakları Rusya, Macaristan, Almanya'dan; iplikler İtalya, Hindistan veya Çin'den; bakır İsveç veya Japonya'dan; deri ise Danimarka, Arjantin, Meksika veya Polonya'dan sağlanmıştır.¹⁰⁸

Özetle, merkantilist sistemin taleplerinin karşılanmasında daha ılımlı politikalar uygulayan Hollanda, değerli maden savaşı esnasında, ülke içi üretimi ve devlet müdahaleciliğini daha ılımlı ve sınırlı boyutlarda tutmayı göz ardı etmeyen ve bunda istikrar sağlayan birkaç ülkeden biri olmuştur. Denizaşırı ticaret yapan şirketleri desteleyip, özendirici teşvik politikaları belirlemiş, müdahale sınırlarını daraltarak devlet-tüccar işbirliğine uygun politikalar geliştirmiştir. Ancak üstünlüğünü, XVII. yüzyıl sonunu itibarıyla kaybetmeye başlamıştır. Bunun nedeni ise ilerleme sürecini güncelleyememek bir yana, ülkenin tekniklerini kopyalayıp, onun dünya pazarına sunduğu mal ve hizmet alımından vazgeçen rakiplerinin kat ettiği mesafedir. Hammadde darlığının endüstri taleplerini yeterince karşılayamaması, ithalata bağımlılık, ithalat-ihracat ilişkilerinin kurulduğu diğer ülkelerin siyasal ve ekonomik olgunluğa erişmesi gibi sebepler ise ekonomik güç olma yolunda ülkenin adımlarını yavaşlatmıştır.

XVII. yüzyıl Batı Dünyasının ekonomik yapısının incelenmesinde en doğru verilere ve sonuçlara ulaştıracak ülkeler, Fransa, Almanya ve özellikle de İngiltere'dir. Fransa, devlet öncülüğünde sanayileşmeye ağırlık veren bir ülkedir. Bu nedenle Fransa'daki ekonomik doktrin, *Sanayi Merkantilizmi* olarak adlandırılmıştır. Sistemin içeriği ve kapsamı, Montchrestien'in 1616'da *Ekonomi Politik Elkitabı* adlı kitabında şöyle kaleme alınmıştır: *Hiçbir şekilde altın, gümüş, inci ve elmas*

¹⁰⁸ H. Heaton, a.g.e., s. 248.

*zenginliği bir devleti zengin ve güçlü yapmaz. Asıl sorun, yaşam için gerekli şeylerin sağlanmasıdır. Adam olmadan savaş imkânsızdır, para olmadan da adam tutamazsınız, vergi almadan hazineye para olmaz, vergi almak için de ticaret şarttır... Para gerekli, eğer kendi imkânlarımızla sağlayamıyorsak, o zaman dışarıdan alacağız demektir.*¹⁰⁹ Bu haliyle Montchrestien'in teorisi, tüccarların devlet için son derece önemli olduğu, onların kâr ve kazanç kaygısının çalışma yaşamında ve sanayide belirleyiciliği, kamu servetinin önemli bir kısmının onlara bağlı olduğu, bu yüzden onlara kâr ve kazanç imkânları tanınması gerektiği üzerine kurulmuştur. Ancak Montchrestien'in teorilerini devletin ekonomik politikası haline getirip pratiğe başarılı uygulamalarıyla aktaran en önemli isim, Jean Babtiste Colbert (1619-1683) olmuştur. Colbert'in iktisadi teori ve uygulamalarını ekonomik devletçilik anlayışını kapsamında geliştirmesi, iktisadi düşünce tarihinde Fransız merkantilizminin *Colbertizm* olarak da anılmasına neden olmuştur. XIV. Louis döneminde yirmi iki yıl maliye bakanlığı yapan ve iktisat teorilerini uygulamaya başarıyla yansıtan Colbert, Fransa'yı dönemin en ileri sanayi ve kendine yeten ülkesi haline getirmeyi amaçlamıştır. Kamu ekonomisi ve muhasebesini iyi bilen deneyimli teorisyen ve devlet adamı, devletin güçlenmesinde en önemli adımların, mali kuruluşların düzenlenmesi ve bunlara işlerlik kazandırılması olduğunu düşünmüştür. Çünkü bakanın göreve getirildiği dönemde karşı karşıya kaldığı XVII. yüzyıl Fransa'sı, israfın, yolsuzluğun ve rüşvetin yaygın olduğu, devletin borçlandırıldığı, rantiyecilerin devlet kaynaklarını kullanarak büyük servetler edindiği bir Fransa'dır.¹¹⁰ Özellikle iktisadi politikalarını uygulama çabasında rantiyecilerle mücadele etmekten çekinmeyen Colbert, milliyetçi, pragmatik, ekonomik faaliyetleri

¹⁰⁹ Akt., M. Beaud, a.g.e., s. 43.

¹¹⁰ A. Ersoy, a.g.e., s. 144-145.

düzenleme ve denetlemede devleti mutlak yetkilerle donatan politikalarıyla ülkenin siyasi, iktisadi ve askeri gücünü hızla güçlendirmiştir. Devletin resmi politikası haline gelen Colbertizm’le birlikte üretim faaliyetlerinin hemen her yönü, meslek loncalarında patron ile işçi arasındaki ilişkilerden sanayi üretim metotları ve kalite kontrolüne kadar, devlet denetimi altında olmuştur.¹¹¹ Fransa bu politik uygulamalarla devletin gücünün kullanılarak gelir arttırıcı önlemler alan, vergi toplamayı ve denetimini merkezileştiren, mahalli ayrıcalıkları kaldıran, metalik parayı standartlaştıran, ithalat azaltmak adına ülke üretimine ağırlık veren, ihracat fazlasını sağlayıp borç veren bir ülke konumuna gelmiştir. Yerli sanayinin korunması için tekel hakları, ödüller, asalet unvanları, yıllık ödemeler, vergi muafiyeti, sermaye, teçhizat veya atölye binası yardımı gibi sanayi kuruluşlarına çeşitli teşvikler sunulmuştur. Bu teşvikler, endüstrilerde ticari hilelerden düşük kalite veya hileli üretime, dışta ve içte pazar kazanabilmek için yüksek kalitede mal üretiminden loncaların geleneksel çalışma sistemleri ve loncasız esnaflara loncalar kurulmasına, lonca tüzüklerinin gözden geçirilmesinden hangi cins kumaşların üretilip üretilmeyeceğini, kullanılması gereken malzeme ve tekniklere kadar birçok alanda teknik talimatname, ticari yöntem ve uygulama kanunlarını kapsayan düzenlemelerle desteklenmiştir. Benzer şekilde 1664 yılında uygulamaya konan “Fransız Gümrük Tarifesi” ile iç gümrükler kaldırılıp ülke içinde gümrük birliği sağlanmış, yüksek gümrükler uygulanmıştır.¹¹² Ayrıca dış piyasada Fransız mallarının rağbet kazanması için sanayi kesiminde bazı düzenlemelere gidilip 1669 yılında kurulan Endüstri Mahkemelerine sanayi mallarını denetleme görevi verilmiştir.¹¹³ Böylece iç ve dış ticaretin gelişmesi ve hareketlilik kazanması sağlanmıştır. Bu noktada dikkat çekici

¹¹¹ V. F. Savaş, a.g.e., s. 161.

¹¹² M. Heaton, a.g.e., s. 260.

¹¹³ A. Ersoy, a.g.e., s. 145.

olan, Fransa'nın güçlü bir devlet olması amacına ulaşma hedefinde Colbert'in tüm bu iktisadi teori ve uygulamaları tek başına yeterli görmeyip, eğitim ve teknoloji sistemine yeni uygulamalar getirerek, bunları desteklemesidir. Milli kütüphanelerin zenginleştirilmesi, İstanbul ve İzmir'e genç Fransızların gönderilip dil öğrenmelerinin ve Osmanlı Devleti hakkında bilgi edinmelerinin sağlanması, iyi yetişmiş insanlarla doğu ticaretinin geliştirilmesinde mesafe kat edilmesi ve yerli tercümanların kullanımında ısrarcı olunması bu anlamda birkaç örnek niteliğindedir.¹¹⁴ Dolayısıyla tüm bu gelişmeler, Fransa'nın ekonomik devlet politikalarının şu temellere dayandırıldığını göstermektedir: teşvik, düzenleme, koruma.

Ancak devletin ekonomi anlayışında bütün desteğin sanayiye verilerek tarımın ihmal edilmesi, Colbertizmin belki de en zayıf tarafı olarak kalmıştır. Bu durum Colbert sonrası Fransızları, mevcut yapıya katkı sağlayacak XVIII. yüzyıl sanayileşme ve ticaret konjonktürüyle uyumlu, daha güncel ekonomi politikalar arayışını yöneltmiştir. Öyle ki 1668'de *Tarihe Geçecek Anılar*'da şöyle denmiştir: *Bay Colbert, Fransızları bütün öteki halkların önüne geçirmeyi isterken, onların da kendi hesaplarına aynı şeyi başka türlü yapmak istediklerini dikkate almıyor. Açıktır ki, diğerlerinin bizim ülkemizden sağladıkları şeyleri başka yerlerden elde etmenin yollarını bulacaklardır. Zira bugün Fransa'daki bunca buğday ve şarap bolluğuna rağmen çektiğimiz para sıkıntısının ve darlığının nedenlerinin başında, bizim ticaret anlayışımız vardır. Biz bir dizi olumsuzluğu bertaraf ettikten sonra eski duruma*

¹¹⁴ A. Ersoy, a.g.e., s. 145.

*dönmeliyiz. Nitekim herkesle ilişkiyi keserek varlığımızı sürdürmek imkânsız bir şeydir.*¹¹⁵

Başlangıçta politik, teknik, ekonomik ve hukuki düşüncelerin birleşiminden oluşan ve *Kameralizm* olarak adlandırılan Almanya'daki merkantilist sistem de, Fransa'dakine benzer görüş ve düşünceleri benimsemiş, devletin ekonomiye geniş bir şekilde müdahalesini uygun görmüştür.¹¹⁶ Temel amacı, prensin hazinesini güçlendirmek üzerine kurulan Alman merkantilizmi, sistemin çapını sadece dış ticareti bütünüyle kutsayan ya da sadece ekonomi politikaları etrafında kuran ve yaşatan düşüncelerle darlaştırmaktan kaçınmıştır. Bu nedenle sistemi ayakta tutacak hukuksal, yönetsel, eğitimsel ve mali organlarda da düzenlemeler yapıp, tesisi sağlam temellere oturtmanın önemi kavranmıştır. Örneğin, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren din adamları, hukuk profesörleri, maliyeciler ve bilim insanları tarafından başlatılıp geliştirilen Kameralist düşünce, XVII. yüzyılda Seckendorf*, Hogin, Bechers gibi isimler tarafından yazılan yüzlerce sayfalık ve en küçük ayrıntılara kadar kapsayıcı olan eserleri, üniversitelerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Ayrıca bu eserler, devlet memurlarını eğitmek ve bu yolla ekonomik kalkınmayı sağlamak için bir eğitim programının oluşmasına kaynaklık etmişlerdir.¹¹⁷ Her ne kadar merkantilizmin temel argümanlarından biri dış ticaret olsa da, Kameralistler, dış ekonomik ilişkiler, ticaret ve ödemeler dengesi gibi sorunlar üzerinde abartılı bir şekilde titiz davranmamış, özellikle ilgiyi ülke içi tarım ve sanayi faaliyetlerine yönlendirmiştir. Bu nedenledir ki yukarıda adı geçen

¹¹⁵ Akt., M. Beaud, a.g.e., s. 47.

¹¹⁶ V. F. Savaş, a.g.e., s. 162.

* Seckendorf'un 1655'te yayınladığı *Der teutscher Fürstenstaat* adlı kitabı Almancada yazılan ilk politik ekonomi kitabı olarak kabul edilir.

¹¹⁷ V. F. Savaş, a.g.e., s. 163.

isimlerin eserlerinde işlenen konular, önemli ölçüde tarım teknolojisi, otlatma, madencilik, ormanlar ve çeşitli imalat sanayi ile ilgili oluşmuştur.¹¹⁸

Devletin çıkarlarının birey çıkarlarıyla örtüşeceği şeklinde bir düşünce biçimini oldukça minimize eden Alman merkantilist sistemi, prens ve dolayısıyla devlet hazinesinin devamı ve zenginleşmesi konusunda oldukça ısrarcı olmuştur. Bu durum hiç kuşkusuz, Kameralist sistemde devletin daha otoriter ve mutlakıyetçi bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ancak yine de otoriter devlet, milli sanayinin kurulmasının desteklenmesi, diğer ülkelerde olduğu gibi nüfus artışının benimsenmesi ve iç gümrüklerin kaldırılması gibi ticari sistem için zorunlu olan temel önlemlerden taviz vermemiştir. Bu bağlamda gümrük tarifelerinin ve vergilerin yoğun bir şekilde kullanılması, altın ve gümüş rezervlerinin ülke içinde kalmasıyla zenginliğin arttırılması hedeflenmiştir. Bu hedefler doğrultusunda uluslararası rekabet ve bu rekabetin devamlılığı için kendine yeterlilik ilkesi olabildiğince önemsenmiştir. Tüm bu özellikleriyle Alman merkantilizmi, yani Kameralizm, XIX. yüzyıla kadar etkisini sürdürmüştür.

XVII. yüzyıl Osmanlı Dünyası'ndaki ekonomik yapının karşılaştırmalı bir bakış tarzına bağlı olarak analizinde, en önemli verilerin İngiltere ölçeğinde değerlendirilmesi çalışmamızın içeriği açısından önemlidir. Bunun temel nedeni, yukarıda kısaca değindiğimiz üzere, diğer Avrupa ülkelerindeki ekonomi politikalarının İngiltere'dekine nazaran teorik ve pratik tutarlılıklarıyla Sanayi Devrimi'ne giden yolda -özellikle Portekiz, İspanya ve Hollanda'nın, kısmen de Fransa ve Almanya'nın- yeterince başarılı olamamalarıdır. Oysa İngiltere'de merkantilist doktrin, birçok endüstri için gerekli olan hammaddenin ülke içinde

¹¹⁸ V. F. Savaş, a.g.e., s. 163-164.

bulunması, bir ada devleti olmanın avantajlarından yararlanılması ve nihayetinde özellikle siyasal ve anayasal ortamın ekonomik hareketlilikle paralelliği elde edilen başarının nedenleri olmuştur. Tudor Hanedanlığının yerine 1603'te Stuart Hanedanlığı geçtikten sonra halkın, kralın iradesini kısmi de olsa kısıtlama gücü artmış, kanun çıkarma hakkı parlamentoya geçmiştir. XVII. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde parlamento, krallığın yüce iktidarının “Haklar Bildirgesi” ile yeniden düzenlendiği, kentteki ve kırsaldaki toprak sahiplerinin temsil edilmeye başladığı, tarımsal politikanın şekillendirildiği, tüccarların ise avam kamarasına üye olarak etkinlik kazandığı bir yapı haline gelmiştir.¹¹⁹ Tüm bu gelişmelerle başlayıp ilerleyen politik iktisadi evrimin kapsamını oluşturan ticari tarımda büyüme, endüstride yayılma, iç ve dış ticarete gelişme hedefleri, güneşin batmadığı imparatorluk imajının inşasıyla iç içe geçmiştir. Bir başka ifadeyle Sanayi Devrimi'ne giden yolda kilometre taşları tarım, endüstri ve ticaretteki gelişmelerle örülmüştür.

Daha XV. yüzyılın sonlarından itibaren İngiltere'de feodalizm, köylü ayaklanmaları sonucu büyük darbe almış, angarya önemli oranda ortadan kalkmıştır. Yavaş yavaş yanlarında tarım işçileri çalıştıran, komşularına borç veren ve hatta büyük borçlar karşılığında küçük çiftçileri kendilerine bağımlı kılan zengin köylüler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu gelişmeler, tarımsal faaliyetlerde feodal düzenden farklı hareketliliklerin yaşanmasına ortam hazırlamıştır. Ticari çiftçiliğin bir iş haline geldiği İngiltere'de, toprak sermaye varlığı olarak görülmüştür. Ayrıca iç ticaretin olduğu kadar dış ticaretin ekseninde de yer alma avantajıyla hızla büyüyen ve aynı zamanda tahıl, et ve sebze talebinin karşılanmasında Londra gibi büyük pazarlar da

¹¹⁹ H. Heaton, a.g.e., s. 270.

dikkate alındığında, çiftçilerin tarımsal üretime endeksli planlamalar yapması kaçınılmaz olmuştur.¹²⁰

Üretim endeksli tarımsal planlamalar, ön dönemlere nazaran, tarımın üç pazarda gelişmesini ve mevcut sınırlarının dışına çıkmasını sağlamıştır. Bu pazarlardan ilki, büyük bir tüketici kapasitesine sahip olan Londra'nın büyük bir pazar haline gelmesidir. Diğer, büyük bir artış kaydeden yünlü endüstriye talebin artması, son olarak da İngiltere'nin XVII. yüzyıldan itibaren tahıl ihraç etmeye başlamasıdır. Tarımsal canlılık, büyük toprak sahiplerinin girişimleriyle ilişkilendirilmiş olsa da, asıl etki, küçük toprak sahipleri olan eşraf ve özgür çiftçilere* ait olmuştur. İngiliz kralının ülke topraklarının çok azına sahip olduğu toprak sisteminde, İngiliz kırsal yaşamının belkemiği olan eşraf, toprağın tamamını kendisi işlemiş, fakat gelirlerinin bir bölümünü kiracılarla paylaşmıştır. Özgür çiftçiler ve toprak sahipleri, toprağın daha iyi kullanımı için adımlar atmışlar, dağınık halde bulunan toprakları bir araya toplamışlar, boş alanları, büyük koruları, en iyi otlakları vb. çitleyerek kendilerine ayırmışlardır.¹²¹ Toprak üzerinde geleneksel fakat cılız bir mülkiyet hakkı bulunan ve toprağı işlemek için gerekli araçlardan ise büyük oranda yoksun olan küçük çiftçilerin topraklarından atılmasını ön gören *Toprakların Çitlerle Çevrilmesi Yasası* (Enclosure Acts), haksız ve zalimce bir düzenleme olarak ayaklanma sebebi olmuştur. Çitleme girişimi, XVII. yüzyıl boyunca taraflar arasındaki anlaşmaya bağlı olarak olabildiğince sessizce yürütölmek istenmişse de, ciddi köylü isyanlarına dönüşmesi engellenememiş, ağır cezalar uygulanmış, bir dizi

¹²⁰ S. Tanilli, a.g.e., s. 200-201.

* Eşraf, bir kır soylusu olup, statü ve toprak büyüklüğü olarak büyük soyluların gerisinden gelen, toprak satın almış bir hukukçu veya tüccar olabilir. Özgür çiftçiler ise 200-600 akrık otlak alana sahip olan veya bunları kiralamış olan kişilerdir. Bkz: H. Heaton, a.g.e., s. 271.

¹²¹ H. Heaton, a.g.e., s. 272.

kanun çıkarılmıştır.¹²² Böylece eski düzen içinde ihmal edilmiş arazilerin, verimli bir şekilde kullanımı tasarlanmış, gelirlerin daha fazla artırımı için çareler geliştirilmiştir. Örneğin, tahıl üretiminde yeterli verimin elde edilemediği yerler, koyun otlaklarına dönüştürülmüştür. Tüm bu gelişmeler, buğday üretiminde büyük artışa neden olmuştur. Bu büyük artış, iç pazarda Londra'nın artan talebini karşılanmasını, dış pazarda ise Hollanda, Portekiz ve İspanya'ya tahıl ihracatı miktarının artmasını sağlamıştır. Tarımsal rekoltedeki bu yükseliş, 1660-1689 yılları arasında tahıl yasasının çıkarılarak iç pazardaki fiyatlar ne olursa olsun, tahıl ihracatının devamlılığının korunacağı, ancak kıtlık zamanlarında yasaklama konulabileceğinin karara bağlandığı yasal düzenlemelerle desteklenmiştir.¹²³ Böylece serbest ithalat, belli ölçeklerde sınırlandırılmıştır. Tüm bu yasalarla tüketiciden ziyade, üreticinin korunduğu düşünülebilir. Ancak 1660 sonrası eşraf ve özgür çiftçilerin gelirlerinin azaldığı görülmüştür. Toprağın mülkiyeti ve kullanımı, yavaş yavaş önde gelen politikacıların, zengin hukukçuların, yüksek komuta kademesindeki kişilerin veya büyük toprak baronlarının toprak satın almalarıyla ya da var olanı büyütmeleleriyle birlikte, eşraf ve özgür çiftçilerin elinden çıkmaya başlamıştır. İç Savaş döneminde Londra'nın siyasal ve sosyal ortamından faydalanan bu tür insanlar, böylece prestijlerini arttırmak, siyasal iktidar üzerinde etkin olmak ve rant elde etme çabalarında istikrarlı bir gelire kavuşabilmişlerdir.

XVII. yüzyıl İngiltere'sini diğer ülkelerden ayıran belki de en önemli özellik, endüstriyel alandaki imalat çeşitliliğidir. Önceki dönemlerin temel endüstri dalı olan yünlü dokuma endüstrisine, madencilik ve madeni eşya endüstrisi gibi yeni endüstri kollarındaki faaliyetler de eklenince, imalat sahasının hacmi oldukça genişlemiştir.

¹²² J. D. Bernal, *Tarihte Bilim*, Çeviren: T. Ok, Cilt: I, Evrensel Basım Yay., İstanbul 2009, s. 447.

¹²³ H. Heaton, a.g.e., s. 273.

Özellikle dokuma endüstrisi, İngiltere Kralı'na göre dünyanın en zengin ve en değerli imalat dalıydı. Bu endüstrinin çıkarları doğrultusunda birçok düzenlemeye gidilmiş, sayılamayacak kadar çok kanun çıkarılmıştır. Yerli çiftçilerin yün ihracı yasaklanmış, hatta kolonilerdeki halkın yünlü dokuma imalatına ek olarak ihracat yapmaları yasaklar kapsamına alınmıştır. Bu kapsamda yine yabancı mamullere ağır vergiler getirilmiş, pamuk kullanımı denetlenmiştir. Ayrıca dokuma ustalarının göçünü engelleyen kanunlar çıkarılmış, hatta durum daha da abartılarak ölülerin yünlü kefenlere sarılması zorunluluğu getirilmiştir. Ticari hileleri önleyecek, kaliteyi koruyacak ve yabancı tüketicilerde üretim kalitesi noktasında yanlış algı oluşturmayacak tedbirlere yönelik olarak yasal yaptırımlar uygulanmıştır. Pazar sahasının genişlemesi ve yüksek gümrük tarifelerinin indirilmesinde ise diplomasinin tüm imkânları kullanılmıştır.¹²⁴ Öte yandan kömür kullanımıyla birlikte, ısıya ihtiyaç duyan biracılık, damıtma, kiremit, kâğıt, cam imalatı gibi birçok alanda da gelişmeler kaydedilmiştir. Thomas Savery'in (1650-1713) maden ocaklarını basan suyun tahliyesi sorununu çözmek için 1698'de icat ettiği ilk buhar pompası, bu alandaki gelişmelere önemli bir katkı sağlamıştır.

Ticari tarımda ve endüstrideki büyümelerle iç ve dış ticaretteki hareketliliğin en önemli ticari üs ise Londra olmuştur. Birçok yabancı limana yönelik en iyi gemi taşımacılığı hizmetini sunarak, en iyi deniz gücüne sahip olma avantajıyla ticari filolara güvenlik sağlayarak ithalat ve ihracatın başkenti haline gelen Londra, ticari kredisi, sigortası ve bankacılık hizmetleriyle de diğer limanlardan daha çok geliş(tiril)miştir.¹²⁵ İngiltere'deki iç ve dış ticaretin gelişimine yönelik tedbirler noktasında uygulanan yasaklamalar ise 1650 yılında çıkarılan *İngiliz Deniz Ticareti*

¹²⁴ H. Heaton, a.g.e., s. 275.

¹²⁵ H. Heaton , a.g.e., s. 280-282.

Kanunları (English Acts of Navigation) ile gündeme gelmiştir. Bu kanunlarla, İngiltere ile koloniler arasında yapılan ticaretin, İngiliz gemileri ve İngiliz Koloni gemileri tarafından yapılması öngörülmüştür. Böylece Büyük Britanya'yı ekonomik ve askeri bakımdan kendi kendine yeterli hale getirme ve rakiplerini ve muhtemel düşmanlarını zayıflatma amaçlarına ulaşma yolundaki engellerin aşılması hedeflenmiştir. Ayrıca 1694'te İngiltere Bankası'nın kurulması da bu amaçlara uygun olarak Londra'daki ticari hareketliliğe yeni boyut kazandırmıştır. Banka, hem hükümetin hem de Londralı tüccarların ihtiyacını karşılamak amacıyla kurulmuştur. Böylece Londralı tüccarlara konum, kaynak ve siyasi etki avantajlarını kullanacakları geniş bir alan oluşturulmuştur.¹²⁶

Tüm bu açıklamalarla XVII. yüzyılında ekonomik olduğu kadar ideolojik paradigmasıyla da ön plana çıkan merkantilizmin, Batı Dünyasında, özellikle de İngiltere'de, uygulamada yarattığı ticari etkileri değerlendirmeye çalıştık. Ancak modern dünyanın inşasında teori-pratik arasındaki ilişkiye bağlı olarak olgu ve olayların değerlendirildiği gerçeği, teorik kapsamın da değerlendirmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır. Öncelikle belirtmekte fayda gördüğümüz nokta, İngiltere'de teori-pratik arasındaki ilişkinin ticari hayatta makul bir sistem içinde yürütülmesindeki en önemli nedenlerden biri, teorisyenlerin ve uygulayıcıların hem ticaretle uğraşan hem de hükümetin iktisadi kurumlarında danışmanlık ya da bakanlık görevlerini üstlenen kişiler olmasıdır. Bu durum hiç kuşku yok ki reel hayattaki gereksinimlerin daha doğru analizin edilmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Temel kabulün, ulusun zenginliğini ve refahını altın ve gümüşle

¹²⁶ A. Güriz, "Kapitalizm ve Hukuk", http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/anayasa_yargisi/anyarg10/badnanguriz.pdf, s. 192, (erişim tarihi: 01.03.2014).

eşleştiren ve devletin, ülkeye tatminkâr bir dış ticaret bilançosu sağlayacak biçimde – ihracatın teşviki ve ithalatın ikamesi gibi- çeşitli düzenlemeler yapılmasında gören teorisyenlerden biri Gerard de Malynes'tir (1586-1641). Bir anlamda çağının iktisadi düşüncesinin sözcülüğünü yapan Malynes, İngiliz Topluluğunu bir aile gibi ele alıp, bir ailenin gelir-gider dengesindeki farkın açılması durumunda çekeceği sıkıntılar belirtmiştir. Bu sıkıntıyı “bilinmeyen hastalık” olarak tanımlayan teorisyen, ailedeki herkes bu hastalıktan nasıl mağdur olacaksa, bir ülkedeki ithalat-ihracat arasındaki dengesizliğin de bu tarz bir hastalık ve mağduriyete sebep olacağını vurgulamıştır.¹²⁷

İngiliz Topluluğunun Hastalığı Hakkında Bir İnceleme adlı eserinde hastalığı ortaya koymuş, bu hastalığın sebeplerini incelemiş ve hastalığa çare aramıştır. Malynes'e göre hastalığın ilk sebebi, yabancı malların yerli mallara göre ülkedeki iç piyasada fazla olmasının yarattığı dengesizliktir. Bu dengesizlik, ülkenin zenginliğini kaybetmesi, yani altın veya madeni para ihracı ve yerli malların ucuz, buna karşılık yabancı malların pahalı satılması anlamına gelmekteydi. Burada önemli olan nokta ise ticaret dengesinin, ihraç veya ithal malların miktarıyla değil, yerli ve yabancı malların fiyatlarıyla belirleneceğidir. Bu ise dış ticaret hadlerinin bozulmasına neden olmuştur. Ticaret hadlerinin bozulmasının, farklı ülkelerde farklı fiyat değişikliklerine; bu durumun İngiltere'de yaratacağı olumsuz etkiyi ise ucuz satan ancak pahalı olan bir ülke olmasına bağlamıştır.¹²⁸ Bu durumdan kurtulmanın çaresi olarak madeni paranın ayarının düşürülmesi, yani kur ayarlaması yapılması, Edward Misselden (1587-1654) tarafından uygun görülmüşse de, böyle bir politika hem ülke içinde hem de ülke dışında fiyatların yükselmesine neden olacağı için Malynes açısından doğru görülmemiştir. Oysa Misselden açısından para ticaretin ruhudur ve

¹²⁷ V. F. Savaş, a.g.e., s. 152.

¹²⁸ V. F. Savaş, a.g.e., s. 152-153.

para darlığı ticari hareketliliği engeller. Bu engeli aşmak için, gerektiğinde para arzının arttırılmasıyla faizlerin düşürülmesi ve ticaretin canlandırılması gereklidir ki bu amaçla metalik paranın ayarının düşürülmesi yararlı olacaktır.¹²⁹

Malynes'in teorisinde hastalığın bir diğer nedeni, bankacıların döviz kurlarını, kendi kârlarını yükseltmek adına değiştirmeleri ve buna bağlı olarak yabancı paranın yükselmesi durumunda dışarıya altın para çıkmasına sebep olmalarıdır. Onun önerisi ise, döviz kurlarını denetim altında tutulmasıdır. Böylece kur dalgalanmasının engellenmesi sağlanacak, İngiltere'ye altın akışı devam edecek, İngiliz mallarının fiyatları yükselecek, ticaret hadleri iyileşecektir. Aynı zamanda sadece yerli malların değil, ithal edilen malların üretiminde de daha çok insanın çalışması sağlanarak istihdam oranı artacaktır.¹³⁰ Hayatının önemli bir bölümünü ticaretle geçiren Misselden ise, "pahalı alan, pahalı satar" politikasını savunmuştur. Devletin ihracatı teşvik etmesinin ve ithalatı sınırlandırmasının ticaret dengesi ve zenginleşmesi açısından önemine değinen Misselden, *Ticareti Canlandırılmanın Yolları veya Serbest Ticaret* (1622), *Ticaret Odası veya Serbest Ticareti Savunmada Ticari Denge* (1623) adlı çalışmalarında, devletin dış ticareti düzenlemesi, hükümetin doğal yasalara uyması gerektiğini vurgulamıştır.¹³¹ Bütün teorisini İngiltere'yi merkeze alarak kuran Misselden, serbest ticaretten kastını da ihracat serbestliği ve rekabetten kurtulma (ancak rekabetin İngilizler arasında olmasını savunmuştur) bağlamında formülize etmiştir.

Dış ticaretle bir ülkenin nasıl zenginleşeceğini geliştirdiği teorisiyle ortaya koymaya çalışan bir diğer İngiliz teorisyen Thomas Mun'dur (1571-1641). *Dış*

¹²⁹ A. Ersoy, a.g.e., s. 153.

¹³⁰ V. F. Savaş, a.g.e., s. 153.

¹³¹ A. Ersoy, a.g.e., s. 153-154.

Ticaretin Daralması ve Metalik Para Darlığının Gerçek Sebepleri konusunda araştırma yapan özel bir konseyin (bu konsey sonradan İngiliz Ticaret Odası'na dönüştürülmüştür) üyesi olan Mun'un, *İngiltere'den Uzak Doğu Ülkelerine Yapılan Ticaret Üzerine Bir Tez* (1621), *Dış Ticaretle İngiltere'nin Hazinesini Zenginleştirme Tezi* (1628), *İngiltere'nin Dış Ticaretten Sağladığı Yarar ve Avantaj Açıkça Gösterilmektedir* (1698) adlı eserlerinde ülkenin zenginleşmesi için gerekli görülen koşullar anlatılmıştır.¹³² Ticaretin serveti, servetin de ticareti arttırdığı temel tezine bağlı olarak, boş arazilerin ekime açılması, ithal edilen malların tüketiminin azaltılarak üretimin arttırılması en önemli koşulların başında gelmiştir. Bunlara ek olarak, ihraç edilen malların İngiliz gemileriyle taşınması -ki bu deniz taşımacılığıyla sağlanacak gelir avantajı olarak görülmüştür-, uzak ülkelere yapılan ihracatın desteklenmesi, balıkçılığın geliştirilip gıda maddesi alımının sınırlandırılması da iktisadi politik evrimin gelişmesi adına önemsenmiştir. Her tür ticari faaliyetin İngiltere üzerinden gerçekleşmesi, gümrük uygulamasındaki denetimler, hammadde ihracatının sınırlandırılıp mamul madde ihracatının özendirilmesi ve istihdam imkânlarının geliştirilmesine bağlı olarak nüfus artışının teşvik edilmesi zenginleşmenin diğer koşulları olarak teoride yer almıştır.¹³³

Adam Smith (1723-1790) öncesi teorisiyle iktisat tarihi için çok önemli bir isim olan William Petty (1623-1687) ise ilgilendiği bazı siyasi ve iktisadi konuları, *Siyasi Aritmetik Üzerine Konuşma* (1671-1676 yılları arasında hazırlandıysa da 1690 yılında yayınlandı), *Vergiler ve Katkıları Hakkında Bir Risale* (1662), *İrlanda'nın Siyasi Anatomisi* (1672) adlı çalışmalarında dile getirmiştir. Teorisyen eserlerinde, nüfusun fazlalığının bir ulusun zenginleşmesi önünde bir engel olmayacağını, tam

¹³² V. F. Savaş, a.g.e., s. 156.

¹³³ V. F. Savaş, a.g.e., s. 157-159.

aksine bir yarar sağlayacağını düşünmüştür. Nüfus azlığının esasında yoksulluğa neden olacağını belirten Petty, “emek, servetin babası, toprak da anasıdır” temel ilkesinden hareket ederek, emek ve toprağın kıymeti arttırıcı iki unsur olduğunu savunmuştur. Bir malın değerini, emek ve toprak girdilerinin belirlediğini söyleyen iktisatçı, emek ve toprağın ürün katkılarının ayrıştırılması gerektiğini ileri sürmüştür. Buna göre emeğin ürünü, emekle kullanılan bir toprağın ürünü ile emeksiz kullanılan bir topraktan elde edilen ürün miktarı arasındaki farktır. Toprağın ürünü ise söz konusu toprağın hiç emek harcanmaksızın insanlara verdiği ürün miktarıdır. Petty, bu iki temel unsurla bütün malların kıymetlendirilmesini mümkün görmüştür.¹³⁴ Bu malların değişim değerini ise arz-talep dengesine ek olarak, satıcılar arasındaki rekabet, örf ve âdet belirlemiştir.

Öte taraftan teorisyen vergi yaklaşımında, vergileri, tasarruf faaliyetlerinin artması ve ülke servetinin çoğalması için önemli bir vasıta olarak görmüştür. Ona göre, alınacak vergiler, iç üretimin arttırılması ve yatırımlarda kullanılması oranında önemlidir. Çünkü şayet devlet, toplanan vergileri yatırıma dönüştürmezse, işsizlere yeni iş imkânları sağlanamaması, buna bağlı olarak da istihdam politikasında istenen durumun yaratılamaması söz konusu olacaktır. Dolayısıyla zincirin diğer halkaları, yani nüfus artışı teşviki yara almış olacak, üretim kapasitesi düşmüş, zenginleşmenin gerçekleşmesi sadece söylemde kalacaktır.¹³⁵ Aynı şekilde gümrük vergilerinin devlet tarafından bir gelir kaynağı olarak görülmesinin de hatalı olduğunu düşünen iktisatçı, bu vergilerin niteliğinin, ihracata önem veren bir ülke için ticaret ve tüketimi düzenleyen bir araç vasfından fazla bir şey ifade etmemesi gerektiğini ileri sürmüştür. Tüm bu açıklamalarını ya da önlemlerini, doğal yasalarla uyum içinde

¹³⁴ A. M. Küçükcalay, 2011, a.g.e., s. 183.

¹³⁵ A. Ersoy, a.g.e., s. 160.

izah eden Petty, doğal yasalara nasıl karşı konulamıyorsa ve bu yasalar mutlaka kendini bir gün gerçekleştiriyorsa, hadiselerinde öyle gerçekleşmesi gerektiğini savunmuştur. Bu yaklaşımıyla *laissez-faire* ilkesini önceden ortaya koymuş olan Petty, daha sonraki teori ve teorisyenler için önemli ölçüde etkide bulunmuştur.¹³⁶

İngiltere’de merkantilist politikanın geliştirilmesinde yaklaşımlarıyla katkıda bulunan farklı isimlere de rastlamak elbette mümkündür. Ancak çalışmamızın sınırları göz önünde bulundurularak yukarıdaki birkaç ismin İngiliz merkantilizmine katkıları değerlendirilmiştir. Genel olarak değerlendirildiğinde ulaşılan sonuç, merkantilist öğretinin, özellikle XVII. yüzyıldan itibaren bilginin kudret olduğunu fark ederek, skolastisizmin tersine, yani gözlem ve deney metodu kullanılarak, doğanın kurallarıyla hareket eden ve Yeni Dünyalar keşfetmeye çalışan eski paradigmadan kopuk bir algı biçiminin ürünü olduğu açıktır. Buna göre, bu algı biçiminin, teknik gelişmeleri desteklemesi, açık denizlere dayanıklı gemiler inşa edip, dünyanın değişik yerlerindeki bilgi ve servet birikimlerini kendi ülkelerine taşıma gayreti içinde olması, keşfedilen yerlerin yağmalanarak hemen hemen tamamının sömürgeleştirilmeye açık hale getirilmesi ve asıl gayenin, yerli üreticilerin dış rekabetten korunması ve yurtiçi tüketimin sınırlandırılması yoluyla, ülke lehine oluşturulacak bir dış ticaret fazlasının oluşturması, merkantilizmin temel önermeleri dikkate alındığında meşruiyet sınırlarının ihlal edildiği iddia edilemez. Bu nedenledir ki kimi iktisatçılara göre merkantilizm ve dolayısıyla da merkantilist teorisyenlerin düşünceleri, “kuram”a ve “tüketim”e yönelik olmaktan çok, “üretim”e ve “politika”ya yöneliktir. Bu bakış tarzıyla gerçekleştirilen sömürgeleştirmenin ve kolonizasyonun meşruiyet temellerinin, ihtiyaçlar merkezinden hareketle refah,

¹³⁶ A. Ersoy, a.g.e., s. 160-164.

zenginlik, bireysel mutluluk ve güç olmaklık değerleriyle birleştirilip teorileştirilerek sistemleştirildiği ve seküler dünya algısına uygun olarak anlamlandırıldığı ortadadır. Milli ve güçlü devlet ilkesine yapılan vurgu da doktrinin ideolojik zemini kurmaktadır. Kazanç tutkusu, kıymetli madenlere sahip olma arzusu ve dış ticaretin gerekliliği ilkeleri ise ticari sistemin ideolojik argümanlarıdır. Bu ilkelerin birbirinden bağımsız değil, tam tersine, birbirine bağlı olduğuna ayrıca dikkat edilmesi gerekir. Çünkü görüldüğü gibi, Newton fiziğine benzer şekilde, doğadaki dengelere paralel olarak ekonomide de denge ve kararlılık koşullarının yaratılması bilincini oluşturabilen ülkeler, kuvvetli bir ordu ve donamaya ve güçlü ve büyük bir ticaret filosuna ihtiyaç duymuştur. Bu bağla ancak ülkeler daha çok koloniye sahip olabilmişler, deniz ticaretini ellerinde tutabilmişler ve rakiplerine karşı üstünlük sağlayabilmişlerdir.

Sonuç olarak, her ne kadar merkantilist teoriye, XVII. yüzyıldan sonra R. J. Turgot (1727-1781), F. Quesnay (1694-1774) gibi fizyokratlar tarafından basit, tutarsız ve zaman zamanda yetersiz kaldığı şeklinde eleştiriler sunulmuşsa da, kendi çağının gerekleri ve ekonomik algısı etrafında değerlendirildiğinde, bu eleştirilerin daha ılımlı olması gerektiği açıktır. Kaldı ki basit, tutarsız ve yetersiz olarak eleştirilen sistemin dışlandığı ülkelerde yaşanan ekonomik bunalım, Osmanlı örneğinde görüleceği gibi, ortadadır. Sanayi Devrimi ve günümüz kapitalist sisteminin inşasında çağının gereksinim duyduğu ilk ticari sistem olarak merkantilizmin, bilimsel içerik ve kapsamını rasyonel, deneyimsel ve pragmatist ölçütlerle desteklenmiş olması, iktisadi düşünce tarihi açısından da oldukça önemlidir. Ancak merkantilizmin, sadece iktisat tarihi açısından değerlendirilmesi doğru değildir. Çünkü bu, doktrinin mekanik ve politik felsefeyle olan ilişkisinin göz

ardı edilmesi anlamını taşır ki, bu sağlıklı bir değerlendirme olmayacaktır. Siyasal düşünce tarihi açısından politik özne/yönetici için anlamı, öteki karşısında özne olma motivasyonunun arttırılmasında sermaye gücünün önemli bir realiteye dönüşmesidir. Tüm bu gelişmelerden beslenerek bireysel refah ve zenginliğin getireceği daha fazla mutluluğa ulaşmayı hedefleyen tekil özne için anlamı ise Ortaçağ'ın edilgenliğinden kurtulmanın huzuruyla toplum ve topluma dair olgu ve olayların temel itici gücü olarak -Fransız, Rus Devrimlerinde olduğu gibi- sosyal örgütlenmenin temel ögesi olma bilincine ulaşmasıdır. Dolayısıyla iktisadi evrimin, söz konusu dönemde Batı Dünyasında politik, toplumsal ve hukuksal alanlarda yarattığı etki, bu aşamadan sonra özellikle önem kazanmaktadır.

1.4. Toplumsal Yapı

“Toplumsal Yapı” kavramının kullanılmaya başlaması, 1950’li yıllara rastlamasına karşın, kavram, XVI. yüzyıldan sonra herhangi bir bütünün parçaları arasındaki ilişkiler biçimini ifade etmiştir. Bu algılama biçimi, hiç kuşkusuz modern dünyanın yeni paradigmasıyla doğrudan ilişkilidir. Aristotelesçi kilise öğretisinin iki ayrı yasaya bağlı iki evren tasarımının, Kepler’in gök mekaniği, Galileo’nun ise yer mekaniği ile sarsılmaya başlayıp, Newton’un “genel çekim yasası” ile yıkılması, mekanik evren anlayışının düşünce sınırlarını çizmiştir. Evren ikiliği ortadan kalmış, tek ve dev bir makine üzerinde yaşamak, bilgi ve bilimle ona egemen olmak yeni paradigmanın temellerini oluşturmuştur.¹³⁷ Böylece yeni paradigmada, yani modernitede anlam ve yaklaşım olarak, toplumsal yapının ve toplumsal sürecin kapsam ve içeriği, sekülerizm, rasyonalizm ve pragmatizmle örülmüştür. Bir başka ifadeyle, yeni paradigmada toplumsal yapı, kendisini, bir kutsala ya da geleneksel bir öze uygun olarak örgütlemeyen ve bu yönde eyleme geçmek istemeyen bir topluma tekabül etmiştir.¹³⁸

Oysa geleneksel yapıda toplum üzerine konuşmak, toplumsal pratikte hayat formunun hemen her yönünün gelenek tarafından dizayn edildiğinden bahsetmektir. Bu türden bir bahiste gelenek kavramını sadece adet, alışkanlık ve miras olarak devralınmış düşünce kalıpları olarak tanımlamak başlangıç için yeterli görünse de, oldukça eksiktir. Çünkü gelenek, evrensel anlamda din ve ezeli hikmetle özdeşleştirilebileceği için, onu, *hakikati insana açıklanmış veya açıklanmamış kutsal*

¹³⁷ N. Toku, *İlm-i Umran: İbni Haldun’da Toplum Bilimsel Düşünce*, Akçağ Yay., Ankara 2002, s. 22-29.

¹³⁸ A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çeviren: H. Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2004, s. 23.

bir kaynağın ilkelerinin, farklı zaman ve mekânlarda sürekli olarak tezahür etmesi şeklinde tanımlamak daha doğru olacaktır.¹³⁹ Bu tanımlama çerçevesinde toplumsal pratikte, geleneğin dışında kalmak söz konusu değildir. Toplum ve topluma dair her alana (bilgi, bilim, ahlak, hukuk, ekonomi, siyaset vb.) geleneğin kaynaklık etmesi, yaşama biçimi ilkelerinin, birey tarafından akıl yürütmeyele tespit edilmediğini; insanın dünyevi hayatındaki yönünün tayin edilmesinde, görünmez bir kaynağın rehberlik ettiğini ve bu rehberin beşeri hayatın her noktasını etkilediğini söylemek mümkündür. Böylesi bir durumun yarattığı en önemli sorun, her ne şekilde olursa olsun, beşeri bir planlamanın ol(a)mayacağıdır. Çünkü kalıpları belirleyen kutsal rehber, atalara, topluma ve hayata dair ideal olan model bildirmiştir. İnsana düşen, sadece bildirilen ideal modeli, utanç duymaksızın, geçmişi yad ederek ve bağlı kalarak yaşamaktır. Evrensel ve değişmez/değiştirilemez hukuka dayandırılan bu ideal modelin, beşeri köklerinin olmaması ise toplumun huzuru ve güvenliğinin en büyük teminatıdır. Çünkü güç, istek, arzu ve bencillik gibi insani güdüler, ideal modelin bekası için tehlike oluşturacağından yapı içinde eritilmiş, huzur ve güvenliği tehdit edecek her durum, ideal modeli meşrulaştıran hukuki dayanakla engellenmiştir. Şayet bu modelin ve dolayısıyla hukuki dayanağın değiştirilmesi gündeme getirilir ve buna yönelik bir girişimde bulunulursa, toplum veya toplumlar, kesinlikle huzur ve güven ortamından uzaklaşacak, kaos yaşanacaktır. Dolayısıyla bu noktada hukukun şartlara uydurulmasından değil, ancak şartların hukuka uydurulmasından söz edilebilir. İlle de bir değişimin gerekliliği kaçınılmazsa, bu yapının tamamını yıkacak ve yok edecek şekilde ilkeler ya da kalıplar üzerinde değil, teferruat üzerinde yapılması hoş karşılanabilir. İnsanın var olmak ve varlığının

¹³⁹ N. Toku, 2002, a.g.e., s. 17-18.

bekasını sağlamak gayesi karşında, böylesi korku politikalarının insan psikolojisi üzerinde yarattığı etki dikkate alındığında, mevcut modeli ve modelle iç içe olan hukuki yapıyı değiştirme ve gelenekle çatışma olasılığı büyük oranda ortadan kalkmaktadır.

Geleneksel bir toplumda, bireysellikten bahsedebilmenin imkânı, modern anlamdan oldukça farklıdır. Modernitede olduğu gibi bireysel özellikler ya da farklılıklar değil, geleneğin korunması ve bekası için hizmet etme fonksiyonlarını yerine getirebilecek yeterlilik, yetenek ve beceri önemlidir. Hizmet bilincinde olan her kim olursa olsun, sorumluluğunun derecesine bakılmaksızın, değerlidir. Bu bakış tarzı, gelenek zincirinin toplumsal yönünü oluşturan silsileyi meydan getirir. Bu silsilede, oligarşinin değil, manevi aktörlerin nitelikleri önemlidir. Geleneksel yapının meşruiyet araçlarından olan manevi aktörler, dünyada mükemmelliği aramanın, anlamının da pratikte bir değerinin de olmadığını sürekli telkin ederler. Ancak bundan “dünya nimetlerinden kaçınmak gerekir” şeklinde bir sonuç da çıkarılmamalıdır. Çünkü geleneksel düşünce, dünyadan gizemli bir kaçış ön görmez, aksine insandaki beceri ve yeterliliklerin, kutsalın bildirdiği istikamette, ona yönelik kullanılmasını ister.¹⁴⁰ Dolayısıyla geleneksel bir toplumun temel özelliklerini toparlayacak olursak, geleneksel yapıda, ideal toplumsal model, rasyonalite çerçevesinde değil, kutsalın tanziminde aranır. İdeal toplum, kökenden uzaklaşamaz, geleceğin modeli, geçmişin bildirimleriyle ters düşemez. Ters düşmesi halinde, düşünsel ve eylemsel her hareketlilik, ya Osmanlı’da olduğu gibi bid’at olarak kabul edilip kınanır, ya da Batı’da olduğu gibi meydanlarda yakılmak veya aforoz edilmekle cezalandırılır. Bir başka ifadeyle geleneksel algı, kutsaldan sapma

¹⁴⁰ N. Toku, 2002, a.g.e., s. 20-21.

biçimindeki değişimi uygun görmez. Onun için değişimin normallığı, eşyanın ve doğanın tabiatına uygun, ama kutsallığın ilkeleriyle çelişmeyecek nitelikteki olmalıdır.

Tüm bu kriterlerin, paradigmal ya da ideolojik bir içerik ve kapsama sahip olduğu açıktır. Bunların, iktidar ve iktidar organlarının meşruiyetine katkı sağladığı, onların bekasına hizmet ettiği malumdur. Ancak altı çizilmesi gereken önemli nokta, kutsal ekseninde form kazanan ve toplumsallığın pratikteki karşılığına ifade eden geleneğin, döngüsellik, daimilik iddialarıyla kendini biçimlendirdiğidir. Çünkü başlangıç ve son, geleneğin mistik yönünü kurgular. Buna göre, dünyevi hayat, kutsalın gerçekliği karşısında ikincildir, insanlığın imtihan sürecidir. Dolayısıyla başlangıç ve son arasındaki bu imtihan sürecinde, toplumların tarihi de çizgisel olarak kurulma, olgunlaşma ve çökme evrelerini izler ve yaşarlar. Bu haliyle Batı’da geleneğin son evresi de modernitedir. Dolayısıyla moderniteye form kazandıran düşünsel değişime paralel olan toplumsal değişim, gelenekten moderniteye geçişin rasyonel temellerini kurmakla, geleneğin kalıplarını hem düşünsel hem de toplumsal değişim bağlamında yıkmayı başarmıştır. O halde, *toplumun yapısını oluşturan ilişkiler ağının ve bu ilişkileri standardize eden kurumların değişmesi*¹⁴¹ olarak tanımlanabilecek “toplumsal değişme”nin içerik ve kapsamı şu sorular bağlamında aydınlığa kavuşacaktır: Toplumsal değişim(in), 1) temel dinamik ya da dinamikleri nelerdir, 2) nasıl gerçekleşmektedir, 3) yönü nedir?¹⁴² Bu bağlam, aynı zamanda, çalışmamızın hem Batı hem de Osmanlı toplum yapısı incelemesinin “toplumsal değişme” ve “toplumsal yapılanma” olmak üzere iki temel bakış tarzının da şifrelerini vermektedir.

¹⁴¹ N. Toku, 2002, a.g.e., s. 66.

¹⁴² N. Toku, a.g.y.

İlerleme kavramı ekseninde bakıldığında, Auguste Comte toplumsal değişmeyi, insan düşüncesini determine eden evrelerden başlatmaktadır. Bu sürecinin işleyişi, teolojik/dinsel, metafizik/felsefi, pozitif/bilimsel evrelere ayırmaktadır.¹⁴³ Bu işleyişte önem arz eden nokta, toplumsal değişimin temel dinamiğinin, entelektüel bir değişimle eşleştirilmesidir. Pozitivist evrimci bir anlayışla, sosyal organizasyona kutsal merkezli form kazandırma aşamasından, bütün toplumsal fenomenlerin soyut düşüncelerle açıklandığı, daha ileri olduğu kadar, empirik temellerinin olmadığı ve paralel teori ve kavramlarla (tarih menşeli sosyolojik okumalarda olduğu gibi) açıklanma zafiyetinin ortaya çıktığı ve taarruz ve fetih politikalarının, savunma ve denge politikası anlayışına dönüştüğü bir evreye ve nihayetinde, bu evreden tüm fenomenlerin bilimsel disiplinlerin terimleriyle açıklandığı evreye kadar uzanan bir süreçtir.¹⁴⁴ Aslında bu işleyiş, modern anlamda toplumsal değişimin nasıl gerçekleştiği ve yönünün ne olduğu sorularına cevaplar sunmaktadır. Toplumsal değişimin dinamiği, entelektüel bir değişimle eş değer kılınarak, toplumsal kurum ve ilişkiler, düşüncenin aşamalarına bağlı olarak evrilme, gelişme ve ilerleme süreçlerinden geçmekte ve toplumsal değişimin yönü ise toplumsal yapılanmanın en ideal formuna, yani bilimsel düşünceye dayalı olarak örgütlenme biçimine ulaşılmaktadır. Tabiatıyla bu, modern Batı toplumunun, toplumsal yapılanma sürecini temsil etmektedir. Comte'un pozitivist evrimci bu yaklaşımı, toplumsal değişimin temel dinamikleri, ezilen ve ezilenler arasındaki gerginlikler ve çelişkiler nedeniyle yapısal değişimlere neden olan karşıt güçlerin, kavga hallerini ifade eden toplum tanımlamasıyla Marx'ın teorisiyle benzerlik

¹⁴³ R. Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çeviren: K. Alemdar, Bilgi Yay., Ankara 1994, s. 62.

¹⁴⁴ R. Aron, a.g.e., s. 62-64.

göstermektedir.¹⁴⁵ Ona göre, bu karşıt güçlerin evrilmesinin, gelişmesinin ve ilerlemesinin özellikle iktisadi bağlamda ortaya konulması, toplumsal değişme ve yapılanma sürecinde cevaplarını bulmaktadır.¹⁴⁶ Dolayısıyla “toplumsal değişme” ve “toplumsal yapılanma” perspektifinin, tamamıyla modernite sınırları içerisinde, ilerleme kavramı merkezli değerlendirildiği görülmektedir. Bu istikamette, Doğu’nun, metafizik evrede bocaladığını ifade etmek mümkündür. Peki, entelektüel değişimle paralelize edilen toplumsal değişme ve yapılanmanın işleyiş sürecinde etkin olan kurum hangisidir?

Entelektüel değişimin öncelikle yetişecek nesillerin sosyal davranışlarının oluşturulmasında bir zorunluluk olan eğitimle başlatılması gerekir. Durkheim’in ifade ettiği *eğitim, yaşlıca kuşağın toplumsal hayat için yetersiz bulduğu kuşak üzerinde uyguladığı eylemdir. Amacı ise çocukta hem tüm olarak toplumda hem de özellikle gireceği ve yetişeceği çevrede gerekli görülen fiziksel, zihinsel ve ahlaki yetenek ve becerileri uyandırmak ve geliştirmektir.*¹⁴⁷ Burada, yeni yetişecek nesillerin sosyalizasyonunda eğitimin eylemsel bir zorunluluğuna vurgu yapılmaktadır. Bu zorunluluk, toplumdan topluma farklılaşmaktadır. Farklılaşmada etkili olan unsurlar, eğitim ve diğer kurumlar arasındaki karşılıklı etkileşimiyle ilişkilidir. Bu bağlamda, bireyin yeterlilik ve davranışlarını biçimlendiren eğitim kurumları, toplumsal yapının inşasında etken faktör olan diğer kurumlar tarafından program, yapı ve işleyiş noktasında, ya yönlendirilen ya da yönlendirici vasıflarıyla farklılıklarını sergilemektedirler. Elbette ki yönlendirme veya yönlendiricilik vasfı,

¹⁴⁵ R. Aron, a.g.e., s. 109.

¹⁴⁶ Ayrıca Marx ve Comte’nin toplumsal değişme ve yapılanma tartışmaları hakkında, Bkz: L. A. Coser, *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*, Çeviren: H. Hülür, İ. Mazman, vd., De Ki Basım Yay., Ankara 2008, s. 23-92.

¹⁴⁷ T. B. Bottomore, *Toplum Bilim*, Çeviren: Ü. Oskay, Beta Basım Yayım ve Dağıtım, İstanbul 1984, s. 278.

özellikle siyasal yapının yöneten-yönetilen arasındaki ilişkiyi anlamlandırma biçimiyle doğrudan alakalıdır. Siyasal yapının ideolojik doktrininde tanımlanan insan ve/veya (doktrinde yer verilmişse) birey kavramının, içeriği ve kapsamı bu anlamda oldukça önemlidir. Doktrinin önem, içerik ve kapsamının çerçevesini çizdiği eğitim şekli, şayet kul ya da doktrine hizmet edecek askerler yetiştirmek ve bunu değerler hiyerarşisinde “sadakat” ilkesiyle meşrulaştırmaksa, eğitim kurumunun “birey” yetiştirme programı, planı ve işlevi hiçleşecektir. Şayet doktrin, insanın bizatihi özne oluşunu, yöneten-yönetilen arasındaki ilişkinin sınırları kapsamında değerlendiriyorsa, eğitim programının işlevi ve mahiyeti bu çizgide dizayn edilecektir. Bu gerçeklik, aslında günümüze kadar değişime uğra(ya)mamıştır. Çünkü güç/iktidar, kendisiyle denk gördüğü unsurları, her daim tehlikeli görmüştür ki bu, iktidarı elinde bulunduranlar açısından gayet rasyonel bir tavidir. Bu anlamda, iktidarın bu tehlikeyi bertaraf etmekte kullandığı en önemli iktidar aracı, eğitim kurumlarıdır. İktidar bu aracı kullanarak, “toplumsal değişimi” kontrol altında tutmayı hedefler. Bu hedefe uygun olarak, toplumsal hareketliliğin gerçekleşme dönemlerinde sosyal bir kaos yaşanmaması için, toplumun belirli bir sisteme bağlı olarak statikliğini sağlamayı önemser. Böylece yeni yetişen nesillerin sisteme katılması, uyum sağlaması ve sistemle bütünleşmesinde ön görülmeyen tehlikelere karşı toplumu denetim altında tutulabilir. Bu denetime, toplumsal yapılanma için gerekli olan tüm materyalleri ise entelektüel çevre tedarik eder. Çünkü kamu vicdanında denetim ve uygulama politikalarının meşruiyet kazanması için, bunların hem bilimsel hem de ahlaki ilkelerle çelişmeyen tutarlılıkları önemlidir. Bu anlamda siyasal alandan toplumsal alana kadar toplumsal her dinamiğin işletilmesi, iktidar-

entelektüel-toplum üçgeninde rasyonel, empirik ve pragmatik niteliklere sahip olmalıdır.

Reform hareketleri paralelinde, başta İtalyan şehir devletlerinde olmak üzere başlayan ve bütün Batı Avrupa kıtasına yayılan, yeni bir kültür ve uygarlık geliştirme tasarıları, kilisenin dogmalarına koşut, ilerleme kavramına paralel olarak, hızla gelişen bir değişim ve yapılanma sürecine girmiştir. Hızlı toplumsal hareket etme veya ettirme süreci, baskın dogmalar karşısında rasyonaliteyi öne alarak, kapsamlı ve yenilikçi bir uygarlık biçimini, yani sivil uygarlığı, üretmeye başlamıştır. Bu girişimleri Locke, toplum üzerinde devletin rolünü azaltan, ama toplumu, devlet karşısında daha güçlü kılma hali olarak değerlendirmiştir.¹⁴⁸ Bu toplum durumu, ekonomik gelişmenin yarattığı etkiyle birlikte, bir taraftan bireyleri yeni ekonomik koşullara bağlayan şartları, diğer taraftan da birey ve bireysel algılama etrafında bireysel haklar söyleminin toplumsal yapılanmadaki etkinliğini iç içe geçirmiştir. Böylece toplumsal değişimin dinamiklerinin nasıl gerçekleştiği ve hedefinin ne olduğu, gelenek, ahlak, kutsal vb. söylemlerden ayrılmıştır. Kilisenin dogmatik baskısından kurtulma çabasında, ya da toplumsal değişim ve yapılanmanın kol kola ideal toplum formunu kurma aşamasında, dağınık ve dağılmış bir düzen olan feodal düzenin yıkılması ve sonrasında ticari faaliyetlerle popülerleşen şehir hayatı, toplumsal yapılanmayla kast edilen asiller ve asiller arasındaki anlaşmalara bağlı olan kamu düzeninden uzaklaşmıştır. Toplumsal yapılanmanın yeni söylemi, siyasi otoriteden kurtulabilmiş toplumsal bir sistem olmuştur. Oysa Osmanlı’da bu temel söylemi kuran “kurtulma” fikri, Batı’da olduğu kadar derin köklere sahip

¹⁴⁸ B. Karagöz, *Toplumsal Adalet ve Totalitarizm*, Divan Kitap, Ankara 2011, s. 63.

olmamıştır.¹⁴⁹ Osmanlı'daki birliktelik anlayışı, devlete bağlılık üzerine kurulmuştur. Batı'dakinin aksine, aydın grupların devlete bağlı ve bağımlılığının yanı sıra, İslami düşünce geleneğinde devlete karşı koymanın isyan kabul edildiği dikkate alındığında, kültürlerarasında, toplumsal değişme ve yapılanma evriminin farklı algılandığı ve geliştiğini görmek mümkündür.

Toparlayacak olursak, Batı'daki toplumsal yapının, modern söylemlerle birlikte, gelenekten radikal bir şekilde kopuşu ifade eden epistemolojik, ekonomik, siyasi ve kültürel değişimleri hareket noktası belirleyip, bu değişimlerin doğurduğu sonuçları sistemli hale getirmek olmuştur. Bu sistemleştirmede, şu ya da bu şekilde tarihten bağımsız ve modernitenin temel kodlarıyla yeni ve istikrarlı bir toplumsal yapı oluşturmak ve bu yapıyı kontrol altında tutmak belirgin bir hedef haline gelmiştir. Bu hedefe ulaşma yolunda, doğadaki değişimleri takip eden, bu değişimleri kuramsal bir sistem içerisine sokarak denetleyen doğa bilimleri örnek oluşturmuştur.¹⁵⁰ Epistemolojik, ekonomik, siyasi ve kültürel değişimler aynı zamanda toplumsal değişimin parametreleri olduğundan, bu parametrelere dayalı olarak yapılan toplumsal tahliller, benzer şekilde toplumsal yapılanma hakkında inşa edilen kuramsal çözüm önerilerinin de çerçevesini çizmiştir. Kısacası Batı'nın toplumsal değişim ve yapılanma teorilerinin, pratikte tutarlılığını sergileyen epistemolojik, ekonomik, siyasi ve kültürel parametreler, sırasıyla modern bilimin kriterleri, kapitalizm, ulus devlet ve sekülerizm olmuştur.¹⁵¹ Ancak bu noktada belirtmek gerekir ki, bu parametrelerden en önemseneni, epistemolojik parametre, yani modern bilimdir. Çünkü diğer parametrelerde ortaya çıkacak olan değişim ve

¹⁴⁹ Ş. Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler I*, Derleyen: M. Türköne, T. Önder, İletişim Yay., İstanbul 2002, s. 16-17.

¹⁵⁰ N. Toku, 2002, a.g.e., s. 133.

¹⁵¹ N. Toku, a.g.e., s. 135.

dönüşüm, varlığa, hayata ve olaylara yönelik yeni bir zihniyetin doğması, yine epistemolojik parametrelerle bağlantılıdır.¹⁵² Dolayısıyla XVII. yüzyıl Batı Dünyası'nda toplumsal yapı, kapitalist ekonomi; bireysel eşitlik temelinde tanınmayı ifade eden siyasal örgütlenme biçimi olarak ulus devleti; resmi, kitlesel ve ulusal eğitim; reforme edilmiş kültür ve mikro-toplum ve çekirdek aile çerçevesinde inşa edilmiştir.¹⁵³ Batı'daki ilerlemeci modern tarih felsefelerinin bir ürünü olan, bu tarz toplumsal analizler, toplumsal değişme ve yapılanma temel yaklaşımlarında, geleneksel toplumların modern toplumlara doğru evrilmesini ön görmektedir ki, bu ön görünün objektif bilim algısından ziyade, ideolojik bir hedefle alakalı olduğunu söylemek mümkündür.

¹⁵² N. Toku, a.g.y.

¹⁵³ N. Toku, 2002, a.g.e., s. 140.

1.5. Kültürel Yapı: Bilim Ve Felsefe Çalışmaları

Kültürü, tarihsel ve toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü olarak tanımlamak mümkündür.¹⁵⁴ Bu tanımlamaya göre, bilim ve felsefe de, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü göstermesi bakımından bütünü oluşturan parçalardan ikisidir. Eş deyişle insan, zihinsel ve eylemsel etkinliğini, var olmak ve varlığının devamlılığını sağlamak amacıyla biçimlendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, insanın karşısına çıkan birtakım düalitelerden (ikilik) ve bunlar arasındaki geçiş ve bağlantılardan söz etmek mümkündür. Bu geçiş ve bağlantılar, ideal ve reel dünya tasarımları arasında bir paralellik kurmak ya da bu iki dünyanın olarak tanıdığı epistemik sınırlar içinde, ikincil öge* karşısında taraf olmakla ilişkilendirilebilir. Bunların yanı sıra, yaratıcı bir özne olmaklık bilinciyle salt insan aklına dayalı akıl-iman ikiliğini, birbirinden bağımsız kategoriler olarak algılayıp, rasyonel temellendirmeler doğrultusunda soru ve sorunlara cevap aramak da olanaklıdır. Daha açık bir ifadeyle insanlık tarihinin zihinsel ve eylemsel etkinliği, ideal ve reel dünya arasındaki inanç-bilgi/iman-akıl/teoloji-bilim/teori-pratik çatışmasında karşılaşılan hareketlilikle açıklanabilir. Bu hareketlilikte insan ve doğa, kimi zaman etkin, kimi zaman edilgen bir yapıda olmuştur.

¹⁵⁴http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.535a61c5c9ebf1.84490755

* Örneğin; bu durum, inanç-bilgi düalitesinde hâkim olan tarafa bağlı olarak, epistemik cemaat-dini cemaat ya da siyasi otorite-dini otorite gibi, herhangi birinin içinde yer almakla ilişkilendirilebilir.

Felsefe ve bilim tarihinin zamansal periyoduna bakıldığında da insanın, öncelikle varlığın mahiyetini sorgulamakla işe başladığı görülecektir. Ardından yavaş yavaş yönünü doğaya ve kendisine çeviren insan, reel dünyayı anlamak ve anlamlandırmak hedefinden, ona egemen olma hedefine yönelmiş; var oluşuna ilişkin olgu ve olayları, rasyonel ve deneysel desteklemelerle güçlendirmeye çalışmıştır. İlk olarak “Neyin var olduğu”, “Neyin gerçek olduğu”, ya da “Neyin gerçekten var olduğu” soruları üzerinde yoğunlaşan düşünce tarihinin ilk aktörleri, varlığı ve bizzat var oluşu açıklamak için, var olmanın anlamına yönelik araştırmalarıyla birlik-çokluk, görünüş-gerçeklik arasında tutarlı bir ilişki aramışlardır. Bu doğrultuda, “Hiçten bir şey olmaz, evrenin de bir ilk biçimi, ilk olanı, arkhe’si vardır.” düşüncesinden hareketle, varlıktan bilgiye ulaşma çabası içinde olmuşlardır. Bu durum, düşünce tarihi açısından sonraki dönemlerde ideal-reel dünya bağlantısını anlama ve anlamlandırmada oldukça etkili olacak düşünce kalıplarını ortaya çıkarmış, insan hayatında ise her aşamada gerek teorik gerekse pratik gelenekler yaratmıştır. Bu anlamda, özellikle Aristoteles öğretisinin, felsefe ve bilim hayatını uzun dönemler boyunca katı bir şekilde etkilediği açıktır. Tanrı’nın mutlak özne olması nazarına göre; insanın konumu, ikincilleşmiş ve hareket alanı da buna dayalı olarak formülleştirilmiştir. İnsan, ruhani ve cismani dünya arasındaki teoloji-felsefe, iman-akıl çatışmasında bağ(ım)lı olmaklığıyla ilintili olarak makul(!) bir yer edinmiş ve günahkârlığının yanı sıra, sonsuz-sonlu, yaratıcı-yaratılan, mutlak-butlan, tam-eksik gibi ikiliklerde, ikincil unsurdan kurtulamamıştır. Kısaca Hristiyan teolojisine ve büyük ölçüde Aristoteles’in görüşlerine dayanan klasik felsefe ve bilim, kendi dönemi itibarıyla büyük çapta bir sentez yaratmış ve bu sentez içerisinde modern dönemin özünü taban tabana zıt bir şekilde öznesi insan olmayan

bir kurama hayat vermiştir. Ancak burada vurgulanması gereken asıl nokta, sözü edilen kuramın nefes aldığı bu dönemin, yani Ortaçağ'ın, öznesi insan olmayan bir süreç olduğu kadar, modern düşüncenin doğuşundaki sancılı bir zaman dilimini de ifade ettiğidir.

Bu sancılı dönemde; teosantrik-homosantrik, jeosantrik-heliosantrik gibi düalitelerdeki ikincil öncüller önem kazanmaya başlamış ve eski paradigmanın aktüel hale getirilmesinden ziyade, yenileri ön plana çıkmıştır. Reel hayatta, sırf insan olmaklıktan doğan haklar bağlamında, insani beklentileri karşılamayı hedefleyen, öznesi insan olan ve mutlak özne olarak Tanrı'nın reel hayattaki konumunun, yaratılmışın özel hayatına kadar indirgeneceği bir dünya tasavvuru karşısında eski düşünce sistemi, yaratıcı doktrinerleriyle birlikte yıkılmaya başlamıştır. Ancak dikkat edilmesi gereken, ön dönemin, yani skolâstik düşüncenin, bir anda yerle bir olduğu ya da etkisini bir anda yitirdiği yanılgısına kapılmanın, felsefe ve bilim tarihinin gelişim sürecini anlamak ve anlamlandırmakta sıkıntı yaratacağıdır. Bu nedenle felsefî ve bilimsel gelişmelerin izlerini, XII. yüzyıldan itibaren çeviri girişimleriyle tedrici olarak başlatıp*, XV.- XVI. yüzyıl İtalya'sında, Batı ile klasik Antikite arasındaki bağın sanat, bilim, felsefe ve mimarlık gibi alanlarda tekrar kurulmasının sağlandığı, deneysel düşüncenin canlanıp, insan yaşamı üzerine yoğunlaştığı, matbaayla birlikte bilginin geniş kitlelerle

* İlmi ve felsefî gelişme bakımından eğer "Rönesans" kavramı genel anlamda bir yeniden doğuşu nitelemekte ise, bu noktada XII. yüzyılda başlayan çeviri girişimlerinin yerini ve önemini özellikle vurgulamak gerekir. XII. yüzyıl, sistemli ilmi ve felsefî etkinliğin kendini gösterdiği İslam Dünyası ile kurulan temaslar, Arapçadan Latinceye yapılan çeviriler, XVI. yüzyıl Rönesans'ı ile karşılaştırıldığında ilmi ve felsefî gelişme bakımından daha önemlidir. Öyle ki XII. yüzyıl "Rönesans"ı, Geç-Ortaçağ Batı Hristiyan Dünyasını İslam Dünyasına rakip konuma getirmesi ve sürekli vurgulanan "karanlık çağ" söyleminin kesin olarak sona erip, önemli bir entelektüel faaliyet devrine girişin kapılarını açmıştır. Bu, büyük bir olasılıkla XII. ve XVI. yüzyılları ayrı ayrı birer Rönesans çağları olarak kabul etmemizin altında yatan nedenlerdendir. Bkz: A. Sayılı, "Ortaçağ İslam Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri", *Araştırma I*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara 1963, s. 24-25.

paylaşımının arttığı ve radikal değişimlerin yaşandığı, kısacası “toz bulutunu andıran bir zafer havası”nda doğan Rönesans’ta aramak gerekir.¹⁵⁵ Bunları, aynı şekilde bizatihi dinden ziyade, temelde dinin kaybolan doğallığını ve din otoritelerini sorgulama gayesiyle ortaya çıkan, aynı anda hem muhafazakâr dini bir reaksiyon, hem de radikal bir şekilde liberteryen/özgürlükçü bir devrim olan Reformasyon ile bağdaştırmak yerindedir.¹⁵⁶ Bu bağdaştırmayı devrimin atası olarak kabul edilen Kopernik ile bilimsel devrimler desteklemiş, böylece değişen yeni evren algısıyla felsefe ve bilim etkinliği, kendilerine farklı olduğu kadar yeni bir yön de tayin etmiştir.

Batı Dünyası’ndaki bu gelişmeler karşısında İslam Kültür ve Medeniyeti adına felsefe ve bilim etkinliklerinin önemli mirasçısı olarak kabul edilen Osmanlı’da ise koşullar, gerek siyasi ve ekonomik, gerekse sosyal ve kültürel alanlarda Batı’da yaşanan uzun ve sancılı döneme oranla daha farklıdır. Özellikle XV.- XVI. yüzyıllarda elde edilen askeri başarılarla dünya siyasi ve ekonomik tarihini yönlendiren “siyasi ve ekonomik özne” olarak Osmanlı, bu başarısını bilim ve felsefe tarihi noktasında yeterince gerçekleştirememiştir. Reel dünyayla olan ilişkisini temelde Nizam-ı Âlem mefkûresi etrafında biçimlendirerek, entelektüel hayatı miras kalanla sınırlandırmış, Batı’yı “Küfürevî” benzetmesiyle ötekileştirmiş, öteki karşısındaki konumunu ise aktüel bilgi, bilim ve felsefeden uzak kalarak belirlemiş ve ilerlemeyi, olağan olduğu üzere askeri başarılarla endekslemiştir. Bu algı, ancak gerek iç, gerekse dış politikada yaşanmaya başlayacak olan kayıplara bağlı olarak köklü olmasa da esnek stratejik manevralar ve bireysel farkındalıklarla giderilme

¹⁵⁵ R. Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi/Modernite’den Günümüze Kadar II*, Çeviren: Y. Kaplan, Cilt: II, Külliyyat Yay., İstanbul 2012, s. 23.

¹⁵⁶ R. Tarnas, a.g.e., s. 31.

yoluna gidilmiştir. Ancak bu esnek stratejik manevraları ve bireysel farkındalıkları her alanda görmenin ya da öyle olduğunu düşünmenin, Osmanlı düşünce tarihinin ve özellikle de nokta dönem olan XVII. yüzyıl bilim ve felsefe hareketliliğinin anlaşılmasında araştırmacıyı hatalara sürükleyeceği açıktır. Çünkü problemin kaynağı, başlarda iktidar nazarında askeri yapıyla bağdaştırılmıştır. Osmanlı düşünce aktörleri tarafından ise yönetsel ve toplumsal çözülme ve kötüye gidişin çaresi, ya Asr-ı Sa'adet Dönemi'ne geri dönmekte (Müslüman Protestanlar!) ya da ideal devlet ve ideal toplum kurma başarısının gösterildiği XV.-XVI. yüzyıl dönemleri referans alınarak, 1550'den sonraki süreçte etkin olan bozulmanın gerekçelerinin doğru tespiti ve tedbirinde görülmüştür.¹⁵⁷ Oysa görülen odur ki, “tek neden” perspektifinde ele alınan çözüm önerileri, belki doğru ama çoğunlukla yetersiz sonuçlar vermiştir.

XVII. yüzyıla gelindiğinde, gerek İslam Medeniyeti ve Osmanlı, gerekse Batı eksenindeki bilimsel ve felsefi yaşamın statikliği ve/veya dinamikliği, ideal ve reel dünya arasında (içtimai, siyasal, iktisadi, kültürel alanlarla din alanında) kurulacak ilişkinin rasyonel ve deneyimsel değerlere bağlı olarak güncelleneceğinin ve böylece ilerleme kaydedileceğinin farkındalığıyla yeniden formülize edilmiştir. Bu bağlamda ilk adımlar, dünyanın ve diğer gezegenlerin güneş etrafında döndüklerine yönelik iddialarıyla Aristoteles öğretisini yıkacak olan Kopernik'le (1473-1543) atılmaktadır. Devamında ise Kepler (1571-1630), Galileo (1564-1642), Newton'un (1643-1727) görüşleriyle temellendirilen modern bilimde ve İngiltere'de Francis Bacon'la (1561-1626), Fransa'da ise René Descartes'la (1592-1650) başladığı kabul edilen modern felsefede aramak mümkündür. Her ne kadar “modern” ifadesinin temelde Ortaçağ ve Yeniçağ arasındaki bilimsel, düşünsel ve kültürel farklılaşmayı ifade etmek adına

¹⁵⁷ R. Demir, *Philosophia Ottomanica /Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, Cilt: I, Lotus Yay., Ankara 2005a, s. 21.

kullanıldığı görülse de aynı zamanda mutlak bir kopuştan bahsetmenin zorluğunu da içinde barındırdığını unutmamak gerekir. Ancak özellikle XVII. yüzyılda renklerini daha açık bir şekilde sergilemeye başlayan ve Aydınlanma felsefesiyle ivme kazanan modern felsefenin, XIX. yüzyıldan itibaren Kıta felsefesinden gelen yoğun tepkilerle karşılaştığı da hatırlanmalıdır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki bilim ve özellikle felsefe alanlarında doğru ve sağlam temellere oturtulmuş incelemelere, salt akıl varlığı olmaklık dışında din, millet, ideoloji, sınıfsal konum, cinsiyet vb. aidiyetliklerden olabildiğince uzak bir şekilde (mutlak bir nesnellik ve tarafsızlık olmayacağı farkındalığıyla) nesnel bir bakış tarzıyla yönelmek gerektiği açıktır. Bu bağlam dikkate alındığında, evrene ve dünyaya dair soru ve sorunlara rasyonalite temelinde cevaplar arama biçimi olarak felsefenin, Ortaçağ sonrası itibariyle bu ana karakter üzerinden Antik dönem referanslı Batı düşünce dünyasında yeniden filizlendiğini iddia etmek olanaklıdır. Öte yandan yine gerçeklikler arasındaki bağıntıların tümü olan bilimin rolünü de zaman, mekân, nedensellik, töz, nitelik, nicelik gibi ancak akılla bilinir şeyleri kullanarak; geçmişte, yaşanılan anda ve gelecekteki organik, inorganik, fiziksel veya ruhsal sonsuz derecede küçükten sonsuz derecede büyüğe kadar gerçekleri birbirine bağlayabilmek için ön bileşenleri sonuçlara bağlayarak ve parçalardan bütünlere vararak, gerçeklikler ve olaylardan yasalar çıkarma ekseninde görmek gerekir.¹⁵⁸ Dolayısıyla dini de içerecek şekilde, bilim ve felsefenin ana sorunsalı olagelen inanç-bilgi/iman-akıl/teoloji-bilim/teori-pratik arası çatışmalar yerini, salt akıl ve deneyim ölçeğinde olgu ve olaylar örgütü olan reel hayatın parametrelerini yeniden anlama ve

¹⁵⁸ A. A. Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, s. 20.

anlamlandırma amacına bırakmıştır. Bu amaç paralelinde gelişen farkındalık, XVII. yüzyılı ve özellikle de bu yüzyıldaki Batı düşünce hareketlerini ayrıcalıklı kılmaktadır.

Söz konusu yüzyıla ve Batı düşünce hareketliliğine tanınan ayrıcalık, modern anlayışın ürünü olarak görülen ve reel dünyayı farklı bilinç ve algılama biçimleriyle dizayn edilen ikiliklerin gün yüzüne çıkışıyla oldukça alakalıdır. Öyle ki modern düşüncenin meşruiyetinin temellendirilmesinde kullanılan temel argüman, ikiliklerle birincil ve ikincil öğeler arasında bağ kurmaktır. Bu bağ, iki olgu arasında hiç kuşkusuz tarihsel bir karşılıklılığı barındırır. Reel hayatta birincil öğeye göre, ikincil öğenin soru ve sorunlar karşısında tatmin edicilikten yoksun olmasını ifade eder. Aksi durumda olguların birbirine konu olması, söz konusu değildir. Birbirlerine konu olan olgulardan birinin yok sayılması ya da yok edilmesi, bağın kurulamamasına, argümanın temellendirilememesine ve meşruiyet arayışına darbe vurulmasına neden olacaktır. Bu nedenle XVII. yüzyıl ve yüzyıla bağlı olarak tarihsel bir karşılıklılık bağıyla Batı düşüncesinin kendi “özne”liği karşısında hem dini hem siyasi, ekonomik ve toplumsal hem de kurumsal ve kültürel anlamda konumlandığı nesne ve öteki, Osmanlı/Doğu’dur. Başka bir ifadeyle Osmanlı, “özne/Batı” karşısında, her tür bilgiye konu olması bakımından “epistemik nesne” halini almıştır. Öznenin reel dünyada kendini ve kendi konumunu tanımlarken, amacına uygun olarak ikincil olanın, yani nesnenin eksiklikleri yardımıyla güçlenmesi, ona bilinç ve anlam aktarması ve onu bir nesne haline getiren bir bakış tarzında ortaya çıkması bakımından da “öteki” durumundadır. Dolayısıyla Osmanlı’nın gerek “epistemik nesne”liğini gerekse “öteki”liğini oluşturan koşulların içeriğini, hem bilimsel, hem

de felsefi alanda Batı patentli moderniteyle her alanda uzlaşımı ve reddiyeleri bağlamında aramak gerekir.

Batı bilim ve felsefesini ve dolayısıyla modern düşüncüyü, organik ve/veya inorganik ilişkiler dikkate alınarak, geleneksel bilginin otoriteye yersiz bir şekilde iman ettiği bir ortamdan çıkarıp, bilgiyi güce eşitleyen bir atmosfere yerleştirmek, reel dünyayı metafizik kaynaklı varlığa dayalı bir mantıki analiz yerine, rasyonel ve deneysel analizle insan denetim ve kontrolüne açık bir ortam yaratmakla eşdeğerdir. Dolayısıyla XVII. yüzyılda bilim ve felsefe alanlarındaki çalışmaları, bu temel gayenin ilk adımları olarak değerlendirmek gerekir. Bu anlamda modern felsefe, homosantrik ya da öznen hareket eden bir karakterle özerk ve müstakil bir disiplin olma gayesinde olmuştur. Bu gayeyi, aynı zamanda, olgular dünyası olarak bilinen Yeni Dünya'yı, başka bir deyişle dili matematik olan dünyayı, sadece sekülerizm ve klasik doğalcılığın canlanmasıyla açıklanabilecek olay ve keşifler değil, ideolojik çehresini sistematik, eleştirel ve mutlak bir teşebbüs olarak kuran modern bilim desteklemiştir.¹⁵⁹ Bu durum bir yönüyle de İlkçağ ve Ortaçağ'da düşünce aktörlerinin, önce varlığın mahiyetini sorgulayıp, daha sonra varlığın bilgisine “nasıl” ve “ne yol”dan ulaşılacağını tartıştığı epistemolojiden, bilginin ve onun bir alt disiplini olan bilimsel bilgiyi ele aldıktan sonra varlığın tasarımına geçişindeki değişimi ifade eder. Bu ontolojik-epistemolojik ikilik arası değişim, konjonktürel olarak hakikatin bütünüyle aranmasına, başka bir ifadeyle bilginin öz ve doğruluk özelliğine veya bir çıkara hizmet edip etmemesine göre şekil kazanır. Öyle ki XVI. ve XVII. yüzyılların en özgün ve en derin entelektüel reformcularının (Bacon, Descartes, Kopernik, Galileo, Hobbes, Locke vd.), bilim ve felsefede yepyeni bir

¹⁵⁹ A. Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001, s. 13.

sayfa açmanın gereğine vurgu yapmaları, modern algının inşası noktasında belki bu türden bir niyeti içinde barındırmasa da karşımıza çıkan altı koşul, ilerleyen sürecin bu duruma bilinçli ya da bilinçsiz olarak kapı açtığını göstermektedir.

İlki, Yunan ve Hristiyan kozmolojisinin yıkılmasına ortam hazırlayan adımlardır. Bu adımlar, Kopernik’le birlikte başlayan; Kepler, Galileo ve Newton tarafından geliştirilecek olan kozmolojik algıdaki köklü değişmelere işaret eder. Jeosantrik sisteme dayalı paradigmanın, heliosantrik sistem karşısında yaşadığı sarsıntılar, her şeyden önce bir yönüyle din-felsefe ya da iman-akıl, diğer yönüyle de iktidar-bilgi/bilim ikilikleri arasındaki dengenin ya da hiyerarşinin metafiziksel köklerinden kurtarılıp, rasyonel ve deneyimsel eğilim ve pragmatist hedeflere uygun olarak yeniden değerlendirilmesi gerekliliğini ortaya koyar. Çünkü Aristotelesçi öğretiyi ve Hristiyan teolojisine dayanan eski kozmoloji, merkezine dünyayı alarak evreni, kendisini oluşturan unsurlar arasındaki niteliksel ölçütlere bağlı farklılıklarına karşın, içindeki her şeyin, tek tek her varlığın belli bir yerinin ve işlevinin bulunduğu tek bir canlı organizma olarak tasarlanmıştır. Buna bağlı olarak tasarlanan doğa ise merkezinde *Fail Neden*’in bulunduğu, O’nun tarafından belli bir iyi amaç ve plana göre yaratılmıştır.¹⁶⁰ Doğa, gerçekliğin sıradan bir fotoğrafıdır. Duyularla kendiliğinden elde edilen, sınırlı, anlık ve dayanaksız bilginin mekânıdır.

Oysa Rönesans’a kadar birikimli bir şekilde gelişen eski kozmolojik algı, modern algının oluşmaya başlamasıyla birlikte oldukça farklı niteliklere bürünmüştür. Çünkü öncelikli olarak Rönesans’tan itibaren pratik sorunlara yönelimdeki hareketlilik (boylam hesaplamaları, denizcilik, takvim vb.) karşısında, Batlamyus sisteminin yetersizliği aşikârdı. Buna karşılık, Kopernik’in anlayışı, daha

¹⁶⁰ A. Cevizci, a.g.e., s. 15.

çok radikal bir zihniyet değişikliğidir. Batlamyus'un Yer Merkezli evren anlayışına göre hakikate daha çok yakındır. XVI. yüzyıla kadar etkisini yine de devam ettiren Batlamyus sistemi, Kopernik'in gezegenleri taşıyan göksel kürelerin Dünya'nın değil, Güneş'in çevresinde döndüğüne ve Dünya'nın merkezde sabit değil, kendi eksenini çevresinde günlük, Güneş'in çevresinde yıllık dönüşler yaptığına yönelik iddiasıyla ilk ciddi sarsıntıyı yaşamıştır. Kopernik cephesinde, tüm gök cisimlerinin paylaştığı günlük harekete (doğudan yükselmek ve batıdan batmak), aslında Dünya'nın kendi eksenini etrafında doğuya doğru dönüşü neden olmaktadır. Başka bir ifadeyle gök bizim üzerimizde hareket etmiyor biz onun altında hareket ediyoruz. Bu haliyle Rönesans entelektüel ortamına katılan ve Pisagorcu yaklaşımı* benimseyen Kopernik, Güneş Merkezli bir evren hipoteziyle hem Yer Merkezli Evren anlayışına darbe vurarak Rönesans'a kadar etkisini sürdüren evren algısındaki aksayan yönleri göstermeye çalışmış, hem de Batlamyus'un episkl aracılığıyla açıklamaya çalıştığı gezegenlerin hareketinin, astronomi açısından yarattığı sorunu ortadan kaldırmayı başarmıştır.¹⁶¹ Böylece Batlamyusçu geleneğin, uzun zamandan bu yana boğuştuğu pek çok özel problem, Güneş Merkezli sistemle artık çözümlenebilir ve anlaşılabilir bir hale gelmiştir. Örneğin, Kopernik'in gezegenleri Güneş'ten itibaren sırasıyla Merkür, Venüs, Dünya, Ay, Mars, Jüpiter ve Satürn şeklinde dışarıya doğru yeniden düzenlemesi, geleneksel Dünya Merkezli düzenin ve düzenlemenin yerine geçmiştir. Böylece Merkür ile Venüs'ün neden Güneş'e her zaman yakın olduğu şeklindeki önceden yanlış çözümlenen problem, sade ve tutarlı bir çözüme kavuşmuştur. Benzer şekilde, dönen ya da hareket eden bir Dünya'nın, bizzat Dünyayı ve Dünya'nın

* Tabiatın son noktada aşkın ve ebedî bir niteliğe sahip olan sade ve harmonik matematik terimleri açısından kavranabilir olduğu fikrine dayanır.

¹⁶¹ A. Armitage, *Kopernik: Yaşamöyküsü ve Çalışmaları*, Çeviren: E. Bayar, İzdüşüm Yay., İstanbul 2004, s. 153.

üzerindeki nesneleri sarsacağı şeklindeki geleneksel paradigmanın tezine karşı, Yer Merkezli teorinin, aslında daha büyük ve daha kötü aksaklıklara ve sarsıntılara yol açtığını düşünen Kopernik, buna bağlı olarak Yer Merkezli teorinin daha büyük gök cisimlerinin daha hızlı hareket etmesini zorunlu kılacağını gerekçe gösteren kendi tezini geliştirmiştir.¹⁶²

Kopernik'in keşfi, artık insanın hayal gücünü değiştirmesi, hedeflerini yeniden gözden geçirmesi için kapı aralamıştır. Küçük ve sınırlı bir dünyanın efendisi olmadığını öğrenen insanoğlu, sonsuz bir boşlukta ebediyen dönüp duran bir toz taneciği üzerinde sürünen bir parazite dönmüştür. Bu aşağılama, beraberinde büyük bir yüceltmeyi de getirmiştir. Çünkü bu küçücük yaratık, artık yıldızlara isim verebilir, Süreyya burcunun* yerini tespit edebilir ve bir yıldıza sahip her boşluğu inceleyebilir hale gelmiştir. Bu yeni varsayım ile tüm düşünce kalıpları yıkılmış, tüm değer sistemleri tersine çevrilmiştir.¹⁶³ Ancak bu sarsıntıyı, Kopernik modeli açısından sadece evrenin merkezinde yaptığı değişiklik bağlamında okumak doğrudur. Çünkü Kopernik modeli de gezegenlerin dairesel yörüngelerde sabit hızla dolandığına ve evrenin sonlu olduğuna ait eski kozmolojinin temellerine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır.

Aristotelesçi kozmolojinin yıkılışına yönelik bu ve benzeri daha birçok aykırılık, Kepler, Galileo ve Newton'la birlikte yaşam alanını genişletmiştir. Kepler'in uzun uğraşlar sonucunda Mars gezegeninin gözlemlenen hareketi ile ilgili yaptığı açıklama, Newton tarafından yapılacak olan açıklamalara gözlemsel temel

¹⁶² R. Tarnas, a.g.e., s. 48.

* Gökte yedi yıldızdan oluşan bir yıldız kümesidir.

¹⁶³ P. Smith, *Rönesans ve Reform Çağı*, Çeviren: S. Çağlayan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2001, s. 188.

oluşturmuş olsa da, kafalardaki soru işaretlerinin giderilmesi için yeterli olmamıştır.¹⁶⁴ Başka bir ifadeyle Kepler'in gezegenlerin hareketlerini açıklayan elips yörüngeleri ve mesafeler arası bağlantıları bulması, gezegenlerin hareketlerini salt matematiksel bir biçimde açıklaması, Newton'un "kütle çekim" yasasına kadar yeterince temellendirilmiş bir çözümü ifade etmemiştir.

Mars gezegeni üzerine yoğunlaşan Kepler, Brahe'nin gözlemlerine karşı* geliştirebileceği mümkün olan her farazi daireler sistemini geliştirmek için çalışmıştır. Daireden ziyade, başka bazı geometrik figürlerin, gerçek gezegen yörünge formları olduğu sonucuna varan Kepler, üç yasa etrafında selefi Kopernik'in tezlerini doğrulama uğraşı vermiştir. Bu çalışmalarında ortaya koyduğu ilk yasayla, iki odak noktasından birini Güneş'in oluşturduğunu ve her bir gezegenin, Güneş'ten uzaklığıyla orantılı bir hızla hareket eden (Güneş'e yaklaştıkça hızlandığı, uzaklaştıkça yavaşladığı ve eşit mesafeleri eşit zamanlarda kat ettiği) elipsler şeklindeki yörüngeler keşfetmiştir. İkinci yasası ise yeterli olmayan Antik yorumlara karşı, verilere uyan, daha sağlam ve yeni bir biçimin keşfi olmuştur. Buna göre, Güneş'ten Dünya gezegenine doğru elips yörüngesi üzerinde bir çizgi çizildiğinde, bu çizgi, eşit zaman aralıklarıyla eşit elips alanları oluşturacaktır. Elipsler, tek şekilli düz hareketlerden ibarettir ve bunlar, dairevi olarak hareket eden kürelerin bütünüyle kabul edilemez olmasına yol açacaktır ki fiziki dünyada bunun bir karşılığı vardır.

Oysa bunun tam aksine, bileşik dairelerden oluşan karmaşık Batlamyusçu sistemin,

¹⁶⁴ J. D. Bernal, a.g.e., s. 370.

* Tycho Brahe, Kopernik ile Batlamyus'un sistemleri arasında bir ara sistem önermişti. Buna göre, bütün Güneş-merkezli sistem Dünya'nın etrafında dönerken, Dünya hâriç bütün gezegenler Güneş'in etrafında dönüyorlardı. Birinci kısım, Aristocu fiziği, sabit merkezî Dünya'yı ve Kutsal Kitabın lâfzî yorumunu korurken; temelde Heraclides'in antik sisteminin modifikasyonu olan ikinci kısım ise, daha tutarlı Kopernikçi fikirlerin pek çoğunu devam ettiriyordu. Bkz: J. R. Voelkel, *Johannes Kepler Yeni Gökbilim*, Çeviren: N. Özlük, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2008, s. 45-65; T. E. Huff, *Modern Bilimin Doğuşu ve Yükselişi*, Çeviren: İ. Kalaycıoğlu, E. Tağman, vd., Epos Yay., Ankara 2010, s. 434-438.

günlük hayatta ampirik bir karşılığını bulmak mümkün değildi. Bu yüzdendir ki, Batlamyusçu geleneğe ait matematiğe dayalı çözümler, bir fiziki gerçekliği tasvir etme iddiasında olmayan salt araçsal inşalar olarak değerlendirilmiştir. Nihai olarak Kepler, farklı gezegen yörüngelerinin birbirleriyle matematik oranlarla tam olarak örtüştüğünü ispat eden üçüncü bir yasa geliştirmiştir: Yörünge dönemlerinin karelerinin oranı, Güneş'ten ortalama uzaklıklarının küplerinin oranına eşittir.¹⁶⁵ Bu yasalarla Kepler, Batlamyusçu sisteme ait dış çemberler, eş merkezler, ekuantlar gibi kavramları gereksizleştirerek, Batlamyusçu çözümlerden hiçbirinin başaramadığı bir şeyi başarmıştır: Yüzyıllardır yapılan gökyüzüne ilişkin farklı ve büyük ölçüde açıklanması zor gözlemleri, deneysel veriler ve soyut matematiğe dayalı akıl yürütmelerin bütünleşmesiyle kısa ve genel birkaç ilkeye dönüştürmek. Bu bilimsel sonuç, doğrudan fiziğe dayalı gökler tasarımının geliştirilmesine kapı açmıştır.

Kopernik'in gezegenlerin dairesel yörüngelerde sabit hızla dolandığına yönelik geleneksel paradigmaya olan sıkı bağlılığını, Kepler'de görmemiz söz konusu değildir. Çünkü Kepler, Mars'ın yörüngesini hesaplarken, Güneş'in konumunun dikkate alınması gerektiğini düşünerek (tabii eğer Güneş hareketin kaynağı ise), Mars ile ilgili gözlemleri ustalıklı kullanıp Dünya'nın yörüngesini incelemiş ve Kopernik'in aksine Dünya'nın hareketinin de diğer gezegenlerin hareketleri gibi sabit hızlı bir hareket olmadığını farkına varmıştır. Bu göre, diğer gezegenler gibi Dünya da Güneş'e yaklaştığında hızlanmakta, uzaklaştığında ise yavaşlamaktadır. Bu belirlemelerle Kepler, hem Mars hakkındaki çalışmalarının fiziksel temellerini kurmuş hem de göksel fiziğin geçerliliğini göstererek Kopernik'in evren sisteminin fiziksel açıdan bir anlam taşıdığını ve doğru olduğunu kanıtlamıştır. Aynı zamanda

¹⁶⁵ J. R. Voelkel, a.g.e., s. 65.

güneş-merkezli sistemin, yarattığı evrende Tanrı'nın somut bir göstergesi olduğuna ve bu sistemin kabul ettirilmesi halinde önemli bir dinsel sorunun da çözüme kavuşacağını düşünmüştür.¹⁶⁶

Bu gelişmeler yaşanırken Kepler'i heyecanlandıran olay, Galileo'nun yeni icat edilen teleskopu* kullanarak Ay, Samanyolu, Nebula yıldızları, sabit yıldızlar ve o tarihte keşfedilen ve *Medicin Yıldızları* adı verilen gök nesnelere ilişkin keşif ve gözlemlerini kaleme aldığı 1610'da yayınlanan *Yıldız Habercisi* adlı çalışmasıydı. Teleskopun icadıyla birlikte yapılan bu keşif ve gözlemler, kozmolojinin değişmesinde, yani gökler âlemi hakkında yeni görüşün inşa edilmesinde ve yeni bir çağ başlamasında önemli rol oynamış, daha önceden bilinmeyen uydular keşfedilmeye başlamıştı. Teleskop, yalnızca uzmanların anlayabildiği astronomik hesaplamaların daha da geliştirilmesi değil, gökyüzündeki tüm cisimleri yeryüzüne indiren ve böylece güneşin, ayın, gezegenlerin ve yıldızların çok daha yakından incelenmesine imkân sağlayan somut bir araçtı.¹⁶⁷ Belki de teleskopun doğrudan bir bilim icadı olmasa da önemli bir bilim aracı olduğu, bilimsel devriminin önemli aktörlerinden biri olan Galileo'nun çalışmalarıyla daha da netlik kazanmıştır. Bu anlamda geçmişe bakınca, Galileo'nun teleskopun icadıyla Aristoteles ve Batlamyus'un eski dünyasını yavaş yavaş, ancak durmaksızın yıkılışının başladığını görmek mümkündür. Çünkü Aristoteles'in evren kavramı, Güneş, Ay ve gezegenler

¹⁶⁶ J.R. Voelkel, a.g.e., s. 64.

* Teleskopun ilk defa kim tarafından icat edildiği ve astronomik amaçlarla kullanıldığı düşünce tarihinde tartışılan konulardan birisidir. Bir iddiaya göre, Roger Bacon, uzaktaki cisimleri sanki yakındaymış gibi görmeye imkân veren bir mercek bileşimini gerçekleştirdiğini iddia etti. 1571'de Leonard Digges, 1608'de Hans Lippershey, bu iddiaların diğer aktörleridir. Ancak yeryüzündeki cisimler için olduğu kadar göksel cisimler içinde kullanılabileceği fikri üç kişi arasında gidip gelmişse de Galileo'ya atfedilmiştir. Bu kişilerden ilki, İngiliz Matematikçi Thomas Harriot (1560-1621), ikincisi Almanya'da Simon Marius (1570-1624) ve son kişi de İtalya'da Galileo'dur. Bkz: H. G. Topdemir, S. Yenilmez, *Galileo/Dünyayı Döndüren Adam*, Say Yay., İstanbul 2009, s. 114-117.

¹⁶⁷ J. D. Bernal, a.g.e., s. 370-371.

olmak üzere bir dizi pürüzsüz küre içeriyordu. Bu kavramlara kuşku ile yaklaşan ve gerçeği öğrenmenin peşine düşen Galileo, kusursuz olduğu iddia edilen bu kürelerin en yakınında olanı, yani Ay'ı ilk araştırma konusu olarak ele aldı. Bunun en açık örneği, Galileo'nun adı geçen çalışmasında, Ay'ın yüzeyinin engebeli olduğunu ve dolayısıyla da Dünya ve evrenin diğer bölgelerinin iki farklı âleme ait olduğunu ileri süren eski kozmolojinin aksine, mükemmel küreler olmadığını gösteren keşif ve gözlemlerinde ortaya koyarak geleneksel paradigmayı geçersiz kılmasıydı.

Astronomi keşiflerini Ay'ın yüzeyini incelemenin çok ötesine götüren Galileo, evrende var olan bütün cisimlerin, Dünya'nın etrafında dolandığı sanısına karşın, başka cisimlerin çevresinde de cisimlerin dolandığını gözlemlemiştir. Önceleri, hareket eden bir yıldızlar grubunun keşfedildiğini sanırken, ne yıldız ne de gezegen olan ama en azından Batlamyus'un teorisini çökerteceğini düşündüğü ve Medici ailesinin* dört üyesinin (II. Cosmo, Francesco, Carlo, Lorenzo) ismini verdiği Jüpiter çevresinde dönen dört uydu tespit etmiştir.¹⁶⁸ Bu tespit, eski paradigma ve onun yandaşları için yeni bir darbeydi. Eskiler gökyüzünün sonsuz, değişmez ve bozulamaz olduğuna ve gökyüzünde yeni hiçbir şeyin keşfedilemeyeceğine inanmışlardı. Bu inanç, Jüpiter çevresinde dönen dört uydunun bulunmasından sonra artık ciddiye alınamazdı. Dikkatini Venüs'e çevirdiğinde Galileo, Venüs'ün tıpkı Ay gibi evreleri olduğunu tespit etmiş, onun Güneş'in etrafında dolandığı kanıtlanmıştır. Belki de şimdiye kadar yaptığı keşif ve gözlemler içerisinde Kopernik sistemini en çok destekleyen Venüs gözlemiydi. Çünkü bu gözlemlerde Venüs'ün bazen hilal

* Medici ailesi, XIII. ve XVII. yüzyıllar arasında Floransa'da yaşamış güçlü ve etkin bir ailedir. Aile, üç papa (X. Leo, VII. Clement, XI. Leo), çok sayıda Floransa hükümdarı ve daha sonra Fransa Kraliyet mensupları yetiştirmiş olmanın yanı sıra, İtalyan Rönesans'ını da etkilemiştir.

¹⁶⁸ W. Bixby, *Galileo ve Newton'un Evreni*, Çeviren: N. Arık, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2006, s. 56.

şeklinde bazen küre şeklinde olduğunu ve Kopernik modelinde ifade edildiği gibi Dünya-Venüs arasındaki mesafenin çok değişkenlik gösterdiğini tespit etmişti.¹⁶⁹ Galileo, ilgisini evrenin sırrının kilit noktası olan Güneş'e yoğunlaştırdığında ise, Güneş'in yüzeyinde lekeler olduğunu ve bu lekelerle bakılarak Güneş'in de döndüğünü, yani Güneş'inde mükemmel bir cisim olmadığını saptamıştı. Yine Samanyolu'nun aslında bir bulut olmadığı, sayılamayacak kadar çok yıldızlar kümesinden oluştuğu gözlemlediği bir diğer keşifti.¹⁷⁰ Dolayısıyla tüm bu keşif, gözlem ve tespitler, göksel dünyanın sabit, değişmez ve Dünya'nın da bütün hareketin merkezi olduğunu varsayan Aristotelesçi öğretiyi taban tabana çeliştirmektedir. Bu çelişki, Galileo'nun kilise tarafından uyarılmasına ve hatta sonraki yıllarda Kopernik devrimini doğrulamak amacıyla bir dizi argüman geliştirdiği diğer çalışmalarından dolayı Katolik kilisesi tarafından yargılanıp iddialarını geri çekmek zorunda bırakılmasına ve göz hapsine mahkûm olmasına sebep olmuştu. Bu yargılama, bilim ve dinsel dogma arasındaki çatışmanın anlaşılması açısından tarihteki özel örneklerden biri olarak kaydedilmiştir.

Nihai olarak Dünya, evrenin merkezi değildir; evrenin merkezi değilse ve evrenin merkezi bulunmuyorsa, o halde evren, her yerde var olmaklığı bakımından bir ve aynıdır.¹⁷¹ Zaman ve mekân içinde yer kaplayan maddenin varlık alanıdır. Bu, niteliksel ölçütlerin yerini, niceliksel ölçütlere bırakması anlamına gelmektedir. Salt zaman ve mekânda niceliksel ölçütleriyle var olan doğal fenomenin erekselliği, kendisine Tanrı tarafından verilmiş olan gaye ya da işlevi kavrama çabasından ziyade, fiziki evrende onun var oluş koşullarını ve etkileşim ağını bilmekle

¹⁶⁹ H. G. Topdemir, S. Yenilmez, a.g.e., s. 133- 134.

¹⁷⁰ W. Bixby, a.g.e., s. 51.

¹⁷¹ A. Cevizci, a.g.e., s. 15.

bağdaştırmaktır. Bilginin sınırlarının geleneksel ifadesi olan “ daha ötesi yok” (*ne plus ultra*) kavramının yerini, artık tümüyle farklı bir anlayış olan modern “daha ötelere” (*plus ultra*) kavramına bırakmasıdır.¹⁷² Dolayısıyla yeni kozmolojiyle evren ve doğanın içeriği değişmekte, yeni algı biçimi evreni ya da doğayı, büyük ve cansız makine olarak görmekte, insanın ve Tanrı’nın dışında tutmakta; bunların ancak ve ancak kendi terimleriyle anlaşılabilceğini savunmakta; yeni keşfedilmiş varlık ve olguları, mevcut felsefi şemaları kökünden sarsmak için kullanmaya uygun koşullar yaratmaktadır. Başka bir ifadeyle yeni kozmolojiyle keşfedilen şey, özetle evren kavramıdır. Doğa ise amaçlılık ve kendiliğindenlikten kurtulmuş ve kullanılabilecek bir makinedir. Özünde mekanizma olan doğanın dili ise onun birliği ve evrenselliğini sağlayan matematiktir.¹⁷³ Bu nedenle bütünüyle insan merkezli kurulan ve devamında büyük bilimsel ve felsefi hareketlerin temelinde yer alacak olan ve buna bağlı olarak iktidar-bilim arası ilişkiyi yeniden dizayn edecek ağ, öncelikli olarak yeni kozmolojiyle yaşam alanı bulmaktadır.

Ancak unutulmamalıdır ki, etkin bir şekilde doğaya yönelme ve doğa üzerindeki egemenliği arttırma, başka bir ifadeyle egemenliği bilgiye endeksleme ya da kısaca “var olma”, mevcut paradigmanın engel teşkil eden unsurlarını aşmakla mümkündür. Çünkü paradigma, kaynağını farklı bilgi türleriyle olan ilişkisi bağlamında nesneye bakışımızı, anlamlandırmamızı sağlayan ve kendi içinde hem soru ve sorunların hem de cevapların çerçevesini belirleyen kabullerdir.¹⁷⁴ Dolayısıyla mevcut paradigmayı aşmak, yeni paradigma içindeki bilgi sistemlerinin karşılıklı etkileşimine ve dinamizmine bağlıdır. O halde değişen kozmolojiyle

¹⁷² S. Shapin, *Bilimsel Devrim*, Çeviren: A. Yurdaçalış, İzdüşüm Yay., İstanbul 2000, s. 25.

¹⁷³ A. Cevizci, a.g.e, s. 16.

¹⁷⁴ Paradigmanın bilim öncesi ve sonrası dönemlerine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: E. Erdoğan, *Aristoteles’ten Newton’a Paradigmatik Bilim Tarihi*, Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul 2009, s. 9-29.

birlikte XVII. yüzyıldaki mekanik felsefe ve dünya görüşünü, yeni paradigma ait bilgi sistemleri arasındaki karşılıklı etkileşim ekseninde ve modern algının inşası noktasında ikinci koşul olarak belirlemek mümkündür.

En genel anlamıyla mekanizm, hayat da dâhil her şeyin hareketlerinin değişim ve geçişini indirgeyen (ister fizik, kimya ve biyolojik olaylar olsun, ister manevi, ruhani ve sosyal olaylar olsun), her şeyi mekanik kanunlar ve verilerle açıklayan, hareketlerin değişiminin her türlü olayın izahı için yeterli olacağını, varlığın mekanik olarak hareket ettiğini iddia eden felsefi öğretilerdir.¹⁷⁵ Başka bir deyişle mekanik teori, evrende meydana gelen doğa olaylarının, harekât yasalarına dönüştürülen doğa kanunlarıyla izah edilebilmesi, genel anlamıyla hayatı, makinenin çarkları gibi çalışan unsurlar arasındaki ilişki birliğine indirgemektir. Bunun felsefi kökenini, asıl itibariyle Antik Yunan'da Demokritos'un mekanistik doğa bilimine yönelik düşüncelerine kadar geriye götürmek mümkündür. Demokritos'a göre her şey, kendisinin atom olarak adlandırdığı, görülemeyecek kadar küçük parçacıklardan oluşmuştur. Bu parçacıklar, büyük cisimlerle aynı maddeyi içerirler; sadece büyüklük, ağırlık ve şekil bakımından farklıdır. Bu parçacıkların sürekli hareketi, bildiğimiz haliyle Dünya'nın ve evrenin oluşmasına yol açmıştır.¹⁷⁶ Evrendeki oluşa kesin bir zorunluluğun egemen olduğuna ve bütün olup bitenlerin nedenlerden zorunlu olarak meydana geldiğine ve dolayısıyla ereksellik ve rastlantısallığın kesinlikle reddedilmesi gerektiğine yönelik iddialar, Demokritos'la birlikte mekanik

¹⁷⁵ A. O. Gündoğan, "Descartes'ta Mekanizm", *Felsefe Dünyası*, Yaz 1995, Sayı: 16 (s.a: 49-55), s. 49.

¹⁷⁶ G. E. Christianson, *Isaac Newton/ Bilimsel Devrim*, Çeviren: Z. Aydın, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2008, s. 21.

felsefenin ilk formunu oluşturmıştır.¹⁷⁷ Bu ilk form, kuşku yok ki mekanik felsefenin Yeniçağ'a kadar hâkim paradigmaya aykırılığı nedeniyle dairenin dışında kalması için yeterli olmuştur. Çünkü hakim paradigma, tam da Demokritos'un reddettiği anlamda ereksellik ve rastlantısallık kavramlarına dayanmıştır. Oysaki özellikle Galileo ve Newton fiziği bağlamında, geleneksel paradigmanın açıklamalarını bilimle, bilimsellik ve bilimsellik ölçütleriyle bağdaştırmak mümkün görünmemektedir. Çünkü kâğıt üzerinde ideal deneylerle gökyüzünde ne olup bittiğini salt akıl yoluyla bilebildiklerini iddia eden Padua'da profesörlük yapan Cremonini (1552-1631) gibi skolâstik birkaç inatçının gökyüzüne teleskopla bakmayı reddettiği bir ortamda Galileo, cisimlerin hareketlerine matematiksel bir tanım getirmiştir. Bir bakıma bu tanımlama, deneysel fiziğin ve dolayısıyla da salt teorik olmaktan ziyade araştırmaya dayalı ve matematikle uyumlu olabilecek niceliksel karakteristiğiyle modern bilimin de tanımını oluşturmıştır. Galileo, Pisa Kulesi'nin tepesinden ağırlık atıp atmadığı tartışmaları bir yana, deneylerle matematiksel çözümleri birleştirerek görece basit olan cisimlerin düşüşü problemini çözerken ve havanın olmadığı koşullarda düşen cisimlerin parabolik bir yol izleyeceğini, “zamanın belli bir anındaki hızı” kavramını ifade eden matematiksel diferansiyel (dx/dt) kavramıyla -tam olarak formülleştirememese de- göstermişken, fizik problemlerinin ve dolayısıyla modern fiziğin yöntemlerinin ilk örneğini ortaya koymuştur.¹⁷⁸ Başka bir ifadeyle, Galileo spekülasyon yapmak ya da sistem inşa etmek yerine, doğanın nicel olarak araştırılmasını destekleyerek yeni bir yol açmış, sözlü ifadelerden, liderliğini yaptığı matematiksel analize geçerek, yeni bilimin

¹⁷⁷ Bkz: A. Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, Özne Yay., İstanbul 1998; A. Weber, *Felsefe Tarihi*, Çeviren: H. V. Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1998.

¹⁷⁸ J. D. Bernal, a.g.e., s. 372-375.

markası olmuştur.¹⁷⁹ Dolayısıyla uzun yıllar boyunca kesin, doğru ve zorunlu bilgiye ulaşmak adına Aristoteles'in ileri sürdüğü görüşler ekseninde şekillenen bilim yapma geleneğinin ve düşünce sistematüğini oluşturan ereksel açıklama biçiminin, modern fiziğin açıklama alanında yer edinemeyeceğı, artık değışmesi gerektiğı oldukça açıktır. Bu değışme ihtiyacı, Rönesans'ın etkisiyle ortaya çıkan gelişmelere dayanarak yeni paradigmanın temellerini atmak üzere felsefi formüllerini tam bir sağlamlık ve kesinlik içinde sistemleştiren ve yeni bir derinlikle temellendirilen bir düşünce etkinliğinin, yani XVII. yüzyıl bilim ve felsefesinin önemini ortaya koymaktadır.

XVII. yüzyıldaki düşünce etkinliklerinin belki de en önemli yönünü, ön dönemlere nispetle kuram ve doğa arasındaki ilişkiyi daha da belirginleştiren mekanik felsefe ve dünya görüşü oluşturmuştur. Teori-pratik arası ilişkiyi dikkate alarak, reel hayatın reel sorunlarına çözüm üreten ve azami ölçüde pratik ve pragmatik yönleriyle kapsam ve nitelik kazanan bilginin, bilimsellik ölçütlerine uygun olarak aranması ve elde edilenlerin sistematikleştirilmesi bu noktada yeni paradigmanın inşası açısından çok önemlidir. Çünkü teolojinin bilimi kullandığı geleneksel paradigmanın aksine bilimin teolojiyi kullanarak insanın gerçekleştireceğı doğa ile ilgili geleceğinde Tanrı'ya yer yoktur.¹⁸⁰ Kaldı ki ancak bu türden bir algı biçimi, jeosantrik kültürün menfi tepkilerine karşı bilgiyi güce eşitleyen mantalitenin ayakta kalabilme şansını arttırabilir. Aynı şekilde geleneksel paradigmanın bilgi sistemleri bütünlüğündeki yokluklar ya da eksiklikler, yeni paradigmanın bilgi sistemleri bütünlüğüne uygun olarak ancak bu tarz bir anlayışla giderilebilir. Dolayısıyla XVII. yüzyılı, Batı düşünce tarihi açısından kırılma noktası yapan

¹⁷⁹ H. G. Topdemir, S. Yenilmez, a.g.e., s. 144.

¹⁸⁰ T. Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2010, s. 38.

özellik, Rönesans'taki düşünce parçalılığı ve çeşitliliğine karşın, fiziki dünyayı anlama, anlamlandırma ve egemen olma çabasında, sistematik olmasıdır. Sistematik yönünü felsefi, metodolojik ve matematiksel boyutlarla inşa etme uğraşındaki XVII. yüzyıl Batı düşünce kültürü, yeni paradigmanın da özünü oluşturan ve ona yön veren bu üçlü korelasyonu, özellikle üç isim etrafında kurmuştur: Descartes'la felsefi içerik, Bacon'la metodolojik kapsam ve Newton'la da matematiksel yapı. Bu üçlü ittifakın, XVII. yüzyıl bilim ve felsefe eğilimlerinin gelişim ve ilerleme sürecinin daha derli toplu olmasında ve Aydınlanma düşüncesinin ilkelerinin ve temel kavramlarının inşa edilmesini sağlayacak bir sistematikleştirme bilincinin inşasında önemli yapıtaşlarını ihtiva ettiğini söylemek mümkündür. Bu türden eğilimlerle Skolastik düşüncenin aksine doğa-akıl, madde-zihin arasında bir uygunluğun var olduğunu temele alan ve doğanın da matematik dille anlaşılabilceğinde ısrar eden “rasyonalizm”e ulaşıldığı açıktır.

XVII. yüzyıla değin, doğaya ereksel bir yapı yükleyenler, doğa tasarımlarında Tanrı'ya yer vermişlerdir. Oysa yeni mekanistik doğa anlayışında, felsefi öğretiler hem metafiziksel açıklamalarında Descartes'ta olduğu gibi, Tanrı kavramına önemli bir yer ayırmış, hem de dinsel otoriteler bu düşünce biçimlerini desteklemişlerdir. Bu durumu oluşturan ve buna açıklık getiren kişi ise Descartes'tır. Geleneksel paradigmayı ve bu paradigmanın bilgeliğini reddeden Descartes'in, düşünce sistemini oluşturan, olgunlaştıran ve iteleyen güç, felsefede öznenen yola çıkarak, özne eliyle modern dünyanın teşekkülünü gerçekleştirme çabasında görülebilir. Bu çaba, geleneksel paradigmanın yarattığı kategorilerin yerine, fiziki dünyanın inşasında kurucu dinamikler olarak yeni bilimin kategorilerini geçirmekle ilk bakışta kendini göstermiştir. Yeni bilimin felsefi temelini kuran ve böylece modern öznenin

sarsıcı tanımlamasını geliştiren Descartes, metodolojik olarak araçsal bir şüphe ile devamında gelecek olan çıkarımlar için temel oluşturmuştur. Laberthonnière göre, Descartes'ın metodolojik kuşkusunun sonucu, düşünen özne-yayımlı dünya, düşünen özne-Tanrı düalizmidir. Metodolojik kuşku ruhun, daha fiziki dünyanın var olduğunu ispatlamadan, hatta cismani olduğu için kendisinin bir bedeni olduğunu bile kanıtlamadan, kendi varlığının bilincine ulaşması sonucunu doğurur. Bu ise esasında kuşkunun sonucu değil, başlangıcıdır. Çünkü felsefi bir karar sonucu kuşkudan başlamak, özne bakış açısına yerleşmeye zaten karar vermiş olmak anlamına gelir.¹⁸¹ Bu türden bir yorumlama biçimine bağlı kalarak, Descartes'ın özne-Tanrı düalizmini, onun kendisinde var olan bir endişenin sonuçları olarak değerlendirmek, pek hata içermese gerektir.

Diğer yandan, Laberthonnière'nin işaret ettiği üzere, Descartes'ta özne dünyanın kralı, Tanrı ise düşünen insanın kralıdır. Bu ikiliğin ilişkisi, bir anlamda teologları tepkilerini dindirme politikası olarak düşünülebilir. Çünkü Descartes'ın asıl niyeti bir din savunusu yapmak değildir. Asıl amaç, insanın dünyaya egemen olup kullanacağı ve çıkarı yönünde işlevsel ve etkin olacağı bir bilimi kurmak ve temellendirmektir. Bu yüzden Descartes'ın söylenildiği gibi Hristiyanlığa teslim olmuş tavrı aldatıcıdır. O, Tanrıyı, onun dışında epistemolojik olarak hiçbir şeyin mümkün olmadığı durumlarda bir cankurtaran yeleği gibi kullanmıştır. Bilim yapmak için Tanrı'ya gereksinim duyan filozof, bilimi teolojiye değil, teolojiyi bilime araç olarak seçmiştir. Bu da Laberthonnière göre, Descartes sisteminde insanın Tanrıyı, her şeyi koşullandıran ve destekleyen varlık olarak arkasında

¹⁸¹ Akt. T. Bumin, a.g.e., s. 37.

gördüğünü, ama onu artık önünde görmediğinin açık işaretleridir.¹⁸² Özne bakış açısına yerleşmeye karar vermek kuşkusuz bütün diğer bilgilerin ana ilkesi ve paradigması olan *cogito*'ya alan açmayı beraberinde getirmiştir. Alanın hattını, sınırlı ve kusurlu bilince sahip şüphe eden öznenin, şüphe edilmez varlığına kesin kanaat oluşturması ve böylece sınırsız, mutlak, kusursuz ve zorunlu varlığa, yani Tanrı'nın varlığına ulaşan önermenin öncülleri ve sonucu çizmiştir. Bir başka ifadeyle *cogito* analizinde ve ondan çıkan sonuçlarda asıl önemli olan, Descartes'ın da ifade ettiği gibi, akıl erdiremediğimizin ötesine geçen iddialarda bulunmamaktır.¹⁸³ Dolayısıyla *cogito*, realitenin tipini sunduğu gibi kesinliğin tipini de sunar. Ancak bu tarz bir korelasyonla Tanrı'nın, insanı ve insana apaçık hakikatler veren insan aklını aldatmayacağına, yanıltmayacağına dair rasyonel temel hazırlayan filozof, böylece fiziki dünyadaki asli hiyerarşi ve ayırımı ortaya koymuştur. Hiyerarşi ve ayırımı muhtevasını ise kendi bilincinin kati farkındalığındaki rasyonel özneyi, maddi özlerden oluşan ve epistemolojik olarak daha az bilgisine sahip olduğumuz nesneler dünyası, yani dış dünyadan tamamıyla ayrılmakla bağlantılandırmıştır. Dolayısıyla insanın içinde algıladığı şey, yani düşünen öz, öznel tecrübe, bilinç ve ruh, insanın kendi dışında kaldığı her şeyden, yani genişleyen öz, objektif dünya, madde, fizikî beden, hayvanlar ve bitkiler, taşlar ve yıldızlar, bütün fiziki evrenden farklı ve ayrı olarak anlaşılmalıdır.¹⁸⁴

Bu bağlamda, Descartes'ın düalizminin bir yönünü, zihnin aksi bir konumunda bulunan dış dünyanın bütün nesnelerini, bütün fiziki fenomenlerini özü itibarıyla öznel bilinçten, gayeden ve ruhtan yoksun oldukları için bütünüyle makineler olarak

¹⁸² T. Bumin, a.g.e., s. 38.

¹⁸³ A. Fouillée, *Descartes*, Çeviren: A. Altınörs, Eflatun Yay., Ankara 2009, s. 67.

¹⁸⁴ R. Tarnas, a.g.e., s. 84.

düşünülen maddî nesneler oluşturmuştur. Düalizminin diğer tarafında yer alan Tanrı ise evreni yaratmış ve onun mekanik yasalarını tarif etmiştir. Ancak sistem kendiliğinden hareket etmeye başladıktan sonra, üstün zekâ, yani Tanrı tarafından üstün bir makine, yani insan inşa edilmiştir. Dolayısıyla evreni, Aristoteles'in görüşlerinin ve Hristiyan öğretisinin kapsamındaki ereksellik, rastlantısallıkla ve formlarla sarmalanmış canlı bir organizma olmaklığıyla değil, indirgemeci bir bakış tarzıyla maddenin temel mahiyetini bölünebilirlik, biçim alma ve hareket ekseninde anlamak ve anlamlandırmak, öğretinin ana şemasını oluşturmuştur. Böylece evrende, elde edilecek verilerin sonuçlarıyla madde ve maddenin temel mahiyeti olan bölünebilirlik, biçim alma ve hareketi tam olarak kavramanın olanağı, yeni algılama biçimi ve yeni paradigma çerçevesinde mekanistik algı ile mümkün görülmektedir. Kısacası mekaniğin yasaları, doğanın yasalarıyla özdeşleştirilmiştir.¹⁸⁵ *Her ne kadar biz de ozanların dizelerine konu ettiği kaosu varsaysak da, doğa yasaları sayesinde, bu kargaşanın yavaş yavaş fiili düzen halini alması gerektiği daima ispatlanabilecektir. Doğa yasaları öyledir ki, madde, girmeye elverişli olduğu formların hepsini mecburen almalıdır.*¹⁸⁶

Descartes, mekanistik algıyı doğanın yasalarıyla özdeşleştirirken, öncelikle geleneksel paradigmadaki problematiği referans almıştır. Filozof, Tanrı'ya göre hakiki cevher olmayan*, ama diğerlerine göre cevher olan cisimleri, özü itibarıyla yer

¹⁸⁵ R. Tarnas, a.g.e., s. 85.

¹⁸⁶ A. Fouillée, a.g.e., s. 35.

* Cevher, var olmak için başka bir şeye ihtiyacı olmayacak şekilde var olan bir şeydir. Descartes'in üçlü cevher algısında hakiki anlamıyla cevher Tanrı'dır. Özü ya da sıfatı düşünce olan ruh ile özü ya da sıfatı yer kaplama olan cisim ise Tanrı'ya göre hakiki cevherler olmayıp, diğerlerine göre cevherdirler. Tanrı'ya göre cevher değildirler, çünkü ona tabiidirler. Dolayısıyla *rölatif ve sonlu cevher* ifadesiyle Descartes, var olmak için yalnız Tanrı'ya muhtaç olanı, *tavır (mode)* deyimıyla cevheri olandan başka bir şeyle var olmayana, *sıfat (attribut)* deyimıyla de aynı zamanda bizzat cevheri ortadan kaldırmadan soyutlanamayacak olan cevherin esas niteliğini anlamaktadır. Bkz. R.

kaplama sıfatlarıyla nitelendirmiştir. Buna göre; evrende ne cisimsiz yer kaplama, yani boş mekân, ne de yer kaplamasız cisim, yani atom bulunamaz. Aristoteles'in aksine, sınırları olan yer kaplama düşünölemeyeceği için, cisimler dünyası da sınırsızdır. Ayrıca cismin şekli, esas olarak merkezsizlik olduğundan, hakiki manada merkezi yoktur. Hareket ise merkezden çevreye doğrudur, çünkü merkez, matematik bir noktadır ve matematik nokta yer kaplamayıdır.¹⁸⁷ Böylece yer kaplamanın özelliklerini bölünebilmek, biçim alabilmek ve hareket edebilmek etrafında formölıze eden Descartes, bölünebilmenin bir ayrılma, biçim almanın ise ayrılma ve birleşme hareketinden başka bir şey olmadıklarına dikkat çekerek, iki özelliği hareket çatısı altında toplamıştır.

Hareket, bir yerden başka bir yere yapılan devinimi ifade eder. Bu tanımlama, esas olarak geleneksel paradigmanın aksine hareketin, bir hareket ettirenden ya da hareket ettirici güçten değil, maddenin kendisinden kaynaklı olduğunu gösterir. Bir başka ifadeyle hareket, madde için özsel bir var olma biçimi olduğundan, sonsuz madde zorunlulukla hareketlidir. Dünya aralıksız devam eden sonsuz hareketleri içerir, değişmeden kalan herhangi bir şey, dünyanın hiçbir yerinde yoktur. Buna bağlı olarak da hareketin yasaları, hareket eden maddenin dışında değil, bizzat kendisinde aranmalıdır.¹⁸⁸ Oysa geleneksel paradigmada hareket, gerçekleşen oluşun bir türü olarak iki farklı âlemde, iki farklı fiziki kanunun geçerliliği noktasında izah edilmiştir. “Ay-üstü âlem”de bulunan gök cisimlerinin, taşıyıcı kürelere çakılı oldukları için düzgün dairesel yörüngeler çizdikleri, “Ay-altı âlem”de ise birbirinden farklı iki tür harekete göre her türlü oluşa, bozuluşa ve değişime açık olan Sabit

Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çeviren: E. Ergün, Yeryüzü Yay., Ankara 2003, s. 46; A. Weber, a.g.e., s. 215-216.

¹⁸⁷ A. Weber, a.g.e., s. 219.

¹⁸⁸ A. Fouillée, a.g.e., s. 34.

Yıldızlar Küresi'nin altındaki cisimlerin, doğal ve zorunlu hareketine bağlanmıştır.*

O halde bu büyük makinenin, dolayısıyla da hareketin yasaları nedir? Descartes, çeşitli hareket çeşitleri dışında, üç esasa bağlı olarak yasaları izah etmiştir. *İlki, her şey başka bir şey onu değiştirmedeği sürece bulunduğu durumda kalır ve ancak başka şeylere rastlayınca durumunu değiştirir. İkincisi ise harekette olan her cisim hareketine doğru bir çizgi doğrultusunda devam etmeye çalışır. Son olarak, harekette olan bir cisim, kendinden daha güçlü bir şeye rastlarsa, hareketinden bir şey yitirmez, ancak harekete geçirebileceği kendinden daha zayıf bir cisimle karşılaşır ona verdiği kadar kendi hareketinden yitirir.*¹⁸⁹ Bu temel yasalar, Tanrı'nın değişmezliğine bağlıdır ve bu bağlılık, değişimleri de söz konusu olmaktan çıkarmıştır. Başka bir ifadeyle cisimlerin hareketi, değişmez olan doğa yasalarına göredir. Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Tanrı'nın dünyayı neden bu şekilde yarattığı ve neden bu şekilde muhafaza ettiğidir? Descartes, geleneksel paradigmanın saplanıp kaldığı haliyle “neden” ve “gaye” merkezli soruşturmaları kendi felsefesinde barındırmamıştır. Çünkü filozof, uğraşmamız gereken konuların hattını çizerken, Tanrı'nın her bir şeyi neden yarattığından ziyade, her bir şeyin hangi yollarla meydana gelmesini istediğini incelemek gerektiği üzerinde yoğunlaşmanın doğruluğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın bu şekilde bir yaratışla hangi amaçları güttüğünün de bir önemi yoktur ki zaten bunu bilmek de imkânsızdır. Öyleyse doğada her şey, bir zorunluluk etrafında gerçekleşmekte ve doğal olarak bu

* Bir dış kuvvetin uygulanması sonucu gerçekleşen hareket zorunlu hareketi, kuvvet ortadan kalktıktan sonra nesnenin kendi doğal yerine doğru yaptığı hareket ise doğal hareketi tanımlamıştır. Zorunlu hareket, hareketi sağlayan kuvvetin nesne üzerindeki etkisini hareketin her anında devam ettirmesi haline göre sürekli zorunlu hareket ve ilk hareketi verdikten sonra kesilmesi haline göre de süreli zorunlu hareket olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bkz: E. Grant, *A History of Natural Philosophy from the Ancient World to the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Newyork 2007, s. 37-42; H. G. Topdemir, “Aristoteles'in Doğa-Fizik- Felsefesi”, *Felsefe Dünyası*, 2004/1, Sayı: 39 (s.a: 3-19), s. 5-19.

¹⁸⁹ Akt. A. O. Gündoğan, a.g.m., s. 50-51.

zorunluluk da geleneksel paradigmadaki gaye ve rastlantısallığı ortadan kaldırmaktadır.¹⁹⁰ Öyle görünüyor ki Descartes'ın dünyası, madde ve hareketten ibaret olan büyük bir makine olarak tasarlanmıştır. Bunun nedeni, Tanrı'nın koyduğu hareket miktarının sabit olması, hareket yasaları ve Tanrı'nın sürekli yaratma ile doğayı başlangıçtaki şekliyle muhafaza ettiği düşüncesidir.¹⁹¹ Bu büyük makineyi anlamının ve anlamlandırmanın ya da onun bilgisine ulaşp, ona hükmedebilmenin yolu, onun yasalarını bilmekten geçmektedir. Bir başka ifadeyle büyük makinenin yasalarını bilmekle hareketin yasalarını bilmek, bir ve aynı şeyi ifade etmektedir.

Madde dünyasını, başka yasalara yer vermeyecek şekilde zorunluluk ilkeleriyle çevrili bir dünya betimlemesi etrafında algılayan ve madde hakkında açık ve seçik olarak bildiklerimizi ya da bilebileceklerimizi madde ve hareketten ibaret kabul eden Descartes, duyu algılarımızı ise bir tarafa bırakmıştır. Çünkü duyular, akış ve yanılmaya yatkın, duygular ise kesin akılcı kavrayışla ilgisiz gerçekliklerdir. Yani filozof, maddenin duyulur niteliklerini reddetmemiş, maddeyi bundan da ibaret görmemiştir. Oysaki Descartes'tan önce, filozoflar, insanlara hem duyu hem de akıl bahşedildiğini ve duyu deneyiminin, akli, bilimin konusu olan maddelerle ilişkiye soktuğunu savunuyorlardı. Bilimin incelediği çeşitli nesneleri ve türleri belirleyen biçimlerin, nesnelerin duyumsanabilir niteliklerinden, yani renklerinden, kokularından, tatlarından ve sıcaklıklarından soyutlanabileceği kabul ediliyordu.¹⁹² Aklın, fiziksel dünyadaki şeyleri konu alan bilimi geliştirme yeteneği kazanması, doğal türlere denk düşen biçimlerin öğrenilmesiyle mümkündü. Bilimsel kavrayış, basitçe, bir şeyi doğal türler sistemine, yani canlı türleri ve sınıfları sistemine

¹⁹⁰ R. Descartes, 2003, a.g.e., s. 74.

¹⁹¹ A. O. Gündoğan, a.g.m., s. 51-52.

¹⁹² T. Sorell, *Düşüncenin Ustaları: Descartes*, Çeviren: C. Atila, Altın Kitaplar Yay., İstanbul 2004, s. 84.

yerleştirme yeteneğiyle ilgiliydi. Duyuların, deneyime tabi olan nesnelerin, duyumsanabilir biçimlerine nasıl ulaştıkları sorusunun cevabı ise biçimlerin deneyime girmiş nesnelerden duyu organlarına geçmesiyle ifade ediliyordu.¹⁹³ Ancak Descartes öğretisinde kendinden önceki düşünce sistemlerindeki bu duyu-akıl ayrımını yıkmıştır. Bilimsel kavrayışın duyuların işleyişine bağlandığına yönelik fikirleri yadsımıştır. Algı sürecinde nesnelerinin biçimlerinin bir bakıma duyu organlarına geçtiğini ve orada akıl tarafından soyutlandığını düşünmüştür. Bedenin duyu organları üzerindeki faaliyetini ise tamamıyla bir etkileme sorunu olarak görmüştür. Kısacası Descartes nazarında duyu algısının bilğimiz için önemli olduğu, fakat madde için temel karakter olarak değerlendirilemeyeceği görülmektedir.¹⁹⁴

Felsefeyi bir nevi evrensel matematik; her şeyin en basit temel kavramlardan katı bir tümdengelim yoluyla kazanıldığı bir bilim haline getirmek, XVII. yüzyıl bilim ve felsefe çalışmalarının rengini oluşturmuştur. Bu gaye, maddenin ve dolayısıyla dış dünyaya ilişkin olayların söz konusu madde ve hareket kombinasyonu ile tamamen açıklanabilirliği üzerinde yoğunlaşan Descartes'ta, metodolojik açıdan tümdengelim işleminde, yani kabul edilen öncüllerden sonuca ulaşmada, doğruya varmak için zorunlu koşul olarak kendisini göstermiştir. Tümdengelim, *doğru olduğu varsayılan bir önermenin terimlerinin tanımlarından akıl yürütmek ve yine bu tanımların terimlerinin tanımlarından aynı şekilde akıl yürütmeyi bilinen şeylere ulaşınca kadar sürdürmektir.*¹⁹⁵ Her tümdengelim geçerli değildir, ancak her geçerli akıl yürütme bir tümdengelimdir. Düşünür, ilk ilkelerin dolaylı sonucu olan önermelerin, bakış açısına göre bazen sezgi ile bazen

¹⁹³ T. Sorell, a.g.e., s. 85.

¹⁹⁴ M. E. Erişirgil, *Descartes ve Kartezyenler*, Hazırlayan: E. Erbay, A. Utku, Çizgi Kitabevi, Konya 2006, s. 109-117.

¹⁹⁵ D. Özlem, *Mantık Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, İnkılâp Yay., İstanbul 1999, s. 38-39.

tümdengelim ile bilinebildiğini ve ilk ilkelerin kendisinin ise yalnızca sezgi ile bilinebildiği için bunların uzak sonuçlarına sadece tümdengelimle ulaşılabilceğini ileri sürmüştür. Buna göre Descartes, metodolojisinin eksiksiz açıklamasını, şu dört kural etrafında izah etmiştir: *Bunlardan birincisi, hiçbir şeyi hakikat olduğunu apaçık bilmeksizin hakikat olduğunu asla kabul etmemek. Yani telaşla varılmış sonuçları ve önyargıları özenle eleyp, her ne nedenle olursa olsun şüpheyi düşürmeyecek şekilde zihinde açık ve seçik olarak yer alacak şeylerden başka hiçbir şeye yer vermemektir. İkinci ilke, inceleneyeğim güçlüklerden her birini mümkün olduğu ve daha iyi analiz etmek için gerektiği kadar parçalara ayırmaktır. Üçüncüsü, en basit ve en kolay bilinmesi gereken şeylerden başlayıp azar azar en bileşik olanların bilgisine kadar çıkararak ve hatta doğaları gereği birbiri ardınca sıralanmayan şeyler arasında da bir sıra farz ederek düşüncelerimi düzen içinde yürütmek. Sonuncu ilke ise hiçbir şeyi unutmadığımdan emin olacak şekilde, her yönde tam ve mükemmel sayımlar ve genel yoklamalar yapmaktır.*¹⁹⁶ Bilime ulaşmanın en emniyetli yolları da net olarak bunlardır. Dolayısıyla akıl için fazlasına gerek yoktur, çünkü öbürleri yanıltıcı olabilecekleri için güvenilmezdir.¹⁹⁷ Bu haliyle bilimsel işlem olarak tümdengelim kabul eden Descartes'ın, bilimselliğin omurgasını oluşturan deney ve tümevarım yöntemini gerektiği şekilde önemsemediği görülmektedir.

Sonuç olarak, Descartes'ın felsefesini, bir yönüyle ruh ve bedenden oluşan insanın ikiye bölünmüşlüğüyle, diğer taraftan da bütün evrenin parçalara ayrılmasıyla oluşan düaliteler arasında okumak mümkündür. Descartes'ın cogito'su, ortaya çıktığı haliyle artık din merkezli bir dünya görüşünün gerilediğini ya da çok

¹⁹⁶ R. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çeviren: İ. E. Mesut, Babil Yay., Erzurum 2000, s. 53-54.

¹⁹⁷ R. Descartes, *Aklın Yöntemi İçin Kurallar*, Çeviren: M. Ökmen, Sosyal Yay., İstanbul 1999, s. 17.

büyük oranda etkisini yitirdiğini göstermektedir. Bu anlamda, mikro düzeyde doğadaki etkileşim, özneyi de içine alacak şekilde mekanizmalara indirgenmiş; makro düzeyde ise bütün, yapıtaşlarına ayrılmıştır. Dolayısıyla geleneksel paradigmanın “aşkın olan” dairesinden tasarlanan karmaşık evren, dokunulmazlıktan kurtarılıp çözümlenebileceğini tartışabilen yeni paradigmayla iyiden iyiye etkisini hissettirmeyi başarmıştır.

Yeni kozmoloji ve mekanik felsefeyle birlikte yeniden gündeme getirilen “parçacık” kavramının sorunsallığına da bu paralelde bakmak gerekir. Bu yaklaşım tarzı, kavramla varlıkların davranışlarına bir anlam vermenin felsefi açıdan mantıklı yollarını aramak adına önemli bir enstrümandır. Doğa, artık olağan, anlaşılabilir, mekanik ve maddesel nedenlere dayandırılarak açıklanabilir. Bu durum, evren makinesinin ilahi esinle değil, tıpkı bir saat gibi çalıştığına rasyonel temeller oluşturmaktadır. Böylece parçacık kavramı, dünyayı, mucizeden ya da Max Weber’in dediği gibi “sihirden kurtarmak” için, sadece Kitab-ı Mukaddes’le, Aristoteles öğretisiyle, ahlak tasavvuru ve astronomisiyle çelişmeyi değil, onları derinden sarsmayı, onların etkilerini minimize etmeyi ifade eder. “Güç/iktidar”ın yeniden tanımlanması, iktidar ve iktidar organlarının varlık bildirimini, yeni ve reel dünyaya ait reel gerekçelerle yeniden inşa etme zorunluluğudur.

Geleneksel paradigmada bir araya geliş ile varlığa gelişini açıklayan parçacık kavramıyla ilgili yaklaşımlar, Aristoteles öğretisinde sıcak karşılanmamıştır. Çünkü Anaksagoras ve atomcular, parçacıkları, maddesel ilkelerle açıklarken; Platon, bunları matematiksel varlıkları üzerinden yorumlamıştır. Maddesel ilkelerle Anaksagoras nazarından ele alındığında, her şeyde her şeyden bir parça bulunmasından ve nesneleri oluşturan ilkelerin sonsuz sayıda olmasından dolayı,

sonsuz kadar bölünebilirlikten söz etmek olanaklıdır.¹⁹⁸ Ancak bu tür bir kabul, belirli bir büyüklük taşıma zorunluluğunu ortadan kaldırmıştır. Bunların matematiksel varlıklar, yani yüzeyler ve düzlemler üzerinden çözümlenmesi ise paradoks içerir. Aristoteles açısından bakıldığında ise cisimlerin yapısı, bölünemez büyüklüklere dayalıdır. Büyüklükler, fiziksel açıdan değil, matematiksel varlıkları anlamında düşünüldüğünde ise bunların cisimlerin fiziksel niteliğini açıklanması beklenemez.¹⁹⁹ Bu nedenle empirik destekten yoksun bir şekilde olgunun bilgi sınırlarının dışında kalarak; düşünen ruh sahibi öznenin, fiziki dünyanın bilgisine ulaşma hedefine ivme kazandırmadan, sadece teorik kalıplar içerisinde kompleks eylemleri ile paradigmayı var eden esasların izin verdiği ölçüde açıklayabilecek kadar doygunluğa ulaşan Aristoteles öğretisinin, yeni paradigmanın, yeni felsefi penceresi olan mekanik felsefe tarafından bu haliyle kabul edilebilirliği, doğal olarak söz konusu değildir.

Fiziki dünyada olup biten her şeyi, madde ve harekete bağlı olarak geometrik bir kesinlikle açıklama biçimi, yani mekanik felsefe, insan davranışları da dâhil olmak üzere tüm evrendeki eylem biçimlerine bu perspektiften hareketle odaklanmıştır. Odaklanma, olgular ve empirik bilginin sınırları içinde fiziki doğanın en temel yasalarının layıkıyla bilinmesi halinde, tüm evrene dair soru ve sorunlar karmaşasının çözümlenmesinin kaçınılmazlığına dayalıdır. Dolayısıyla yeni paradigmanın, yeni parçacıklar algısı, kompleks eylemlerin, onları meydana getiren daha basit eylem parçalarının anlaşılmasıyla açıklanabileceğinden hareket etmiştir. Fiziki doğada canlı ve cansız her ögenin, hatta düşünen ruha sahip insanın bile, hareket ve davranışları mekanistik açıdan açıklanabileceği öngörülmüştür. Örneğin

¹⁹⁸ A. Denkel, a.g.e., s. 46.

¹⁹⁹ A. Denkel, a.g.e., s. 106-107.

cisimlerin hareketi, bir cismin, diğ er bir cismi çekmesi veya itmesiyle oluşan bir etki sonucu nasıl gerçekleşiyorsa, insanın hareket ve davranışlarına da etki eden dış etkenlerden bahsedilmesi olağandır. Dolayısıyla geleneksel paradigmada Aristoteles engeline takılan parçacıklar yaklaşımını, yeniden ama geleneksel olandan hareketle yeni bir algılama biçimiyle ele alma anlayışı da bu perspektif üzerinden değ erlendirilmelidir.

Söz konusu değ erlendirmeye katkısı önemli olan düşünce aktörlerinden biri, hiç kuşkusuz Hobbes'tur. Öncelikle Hobbes felsefeden ne anlar? Geleneksel anlamda bir felsefeden uzaklaşan Hobbes, felsefeden *madde ve beşeri gücün müsaade ettiği ölçüde, beşeri hayatın gerektirdiği sonuçları elde edebilmek amacıyla, herhangi bir şeyin oluşum biçiminden özelliklerine veya özelliklerinden muhtemel oluşum biçimine doğru akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgiyi anlamıştır.*²⁰⁰ Akıl yürütme, hesaplamak; hesaplamak, toplamak ve çıkarmaktır. Dolayısıyla felsefe, toplamak ve çıkarmaktır. Bu tanımlama biçimi, felsefenin ve bilimin özdeşleştirilmesidir. Çünkü böyle bir tanımlama ile felsefenin konusu kesin çizgilerle belirlenmiş, hatları çizilmiştir. Bu haliyle felsefe, maddi olan, cismani olan dışındaki şeyleri konu edinmez. Bir başka ifadeyle yalnızca hareket eden, hesaplanabilir olan, zaman ve mekân içinde olan ve değişebilen şeyler felsefenin konusudur. O halde metafizik ve Tanrı felsefenin sınırlarının dışında kalmıştır. O, felsefi düşünceyi, bilimsel düşüncenin konusu olan şeye, yani Galileo fiziğine ve mekaniğine veya Harvey biyolojilerine, hareket ve maddeye, yöneltmeyi amaçlamıştır. Bu bakış tarzı,

²⁰⁰ T. Hobbes, 2007a, a.g.e., s. 459.

zamanında Bacon'ın sekreterliğini yapan Hobbes'un "bilmek, egemen olmaktır" düsturunu benimsediğinin en açık ifadeleridir.²⁰¹

Başlıca gayesi modern bir devlet öğretisi geliştirmek olan Hobbes, bu bakış tarzıyla, evrendeki her şeyin, maddenin birbirine etkisi sonucu oluştuğu temel tezinden hareket etmiş; politik felsefesini de bu ekseninde biçimlendirmiştir. Devletlerin kaderlerini belirleyen nedenlerin bilinmesi halinde, onların kaderlerine hükmedilebileceğini düşünmüştür. Çünkü filozof, her şeyi "doğal nedenler"e bağlayarak, düşünce tarihini içkin gayesellikten kurtarmaya çalışmış, tek anlamlılık ve zorunlulukla belirlenmiş maddi, ruhani, insani ve yönetsel anlamda olup biten her eylemsellik biçimini de bu bağlama sadık kalarak, doğal nedenler ekseninde anlamlandırmıştır. Maddesel varlıklar, herhangi bir form ya da öz içermez, onların maddesel doğaları, mekanik felsefe tarafından tanımlandığı şekliyle onların doğasıdır. Maddesel olmayan ya da gözle görülmeyen her ne varsa, gizemli, kavranamaz ve mekanik bir doğa felsefesinin uygulamalarına ait olmayan bir şey olarak tanımlamıştır.²⁰² Bu tanımlama biçimi, onun için geleneksel paradigmanın tehlikeli ideolojik sınırlarından kaçmanın yolu da olmuştur. Bu kaçışın nedeni, geleneksel paradigmanın, öz formlar da dahil olmak üzere "maddesel olmayan öz"e ilişkin tüm söylemleriyle ideolojik olmasıdır. İdeoloji ise politik ve sosyal değerlerin dağılımıyla ilişkili olarak, önemli bir sosyal gruba boyun eğdiren düşünce sistemleridir.²⁰³ Dolayısıyla Aristotelesçi doğa felsefesini merkez alan bu tür konuşmalar da devlet gücüne bir şekilde ortak olmak, kitlelere korku salmak ve

²⁰¹ S. Zelyüt, a.g.e., s. 16-17.

²⁰² S. Shapin, a.g.e., s. 69.

²⁰³ S. P. Huntington, "Conservatism as an Ideology", *The American Political Science Review*, Vol. 51, No. 2 (Jun., 1957), pp. 454.

onları o halde tutabilmek için Kilise Babaları'nın sıkça kullandığı ideolojik araçlarıdır.

Doğanın, tamamen maddi olmasından dolayı doğa felsefesinin konusu olduğu iddiasıyla Hobbes, Descartes'ın iki tözünden sadece maddi olan, yani hareket eden tözü kabul etmiştir. Çünkü ona göre töz, var olan, maddi/cisimsel olan demektir, dolayısıyla maddi olmayan töz ifadesi, anlamsız, kendi kendisiyle çelişen ve çatışan bir ifadedir. Descartes'ın diğer tözü, yani düşünen töz/ruh ise, madde ile aynı doğa, yapı ve yasalara tabi olan, homojen şeylerdir.²⁰⁴ Felsefesinin temellerini bu şekilde inşa eden Hobbes, çağının bilimsel gelişmelerini takip etmekten ve onları samimiyetle benimseyerek felsefesini bilimle desteklemiştir. Özellikle geometrinin onun felsefesi açısından çok önemli olması bu nedenledir. Çünkü doğa bilimleri geometrik ispatlama biçimini almalı, tanım biçiminde aksiyonlar ortaya koymalı, sonra gerekli çıkarımlar da bunlardan çıkarılmalıdır. Bunun sonucunda bilim, kesin, a priori ve zorunlu olacaktır.²⁰⁵ Galileo'nun geometri ve mekanik konusundaki düşüncelerinden son derece etkilenen Hobbes, böylece fiziki dünyanın mekanik bir sistem olduğunu kendi sisteminin merkezine yerleştirmiştir. Her şeyin kökeninde hareketin olması, evreni, mekanik doğa yasalarına göre hareket eden cisimlerin toplamından ibaret kılmıştır. Nedensellik kavramını da bu temel bağlamında ele alarak, hareketli cisimlerin birbirleri üzerine etkilerini gözlemleyerek tanımlamıştır. Dolayısıyla hareketi fiziki dünyadan kaldırmak nedenselliği de kaldırmak, görememek demektir.²⁰⁶

²⁰⁴ S. Zelyüt, a.g.e., s. 17.

²⁰⁵ A.P. Martinich, a.g.e., s. 98.

²⁰⁶ S. Zelyüt, a.g.e., s. 19.

Modern felsefede parçacık yaklaşımının yer edindiği konum, klasik felsefede olduğu gibi aşkınlık, ereksellik, rastlantısallık veya içkinlik kavramlarıyla ilintili olarak ideal dünya kapsamında değil, reel hayatın sorunsallık çerçevesini oluşturan reel konular üzerinden değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Hobbes’un parçacık yaklaşımını da “insan doğası”ndan hareketle anlamlandırmak mümkündür. Her olayı, madde ve hareketle açıklayama girişen Hobbes, insan ve insan davranışlarını da bu çerçevede ele alarak mekanik algısına derinlik katmıştır. Ona göre, insanın hareketi de mekanik oluşuyla açıklanabilir. Onu, içsel ve dışsal olarak harekete geçiren şey, Aristoteles’te olduğu gibi “telos” değil, neden, yani maddi, doğal bir şeydir. İnsan psikolojisi, birbirleriyle neden-sonuç ilişkisi içinde olan cisimlerin daha karmaşık hareketleridir. Bu determinizm içinde insan hareketlerinin ulaştığı son nokta devlettir ki, o en karmaşık yapay cisimdir. Ayaklanma gibi toplumsal olaylar ise cisimlerin en karmaşık hareketleridir. Psikolojik faaliyetlerimizin ki din de buna dâhil edilir, nedenini, doğal hareketlerken, davranışlarımızın nedenini zihinsel hareketlerimize, yani duygulara, isteklere, arzulara, korkulara vb. bağlamıştır. Zihinsel hareketlerimizi inceldiğimiz takdir de, bunlarda da nedenselliğin geçerli olduğunu vurgulamış, kullanılacak yöntem olarak da içe bakış yöntemi önermiştir.²⁰⁷ Hobbes’un katı determinizmini epistemolojik anlayışında da görmek mümkündür. Ona göre bilgi, iki seviyelidir. İlki, duyu ve hafızadan başka bir şey olmayan olgu bilgisidir. Dış dünyadan duyular yoluyla edinilen, gözleme ve deneye dayanan empirik bir bilgi türüdür. İkincisi ise, sonuç çıkarma bilgisidir. Bu bilgi seviyesinde akıl işin içine girer. *Akıl, düşünme yeteneği, yani düşüncelerimizin işaretlenmesi ve ifade edilmesi için üzerinde anlaşılmış, genel adların hesaplanmasından, yani toplanması ve*

²⁰⁷ S. Zelyüt, a.g.e., s. 19.

*çıkarılmasından başka bir şey değildir.*²⁰⁸ Aklın işe karıştığı bu bilgi türü, bir önermeden başka önermelere geçerek sonuç çıkaran bir bilgi türüdür, koşulludur ve dolayısıyla bu bilgi türü, bilimdir.²⁰⁹

Sonuç olarak, Hobbes felsefesinin temeli, hareket, madde ve neden-sonuç ilişkisi üzerine kurulmuştur. Fiziki dünyaya dair her ne varsa bu ilişki ve kavramlar bağlamında anlamlıdır, geçerlidir. Bu haliyle parçacık kavramının modern felsefedeki karşılığının, geleneksel paradigmada olduğu gibi, varlığın mahiyeti sorgulamasında parçacığın matematiksel varlıkları ya da atom düzleminde değil, metafiziksel erekselliğin ötelenerek, fiziki dünya için tekil madde, insanı merkeze alan algı ekseninde, “tekil özne” kavramında arandığı ortadadır. Bir başka ifadeyle parçacık kavramının modern felsefede edindiği konumun özelliği, madde/parça/birey ile doğa/fiziki dünya arasındaki bağlantıda yatmaktadır. Bu bağlantının, Leibniz’deki karşılığı ise mekanik atom kavramını Aristoteles’in canlandırıcı ve biçimlendirici (entelekya) kuvvet kavramıyla birleştirdiği *monadlar* teorisidir.

Evrenin gidişatının mekanik bir zorunluluğa bağlı olduğunu iddia eden mekanik felsefe ile bu gidişin bir ereğe yönelmiş olduğunu ileri süren teleolojiyi uzlaştırma çabasındaki Leibniz, evrende kesin bir mekanizmin hüküm sürdüğünden, ancak bu mekanizmin belli bir erekselliği gerçekleştirmek için var olduğundan hareket etmiştir. Felsefesini oluştururken Descartes’ın biri sonsuz, ikisi sonlu olmak üzere üç tür tözünden farklı olarak Leibniz, tözlerin sayıca sonsuz çokluğundan bahsederek, bu sayısız sonsuz tözlerin her birinin bir parça olduğunu ve bölünmez bir birliğe sahip olduklarını vurgulamıştır. Filozof, bu tözleri; “bileşiklere giren, basit,

²⁰⁸ T. Hobbes, 2007a, a.g.e., s. 41.

²⁰⁹ S. Zelyüt, a.g.e., s. 26-27.

yani parçaları olmayan bir tözden başka bir şey değillerdir” diye tanımladığı *monad* (bir olan, birlik) kavramıyla izah etmiştir.²¹⁰ Leibniz, tözü, filozofun kendi ifadesiyle belirtecek olursak, *eyleme yetenekli bir varlığın* özünü oluşturan etkinliği ya da kuvveti işaret etmek için seçtiği *monad* terimini, evrenin sonsuz sayıdaki olgusal öğeleri için kullanmıştır. Her bir monad, evrendeki başka hiçbir monada benzemeyen yapısıyla bağımsız bir varlıktır. Bu terim, filozofun bireyci yanını öne çıkarmaktadır.²¹¹

Monadları, dört ana karakter içinde incelemek mümkündür. İlki monadlar, noktadır. Yani var olanın asıl ilk temeli noktalar halindeki tözlerdir. Dolayısıyla süreklilikten oluşmamışlardır. İkincisi, kuvvettir, kuvvet merkezleridir. Öyle ki bir cisim, noktalar halinde güç merkezlerinden oluşan bir kompleksten başka bir şey değildir. Hareketi, kuvvet kavramından ayıramayan Leibniz için asıl gerçek olan kuvvettir. Bu iddiasıyla filozof, Descartesçi öğretilerde olduğu gibi, aynı kalan şeyin hareket olduğuna dair savunuyu eleştirmiştir. Bu anlamda, hareketin korunması kanunu değil, kuvvetin korunması kanunu esastır. Çünkü hareket halindeki bir cisim, hareketsizliğe geçtiğinde hareket sona erer, ama cisim kuvvet olmayı veya kuvveti temsil etmeyi sürdürür. İçindeki kuvvet, şimdi sadece başka bir biçime dönüşür ki bu biçim, potansiyel enerjidir. Üçüncüsü, ruhlardır. Noktalar halindeki ilk tözlerin tamamını farklı derecelerde ruhlara sahipmiş gibi düşünmek gerekir. En alttaki monadlar, sadece karanlık, bilinçsiz tahayyüllere sahip olan, adeta rüyada gibi veya uyuşturulmuş bir haldedirler. İnsan ruhu gibi daha yüksek monadlar, bilince

²¹⁰ G. W. Leibniz, *Monadoloji*, Çeviren: S. K. Yetkin, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1997, s. 1-2.

²¹¹ W. S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, Çeviren: A. Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1997, s. 139.

sahipken, en yüce monad olan Tanrı ise sonsuz bir bilince, mutlak bilgiye maliktir.²¹² Son olarak monadlar, bireydir. Sayısız çokluktaki monadların bu bağlantı çerçevesinde bir birlik oluşturması, her monad için zorunlu, bir başkası tarafından değiştirilemeyecek olan bir konuma işaret etmiştir. Birer birey olan monadların her birinin bir başkasında bulunmayacak, kendine göre bir özelliğinin olması ve bu nedenle bu dünyada birbirinin büsbütün aynısı olan iki şeyin olmaması, bu konumlandırmada sıralamanın belirlenmesine yardımcı olmuştur.²¹³ Buna göre, filozofun bir ucuna maddeyi, diğer ucuna Tanrı'yı konumlandığı sıralamada, iki uç arasında sonsuz sayıda olan ara basamaklardan birine de insan yerleşmiştir.

İnsanın, zihinsel dünyadaki yerinin Descartes'ın cogito'suyla başlayan felsefi inşası, William Harvey (1578-1657), Marcello Malpighi (1628-1694), Antonie van Leeuwenhoke (1632-1723), Jan Swammerdam (1637-1680) gibi bilim insanlarının katkı sağladıkları çalışmalarıyla desteklenmiştir. Kan dolaşımını keşfeden Harvey, yaklaşık aynı dönem keşfedilen mikroskoptan yararlanmadan, XV. yüzyıla kadar bu konuda kabul edilmiş olan inancı yıkmıştır. Bu inancın yıkılmasında kanın vücudumuzdaki hareketiyle ilgili bilinenlerin yanlışlığını gösterirken, astronomi için teleskop ne ise biyoloji için de mikroskobun o denli önemli olduğunu ortaya koymuştur. Binlerce yıldan beri vücutta iki ayrı kanın dolaştığına inanılıyordu. Harvey bunun tersini ileri sürerek, vücuttaki tek cins kanın, kalbin tulumba gibi çalışmasıyla her yanı dolaştığını ve kan akışının ise hiç durmadan hızlı bir akışla devam ettiğini düşünmüştür. On iki yıl boyunca teorisini tıp kolejindeki derslerinde anlatmıştır. Önceleri deli yerine koyulan Harvey, teorisinin geçerliliğini daha sonraki

²¹² H. J. Störig, *Vedâlardan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, Çeviren: N. Epçeli, Say Yay., İstanbul 2011, s. 319-320.

²¹³ G. W. Leibniz, a.g.e., s. 2.

yıllarda kabul ettirebildi. 1616'da geliştirdiği teoriyi ancak 1628'de kitap olarak yayımlamıştır. Tüm yaşamını insan vücudu hakkında tam ve mkemmek bilgi edinmek ve hastalıklara karşı daha başarılı olarak savaşmak yolunda harcayan Harvey'in kan dolaşımı teorisi, Galileo ve Kepler'in Aristoteles astronomisi üzerinde yaptđđı devrimci etki gibi, Galenci antik fizyoloji üzerinde ciddi sarsıntılar yaratmıştır. Kopernik'le başlayan makrokozmos ile ilgili sarsıcı düşünceler, Harvey'in 1628'de *An Anatomical Exercise on the Motion of the Heart and Blood in Living Beings* adlı çalışmasıyla birlikte artık mikrokozmosa uygulanmaya başlamıştır. Bu alışma, bilimsel etkisi bir yana, düşünce ve inanç kültürü aşısından geleneksel paradigmanın kalıplarının yıkılması aşısından da önemli bir bildiri olmuştur. Çünkü mikrokozmosun güneşi, hayatın başlangıcını sağlayan kalptir. Güneş de makrokozmosun kalbidir. Kalp, vücutta dolaşan kanı pompalamaktadır. Bu çalışmanın 1628'de yayınlanmasından önce, tıp dünyasında kanın atardamarlar ve toplardamarlarda dolaştığı bilinmesine karşın, dolaşımın sürekli olduğu bilinmemekte, hatta karaciğerin vücudun çeşitli organları için farklı kanlar ürettiği dşnlmekteydi. Bir diğer inanç ise, kalbin genişleme hareketinin kaslar sayesinde değil, kanın içindeki "yaşamsal ruh" sayesinde gerçekleştiği şeklindeydi. Kalbin yapısı ve bölümlerinin işlevleri hakkında ise çok az şey bilinmekteydi.²¹⁴ Harvey geleneksel öğretinin bu saptamalarını, *de Motu Cordis* başlığı altında yayınladığı on yedi bölümden oluşan eseriyle reddetmiş, kan dolaşımının mantıksal ve bilimsel gerçekliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Öncelikle birtakım antik ve geleneksel görüşlerin kalp, nabız ve atardamarlarla ilgili düşüncelerinin büyük bir kısmını rtmştir. Aynı şekilde kalbin ritmik genişlemesinin, kanın hareketinin en temel

²¹⁴ A. Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler/Rönesans-Protestan Reformu-Erken Modern Dönem-Bilim ağı (1350-1650)*, Cilt: 2, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, Nevşehir 2010, s. 731-732.

sebebi olduğunu iddia eden eski doktrini reddetmiştir. Kalbin gerçek hareket tarzı, kalbin ritmik genişlemesi değil, kalp kasılmasıdır. Hayvanlar üzerinde yapılan deneylerden (yılan, kurbağa, balık gibi) sonra elde edilen bu sonuçlarla, kulakçığin rolü ve kalp ve atardamarların hareketleri üzerine daha doğru veriler elde edilmiş oldu. Kalbin üst odacıklarının büzülüp kanı ana odacıklara nasıl boşalttığını ve ana odacıkların büzülerek kanı akciğer atardamarlarına nasıl yolladıklarını ve kapakçıkların kan akışını nasıl aynı yönde hareketini gerçekleştirdiklerini de saptamıştır. Buna göre, kalp kapakçıkları ve toplardamarlar, kanın tek bir yönde ilerlemesine yardımcı oluyordu. Harvey, bu iddialarını ikili bir devre sisteminden söz ederek genişletmiştir. Çembersel türden bir dolaşım hareketini ifade eden bu ikili devre sistemi, kan kalbin sağ bölümünden akciğerlere, oradan kalbin sol bölümüne gidip dönmekle bir devre; sol bölümünden tüm vücuda, oradan da sağ bölümüne gidip gelmekle diğer bir devreyi tamamlanmaktadır.²¹⁵ Böylece Galen'in geleneksel ve eski dogmatizminin neden olduğu hatalı düşünceler, Harvey'le birlikte hükmünü yitirmeye başlamıştır. Çünkü Hippokrat ve Galen'den beri kan, mide ve bağırsak sisteminde özümseyen besinlerin birleşmesinden oluşuyordu. Yararlı besin parçaları, karaciğere kilus (bağırsaklardan gelen yağlı beyaz kan) olarak taşınıyordu. Orada kana dönüştürülerek atardamarlar aracılığıyla kalbin sağ yanına iletilirdiği ve o bölümün genişlemesiyle kanın içteki boşluğu geçtiği düşünülüyordu. Kalbin büzülmesiyle kan dışarıya veriliyor, büyük bölümü toplardamarlar tarafından tüm vücuda dağılıyordu. Geri kalan kısım ise akciğer atardamarları ile akciğere iletiliyordu. Bir tür gel-git hareketi söz konusuydu. Galen, sadece ölü dokularla çalışıyor, bu dokulardaki toplardamarların kan içeriğini inceliyordu. Bu yüzden o,

²¹⁵ G. Androustos, M. Karamanou, et al, "William Harvey (1578-1657): Discoverer of Blood Circulation", *Hellenic Journal of Cardiology*, 2012;53, s. 6-7.

atardamarların, canlılık veren havayı taşıdığı, toplardamarların ise sadece kan dolaşımını sağladığı sonucuna ulaşmıştı. Galen, kalbin iki bölümü arasındaki doğrudan bir bağ olduğunu açıklayamadığından dolayı da, kalp odacıklarının, kanın iki bölüm arasında rahatça dolaşımını sağlayan “septum” adını verdiği gözle görülemeyen gözeneklerle bağlantısı olduğunu iddia ediyordu.²¹⁶

Öte taraftan, Marcello Malpighi (1628-1694), Antonie van Leeuwenhoke (1632-1723), Jan Swammerdam (1637-1680) gibi bir dizi XVII. yüzyıl gözlemcisinin mikroskopla çok küçük varlıkların dünyasını incelemeleri, parçacıklar yaklaşımında göze çarpan diğer gelişmelerdi. Özellikle dikkate çeken kişi, Harvey’in kan dolaşımını yeniden değerlendiren mikroskobik anatominin kurucusu olan İtalyan anatomist ve biyolog Malpighi’ydi. Canlı maddenin bir parçasını mikroskopla inceleyerek, canlı organların çeşitli dokulardan, bu dokuların da çıplak gözle görülmeyen, değişik biçimlerde hücrelerden meydana geldiklerini ispatlamıştır. Mikroskobik anatomide onun adını taşıyan, böbrek ve dalaktaki alyuvarlar ve böceklerdeki boşaltım sistemi üzerine çalışmalar yaptı. Bilim tarihinin en büyük keşiflerinden biri olan küçük toplardamarlarla küçük atardamarların akciğer ve toplardamarlarla bağlantısını belirledi ve tanımladı. Kurbağa ciğerini mikroskopik olarak inceleyen Malpighi, 1660 yılında bir kurbağanın vücudundan aldığı zarda, kılcal damarlara rastlamıştır. Akciğerin yapısında ufak kan damarları ağıyla çevrelenmiş ince hava boşluğunu doğru bir şekilde belirlemesi, ilk kez ortaya çıkarılan bir keşifti. Bu keşif, solunum sürecini anlamının anahtarı olan oksijenin kan damarlarında nasıl yayıldığının gösterilmesi açısından önemliydi. Bu Harvey’in kan dolaşımı teorisini yeniden değerlendiren bir onaylama niteliğine sahipti. Ayrıca

²¹⁶ G. Androutsos, M. Karamanou, et al, a.g.m., s. 8-9.

Malpighi'nin böcekler, bitkileri oluşturan parçalar, suda yaşayan küçük yaratıklar, hatta çok küçük bakteriler ve nesillerin sürdürülmesini sağlayan sporelerin hepsini gözlemlediğini de eklemek gerekir.²¹⁷

Parçacık felsefesinin Yeni Dünya tablosunun oluşturulmasındaki etkisini değerlendirmek adına Pierre Gassendi'nin (1592-1655) düşüncelerine kısaca değinmekte fayda vardır. Filozof ve bilim adamı olan Gassendi, Hristiyanlık inancıyla çelişmeyen atomik teori prensibini tartışması dikkat çekici gelişmelerden biridir. Demokritos ve Lucretius gibi antik dönem filozoflarının atom teorilerini tekrardan canlandırarak parçacıklar yaklaşımını, Rönesans dönemi fizikte görülen gelişmeleri de içerecek şekilde bir doktrine dönüştürmüştür. Geleneksel öğretinin maddenin sonsuz bölünebilirliği iddialarını reddeden Gassendi, metafiziksel dille, atomlar ve birbirine karışmış olan eşyanın yaratıcısı olan Tanrı'nın yarattığı evrenin resmini çizmiştir. Bu resimde mekân, zaman, rastlantı ve madde, temel ve gerçek var oluş kategorilerine sahipti. Mekân ve zaman, maddenin modları değildi. Madde, mekân ve zamanda var olan cismi ifade ediyordu. O, fiziksel şeylerin var oluşu haliydi ve fiziksel şeylerin tek ve değişmeyen hammaddesiydi. Böylece Gassendi, skolâstik formları kullanmaksızın, parçacıkların ayırıcı niteliklere sahip olduğunu ileri sürüyordu. Bu doktrinle atomlar, eylemsizlik durumundaki kütleli parçacıklardı ve boşlukta hareket ediyorlardı.²¹⁸

Nihai olarak açık olan şudur ki, modern algının parçacığa yaklaşım biçimi, ister Hobbes'ta, ister Leibniz'de, ister Gassendi'de olsun, tamamıyla parça ve bütün arasındaki bağlantıdan meydana gelmiştir. Hiç kuşku yok ki bu ilişkinin içeriği,

²¹⁷ R. R. Reverón, "Marcello Malpighi (1628-1694), Founder of Microanatomy", *International Journal of Morphology*, 29 (2), 2011, s. 399-402.

²¹⁸ J. D. Bernal, a.g.e., s. 409.

doğrudan doğruya tam anlamıyla zincirlerini kırmış bir öznenin varlığına işaret etmez. Çünkü parçanın var olma bilincine özgür iradesiyle ulaşması ya da var olmağının sürekliliğini sağlaması, bütün içinde kurulmuş düzenli etkileşim biçimlerine endekslenmiştir. Buna paralel olarak gündeme gelen yeni yorumlar çerçevesinde, bilim yapma geleneğindeki yerleşik algı dönüşmeye başlamıştır.

Geleneğin getirdiği skolâstik anlayış, Rönesans'ın yaratıcılığı karşısında ciddi saldırılara uğramış, skolâstik düşüncenin reddedilmesi adeta başlı başına bir değer olmuştur. Aristoteles'in otoritesini iyiden iyiye yıkan yeni keşifler (matbaa, teleskop, mikroskop gibi), bilgi birikiminin dağılım alanının genişlemesine ve bilginin elde ediliş sürecine ilginin artmasına neden olmuştur. Artan ilgi, bilim insanlarının, geleneksel metodun bilgiyi elde ediliş biçimine yönelik eleştirileri ve metodun ciddi şekilde yeniden değerlendirilmesi gerektiği hakkındaki tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Bu anlamda akla gelen ilk isim hiç kuşkusuz Francis Bacon'dur (1561-1626). Geleneğe ve onun getirdiği değer ve anlayışa baş kaldıran Bacon, yeni felsefi ve bilimsel sistematığın metodolojisini inşa etmeye uğraşmıştır. Bir bilim insanı olmaktan çok, bilim yorumlayıcısı olarak görülebilecek Bacon, insanın gelenekselleşmiş tabularını ve önyargılarını yok etmenin, ancak yeni bir bilimsel yöntemin inşasına bağlı olduğunu savunmuştur. Çünkü geleneksel metafizikçi söylemler, tümdengelimci ve akılcı düşünce biçimleriyle, sadece insanın kendi aklının ürünü olan birçok sistem kurmuşlardı. Fakat bunların gerçeklikler ve dış nesnel dünya ile doğrudan ilişkileri yoktur. Kaldı ki geleneksel düşüncenin bilimsel ve felsefi verimlilikten yoksunluğu da bununla ilişkilidir. Toplayıcı ve biriktirici yönüyle kendini gösteren, ancak elde edilenlerin nesnel dünyayla ilişkisizliğinden dolayı bir yanı eksik kalan geleneksel model, bilgi ve bilimin elde

edilişine hiçbir katkı sunmadığı (elbette ki yeni oluşan bilim anlayışı nazarında) ortadadır. Geleneksel paradigmanın spekülatif, kavramsal ve metafiziksel kapsamı ve teori-pratik arasındaki bağın bu denli kopuk olması dikkate alındığında, Yeni Dünya'nın keşfi ile başlatılan buluşların, yeni bilim ve felsefeyle ile tamamlanması, yeni bir metodolojiyle desteklenmesi gerektiğini göstermiştir. Bu durum karşısında yüzyılın başlarında Bacon, ideal bir doğa felsefesinin öncelikli koşulunun, onun, doğa tarihinin emek verilerek toplanmış olgu kaydı —doğada gözlemlenebilecek tüm sonuçların bir katalog, derleme ve düzende toplanması— içinde kurulması olduğunu iddia etmiştir.²¹⁹ Bacon'ın savunusu, Descartes'la başlayan ve Hobbes, Locke, Leibniz ile devam eden yeni paradigmanın felsefi alt yapısını destekleyen metodolojik açıklamalarıyla sistematik boyutunu derinleştirmiştir. O, eski metodun artık yeni bir şey ortaya koymadığının ve dolayısıyla insanın doğa üzerinde kayıp ettiği egemenliği yeniden kazanmanın yolunun, yeni bilimsel bir yöntemle mümkün olduğu düşünmüştür.

Bilimin asıl amacının nedensel açıklamalar yapmak olduğunu yeniden altını çizen Bacon, geleneksel metodun işlevselliğinin yetersizliği karşısında, yeni bir mantığa (novum organuma) ihtiyaç olduğunu ileri sürmüştür. *Novum Organum*'un amacı, dışımızda gördüğümüz her şey anlamına gelen “tabiatı” araştırmaktır. Aristoteles'in *Organon* adlı eserinin yerini tutmak, bir *Yeni Araç* olarak bilinenlerin temeline almak, onları yeni baştan inşa ederek ilerletmek ve geliştirmektir. Bu Yeni Araç, yani “tabiatı yorumlama sanatı” daha önce hiç denenmemiştir.²²⁰ Bu denenmemiş tabiatı yorumlama sanatı, tümevarım metoduydu. Tümevarım

²¹⁹ S. Shapin, a.g.e., s. 105.

²²⁰ F. Bacon, *Novum Organum/Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, Çeviren: S. Önal, Say Yay., İstanbul 2012, s. 59.

(endüksiyon), *genelden özele, tümelden tikele giden, genel yasadın örnek ya da özel bir uygulama çıkaran tümdengelim*e karşıt olarak, sonucun öncüllerde bildirileni aşan bir genelleme niteliği taşıdığı akıl yürütme türüdür.²²¹ Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Bacon öncesinde Aristoteles ve ardılarının metodolojisinde de tümevarımın yönteminin kullanıldığı şeklinde ileri sürülebilecek eleştirilerin kısmen haksız olmadığıdır. Ne var ki burada, Bacon'ın *The Great Instauration* (Büyük Yenileme) hedefiyle uyuşur bir tümevarımdan bahsetmek söz konusu değildir. Çünkü geleneksel metot, varlığın yeni bilgisini elde etmek için sistematik bir biçimde deneye başvurmaksızın olguları gelişigüzel, sınamadan, eleştirmeden kullanarak genel yasalara bir anda varmış, olumsuz ve aykırı örnekler hesaba katılmamıştır. Bir başka ifadeyle geleneksel metotta, biçimsel açıdan zorunlu sonuç verir gibi görünen önerme bütünü, tam bir sayımın yapılmamış olmasından dolayı, akıl yürütme biçimi olarak sakıncalıdır ve uygulanan metot *eksik tümevarımdır*.²²² Bacon'ın geleneksel metodolojide gördüğü bu eksikler, ileri sürdüğü yeni metodolojinin iki yeni özelliği, yani derece derece ilerleme ve dışarıda bırakma kuralı etrafında yeni yapısına kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Bacon, bilimsel bir araştırmada makul bir şekilde kurulmuş önermeler düzeninin en tikel olandan en tümel olana doğru derece derece yükseltilerek, olgular arasında korelatif bağlantının kurulması yoluyla bilgiye ulaşmayı önermiştir. Düşük dereceli genelleştirmelerden daha kapsamlı genelleştirmelere giden derece derece yükseliş, aynı zamanda fizik ve metafizik arasındaki ayrımı ifade etmekte, yani Bacon'ın bilimler sınıflamasını da göstermektedir. Metafiziğin ve fiziğin ilkeleri arasındaki ayrım, metafiziğin aksiyomları ve ilkeleri, yani öze ilişkin bağlantılar

²²¹ D. Özlem, a.g.e., s. 41.

²²² D. Özlem, a.g.e., s. 43.

en esaslı genelleştirme kapsamı içinde önermeler skalasının en üstünde; fiziğin ilke ve aksiyomlarının, yani doğaya ait tikellere ilişkin bilginin elde edilmesinde yardımcı olan ilineksel bağlantılar ise skalanın en alt kısmında yer almıştır. Özsel ve ilineksel bağlantılar arasında kurulan bu yeni ilişki, yani skalanın en üst ve en alt kısmı arasındaki bütünlük, bilimin nedensellik arayışını, “neden” sorgulamasından “nasıl” sorgulamasına dönüştüren tümevarım yönteminin de hatlarını çizmiştir. Bu yöntemin Aristotelesçi metodolojiden ayrılan yönü ise bilimsel nedensellik arayışında özsel niteliklerle ilineksel nitelikler arasında kurulacak bağlantıyla doğru bir ayırımın ortaya konulmasında yatmaktadır. Bu ayırım ise “dışarıda bırakma” kuralıdır.²²³

Akıl yürütmenin bilimsel olabilmesi için Bacon, “incelemenin üç tablosu” adını verdiği bir ilerleme tablosu önermiştir. Bu tablonun birinci bölümünü, evetleyici olay ve fenomenler oluşturur. Tüm bilinen benzer ve aynı karakterdeki olaylar ve fenomenler, bir araya getirilerek düzenlenir ve toplanır. Örneğin, araştırma konusu sıcaklık ise tüm ısıveren olay ve fenomenlerin bir listesi yapılır. İkinci bölüm ise ilk bölümdeki evetleyici ve olumlayıcı durumun tam tersine, değilleyici ve olumsuzlayıcı olay ve fenomenlerin listelenmesidir. Yani tüm ısı vermeyen olay ve fenomenlerin sıralanmasını ifade eder. Evetleyici ve değilleyici bölümü, son bölüm olan, karşılaştırma ya da farklılıklar derecesi gösteren kısım izler. Böylece son kısımda değişik nitelikler ortaya konulup, gözlenmesi sonucu, evetleyici veya değilleyici ilişkiler ortaya çıkarılır.²²⁴ Tüm bu aşamalardan sonra tümevarıma başlanabilir. Yani olay ve fenomenlerde aranan veya aranmayan nitelikler ayrıştırılarak liste oluşturulur. Aranan niteliğe uymayan olay ve fenomenler,

²²³ H. G. Topdemir, “Francis Bacon’ın Bilim Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, Yıl: 1992/2, Sayı:30 (s.a: 51-68), s. 58.

²²⁴ A. K. Çüçen, “Modern Bilimin Öncüleri: Francis Bacon (1561-1626)”, *Felsefe Dünyası*, Yıl: Kış 1995, Sayı: 18 (s.a: 50-55), s. 52.

genellenmenin oluşumunda yer almayacağı için dışarıda bırakılır. Fakat bu durum, gerçek tümevarımın temeli olmasına karşılık, aranan asıl amaç değildir. Esas araştırma konusu olan hususlarla ilgili olmayan hallerin ayırt edilerek dışarıda bırakılması ile olumlu ve evetleyici fenomenler bir araya getirilebilir. Bir araya getirme, son aşamayı ifade etmez. Daha doğru ve güvenilir bilginin elde edilmesi için başka durumlara da bakmak gerekir.²²⁵

İnsanın doğaya egemen olma hedefine ulaşması için, Bacon'ın da ısrarla vurguladığı gibi doğru yönteme ihtiyaç duyulur. Oysa insan, doğaya ancak tanıdığı kadarıyla hükmedebilir, çünkü doğaya ancak ona, yani bilimin tespit ettiği kanunlarına riayet ederek hükmedilebilir.²²⁶ Hedefe ulaşmak ve bu yöntemi elde etmek için ilk koşul yukarıda açıklandığı gibi doğru düşünme ve araştırma yönteminin bilinmesi ve uygulanması gerekliliğidir. İkincisi ise düşüncenin tüm önyargılardan ve geleneksel yanlışlıklardan arındırılmasıdır. Bilimdeki dogmalar ve kanıların bir döngü içinde geleneksel öğretilerde sürekli yaşatıldığı gerçeği ışığında, insanın anlamasını yöneten *idoller* (yanlış düşünceler) ve yanlış kavramlardan bahseden Bacon, öncelikle insanların yanılgılarının ve kaynaklarının bir analizini yapmıştır. Doğru tümevarım yoluyla elde edilen bilgilerin oluşması için idolleri temizlemek ve onlardan mümkün olabildiğince uzak durmak ve kurtulmak gerekir. Fakat idoller teorisi, geleneksel mantığın doğasında ve özünde saklı olduğu için, onları ortaya çıkarmak oldukça zordur. Burada altı çizilmesi gereken nokta, Bacon'ın insan zihninin idolleri ile Tanrısal zihnin idealleri arasında; yani belirli boş dogmalar ile nesnelerin tabiatı bulundukları haliyle, gerçek damgaları ve izleri arasında

²²⁵ A. K. Çüçen, a.g.m., s. 53.

²²⁶ H. J. Störig, a.g.e., s. 289.

önemli bir fark olduğu için karıştırılmamalıdır.²²⁷ O halde idoller (hayalet, put) teorisi nedir?

Bacon, aklın yanılgılarını ortaya koymak suretiyle radikal ideolojiyi eleştirdiği ve böylece Aydınlanma Çağı'nın ön hazırlığını yaptığı idoller teorisinin ilk çeşidine, “soy” idolleri adını vermiştir. Bunlar, insan doğasının yol açtığı, tutkular tarafından engellenmekten veya duyumların ulaşılamaz olduğu durumlardan doğan yanılgılardır. Temellerini insanın özünden alan ve kendini insan ırkından ve soyundan saklayan bu idoller, insanın doğasına yerleşik olması nedeniyle, tüm insanlar için ortaktır. Bunlar, nesneleri görmek istediğimiz gibi görmemizi engeller. Bu nedenle, “insan algısı, objenin ölçülmesidir” önermesi bu haliyle yanlıştır. Aksine, zihnin kavradığı tüm algılar ve duyumlar, evrensel ve genel ölçeklere değil, bireysel olana göredir. Dolayısıyla insanın anlaması, yanıltan bir ayna gibidir; çünkü anlık kendi doğasının etkisiyle objenin özünü karıştırır, tahrip eder, değiştirir ve düzensiz olarak algılar.²²⁸ İkinci idol, “mağara” idolüdür. Bireysellikle alakalıdır, bireyin kişilik yapısından doğar. İnsanlık için genel ve ortak yanlışlıklar söz konusudur. Bu yanlışlıklar dışında, herkesin doğadakileri görmesini perdeleyen ve engelleyen, sığınağı ve mağarası vardır. Bu perdeleyici ve engelleyiciler, ya doğrudan kendimize ait özelliğimizin, ya eğitimimizin ya başkaları ile yaptığımız konuşmaların ya da okuduğumuz kitapların sonucudur. Bunlara ek olarak kabullenilmiş ve inanılmış otorite sonucu da olabilirler. Veyahut tüm bunları bir potada eriten, izlenim ve düşüncelerin anlıkta dogma veya önyargı olarak yer alması sonucu ortaya çıkan idollerdir. Bundan dolayı birey dünyaya, ortak ve evrensel

²²⁷ F. Bacon, a.g.e., s. 124.

²²⁸ F. Bacon, a.g.e., s. 127, 132.

olandan çok, kendi küçük dünyasından bakmayı tercih eder.²²⁹ Bacon'ın dikkat çektiği nokta, insanın toplumsal bir varlık olarak gerek içsel gerekse dışsal faktörlerin etkisine açık olduğudur. Bu faktörlerin oluşturduğu etkileşim ağı, bireyin biçimlenmesinde ve dolayısıyla düşünce formlarının oluşmasında etkilidir. Bireyin düşünce formlarını oluşturan şey, onun doğaya arkasını dönerek gerçekliğin ışığının kırılmasıyla ve gerçekliğin sadece gölgesiyle uğraşmasıdır. Bu ise mağara idolünden kurtulmanın yollarını bütünüyle tıkar. Bu nedenle mağara idolünden kurtulmak için birey, anlığında duran her şeyden şüphe etmelidir.²³⁰ Kısacası birey, bulunduğu mağarayı kendi gözleri, yani bireyselliği içinde algılamalı ve bilmelidir. Öyle görünüyor ki Platon'un mağara benzetmesini* kendine örneklem seçen Bacon, aynı zamanda Descartes gibi metodik şüpheyi kullanmıştır. Eskiden doğru olduğuna inanılan otorite söylemlerinden sıyrılma ve acele karar vermekten kaçınma bilinci, her iki filozof içinde benzerlik göstermiştir. Üçüncü olarak “çarşı” idolleri olarak belirttiği yanılgılar, dilden, sözün düşünceyi etkilemesinden ve toplumun âdetlerinden doğan idollerdir. Bu idol, en kötü idol olarak dil ve sözcüklerle ilgili olmuştur. Tüm çağların yanlış ve eksik düşünceleri dilimize yerleşmiştir. Doğal olarak dilimizde kendi kalıplarını düşüncelerimiz üzerine uygulayarak onları etkilemiştir. Yani düşüncelerimiz dilimizin tutsağı olmuş, deney ve olgu dünyası ile kavramlar ve sözcükler arası çelişkiler oluşmuştur.²³¹ Bu durumun en iyi örneği, Ortaçağ skolastiklerinin kuru ve boş kavramlarla yarattıkları uzun yıllar etkisini gösteren söylemlerdir. Çünkü bireyin yaptıkları, söylemler ve toplumsal ilişkinin sonucudur. Kelimeler kaba bir anlamaya göre oluşmuştur. Bu nedenle kelimelerin

²²⁹ F. Bacon, a.g.e., s. 127,134.

²³⁰ F. Bacon, a.g.e., s. 135.

* Bkz: Platon, “Yedinci Kitap” *Devlet*, Çeviren: S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2001, s. 183-207.

²³¹ F. Bacon, a.g.e., s. 128, 135.

yanlış ve uygunsuz seçimi, tam anlayışı engellenmiş, insanın öğrendiği bazı şeylerin tanımlanmasında ve açıklanmasında yeterli doğruluğu ortaya koyamamıştır. Sözcükler kolaylıkla anlamamızı zorlaştırmış, bizi çelişkiye düşürmüş, sayısız çıkmazlara sürüklemiş ve fanteziler oluşturmuştur.²³² Son idol ise, bizi boş şeylere inandıran, kuramsal masallardan ve tahrif edilmiş kanıtlama yöntemlerinden doğan, “tiyatro” idolleridir. Çeşitli felsefi doğmalardan ve kanıtlama ilkelerinden insan zihnine göç eden tiyatro idolüyle Bacon, Ortaçağ’ın etkisinde kaldığı Aristoteles otoritesine karşı çıkmıştır. Çünkü tüm bilinen sistemlerin oluşmasında etkili olan teori ve ilkeler, yargımız üzerinde rol oynamakta, bizi yanılgılara götürmektedir. Buna bağlı olarak bilimdeki birçok aksiyom ve ilke, geleneksel otoritenin etkisinde kalarak güvenilirliği yitirmektedir.²³³

İnsan, şimdiye kadar zihninde kök salmış bu idoller ve yanlış fikirlerle hareket etmiştir. Bunlar, tabiatı olduğu gibi anlamaya engel olmuş, yeni bilgilerin girişini güçleştirmiş ve bilimlerin yenilenmesinde rahatsızlık vermiştir. Dolayısıyla tüm bu idollerin, yani önyargı ve kanılarımızın, yeni felsefe ve aktif bilimin inşasında doğayı yöneten yasaları bize vermeyeceği oldukça açıktır. Başka bir ifadeyle geleneksel paradigmanın astroloji, simya ve büyü faaliyetlerine, felsefe sistemlerine, felsefe teorilerine ve kalıplaşmış söylemlerine, insan aklının kendi haline bırakılması, yani aklın metotsuz ve plansız davranması eklenince, tabiatın anlaşılamayacağı aşikârdır. Tabiatı anlamak ise onu en ince ayrıntısına, hatta neredeyse anlamak istenilen

²³² A. K. Çüçen, a.g.m., s. 54.

²³³ F. Bacon, a.g.e., s. 128,137.

tabiatla aynılaşacak kadar bilmek demektir. Bu bilgi, insanı doğaya egemen olmaya götüren tek güçtür.²³⁴

Böylece Bacon'la birlikte XVII. yüzyıl düşünce hareketliliğinin sistematığının bir ayağı olan metodoloji sorunu da artık kesin olarak son şeklini almıştır. Küresel kâşiflerce Yeni Dünya'nın yeniden-keşfi, bununla birlikte, eski düşünme biçimlerinin, geleneksel önyargıların, sübjektif çarpıtmaların, sözlü kafa karışıklıklarının, genel entelektüel körlüğün yeni bilgi araştırma yöntemiyle aşılabileceği yeni bir zihni dünyanın keşfedilmesine giden yola, yani Aydınlanma felsefesine Baconcu metodolojik yaklaşım bir kapı daha açmıştır. Kopernik, Kepler ve Galileo'nun keşifleriyle, Aristotelesçi felsefenin yanlışlıklarının doğal olgulara dayanan bir düzlemde etkin bir şekilde aşıldığı süreçte, Bacon'ın tümevarım yöntemiyle yeni ve aktif bir bilimin inşasını gerçekleştirme adına doğru bir amaç belirlediği ortadadır. Öyle ki tümevarım uygulamasıyla insanın doğayı kontrol edebilmesi için doğaya ilişkin doğru ve sağlam bilgiler elde etmenin zorunluluk olduğunu belirten kesin anlatımı, döneminin genel entelektüel durumu karşısında gerçek bir ilerlemeyi ifade etmektedir.

Bacon'ın tümevarımı ayrıntılı olarak nitelendirmesi ve açıklaması, zamanı için gerçek bir ilerleyiştir. Yalnız onun açıklamalarında eksik olan yön, niceliğe yeterince önem vermemesidir. Oysaki XVII. yüzyılda bilimi tanımlayan özelliklerden biri de, onun tamamıyla nicel bir özelliğe sahip olmasıdır. Öyle ki XVII. yüzyıl, gözlem ve deney yerine, fizik ve matematik kavramlarla düşünmenin ağırlık kazanmaya başladığı bir dönemdi. Gerçi olay o kadar abartılmıştır ki, XVII. yüzyıl biliminin

²³⁴ S. Önal Akkaş, "Francis Bacon'un 'Novum Organum' adlı Eseriyle Düşünce Tarihine Getirdiği Yenilikler", *Felsefe Dünyası*, Yıl: Kış 1996, Sayı: 19 (s.a: 53-66), s. 56.

alanını sınırlayacak şekilde tüm dikkatler matematiğe yönlendirilmiş, hatta deneyimin matematiğe indirgenmeyen kısımları dışarıda bırakılmış, matematikle ilgisi olmayan konulara bile matematiksel metot uygulanmaya çalışılmıştı. Örneğin, Spinoza'nın etiği, matematiğe indirgeme girişimi buna yönelik örneklerden sadece biridir.²³⁵ Tüm bu mübalağalar bir tarafa bırakıldığında, bu döneme egemen olan ilke, olaylar arasında ölçülebilen öğeleri, sonra da bu maddesel niceliklerin ölçüleri arasındaki oranları aramaktı. Bunu Descartes çok özgür bir biçimde başarmış ve aynı zamanda her şeyi aynı yöntemle inceleme olanağına işaret etmişti. Bu yöntemsel araç, matematikti. Newton'la geliştirilen matematiksel yapı, XVII. yüzyıl Batı düşünce kültürünün sistematik yönünün de son ayağını oluşturmuştur.

Mekanik doğa anlayışının matematiksel formülasyonunu tam anlamıyla gerçekleştiren Newton olmuştur. Kepler'in gezegenlerin hareket yasalarına, Galileo'nun ise Dünya'daki cisimlerin hareketlerini yöneten ilkelerine ilgisiz kalmayan Newton, doğayı, onun kendi koşullarında ele alan bir matematiksel dili formüle etmiştir. Bu formül, belirli bir türdeki tüm problemlere uygulanabilecek kadar geneldir. Belli bir dönem Descartes'ın ve Fermat'ın (1601-1665) çözmeye çalıştıkları*, ancak kullandıkları yöntemlerin herkes tarafından anlaşılamayacak kadar karmaşık olmasından dolayı yetersiz kaldığı bu matematiksel dil, Newton'un *fluksiyonlar*, yani sürekli değişme hızlarına sahip nicelikler dediği tamamen yeni ve farklı bir yapıyı ifade etmiştir. Newton'un diferansiyel ve integral hesap denilen fluksiyonlarla – ki klasik bilimciler düşünülerek ispatlar diferansiyel hesap yerine,

²³⁵ J. D. Bernal, a.g.e., s. 432.

* Descartes'in değişken fonksiyon teorisi, akışkanlar (fluksiyon) hesabını ya da diferansiyel hesabı hazırlamıştır. Carnot, Descartes'in belirsizler metodu hakkında şöyle söyler: “öylesine muhteşem bir metottur ki sonsuz küçükler hesabı sadece o metodun başarılı bir uygulamasından ibarettir”. Bkz: A. Fouillée, a.g.e., s. 31.

büyük emeklerle klasik geometri kullanılarak yapılmıştı-, niceliklerin ve hareketlerin kesin ve değişmez olduğunu ileri süren düşünce biçimleri, hükmünü yitirmiştir. Yöntemin bulunması onurunun gerçekten Newton'a mı yoksa Leibniz'e mi ait olduğu tartışmaları bir tarafa bırakıldığında, bu yöntemle, uzayda düşmekte olan bir cismin ivmesindeki en küçük değişmelerin saptanabilmesi, dönmekte olan bir gezegenin yayının tam olarak hesaplanabilmesi ve yuvarlandıktan sonra yavaş yavaş duran bir topun yavaşlama hızının ölçülebilmesi mümkün hale gelmiştir.²³⁶ Böylece doğa felsefesi, matematik ile mekaniğin birleşmesiyle yeniden tanımlanmıştır.

Newton'un evreni, bütün maddenin kendinden yapıldığı küçük, katı ve yok edilmeyen maddi parçacıklarından oluşmuştur. Maddeyi homojen olarak ve maddeler arasındaki farklılığı ise atom yığınlarının farklı yoğunlukta olmalarından kaynaklandığını düşünen Newton, parçacıkların hareketini sağlayan şeyin, çekim kuvveti olduğunu ileri sürmüştür. Metafiziğin tehlikeli sınırları içerisinde, öncülü olan Descartes gibi boğulup kalmak istemeyen Newton, parçacıkların ve çekim kuvvetinin yaratıcısı olarak Tanrı'yı göstererek düşüncelerini mekanizm içinde biçimlendirmeye devam etmiştir. Bir başka ifadeyle bir ilk hareket ettirici tarafından işleyen küreler anlayışının yerine, basit bir doğa yasasına göre işleyen ve sürekli kuvvet uygulanan değil, yalnızca onu yaratan ve harekete geçiren bir ilahi müdahalenin yeterli olduğu bir mekanizma anlayışını geliştirmiştir. Bu anlayışa göre, kuvvet, gizil bir güç değil, matematiksel bir kavramdır. Parçacıklar ve çekim kuvveti arasındaki ilişki, yani hareket ise, bütün fiziksel olayların nedenidir ve parçacıklar üzerindeki kuvvetler, hareket denklemleriyle matematiksel olarak tanımlanmıştır.²³⁷ Böylece Newton, hareket ve parçacığa matematiksel kavram olarak ifade ettiği

²³⁶ G. E. Christianson, a.g.e., s. 33.

²³⁷ E. Erdoğan, a.g.e., s. 212.

kuvveti eklemleyerek, hem matematiksel mekaniği mekanik felsefeyle uzlaştırmış hem de cisimler üzerine uzaktan ve doğrudan etkiyebilen açıklanamaz bir kuvveti, yani çekim kuvvetini işe karıştırmıştı. Bu yüzden mekanik felsefeden uzaklaştığı yönünde yöneltilecek eleştirilerden kurtulmaya çalışmıştır. Ancak o, çekim kuvvetinin özünü ulaşılamayacağına da farkındadır. Çünkü insan aklının, kendisine kapalı olan doğanın özünü kavranamayacağını düşünmektedir. Bu yüzden de kuvveti mekanik değil, matematikselliğine ve dış görünüşlerine göre tanımlamıştır.²³⁸

Kuvveti, hareketin kendisiyle değil, hareketin değişimiyle ilişkilendirmek, hareket yasalarını ortaya koyarak, hareketi devam ettirmek için kuvvete gereksinim olduğu şeklindeki eski paradigmanın sağduyuya dayalı anlayışını ezmektir. Newton'un bu tür bir ilişkilendirme biçimini ileri sürmesi, aynı zamanda her türlü pratik mekanizmada kuvveti zorunlu kılan sürtünmeyi de ikinci plana ittiğini de göstermiştir. O halde hareketin değişimiyle ilişkilendirilen hareket yasaları nelerdir? İlki, *üzerine bir kuvvet etki ettirilerek durumunu değiştirmeye zorlanmadıkça, bütün cisimler kendi durgun durumlarını ya da bir doğru boyunca düzgün doğrusal hareketlerini sürdürürler.*²³⁹ Newton'un bu birinci yasası, Galileo tarafından daha önce açıklanan eylemsizlik yasasının yeniden ifadesidir. Galileo, tam yatay bir düzlem üzerinde hareket eden bir cismin, yalnızca, dokunduğu yüzeyin sürtünme kuvveti ve havanın karşı koyma etkisi nedenleriyle durduğunu gözlemlemişti. Sürtünmede dâhil olmak üzere karşı koyan kuvvetlerin ortadan kaldırılması halinde ne olacağı sorusuna ise hareket halindeki cismin düz bir doğru boyunca sonsuza dek

²³⁸ E. Erdoğan, a.g.e., s. 213.

²³⁹ I. Newton, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*, Çeviren: A. Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1997, s. 79.

harekete devam edeceği yanıtını vermişti.²⁴⁰ Bu görüş, tüm cisimlerin evrende doğal bir yerinin olduğunu söyleyen Aristotelesçi görüşten farklıdır. Aristoteles'in ve Galileo'nun fikirleri arasındaki temel fark, Galileo'da bir cisim üzerine etki eden kuvvet, cismin hızını değil, ivmesini belirliyordu. Yine Aristoteles'ten farklı olarak Galileo, bu söylemini inançlarına değil, deney ve gözleme dayalı olarak ortaya koymuştu. Ancak Newton'un matematiksel olarak ispatladığı gibi gezegenler, Güneş'in etrafında eliptik yörüngeler çizerek dolanıyorlardı. Bu durum, ilk yasaya göre uygun değildi. Bu noktada Newton, *bir cismin hareketindeki değişme, üzerine etkiyen kuvvetle orantılıdır ve bu değişme, kuvvetin etki ettiği yönde, düz bir çizgi boyunca olur* dediği ikinci yasayı devreye sokmuştur.²⁴¹ Buna göre, yörüngedeki gezegen, Güneş'e doğru dik açıyla çekilmektedir. Gezegenin dışa doğru hareket etme eğilimi, yani Huygens'in "merkezkaç kuvveti" dediği şey, Güneş'in kendine doğru çekimiyle, yani Newton'un "merkezcil kuvvet" dediği şeyle, tam olarak dengelenir. Newton, *her etkiye karşı eşit bir tepki vardır, yani iki cismin birbirleri üzerine karşılıklı etkileri daima eşittir ve karşı cisme yönelmiştir* şeklinde ifade ettiği üçüncü yasasını ileri sürmüştür.²⁴² Bu son yasaya göre, bir cisim diğerine uzaktan bir kuvvet uygularsa, ikinci de birinciye eşit ve zıt bir kuvvet uygular. Öyleyse Ay Dünya'yı, Dünya'nın Ay'ı çektiği büyüklükte bir kuvvet uygulayarak çeker. Bu, her durum için geçerlidir. Yani uzaktan etkiyen kütle çekimi, Güneş ve gezegenlere özgü bir durumu değil, büyüklük veya küçüklüğü önemsenmeksizin var olan her cisim için geçerlidir. Böylece en küçük atomdan en büyük gezegene kadar her şey, aynı değişmez yasaya bağlıdır.²⁴³ Böylece bu üç yasayla, antikçağdan beri süregelen ve

²⁴⁰ W. Bixby, a.g.e., s. 30-31.

²⁴¹ I. Newton, a.g.e., s. 79.

²⁴² I. Newton, a.g.y.

²⁴³ G. E. Christianson, a.g.e., s. 88-91.

doyurucu olan statik evren anlayışı, dinamik bir yapıya kavuşmuş, modern fiziğin dinamik dediğimiz dalı kurulmuş oluyordu.

Sonuç olarak geline nokta, XVII. yüzyıl Batı düşünce dünyasında, statik bir evren anlayışından dinamik bir evren anlayışına geçişin gelişim aşamalarının felsefi ve bilimsel kapsamını, yani kültürel yönünü oluşturmaktadır. Bu kapsam, yukarıda modern algının inşasında önemli olan altı koşuldan ilk ikisiyle, yani kozmolojik ve mekanik felsefede görülen değişmelerle, kültürel yapının oluşum ve gelişim evrelerini ortaya koymaktadır. Kopernik'ten Newton'a kadar işleyen bu değişim ve gelişim sürecinin etkileri, korelatif yapı içinde doğal olarak yeniden form kazanan siyasi, ekonomik, sosyal ve hukuki alanlara nasıl yansdığı ise diğer dört koşula bağlı olarak değerlendirilmişti. Böylece XVII. yüzyıl Batı Dünyası'nda iktidar-bilim ilişkisinin oluşum, işleyiş ve gelişim süreci dönem şartları dâhilinde incelenmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. XVII. YÜZYIL OSMANLI DÜNYASI'NDA İKTİDAR-İLİM İLİŞKİSİ

2.1. Siyasi Yapı

Selçuklulara bağlı bir uç beyliği iken Bizans'a karşı bir gazâ anlayışıyla tarih sahnesinde yer edinen, beylikten devlete, kısa sürede cihan devletine dönüştüğü zaman bile bu misyonunu terk etmeyen, yönetme bilincini devletin bekası ve Fatih Sultan Mehmed (1451-1481) döneminden itibaren Nizam-ı Âlem mefkûresi etrafında biçimlendiren Osmanlı Devleti, geniş bir coğrafyada ve aktif bir biçimde siyasi, ekonomik, toplumsal ve kültürel bir güç olarak dünya siyasetini yönlendirmiştir. Batı karşısında II. Viyana Bozgunu'na kadar (1683) siyasi güç bildirimini ortaya koyarak, dünya siyasetinin öznesi konumuna ulaşmıştır. Nizam-ı Âlem mefkûresine, hem teorik (gazâ ve fetih anlayışıyla) hem de pratik (askeri üstünlükle) içerik kazandırarak, ideolojik bir form bütünlüğüne kavuşturmuş, siyasi, ekonomik, toplumsal ve kültürel alanlardaki politikalarına bu ideoloji etrafında yön vermiştir. Gerek siyasi gerekse toplumsal motivasyonunu, kuruluş döneminden itibaren Batı'ya karşı geliştirilen kadim üstünlük anlayışla sağlamış, böylece hem iktidar hem de tebaa nazarında özgüven duygusu yaratmıştır. Eş deyişle özgüven duygusunu, büyük oranda askeri başarılarla endeksleyen Osmanlı, XVII. yüzyılın sonlarına kadar belirleyiciliğini korumayı başarmıştır. Öyle ki bu özgüven duygusunun hem iktidar hem de tebaa arasında yarattığı motivasyon, Batı'yı ikincilleştiren, ötekileştiren bir hal almış, Batı'da yaşanan siyasal, ekonomik ve bilimsel gelişmelere karşı

duyarsızlık, keskin sınırlara dayanmıştır. Güncellenme, bütünlük ve tutarlılık gerektiren iç ve dış politika stratejilerin de ise gerek Doğu siyasetinde ortaya çıkan problemler gerekse içte yaşanan siyasi sorunlar nedeniyle aksaklıklar baş göstermiştir.

XVI. yüzyılın son çeyreğinden itibaren devletin idari yapısında görülen sıkıntılar, XVII. yüzyılda bir siyasi kriz derecesine varmıştır. Batı'ya oranla çağın konjonktürel yapısına uygun teoriler üretilmemesi ve Batı karşısında güncellenemeyen, geliştirilemeyen politik, bilimsel, felsefi ve teknolojik yetersizliklerin sorunsallaşması, Osmanlı'nın XVII. yüzyılla birlikte doğrudan çöküş veya gerileme dönemine girdiğini göstermese de, dönemin, öncelikle siyasal kriz sürecine sürüklendiğinin izleri taşımaktadır. Siyasal krizin temel nedeni, hem yeterli beceri, vizyon ve ehliyeteye sahip olmayan padişahların tahta geçmeleri hem de kulların, mutlak iradeyi tehdit edecek gruplarla işbirliğine girmeleridir. Oysaki iktidar olgusu, kimliğini ve tutarlılığını ötekine sunan, kabul ettiren bir olgu olmaklığıyla vardır. Başka bir ifadeyle kullar, ulû'l-emre, yani halife-sultana dolayısıyla da devlete itaat etmek, "itaat ediyorum, o halde varım, yaşıyorum" derecesiyle özdeşleşmişlerdir.²⁴⁴ Bu tarz bir özdeşleşmenin yarattığı sadakat duygusunun, "ya devlet başa, ya kuzgun leşe" ilkesiyle karakter kazanması, hem birliğin, beraberliğin ve düzenin sağlanmasının kolaylaştığını hem de kamu vicdanında iktidara ve iktidar organlarının onaylandığını gösterir ki, bunun iktidar ve iktidar organlarına vereceği güvenin ve gücün önemi oldukça değerlidir. Bu güven duygusuna, İslam'da ilahi olarak tesis edilmiş siyasi otorite kategorisinin vermiş

²⁴⁴ B. Kodaman, "Osmanlı Devleti'nin Yükseliş ve Çöküş Sebeplerine Genel Bakış", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: Aralık 2007, Sayı: 16 (s.a: 1-24), s. 2-3.

olduğu kültürün de etkisi eklendiğinde*, siyasi mükellefin sorumluluk derecesini arttırması bir yana, iktidar sahiplerinin yönetilen karşısında ellerinin güçlendiğini düşünmek ön yargılı olmakla eleştirilmemelidir. Kısacası, XVII. yüzyıldan itibaren, tahtta geçen her bir iktidarın, iktidar olmanın muktedir olmaktan ayrı tutulamayacağı bilincine yeterince varamaması, yetkilerinin tam sorumluluğunu üstlenebilecek ehliyet, irade, yetenek ve beceriye sahip olmaması ve sivil ve askeri kliklerin mutlak iradeyi zedeleyici işbirlikçilikleri, siyasi yapıda ciddi problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İşte XVII. yüzyıl Osmanlı siyasi yapısında görülen krizin belki de en kısa özeti bu şekildedir. Yani söz konusu dönemde Osmanlı siyasi yapısındaki çalkantılı süreci, devletin dış politikadaki imajını doğrudan olumsuz bir şekilde etkileyen problemlerle değil, fakat iç politikada yaşanan devletin ve iktidarın bekasını etkileyecek oyunlar ve olaylarla değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Dolayısıyla bu nokta da cevapları aranması gereken sorular şunlardır: 1) Osmanlı’da resmi ideoloji nedir ve bu ideolojiye aygıtlık eden iktidar ve iktidar organları kimlerdir? 2) XVII. yüzyıldan itibaren vitrindeki iktidarın, gerçek iktidar olmaklık vasıflarında yetersiz olduğu dikkatlerden kaçmıyorsa, “perde arkası iktidar ya da iktidar ortakları” kimlerdir? İşte XVII. yüzyıl Osmanlı siyasi yapısının incelenmesinde esas olarak incelemeye çalışacağımız hususlar ve ilintileri bu ekseninde olacaktır. Bu incelemeden elde edileceğimiz veriler, söz konusu dönemde Batı’yla ve İngiltere’yle karşılaştırıldığında, siyasi ölçekte “olan-olması gereken” arasındaki ayrımın hatlarını çizecektir. Bu ayrımı, rasyonellik ve geçerlilik temelinde kuracak dayanaklar, iktidar-bilim/ilim ilişkisine hem Osmanlı hem de Batı ekseninde tutarlılık oluşturma amacımıza yardımcı olacaktır. Böylece Osmanlı’da XVII.

* Ey iman edenler, Allah’a ve Peygamber’ine ve aranızdaki emir sahiplerine itaat edin (Nisa Suresi, 59. ayet)

yüzyılın neden kırılma dönemi olarak ifade edilmesi gerektiğinin, bu yüzyıldan itibaren Osmanlı'nın Batı için neden bir epistemik nesneye dönüştüğünün ve neden Batı karşısında ikincilleştiğinin siyasi yapıya bağlı nedenleri daha da belirginleştirecektir.

Başlangıçta şunu belirtmek gerekir ki, her yenilik ya da değişim bir öncekiyle doğrudan ilişkilidir ve ancak önceki biliniyorsa güncel olgu ve olaylar daha doğru anlaşılabilir ve anlamlandırılabilir. Başka bir ifadeyle değişme, öncekinin konumun, yeninin konumuyla ilişkilendirilmesidir. Bu bağlamda denilebilir ki, sağlıklı bir değişme, ancak geçmişle irtibatlandırılarak sağlanabilir. Eski konumun zemininden bağımsız, onunla devamlılık bağlantısı kurmayan yeninin konumu, başkalaşmayı ifade eder.²⁴⁵ Bu anlamda, Osmanlı'da siyasi yapının oluşumu ve biçimlenişinin temel kaynaklarına kısaca değinmekte fayda vardır.

Kuşku yok ki siyasi kurumların, toplumun bütünü içindeki yeri ve karşılıklılık bağları, siyasi yapının oluşmasında önemlidir. Osmanlı'da da göçebe Türkmen beyleri ve yardımcılarında oluşan kurultayla form kazanmaya başlayan ilk siyasi yapı, XIV. ve XV. yüzyıllarda hızla gelişen ve XVI. yüzyılda olgunluğa ulaşan böylesi bir bağın ürünüdür. Esas olarak önceki Türk ve İslam devletlerinin deneyim ve birikimlerine dayanan Osmanlı siyasi yapısı, Bizans İmparatorluğu ile olan kültürel temaslarla kurumsal ve siyasi bütünlüğüne net bir form kazandırmıştır.²⁴⁶ Bu form, Osmanlı'da siyasi yapının ve kurumların temelde iki kaynağa dayandığını göstermektedir; biri, İslam Hukuku ve kurumları, diğeri ise eski Türk devletlerinin

²⁴⁵ H. Y. Apaydın, "Din ve Fıkıh", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2004, Sayı:3 (s.a: 27-33), s. 33.

²⁴⁶ Ş. Karatepe, *Osmanlı Siyasi Kurumları Klasik Dönem*, İz Yay., İstanbul 2004, s. 16; A. Y. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998, s. 74-78.

siyasi yapı ve kurumlarıdır.²⁴⁷ Başka bir ifadeyle Osmanlı'da, eski Türk ve İslam devlet anlayışının güncellenmesiyle hayata geçen kurucu iktidardan ve bu iktidarın koymuş olduğu kuralların güncellenerek geliştirilmesiyle ve uygulanmasıyla oluşan basit yapıli bir egemenlik anlayışından bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda, öncelikle siyasi yapıya teorik bir zemin kazandıran ve bu zeminde iktidar ve iktidar organlarına kapsam oluşturan devletin resmi ideolojisini değerlendirmek çalışmamızın seyri açısından makul olacaktır.

Osmanlı Devleti, resmi ideolojisini patrimonyal (atadan kalma) bir yapı etrafında inşa etmiştir. *Patrimonyalizm, sosyal onur, statü ve mertebelerin mutlak bir egemen tarafından belirlendiğı bir yönetim biçimidir.*²⁴⁸ Bu yönetim biçiminin temel niteliğı, patronun/padişahın iktidarının her yerdeliğı nispetindedir. Daha net bir ifadeyle padişah, bütün toplumun ve satıh içindeki bütün toprakların mutlak hâkimidir. Bekasının korunması ve devamlılığı için kontrollü bir denetimle, bu yapının işleyişi adına mevcut kurumları ve bireyleri uygun görevlerle bağ(ım)lı kılmıştır. Osmanlı için böylesi bir ideolojik tanımlama sahası belirlemek- ancak iktidarın varlık sahasını daraltmayacak şekilde (din, millet, aidiyetlik vb.)-, özgün sosyo-politik koşulların ve tarihsel mirasın belirleyiciliğinde form kazanmış bir siyasal sistem üzerinde odaklanmak gerektiğini gösterir.²⁴⁹ Bir başka ifadeyle Osmanlı'nın resmi ideolojisini, özgün bir İslam algısı ve yorumuyla özdeşleştirip, siyasal yapıyı, net kalıplar içine sokup kategorileştirmek, kalıpların dışında kalan

²⁴⁷ Selçuklu Devleti, Türk devleti yönetimindeki Oğuz geleneklerinin yerini İslam siyasi kurumları almış, eski Türk geleneklerini de tamamen terk etmeyerek kendilerinden önceki Müslüman devletlerin deneyimlerinden faydalanmış, onların temellerini attıkları siyasi yapıyı ve kurumları çağın ihtiyaçlarına göre yeniden dizayn ederek biçimlendirmiş ve geliştirmişlerdir. Bu nispette özel hukuk alanında İslam Hukuku'nun uygulanmış olması, kamu alanında ise geleneklerin ağırlıklı olması birkaç örnek niteliğindedir. İslam Devleti ve siyasi kurumları, İslam öncesi Türk siyasi kurumları ve Selçuklularda siyasi kurumlar hakkında, Bkz. Ş. Karatepe, a.g.e, s. 22-79.

²⁴⁸ H. İnalcık, *Şair ve Patron*, Doğu Batı Yay., Ankara 2010, s. 9.

²⁴⁹ G. Akça, *Bilgi ve İktidar*, Palet Yay., Konya 2010, s. 38.

kısımların görülmesine engel olacaktır ki bu, devletin kurumsal ve siyasi yapılanmasını tek tipleştirmektir. Bu tarz bir eğilim, çalışmamızın amaçlarıyla uyuşmamaktadır. Kaldı ki böylesi bir özdeşleştirmeye veya tek tipleştirmeye saplanıp kalınması, iktidarın ya da devletin, İslam algısının ve yorumunun etkilerini gözlemlene ve denetleme eğiliminde olmadığını, ideolojinin ana kaynağının sadece din olduğunu iddia etmekle eşdeğerdir. Şayet siyasi yapıya ilişkin bu tarz bir değerlendirmede, yani Osmanlı'da İslam inancı ve Türk töresi dinamiklerine bağlı bir siyasal özgünlüğün merkeze alınmaması durumunda, devletin resmi ideolojisi olan patrimonyalizme, Ortaçağ Batı toplumlarını karakterize eden feodalizm ve teokrasinin kaynaklık ettiği ya da bunlarla bağlantılı olduğu ileri sürülebilir ki, bu bir yanılgıdır. Nedeni ise “bir başka adamın, adamı olmak”²⁵⁰ olarak en kısa ve en açık şekilde tanımlanabilecek feodalite, özü itibarıyla örgütlenmiş devletin olmadığı, yerel düzeyde bir çeşit hükümet görevini yürüten ve iktidarın sadece ismi ile var olduğu bir sistemi ifade etmiştir. Bu sistemde, feodaliteyi belirleyen kişisel bağımlılık, ilişkiler ve ilkel arkadaşlık örgütlerinin yapay akrabalığından bazı öğeler korunmuştur. Ayrıca birçok küçük veya büyük yerel şef tarafından kullanılan komuta yetkileri, merkezi iktidardan koparılmıştır.²⁵¹ Oysaki Osmanlı'da siyasi erk, daha çok padişah iradesi ve devlet belirleyiciliğiyle ön plana çıkmıştır.²⁵² Aynı şekilde böylesi bir ideolojik sentezleme etrafında form kazanan ve kamu vicdanında kabul gören Osmanlı siyasal sisteminin, egemenliğin sahipliği ve kullanımı ölçütleri bağlamında

²⁵⁰ M. Bloch, a.g.e., s. 207.

²⁵¹ P. Ülger, “Ortaçağ Avrupa'sında Feodal Sisteme Genel Bir Bakış”, *Mukaddime Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 1(s.a: 1-18), s. 3.

²⁵² Ş. Mardin, “Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire”, *Comparative Studies in Society and History* (1969), Vol: 11, No: 3 (pp: 258-281), s. 259-264.

doğrudan teokratik rejimle* desteklenerek, toptan dinsel dönüşüme sürüklenmediğinin de altı çizilmelidir. Yani Osmanlı'da dinin, siyasal ideolojiye etkisi, yönetime doğrudan ortak olmak ya da iktidarın doğrudan sahipliğini üstlenmek değildir. Bundan ziyade, geleneksel toplumlarda olduğu gibi dinin bağ(ım)lılık kültürü yaratma özelliğinden yararlanarak, dini ve sosyal önderler üzerinden reayanın motivasyonunu, kontrolünü ve denetimini sağlamak olduğunu söylemek mümkündür. Bir başka ifadeyle Osmanlı'nın devlet politikalarında dinin, motivasyondan öte, devletin çıkarları ve bekası için kısmen araçsallaştırıldığı, devlet işlerine meşruiyet kazandırdığı, bunları da oldukça rasyonel ve pragmatist ölçütlere dayandırıldığını görmek mümkündür. Çünkü devletin çıkarları ve bekası, toplum ve topluma dair her olgusal ögeye uyarlanamayacak kadar büyük bir sosyal gerçekliktir. Kaldı ki böyle bir realitenin, yani devletin ya da iktidarın, sosyal bütünlüğün parçası olan her bir ögenin bağ(ım)lılık özelliklerini kendi çıkarları doğrultusunda kullanılmasının da ve sosyal her olguyu araçsallaştırmasının da rasyonel ve pragmatik olmayan hiçbir tarafı yoktur.

Görünürdeki şekliyle Osmanlı'da hâkimiyet yapısının kurucu öğeleri, İslamlaşma-saltanat ikiliğinin sentezlenmesinden ibarettir. Patrimonyalizmin formülize ettiği İslamlaşma-saltanat ikiliği, Orta Asya ve günümüz Doğu Türkistan topraklarında hüküm sürmüş bir Türk devleti olan Karahanlı Devleti'nin devlet ideolojisini, İslam'la sentezlenmesiyle; Büyük Selçukluların kültürel ve politik

* Teokratik rejim, dini otorite organlarının, siyasi otorite organlarının yerine devlet idaresini elde tuttuğu sistemdir. Her ne kadar farklı algılanış biçimleri ve yorumlamalar söz konusu olsa da, teokratik rejimler, devlet işlerinden bir tür ruhban sınıfının sorumlu olduğu ve devlet işlerinin dini temellere dayandırılmaya çaba sarf edildiği sistem özelliğine sahiptir. Teokrasi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: N. Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, Adam Yay., İstanbul 1997, s. 81-91; S. Armağan, *Din-Vicdan Hürriyeti ve Laiklik: (Teori ve Pratik)*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 119-132; Ş. Karatepe, a.g.e., s. 147-149.

koşullara bağlı olarak Abbasi hilafeti etrafında Şîî Büveyhoğulları'yla sürdürdükleri mücadelede, Sünni İslam'ı devlet ideolojisinin destekleyici unsuruna dönüştürmesiyle; XIII. yüzyılda Babaî ayaklanması sonucu Sünni İslam ideolojisine karşı kimlik motivasyonunun ön plana çıkmasıyla biriken saltanat formudur.²⁵³ Dolayısıyla bu noktada vurgulanması gereken iki husus ehemmiyet kazanmaktadır. İlki, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Ortaçağ Avrupasına karakter kazandıran feodalizm ve teokrasinin, patrimonyalizm ile ille de yakın bir bağı olduğunu ispatlama gayretleri oldukça zorlamadır. İkincisi ise devletin birikimsel olarak aktardığı ve örfi* dayanaklarla desteklediği siyasal ve hukuksal algılama ve yorumlamaların, güncelleştirilerek siyasal ve kurumsal özgünlüğünün güçlendirilmesinde hassasiyet gösterildiği ve bunun içselleştirilerek XVII. yüzyıla kadar sürdürüldüğü dikkatlerden kaçmamalıdır.

Çağın konjonktürel koşulları dikkate alındığında, bu siyasal form, devletin bekası ve nizama düzen sağlama gayesi etrafında geliştirilerek, XVI. yüzyılın sonlarına kadar istikrarlı bir şekilde ve taviz verilmeden devam ettirilebilmiştir. Ancak bu istikrarın, XVII. yüzyıldan itibaren doğrudan olmamakla birlikte yavaş yavaş bir kırılmaya uğradığı da malumdur. Kırılmanın görünürdeki ilk nedenleri, Batı'daki hızlı değişim karşısında klasik uygulamaların siyasi, hukuki, ekonomik, toplumsal ve kültürel anlamda çağın gereksinimlerini yeterince cevaplandırabilecek

²⁵³ G. Akça, a.g.e., s. 39.

* Örf, padişahın kamu hukuku alanında toplumun yararına olarak kendi aklıyla koyduğu kurallar anlamını taşımaktadır. Örfi Hukuk ise, Şer'i Hukuk'a ters düşmemek kaydıyla padişahın koyduğu kanun, kanunname ve ferman gibi kurallardır. Bu haliyle örf, gelenek ve görenekten farklıdır. Gelenek ve görenek Osmanlı hukukunda "adet" adını almıştır. Dolayısıyla Devlet idaresinde siyasi olaylarla ilgili düzenlemelerde örfi hukuk kullanılmıştır. Örf ve adet kurallarının kamu vicdanında kabul görmesi, bunların kesinliği, akla uygunluğu, kanuna veya geçerli hukuk sisteminin genel kaidelerine aykırı olmaması, sürekliliği, eskiliği son derece önemlidir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: A. Güriz, *Hukukun Başlangıcı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1986, s. 8-12; V. Aral, *Hukuku ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985, s. 30-31.

düzeyde olmamasıdır. Ayrıca devleti çıkmazlara sürükleyen bu kötü gidişattan kurtaracak padişahların, yeterli deneyime sahip olmadıkları, mevcut siyasal yapıda ciddi kırılmaların yaşandığı ve yeni iktidar ortaklarının türemeye başladığı da eklenmelidir. Örneğin, 1640'ta korku içinde kafesten çıkıp tahta oturan Sultan İbrahim zamanından beri, sarayda daha çok haremın sözünün geçmesi, kesinlikle bir istisna olarak değerlendirilemeyecek kadar önemlidir.²⁵⁴ Böyle bir ortamda, imparatorluğun muhteşem yıllarından sonra, içteki ve dıştaki gelişmeler karşısında siyasal yapıyı korumanın, kaybedilmeye başlanan toprakları yeniden elde etme arzusunun verdiği agresifliğin, eski görkemli dönemlere kavuşmamanın verdiği endişenin, uzun vadeli olmayan çözüm arayışlarının ve iktidara yönelik entrikaların bir araya getirilmesi, siyasal otoritenin mutlak iradesinin yara alması için yeterli olmuştur. Bu durum siyasal otoriteyi, kimi zaman yasaklama ve tahakküme, kimi zaman da korku içinde tavizler vermeye sürüklemiş, böylece söz konusu dönem ve sonraki dönemleri ciddi anlamda etkileyecek siyasal krizin doğması kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu durumda siyasal krizin referanslarını, siyasal yapıyı ihtiva eden iktidar ve iktidar organlarında aramak gerekecektir.

Siyasal yapının temel unsuru, hiç kuşkusuz ilk kurulduğu yıllarda “bey” ve “gazi”; devlet güçlendikçe ve imparatorluğa dönüştükçe bir cihan hükümdarı konumuna yükselip Türklerin en büyük hükümdarı anlamına gelen “hakan”; İslamiyet'in lideri ve Hz. Muhammed'in dünya siyasetindeki temsilcisi olarak “halife”; Doğu Roma'nın varisi olarak “kayzer”; Mısır hükümdarı olarak “sultan”,

²⁵⁴ B. McGowan, “Âyanlar Çağı 1699-1812” *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1660-1914*, Çeviren: A. Berktaş, Cilt: 2 (s.a: 761-885), (Edt.) H. İnalcık, D. Quataert , Eren Yay., İstanbul 2006, s. 762.

“han”, “şah”, “hünkâr” gibi unvanları alan padişahdır.²⁵⁵ Daha net bir ifadeyle devletin başı olması itibariyle siyasal otoritenin; Şeyhülislamlık aracılığıyla kurumsallaşmış dinin; halife-sultan sıfatıyla da İslam’ın ve müminlerin koruyucusu olan ve en yüksek örfi yetkilerle donatılmış, şahsında devlet-din-gelenek özdeşliğini temsil eden en yüksek iktidar merciidir.²⁵⁶ Sahib-i Mülk olan padişah, siyasi ve icracı güç olarak mutlak ve üstün bir niteliğe sahip olmuştur. Merkezde güçlü ve gücünün sınırlandırılması kendi iradesine bağlı olan, aidiyete, dine ve Türk Tarihi’ne ait bir takım referansları kullanarak meşruiyetini temellendiren padişah, hükmetme yetkilerini, bu meşru temeller etrafında konumlandırmıştır. Hükmetme geleneğinin verdiği usul gereğince, sultana veya hanedanlığa mensup olan erkekler dışında kalan herkes, yönetici özne için konu olmuştur. Elbette ki meşrulaştırma araçlarını kullanılmasıyla ilgili olarak bu konumlandırma, reaya tarafından içselleştirilmiştir. Böylesi bir meşrulaştırma ve onun sonucu olan içselleştirmenin iktidar/patron için en büyük avantajı ise, kuşkusuz iradeyi tehdit edecek potansiyellerin etkisizleştirilmesiyle yakın ilişkilidir. Bu etkisizleştirmede, kulların itaatsizliğinin din dışılıkla itham edilmesi, yani otoriteye karşı olmanın inanç ekseninde yasaklanması da etkili olmuştur.

İktidarın/patronun, devlet idaresindeki yetki ve görevlerinin kapsamı, egemenlik anlayışı ve resmi ideoloji çerçevesinde tanımlanan iktidar kavramıyla çelişmeyecek şekilde belirlenmiştir. İktidarın, hem eski Türk ve İslam geleneğiyle hem de örfi hukukla meşruiyeti desteklenen ve kamu vicdanında onaylanan yetki ve görevlerinin içerik ve kapsamında, kuvvetler ayrılığı tartışmasına ise yer yoktur. Yönetimde ve siyasetle ilgili meselelerde yapılacak düzenlemelerin örfi hukukla

²⁵⁵ Ş. Karatepe, a.g.e., s. 107.

²⁵⁶ A. Y. Ocak, a.g.e., s. 85.

yapılması, bu düzenlemelerin İslam Hukuku'nda otorite olan devlet adamları tarafından benimsenmesi, iktidar sahibinin yasama yetkisini kullanım alanını genişletmiştir. Devletin ilk kuruluş dönemlerinde yürütme yetkisinin büyük bir çoğunluğunu elinde tutan patron, devletin büyümesi ve merkezi otoriteyi temsil eden yegâne güç haline geldiğinde, bu yetkiyi sadrazamlara devretmişse de, savaş, barış, yüksek dereceli memurların (Şeyhülislam, kazaskerleri gibi) atamaları veya azledilmelerinde bu yetkisini kullanmıştır. Bu yetkilerin kullanımında ya da karar aşamasında, divanın görüşleri mutlaka değerlendirildiğinin de altını çizmek gerekir. Askeri ve sivil tüm kamu görevlilerinin denetim organı olan padişah, *teorik olarak* şer'i konularda yetki kullanamasa da, kesinlik arz eden şer'i hukuk* hükümlerine saygılı ve onları İslam'a uygun şekilde yürütmekte de kararlı davranmıştır.²⁵⁷

“Hukuki Yapı” başlığı altında değerlendirmeye çalışacağımız hukuk sisteminde, Şer'i Hukuk alanında yasama yetkisi olmayan padişahın, yargılama alanında da yetkisinin olmadığını göreceğiz. Ancak şimdilik padişahın, Örfi Hukuk alanında, yasama ve yargı yetkisinin sınırsız olduğuna kısaca değinmek uygun olacaktır. Bu noktada önem arz eden husus, geniş yetki ve görevlerle donanmış padişahın, her konuda aklına geleni yapan, kaideleri ve sınırları hesapsızca, ya kendi lehine kullanan ya da denetlenmesi imkânsız olan bir tahakküm unsuru olduğunu iddia etmek de hem akıl hem de vicdan nazarında iyi niyetlilikle açıklanamaz. Çünkü kuruluş döneminde egemenlik yetkisini teoride kalmadan, eylemsel olarak da devletin ileri gelenleri ile paylaşan padişah, bu otoriteler tarafından denetlenmiştir. Ancak öncesinde padişahla beyler, gaziler (nüfuzlu beyler) ve ahiler arasında kurulan iktidar dengesine, XVII. yüzyıl ve sonrasında Kapıkulu ve öteki saray erkânının da

* Şer'i Hukuk, esaslarını Kur'an-ı Kerim ve Hadislerden oluşturan ve sadece Müslümanlara uygulanan Osmanlı Hukuk sisteminin bir bölümüdür.

²⁵⁷ Ş. Karatepe, a.g.e., s. 115.

katılması, bu dengeye yeni bir boyut kazandırmıştır. Öyle ki padişah güç kaybettiğinde, merkezde bulunan Kapıkulları ve ulema tarafından tahtan indirilerek, hatta öldürülerek yerine bir başkasının getirildiği herkesin malumudur. Ancak böylesi bir tehlikeyi önlemek adına padişahların, hem Kapıkulu ve ulemayı ayrıştırarak, kümelenmelerine izin vermediği hem de bu grupların kendi aralarında zaman zaman yaşanan çatışmalardan faydalanan bir strateji ile saltanatı tehlikeye sokacak her girişimi savuşturmaya çalıştığı görülmüştür.²⁵⁸

Türk ve Osmanlı Tarihi boyunca iktidar/patronun bekasını tehdit eden en büyük sorun ise veraset sistemi olmuştur. Tarihte yer alan birçok Türk devletin yıkılmasındaki sebeplerden biri olan veraset probleminin aşılması adına bazı Türk devletlerinde, devletin parçalara ayrılıp, her bir bölgenin yönetiminin bir şehzadeye verilmesi denenmiş, ancak bu uygulama, devletlerin parçalanmasına neden olmuştur. Böylesi bir yöntemle küçük ve daha güçsüz olan devletler, düşmanlar tarafından daha kolayca parçalanıp yutulmuşlardır. Selçukluların yıkılmasından sonra Anadolu’da ortaya çıkan Türk beyliklerinin kolayca yıkılması bunun bir örneğidir. Benzer şekilde Osmanlı’da siyasi yapının en üst makamı olan padişahın önündeki en önemli problemlerden biri de saltanat veraseti meselesi olmuştur. Saltanat veraseti, devletin kuruluş dönemlerinden Fatih dönemine kadar, iktidar sahibinin yaşadığı en büyük sorundur. Çünkü her ne kadar saltanat varisinin belirlenmesinde, itibar ve nüfuz sahibi beylerin, ahilerin rolü olsa da, “Allah’ın takdir ve tayin ettiğine ve her nasıl olursa olsun, tahtı ele geçirerek, devletin kontrolünü alana itaat edilir” ilkesi, veraset usulünün adeta teorisi, yöntemi haline gelmiştir. Bir başka deyişle böylesi bir teorinin sonuçları, yani hanedan ailesine üye olan her bireyin, tahta geçmesi, ülkeyi

²⁵⁸ Ş. Karatepe, a.g.e., s. 117-118.

yönetmekte kendini hak sahibi görmesi, Türk Tarihi boyunca örneğine sıklıkla rastlanan taht kavgalarının da temel nedeni olmuştur. Bu gelenek uyarınca, bütün saltanat ailesi üyelerinin devlet yönetimine katılmaları veya katılamaya uğraşmaları, mücadele etmeleri için yeterlidir.²⁵⁹ Ancak böylesi bir krizin, hem devletin bekasının zarar görmesi hem de otoritenin sarsılması açısından oldukça tehlikeli olduğu da Türk ve İslam Tarihi'ndeki örneklerle tecrübe edilmiştir. Selçukluların tarih sahnesinden çekilmesinden sonra, Anadolu'da yeni güç olan Osmanlı'da da buna benzer olaylar yaşanmış, ancak devletin parçalanmaması için tedbirler geliştirilmiştir. Tarihteki olaylardan ders çıkaran Osmanlı, eski Türk devletlerinde yaşanan sonu yaşamamak için, halk arasında “kardeş katli” olarak anılacak olan, devletin çıkarları için hanedan ailesine mensup erkek bireylerin suçu olup olmamasına bakılmaksızın katledilmesi, usule bağlanmıştır. Fatih dönemine kadar yasal dayanağı olmadan, ama meşruiyet zeminini devletin bekası etrafında kuran bu usulün uygulanma tarihi üzerinde tam bir uzlaşma olmasa da, kardeş katlinin geçmişi, Osman Gazi'nin, amcası Dündar Bey'i katletmesine kadar geri götürülebilir. Yıldırım Bayezid'in Ankara Meydan Savaşı'nda Timur'a yenilmesiyle Osmanlı'nın sürüklendiği on bir yıllık kaos dönemi, yani Fetret Devri, saltanat verasetinin devletin bekası için ne kadar tehlikeli olduğunu gösteren en önemli örnektir.²⁶⁰

²⁵⁹ Bkz: H. İnalcık, “Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1959, Cilt: 14, Sayı:1 (s.a: 69-94).

²⁶⁰ Devletin kaos ve anarşiye sürüklendiği kardeşler arasındaki bu mücadele hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Edt.) K. Seyithanoğlu, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi/Osmanlılar*, Çağ Yay., Cilt: 10, s. 165-187; N. Öztürk, “Fetret Devri ve Osmanlı Hakimiyetinin Yeniden Tesisi”, *Türkler*, Cilt: 9, (Edt.) H.Celal Güzel, v.d., Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 408-466; K. Z. Taş, S. Baştürk, “Fetret Dönemi ve Sonuçları”, *Türkler*, Cilt: 9, s. 467-478; N. Durmuş, *Fetret Devri Yeniden Kuruluşun Tarihi*, Doğan Kitap, İstanbul 2009.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş tarihi kadar eski olan “kardeş katli” usulü, yasal dayanağına, Fatih'in *Teşkilat Kanunnâmesi*'ndeki meşhur maddesiyle kavuşmuştur. O, Nizam-ı Âlem için, üç kısımdan oluşan kanunnâmesinin son kısmına, tahta çıkan hanedan üyesinin kardeşlerini öldürmesinin münasip olduğunu eklemiştir. Kanunnâmeye *Her kimesneye evlâdımdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizâm-ı âlem için katl etmek münasibdir. Ekser ülema dahi tecviz etmiştir. Anınla amel olalar* maddesinin eklenmesiyle, bu uygulama yazılı hale gelmiştir.²⁶¹ Ancak bu kanunda dikkat çekilmesi gereken nokta, Fatih'in, tahta geçen yeni iktidar sahibine, kardeş katli konusunda bir zorunluluk yüklememiş olması ve uygulanıp uygulanmamasını tercihe bırakmasıdır. Nitekim Yavuz Sultan Selim tahta çıktıktan sonra bu tercih hakkını kullanarak kardeşi Korkut'u öldürmeyip, Manisa ve Midilli valiliğini vermesi örnek niteliğindedir. Böylece 1451'de tahta geçerek devlet teşkilatlanmasını yeni esaslara bağlayan kanunnâmelerle mutlak, bölünmez ve parçalanmayacak bir egemenlik anlayışını perçinleyen Fatih, devletin bekasını sağlam temellere oturtmayı amaçlamıştır. Bu amaçlar doğrultusunda attığı her adımla devlet yönetiminde tek söz sahibi olmaklığı ilkeleştiren Fatih, devletin kudretinin ve padişahın otoritesinin arttığı oranda, yüksek saray kültürünün oluşmasına da alan açmıştır. Öyle ki kendi döneminden itibaren divanda, hükümet toplantılarına başkanlık etmemesi, halkın işlerinin kendisine ancak hükümet görevlileri vasıtasıyla arz edebileceği, en mühim devlet işlerini, doğrudan doğruya şahsına bağlı olan kişilere vermesi ve bunun sonraki dönemlerde de yaşatılması, Osmanlı'da siyasal

²⁶¹ Akt. A. Özcan, “Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Yıl: Mart 1980/81, Sayı: 33 (s.a: 7-56), s. 17.

sisteminin kurumsallaşmaya başladığının ilk göstergeleridir.²⁶² O halde siyasi yapıyı oluşturan organlar nelerdir?

Patrimonyal yönetimlerde meşruiyetin temel unsuru olan hükümdarın hükümlerinin eksiksizliği ve paylaşılamazlığı, rejimin temel prensibi olarak değerlendirildiğinde, hükümdarın, yetki ve gücünü tüm ünitelerde hissettirme arzusuyla hareket etmesi doğal karşılanmalıdır. Ama bu arzu, ülke hatlarına dağılmış, özerk feodal bir yapı çerçevesinde değil, istikballeri hükümdarın kendisine bağlı bürokrat sınıfların eliyle sağlanmıştır. Bu anlamda Osmanlı'da patrimonyal bürokrasi, askeri ve sivil olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu ayrıma din adamları da eklendiğinde, Osmanlı'daki siyasi yapıyı ihtiva eden iktidar organları oluşmuş demektir. Bu organlar, rejimin, devletin bekasının ve toplumsal düzenin sürekliliğini sağlanması, toplumsal hareket ve sosyal kümelenmelerle rejimin düzen ve kurallarının yaralanmaması ve sosyal hareketlerin denetim altında tutulmasında devletin yazan ve kıran elidirler.²⁶³ Bu organlardan Seyfiye sınıfı, askeri bürokrasiyi; İlmiye ve Kalemîye sınıfı ise sivil bürokrasinin temsil organlarıdır. Bu bağlamda, çalışmamıza temel teşkil etmesi açısından, bu temsil organlarına kısaca değinmekte fayda görmektediriz. Ancak hatırlatmalıyız ki, iktidar-ilim ilişkisinde özellikle bizim dikkatleri çekmek istediğimiz bürokratik grup, *patrimonyal sivil bürokrasi* çevresidir. Çünkü hem iktidar-ilim ilişkisini hem de askeri bürokrasiyi özellikle XVII. yüzyıldan itibaren etkileyen ve yönlendiren gücün, bürokrasinin sivil kanadıyla yakından ilişkili olduğu ilerleyen aşamalarda görülecektir.

²⁶² H. İnalcık, “Osmanlı Padişahı”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1958, Cilt: 13, Sayı: 4 (s.a: 68-79), s. 72.

²⁶³ Ş. Mardin, 2002, a.g.e., s. 207-208.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş felsefesinin gazâ ve yiğitlik esasına oturtulmuş olması, doğal olarak askeri yapıyı önemli bir konuma getirmiştir. Bu durum, ziraat, ticaret ve sanatla meşgul olan reaya karşısında yönetici zümreyi ifade eden “askeri”ler kavramının kullanılmasında önemli bir etkidir. Ancak bu kavramın, sadece kılıç ehli olan ve savaşan ordu mensupları için kullanılmadığını, tüm yönetici kesim için ortak bir kavram olduğunu belirtmek gerekmektedir. İktidar organları olarak “askeri”ler, padişah tarafından atanmış, reaya ile organik bir ilişkisi olmayan askeri ve sivil bürokrasinin Seyfiye, İlmiye ve Kalemiye şeklinde düzenli örgütlenmelerden oluşan sınıflarından oluşmuştur. “Ehl-i seyf” veya “ehl-i örf”^{*} deyimlerinin de kullanıldığı ve askeri bürokrasiyi temsil eden seyfiye sınıfı, siyasi yapının idari ve savaşçı kısmını oluşturan vezir-i azam, vezirler, beylerbeyi, sancak beyi, kaptan-ı derya, yeniçeri ağası vb. tarafından temsil edilmiştir. Bu sınıf, devleti korumak, asayiş sağlamak, devlet politikalarını biçimlendirmek gibi yönetim ve askeri işleri yürüten organdır. Kuruluş döneminden itibaren siyasal iktidar üzerinde etkili olan ve Fatih döneminde ise etkinliğini arttıran bu askeri bürokrasi kanadı, doğrudan padişahın güç ve otoritesini temsil eden, halkın refah ve güvenliğini adalet dairesinde temin etmek ve yönetmekle görevli olan, hizmetlerinin karşılığı olarak da dirlik alan memurlardır.²⁶⁴ Her ne kadar yasama, yürütme ve yargı fonksiyonlarının ayrıştırılmadan padişahın şahsında toplandığı esas olsa da, salt bir ayırmadan ziyade, yürütmenin temsil organı olarak askerlik ve yöneticilik görevlerini merkez ve taşrada da bu bürokrasi takımı sürdürmüştür. Ancak bu noktada vurgulanması gereken şey, Seyfiye sınıfının, bürokrasideki etkinliğinden daha çok, askerlik alanındaki

* “Ehl-i seyf” ifadesi, kılıç kullanmakta usta olan anlamında kullanılırken; “ehl-i örf” ifadesi, seyfiye sınıfının dini yapıdan değil, toplumun töresinden kökenlerini aldığını belirtmek için kullanılmıştır.

²⁶⁴ C. Reyhan, “Osmanlı Devleti’nde Siyasal İktidar ve Seyfiye Sınıfı: Vezir-i A’zamlık Örneği” *Osmanlı Tarih Araştırmaları Merkezi Dergisi*, Yıl: Bahar 2012, Sayı: 31 (s.a: 209-224), s. 211-214.

etkilerinin devlet ideolojisinin yaşatılmasında önemli olduğudur. Çünkü XVII. yüzyıla gelinceye kadar bir harp makinesi olan Osmanlı askeri gücünün, Batı karşısında aldığı zaferlerin mimarları olarak kabul edilen Seyfiye sınıfının, askeri alandaki başarılarının, iktisadi, mülki, siyasi alanlara yansıtıldığı ve bu alanlarda Batı'ya karşı elde edilen üstünlüğün askeri başarılarla doğrudan ilişkilendirildiği malumdur. Hatta zenginleşen ve refah içinde yaşayan devletin tebaasının, Batı'ya karşı, başka bir ifadeyle Hristiyan âlemine karşı, kesin ve net bir üstünlük anlayışına sahip olmasında, bu askeri başarıların etkisi büyüktür.²⁶⁵

İlmiye kökenli Çandarlı Halil Paşa'nın 1453'te Fatih tarafından öldürülmesine kadar geçen yaklaşık 130 yıllık sürede vezir-i azam makamına çoğunlukla İlmiye sınıfından seçilmiş kişiler getirilmesine karşın, Fatih döneminden sona fetihçi askeri dünya görüşünü siyasal iktidara taşıyan Seyfiye sınıfına mensup kişilerin ağırlıklı olarak bu makama getirilmesi bu anlamda dikkat çekicidir.* Kaldı ki XVII. yüzyılı kırılma dönemi yapan başat özelliklerden biri de budur. Böylesi bir güç denkleminin yarattığı psikolojik etki bir yana, özellikle XVII. yüzyıldan itibaren Batı karşında siyasi, iktisadi, toplumsal ve kültürel kadim üstünlük anlayışının kırılmaya başlamasının; kötüye gidişin sebeplerinin öncelikle askeri yapıda aranmasının ve ilk ıslahat girişimlerinin özellikle bu alanda yapılmak istenmesinin başka bir rasyonel açıklaması bulunmamaktadır.²⁶⁶ Böylece aralıklı ama istikrarlı bir şekilde devam

²⁶⁵ D. Cebeci, *Evliyâ Çelebi ve 17. Yüzyıl Osmanlı Toplumu*, Bilgeoğuz Yay., İstanbul 2009, s. 31.

* 1323-1656 yılları arasında vezir-i azamlık'a getirilen kişilerin mensup oldukları sınıfların tablosu için bkz: C. Reyhan, 2012, a.g.m., s. 214-215.

²⁶⁶ XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren Osmanlı ıslahat risaleleri ciddi bir artış göstermiştir. Bunlar çoğunlukla siyasi ve askeri alanda ortaya çıkan bozukluklarla ilgilidir. Örneğin, Âsafnâme, Nushatü's-Selatin (Sultanlara Tavsiyeler), Hırzû'l-Mülûk (Hükümdarların Tılsımı), Kitâb-i Müstetâb (Güzel-hoş Kitap), Koçi Bey Risalesi, Kanûn-nâme-i Sultânî Aziz Efendi, Düsturu'l-Amel li-İslahi'l-Halel (Bozuklukları Düzeltmede Eylem İlkeler).

eden, ancak geçmişteki ihtişamının gerisinde kalan askeri başarılarla bağlı olarak, dönemin neden Duraklama Devri olarak ifade edildiği de makul bir çerçeveye oturmaktadır.

Osmanlı askeri teşkilatının XVII. yüzyıl siyasi yapısını etkileyen en önemli kolları, maaşlı Kapıkulu askerlerini oluşturan, yaya ve süvariler olarak ikiye ayrılan yeniçeriler ve altı bölük halkıdır. Bizzat padişahın hizmetinde olan, başlarında hasoda'dan seçilen ve sadakatine oldukça güvenilen Yeniçeri Ağası'nın bulunduğu yeniçeriler, XV. yüzyılın ortalarına kadar yaya bölüklerinden oluşan bir askeri kuvvet iken, Fatih döneminde sekban ve XVI. yüzyılda da ağa bölüklerinin eklenmesiyle üç bölükten oluşmuştur. Yeniçeri ocağının insan kaynağını, savaşta askerler tarafından elde edilen beşte bir erkek esirler ve Osmanlı sınırları içindeki Hristiyan çocuklar oluşturmuştur.²⁶⁷ Ocağa alım ise üç şekilde gerçekleşmiştir. Birincisi, harpte esir düşenlerin kısa bir müddet askerlik eğitimi ve görgüden geçirilip ihtiyaca göre yeniçeri yapılmasıdır. İkincisi, esirlerin Anadolu'daki Türk çiftçilerin hizmetlerine verilip orada hizmetten, Türkçeyi, Türk ve İslam adetlerini öğrenene kadar yetiştirilip sonra ocağa alınmalarıdır. Üçüncü devre ise esirlerle devşirmelerin Anadolu'daki hizmetlerinden sonra, Acemi Ocağına verilmeleri ve orada aldıkları eğitimden sonra yeniçeri ocağına kayıt edilmeleridir.²⁶⁸ Ancak sistemli bir yetiştirme programına rağmen, başlangıçtan XVI. yüzyılın sonlarına kadar yalnızca İslami kaide ve kurallara göre Hristiyan çocuklarından oluşan,

²⁶⁷ İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatında Kapıkulu Ocakları I/ Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988a, s. 6.

²⁶⁸ İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 151.

Osmanlı ordusunun talimli, disiplinli ve savaşa her daim hazır bu askeri gücü, devşirme sistemiyle uyuşmayan bazı uygulamalarla bozulmaya başlamıştır.²⁶⁹

XVI. yüzyılın sonlarından itibaren görülen bozulmanın iki sebebi vardı. Birincisi, tüzüğe aykırı olarak ocağa asker alınmasıdır. Yabancıların (Türk halkı kastedilmektedir) katiyen alınmadığı bu kurum, III. Murad (1574-1595) döneminde Vezir-i Azam Kara Rüstem Paşa'nın padişaha tavsiyesi uyarınca ocağa yabancı kişilerin alınmasıdır. Bu uygulama, XV. yüzyılın ikinci yarısında netleştirilip yürürlüğe geçirilen ocağın mevcut kurallarını ve dolayısıyla sistemi yaralamıştır.²⁷⁰ İkincisi ise Kanuni'den itibaren padişahların ordunun başında seferlere katılmaması ve buna bağlı olarak padişahların ocak üzerindeki otoritelerini kaybetmeleridir.²⁷¹ XV. yüzyılın ortalarına kadar mevcudu on bin olan, Kanuni döneminde on iki bine kadar çıkan, XVI. yüzyılın sonlarında yirmi yedi bine ve XVII. yüzyılda ise sayıları kırk altı bine kadar ulaşan teşkilat, nicelik olarak artarken, niteliklerinden uzaklaşan ve büyük bir tehdiye dönüşen yapı şeklini almıştır.²⁷² Ocağın kuralları gereğince, ocak mensuplarının evlenmelerinin, ticaret ve sanatla meşgul olmalarının yasaklanmasına rağmen, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu kurallar hiçe sayılmış, evlenenler, ticaret ve sanatla uğraşanların sayısı günbegün artmaya başlamıştır. Bu duruma, talimsiz, deneyimsiz, yeterli beceri ve kapasiteye sahip olmayan başıboş kişilerin ocağa kaydedilmesi de eklenince ocak, doğal olarak harp

²⁶⁹ Devşirme sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: G. Goodwin, *Yeniçeriler*, Çeviren: D. Türkömer, Doğan Egmont Yay., İstanbul 2008, s. 31-54; M. T. Gökbilgin, *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyet Tarihine Genel Bakış*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1977, s. 144-148.

²⁷⁰ P. Ricaut, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Hâlihazırının Tarihi (XVII. Yüzyıl)*, Çeviren: H. İnalcık, N. Özyıldırım, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2012, s. 295-296.

²⁷¹ A. Özcan, "Osmanlı Devleti'nin Askeri Yapısı" *Türkler*, Cilt: 10 (s.a: 199-223), (Edt.) H. C. Güzel, K. Çiçek, v.d., Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s. 205.

²⁷² Y. Hallaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1998, s. 53.

kudretinden uzak bir yığına dönüşmüştür.²⁷³ Disiplinsizlikle gelen başıboşluk, yeniçeri ocağını, XVII. yüzyıldan başlayarak ortaya çıkan ayaklanmalarda en büyük asi güç haline getirmiştir.

Özellikle Osmanlı padişahlarının siyasi otoritelerinin sarsılmasında yeniçerilerin büyük bir role sahip olduğu bilinmektedir. Öyle ki XVII. yüzyılın henüz başlarında yaşanan bir yeniçeri isyanı sonrasında, II. Osman'ın (1618-1622) tahtan indirilip öldürülmesi olayı, dönem ve günümüze yansıyan sonuçları açısından önemlidir. Bu olayın, hem siyasi otoritenin mutlak iradesinin ağır bir yara alarak devletin siyasi parçalanmışlığa gidişine örnek teşkil etmesinden hem de askeri gücün -günümüze kadar ki uzantıları bağlamında- bir darbe kültürü yaratmasına tarihsel köken olma özelliğinden bahsedilebilir. Başka bir ifadeyle bu olay, Osmanlı'da söz konusu dönemden itibaren ulema-saray klikleri-asker üçgeninde şekillenen koalisyonun ilk örneğidir. IV. Murad'ın küçük yaşta tahta geçmesini fırsat bilen saray kliklerinin, otoriteyi kendi istikballeri ölçeğinde kullanmaya kalkışarak, yeniçeriler ve sipahilerle oluşturdıkları koalisyonun (Padişahın 1632'de devlet aygıtı üzerindeki siyasi denetimi yeniden kurmasıyla dağıtılmıştır) benzerini, I. İbrahim'in (1640-1648) tahtan indirilip öldürülmesi vakasında da görmek mümkündür. I. İbrahim'in tahtan indirilmeden birkaç ay önce, saray klikleri ve merkezde bulunan askeri güç arasındaki işbirliğini ulemanın desteklemesiyle başlayan isyan sonucunda sadrazam katledilmiş, I. İbrahim tahtan indirildikten birkaç gün sonra öldürülmüştür. İsyan sonunda asiler, sadrazamlığa kendi adaylarını getirmişler, padişahın küçük oğlunu IV. Mehmed (1648-1687) namıyla tahta geçirmişler ve istedikleri noktalarda

²⁷³ M. Akdağ, "Yeniçeri Ocak Nizamının Bozulması", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1947, Cilt: 5, Sayı: 3 (s.a: 291-313), s. 291.

personel değişiklikleri yapmışlardır.²⁷⁴ Aynı şekilde sipahilerin harem ağalarıyla ittifak kurarak, yeniçerilerin desteklediği Valide Kösem Mahpeyker Sultan’la birlikte birçok yeniçerinin de katledildiği 1651’deki ayaklanma ise bir başka örnektir. Örnekler arasına, yeniçeri ağalarından Boşnak Koca Muslihiddin’in, Arnavut Bektaş’ın ve Kara Çavuş’un, devlet işlerine tamamen el atmaları, hükümette söz sahibi olarak devletin yüksek memuriyetlerini açık arttırmaya koymaları, yiyecek maddelerine varıncaya kadar her şeyin ticaretini ellerine geçirmeleri de eklenebilir.²⁷⁵ Görüldüğü üzere, XVII. yüzyılda devleti siyasi krize sokan ve devlet idaresinde iktidarı ele geçirmeye yönelik her buhranın içinde, kapıkullarını görmek mümkündür. Naîma bu durumu şöyle özetlemiştir: *Asker de balgama benzer. Balgamın bunlara lüzumu ve faydası olduğu kadar, fazlalığının da zarar ve kederi vardır. Asker de böyledir... İnsan kemal yaşına geçse soğuk ve rutubet –ki balgam hilkatı ve ihtiyarlık tab’ıdır- şüphesiz o yaşta balgam galip olup hükümü icra eder. Diğer ahlat da ona uymağa meyleder.*²⁷⁶ Dolayısıyla yeniçeri ocağının, kuruluş felsefesinden uzaklaşan, siyasete doğrudan katılan, devlet adamlarının atanmasına veya azledilmesine müdahale eden, hatta padişahları tahtan indirip veya tahta çıkaran bir tahakküm unsuruna dönüştüğü açıktır. Ocak, zaman zaman ıslahatlara konu olmuşsa da, Osmanlı tarihine “Vak’a-i Hayriyye” olarak geçen 1826’da II. Mahmud tarafından kaldırılıncaya kadar siyasi yapı üzerindeki tehdit edici etkisini sürdürmüştür. Öyle ki XVII. ve XVIII. yüzyılda çıkardıkları ayaklanmalar ve iktidar üzerinde oluşturdıkları baskı nedeniyle yerli ve yabancı birçok kaynakta adlarından

²⁷⁴ S. Faroqhi, “Krizler ve Değişim (1590-1699)”, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1660-1914*, Çeviren: A. Berktaş, (Edt.) H. İncelik, D. Quataert, s. 546-547.

²⁷⁵ M. İlgürel, “IV. Mehmed”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi/Osmanlılar*, (Edt.) K. Seyithanoğlu, Cilt: 11, Çağ Yay., İstanbul 1989, s. 22.

²⁷⁶ Akt., Z. Aslantürk, *Naîma’ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1997, s. 69.

sıkça söz edilmiştir. Örneğin İstanbul’a 1835 yılında ziyarete gelen Miss Pardoe, Rumeli Hisarı’nı gezerken, kendilerine refakat eden askerin yeniçeriler hakkında verdiği bilgiyi yazmaya değer bulmuştur. Pardoe olayı şöyle kaydetmiştir: *Askerlerden biri bir hendeğin dibinde toprağa gömülmüş halde yüz sandık cephane keşfedildiğini söyledi. Yeniçerilerin bir halk ayaklanması sırasında yedek cephaneye ihtiyaç duyduklarında bunları kullanmayı planlıyorlarmış meğer. Bunu ortaya çıkaranın da o anda bize refakat eden asker olması hayli ilginçti. Hendekte biriken pisliği temizlemeye çalışırken kazmasının sandıklardan birinin kapağına çarptığı noktayı gösterdi bize.*²⁷⁷

Bir diğer etkin güç olarak Yeniçeriler gibi hükümdarın şahsına özel hizmet eden atlı birlikler olarak Kapıkulu Süvarileri ise derece ve maaş itibarıyla yeniçerilerden daha yüksek olsalar da, hükümet üzerindeki nüfuzları ve savaşlardaki önemleri bakımından yeniçeriler kadar itibarlı olmamışlardır. Rumeli Beylerbeyi Kara Timur Paşa’nın I. Murad’a tavsiyesi üzerine kurulmuş olan bu Kapıkulu ordusunun en itibarlı birliği, seferlerde padişahın yanında yer almış, onun tuğ ve silahlarını taşıyıp güvenliğini sağlamıştır. Sağ ve sol ulufeciler, sağ ve sol garipler ve sipahi ve silahdar bölüklerinin bütününden oluşan Kapıkulu Süvarileri, altı bölük halkı olarak da isimlendirilmişlerdir.²⁷⁸ Yeniçerilerin aksine nadiren kazan kaldıran altı bölük halkı, devlete ve padişaha olan sadakatlerinden ötürü “Atlı er, başkaldırmaz” sözü ile hep anılmıştır. Örneğin, Sultan IV. Murad’ın (1623-1640) saltanatını sağlamlaştırmak ve yeniçerilerin elinden iktidar gücünü almak için başkentte padişahı destekleyen güç, Kapıkulu Süvarileri olmuştur. Benzer şekilde

²⁷⁷ Akt., S. Çolak, “Aziz Efendi’nin Risalesine Göre 17. Yüzyılda Osmanlı Merkez Ordusunun Durumu”, *History Studies*, Yıl: 2010, Vol. 2/2 (s.a: 101-112), s. 103.

²⁷⁸ M. A. Ünal, *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2010, s. 73.

Sultan II. Mahmut'un (1808-1839) yeniçeri ocağını tasfiyesinde de Kapıkulu sipahileri, yeniçerilere karşı II. Mahmut'u destekleyerek, isyancı yeniçerilere karşı halkla beraber mücadele etmişlerdir. Dolayısıyla bu grubun yeniçerilerle olan rekabetlerinin, zaman zaman kanlı bir mücadeleye dönüştüğü de görülmüştür. Bu anlamda 1648 yılında Sultan Ahmet Meydanı'ndaki bu iki grup arasındaki çatışmalar, Osmanlı tarihindeki önemli vakalardan biri olmuştur. Yeniçerilerin sipahilere yaşattığı hezimetle sonuçlanan olay, yeniçerilerin rakipsiz kaldıkları düşüncesini iyiden iyiye pekiştirmiş, baskınlığını arttırmış, yeniçeri ağalarının büyük nüfuz kazanmasına neden olmuştur.* Kuruluşundan itibaren Osmanlı askeri gücünü oluşturan Kapıkulu piyadeleri sınıfından olan ve itaat-sadakat-hizmet anlayışla yetiştirilen Hristiyan doğumlu yeniçerilerle, sosyal üstünlüğe sahip Kapıkulu Süvarileri sınıfından olan sipahilerin (atlı askerlerin), yani altı bölük halkının rekabetleri, Osmanlı tarihi boyunca sürekli var olagelmıştır.²⁷⁹ Ancak iki grup arasında yaşanan rekabetin, ittifaka dönüştüğü dönemlerden de bahsetmek mümkündür. Örneğin, II. Osman'ın hacca gitme isteğini, padişahın kendilerine yüz çevirmesi olarak değerlendiren yeniçeri ve sipahi ağaları, ortak bir karar alarak, düşman tehlikesi varken padişahın tahtan ayrılmasının hata olduğuna kara vermişlerdir. Sultan Ahmed Meydanı'nda büyük bir kalabalıkla toplanan yeniçeri ve sipahiler, Şeyhülislama müracaat edip, padişahın hacca gitmesini destekleyenler hakkında fetva almışlar ve II. Osman'ın hocası Ömer Efendi'nin konağını

* Sultan Ahmed Meydanı (1648) olayı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: M. İlgürel, a.g.m., s. 20-23.

²⁷⁹ G. Goodwin, a.g.e., s. 27.

yağmalamışlardır. Müftü ve kazaskerlerinde dâhil olduğu bu ittifak, II. Osman'ın tahtan indirilip öldürülmesinde de etkili olmuşlardır.²⁸⁰

XVI. yüzyılın sonlarında İran ve Avusturya yapılan uzun süren savaşlar nedeniyle sayılarında artış gözlenen Kapıkulu Süvarilerinin, kuruluş maksadına aykırı davranışlar sergiledikleri görülmektedir. Öyle ki XVII. yüzyılın başlarında, sayıları yüz bini geçmiştir. Bu artış, onların başkentte büyük bir güç olarak tehdit oluşturmalarına sebep olmuş ve onları disiplinsiz bir zorba güç haline getirmiştir. Ayrıca her üç ayda bir nakit olarak verilen ulufe yüzünden, devlet hazinesi ciddi sıkıntılar yaşamıştır.²⁸¹ Sayıları her geçen gün artan bölüğün, disiplinsizliğine XVII. yüzyılda iç politik olaylara katılmaları da eklenince, asli görevleri olan askerlik görevleri, ikinci planda kalmıştır. IV. Murad ve Köprülüler döneminde (1656-1683) Kapıkulu Ocaklarına çeki düzen verilmek istenmiş, disiplinin yedinden sağlanması hedeflenmişse de, II. Viyana bozgunundan sonra bozulan düzende, tamamen kontrol edilemez duruma gelmişler, zaman zaman siyasi ve toplumsal olaylarda iktidara karşı taraf olmuşlardır. XVIII. yüzyıldan itibaren itibar ve kıymetleri kalmayan Kapıkulu Süvarileri, düzensiz ve atıl bir halde bırakılmış, savaşlarda ciddi askeri bir kuvvet olmanın ötesinde, sadece mevcutlarından yararlanılmak üzere istifade edilmeye çalışılmıştır.²⁸²

Bu noktada merak uyandıran konu şudur: Osmanlı'da duraklamanın nedenleri araştırılırken üzerinde ısrarla durulan askeri yapıdaki gerilemenin boyutu ve etkisi nedir? Gördüğümüz kadarıyla Osmanlı Devleti'ndeki askeri yapının teorik formu,

²⁸⁰ İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi/ II. Selim'in Tahta Çıkışından 1699 Karlofça Andlaşmasına Kadar*, Cilt: 3, 1. Kısım, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2011, s. 136.

²⁸¹ M. A. Ünal, 2012, a.g.e., s. 73.

²⁸² İ. H. Uzunçarşılı, 1988a, a.g.e., s. 195.

padişahın siyasi gücünün ve devletin bekasının en büyük koruyuculuğu ve destekleyiciliği üzerinde konumlandırılmıştır. Doğal olarak XVII. yüzyıldan itibaren devletin içine düştüğü sıkıntıların nedenleri ve çözüm önerileri için hazırlanan raporların ana konusu da askeri yapıda ortaya çıkan sorunlarla ilgili olmuştur. Askeri yapı merkeze alarak düzenlenen raporlar, her ne kadar tek nedene bağlı kalan çözüm önerilerini ifade etse de, raporlarda ileri sürülen hem nedenler hem de çözüm önerileri, özellikle siyasi ve ekonomik gücünü askeri başarılarla sürdüren Osmanlı için doğru, ancak eksik ve yetersiz tespitlerden ibaret olduğu açıktır. XVI. yüzyıldan itibaren Batı'nın devrimci bilimsel dönüşümlerinin her alanda olduğu gibi askeri alanda da etkisini göstermesi karşısında, geleneksel yapısını koruyan Osmanlı Devleti'nin dayanıklılığı ve direnci ise şaşırtıcıdır. Çünkü Osmanlı'nın gerek geleneksel yapıyı korumadaki ısrarcı tavrı gerekse idari, iktisadi ve ilmi yapıdaki üretkenlik koşulları dikkate alındığında, bilimsel yenilik ve icatları kendi öz bünyesinden çıkarması oldukça zor görünmektedir. Bu yetersizlik ise ilmi ve teknolojik boşluk yaratmıştır. Özellikle askeri alandaki bu boşluk, Osmanlı hazinesinden geçimlerini sağlayan ve Batı teknolojisini yakından takip edip, Osmanlı sınırları içerisinde yeniden üretme işini büyük oranda iyi beceren Frenklerle nispeten doldurmuştur. Bu durum bazı tarih araştırmacıları tarafından Osmanlı sultanlarının top dökümcüsü Macar Urban gibi batılı uzmanları istihdam etme arzusuyla ya da savaşlarda esir alınan Nürembergli Jörg gibi top yapımcılarını kullanmasıyla açıklanmaktadır.²⁸³ Ancak Batı'daki bilimsel ve teknolojik hareketliliğe rağmen, hazırlanan raporlarda askeri başarısızlıkların nedenleri arasında genelde ya idari kadrolardaki zafiyetler ya tımar sistemindeki bozulma ya da yeniçerilerin başına

²⁸³ Bkz: C. Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650 İktidarın Yapısı*, Çeviren: Ş. Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2006, s. 347-357.

buyruk davranışları gibi konuların ele alınıp vurgulanması ise reel ve rasyonel ölçütlerle anlaşılabilirliği yoktur. Daha basit bir ifadeyle Batı'nın askeri alanda teknik bilgi ve malzeme üretiminin ulaştığı seviye önemli ölçüde göz ardı edilmiştir.²⁸⁴ Oysaki raporlara konu olan nedenlerin dışında asıl önemsenmesi gerek iki önemli sorun vardır. İlki, askeri teknolojide gerek teknik bilgi gerekse askeri malzeme ihtiyacının karşılanması noktasında, Batı'nın gelişen yönlerinin ciddiyle değerlendirilmesi gerektiği; diğeri ve en önemlisi ise askeri malzemenin karşılanmasında Batı'ya olan ticari bağımlılığın menfi etkisidir. Özellikle ticari bağımlılık ilişkisinin, Osmanlı askeri teknolojisinin gerilemesindeki en temel faktörlerden biri olduğu ortadadır. Kaldı ki yeni ticaret yollarının keşfi, deniz taşımacılığında kat edilen gelişmişlik düzeyi ve en önemlisi yeni iktisadi politikaların hayata geçirilmesi, Batı karşısında Osmanlı askeri sanayi üretiminin krize sürüklenmesinin olağanüstü bir durum olmadığını açıkça göstermektedir. Özellikle İngiltere ve Hollanda'da hayata geçirilen merkantilist iktisadi programın temel özelliklerinden birinin, programın milliyetçi yönü olduğuna bir önceki bölümde değinmiştik. Böylesi bir iktisadi stratejinin, Osmanlı'nın askeri teknoloji üretimine engel olmaması düşünülemez. Dolayısıyla hazırlanan raporlarda tüm bu realitelere arkasını dönen çözüm önerilerinin, Osmanlı'yı içine düştüğü buhrandan kurtaracak niteliği yoktur. Osmanlı'nın siyasi, iktisadi ve ilmi yeterlilikleriyle, kendi öz bünyesinden Batı karşısında direnecek teorik ve pratik alternatif çözümler üretme kapasitesi de dikkate alındığında, askeri başarısızlıkların gerçek nedenleri mantıksal

²⁸⁴ Koçi Bey Risalesi'nde ele alınan konular dikkate alındığında, devletin gerilemesindeki nedenler sıralanırken, askeri teknik, bilgi ve malzeme üretimindeki gerilikten ziyade, yeniçeri sayısındaki artış, tımar sistemindeki bozulma gibi konulara dikkat çekildiği görülmektedir. Bkz: Koçi Bey Risalesi, Hazırlayan: M. Şimşekçakan, Yeni Zamanlar Yay., İstanbul 1997.

formuna kavuşmuş olacaktır. Peki, dönem itibariyle Batı karşısında Osmanlı askeri teknolojisinin fizibilite tablosu nedir?

Öncelikle Osmanlı askeri teknolojisinin ve üretim kapasitesinin değerlendirilmesinde İngiltere ve Hollanda gibi birinci düzey üreticilerle karşılaştırmanın zorluğunu hatırlatmakta fayda vardır. XVII. yüzyılda Batı’da hız kazanan bilimsel çalışmalar, askeri teknoloji sahasında, üretim-ihracat-kopyalanarak yeniden üretim şeklinde üç dalgalı ya da seviyeli bir denklemi yaratmıştır. Bu denklemle, icatların İngiltere, Hollanda gibi birinci seviye üreticilerden Portekiz, İspanya gibi ikinci derece üreticiler vasıtasıyla (birinci derece taşımacılarla da denilebilir) ülke sınırlarına uyarlanması ve Osmanlı, Polonya, Macaristan gibi üçüncü derece üretici ülkelerde yeniden kopyalanarak kullanıma sunulmasını içeren bir yapı kast edilmektedir.²⁸⁵ Daha basit bir ifadeyle ateşli silahları kullanan ülkeler, mucitler, var olanı geliştirenler ve sadece hazır teknolojiyi kullananlar şeklinde sınıflandırılabilir. Dolayısıyla bu sınıflandırmada Osmanlı’nın askeri teknoloji ve üretim faaliyetleri, doğrudan İngiltere ve Hollanda gibi birinci seviye üreticilerle karşılaştırılmayacak düzeyde olduğu için, üçüncü seviye ateşli silah kullanıcısı ülkeler arasına yerleştirmek daha uygundur. Böylesi bir sınıflandırmanın haklılık derecesi tartışılır olsa da, bu durum, yukarda bahsettiğimiz ticari bağımlılığı da açıklamaktadır.

Yeniden kopyalayarak yapılan üretim bağlamında, Osmanlı silah üretiminde ön plana çıkan ateşli silahlardan en önemlisi toplardır. Bu anlamda dünyadaki en büyük, en güzel ve en uzun menzilli topların Türklerde olduğunu belirten Ricaut, ayrıca

²⁸⁵ J. Grant, “Osmanlı ‘Gerilemesini’ Yeniden Düşünmek: Osmanlı Devleti’nde Askeri Teknolojinin Yayılması (15. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Kadar)”, Çeviren: S. Aydüz, *Yakın Dönem Tarih Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 19-20 (s.a: 57-80), s. 59.

İstanbul civarında çok az barut yapıldığını, barutun çoğunun Avrupa'dan getirildiğini yazmıştır. Aynı şekilde yazar, otuz altı ile kırk pus (27 mm'lik eski bir ölçü) arasında değişen çaplara sahip en büyük top güllerinin olduğunu ve güllerin çoğunlukla taştan yapıldığını kaydetmiştir.²⁸⁶ Toplam ebatları ve kaliteleriyle Osmanlı silahlı gücünün envanterinde yer alan *balyemez* adı verilen toplar, 820 cm uzunluğu ve 17 ton ağırlığıyla büyük bir tahrip gücüne sahiptir. Osmanlıların kuşatma için tercih ettikleri bu toplar, savaşlarda manevra için çok ağır olmasına rağmen, XVIII. yüzyılın son çeyreğine kadar kullanılmaya devam etmiştir.²⁸⁷ Tamda bu dönemde, yani XVII. yüzyılda, Batı'da topçuluk alanındaki gelişmeler ve ilerlemeler kaydedilmeye başlamıştır. Bu durumu 1664 St. Gothard Savaşı'nda Osmanlı'yı mağlup eden Avusturyalı komutan Raimond Montecuccoli şu şekilde yorumlamıştı: *Devasa toplar vurduğu zaman çok büyük hasar veriyor ancak bu toplar manevra yapmada hantal. Ayrıca bunları tekrar doldurmak ve yerleştirmek de çok fazla zaman alıyor. İlaveten çok fazla barut tüketiyor ve rampalarına yerleştirilmelerine rağmen tekerlekleri ve arabaları çatlatıyor ve kırıyorlar... Bizim toplarımız daha hafif ve Türklerin toplarına karşı bizim avantajımız da burada yatıyor.*²⁸⁸ Dolayısıyla Osmanlı ordusunun seri hareket edemeyen büyük ve ağır top kullanması, hızlı ateş edebilme becerisine sahip Batılı orduların kullandıkları toplar karşısında yetersiz kalmıştır. Başka bir ifadeyle Osmanlı askeri gücünün envanterinde yer alan eski balyemez ve şahi topları, Batı'nın seri, saha şartlarına uyumlu toplarıyla rekabet edecek yeterliliğe sahip değildir. Batı topçuluğunun gelişim ve ilerleyişi, Osmanlı Devleti'nin XV. yüzyıldan beri kullanılagelen ve güncellenmeyen yanlış malzeme üretimini geride bırakacak kadar yüksek kaliteye

²⁸⁶ P. Ricaut, a.g.e., s. 309-310.

²⁸⁷ J. Grant, a.g.m., s. 67-68.

²⁸⁸ J. Grant, a.g.m., s. 67.

ulaşmıştır. Ancak tüm bunlar, dönem itibariyle Osmanlı askeri teknolojisinin Batı askeri teknolojisi karşısında yokluğunu değil, daha çok yetersizliğini gösterdiğini de belirtmekte fayda vardır.

Osmanlı askeri yapılanması ve teknolojisi hakkında yaptığımız bu kısa değerlendirmeden sonra, devlet teşkilatlanmasının oluşturan iktidar organlarına geri dönecek olursak, Osmanlı Devlet teşkilatının belki de en önemli sacayağını oluşturan iktidar organı, İlmiye sınıfıdır. *Ehl-i şer* ya da genel olarak *ulema* olarak da adlandırılan bu zümre, kadılar ve müderrislerin yanı sıra, vezire denk bir mertebede olacak şekilde Fatih Sultan Mehmet döneminden itibaren resmiyete kavuşan Şeyhülislam ve divan üyelerinden olan defterdar, kadıasker ve nişancıdan oluşunca, bu zümrenin Osmanlı'da siyasi yapı için önemi ortaya çıkmaktadır.²⁸⁹ Devlet yönetiminde önemli bir yer işgal eden ulemanın, kuruluş dönemlerinde devletle arasında önemli bir mesafe söz konusu olmuş, bu mesafe, ulema sınıfını bir dereceye kadar özerk hale getirmiştir. Özellikle şeriatla ilgili konularda son sözün ulemada olması ve devletin de bunu dolaylı olarak kabul etmesi, ulemaya belli bir itibar, imtiyaz ve otorite kazandırmıştır. Bu imtiyaz ve otoriteye rağmen, ekonomik anlamda devlete bağlı olmalarının da etkisiyle olsa gerek, devlet karşısında doğrudan bir güç olma iddiasında bulunmamışlardır. Merkezi bürokrasinin ve fetihlerin organizasyonunda dini ve hukuki misyonlarını kullanma avantajına daima sahip olmuşlar, fakat devlet kontrolünden bağımsız olamadıkları için bu avantajlarını kullanamamışlardır. Devlet kontrolünden uzak olmamalarının nedeni, iktidar eliyle hukuk, adliye, din ve eğitim alanlarına ait işlerin İlmiye mensuplarına, yani ulemaya, havale edilmiş olmasıyla ilişkisi olduğu kadar, iktidarın, halkın devlet otoritesine

²⁸⁹ K. Atik, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Aydınlarına Göre İlmiye Teşkilatı'ndaki Çözölmeye İlişkin Tespit ve Teklifler", *Bilgi*, Yıl: Yaz 2000, Sayı: 14 (s.a: 31-53), s. 32.

sadakatinin sağlanmasında ulemanın nüfuzundan yararlanma düşüncesinin de etkisi vardır.²⁹⁰ Aksi takdirde böylesi bir avantajı kullanma eğiliminde olabilecek ulemanın, iktidar karşısında, halk desteğini arkasına alan bir alternatif iktidar olma hayaline kapılma olasılığı zihinleri meşgul edebilecek kapasitededir. Dolayısıyla İlmiye sınıfı din, eğitim ve hukuk mekanizmalarında, insani ilişkilerin normlarının çerçevesini saptamakla kalmayan, aynı zamanda dinsel ve kültürel birliğin dinamiklerini, iktidar adına canlı tutan Osmanlı bürokrasisindeki en etkili iktidar organı olmuştur. Ancak XVII. yüzyıldan itibaren ulemanın devlete ya da başka bir ifadeyle siyasete yaklaşması, ulemanın özelliğini ve özerkliğini kaybettirmeye başlamıştır.²⁹¹ Zaten ulemanın, iktidar-ilim ilişkisindeki rolü de özellikle bu nokta da ortaya çıkmaktadır.

Takdir edilecektir ki Osmanlı Devleti'nin ihtiyaç duyduğu yetişmiş nitelikli insan unsuru, medrese eğitiminden geçerek –ki medreselerin kuruluş amacı budur– karşılanmıştır. Bu, devlet teşkilatlanmasında bürokratik örgütlenmenin ulema kökenli olması demektir. Bununla ilintili olarak iç ve dış politikanın ve hatta bilim ve düşünce hareketliliğin böylesi bir bürokratik yapının hayata geçireceği planlanmaya göre yürütülmesi anlamına gelmektedir. Kaldı ki böylesi bir teşkilatlanmada, ulema kökenli devlet adamlarının, devlet yönetiminden bilim ve düşünce sahasına kadar her alanda etkin rol oynamalarının ve müdahale etmelerinin teorideki sınırlar belirlenmiş olsa da, pratikteki denetimi oldukça zordur. Çünkü Divân'ın beş daimi üyesinden (sadrazam, vezirler, kazaskerler, defterdar ve nişancı) üçü (sadrazam, vezirler, kazaskerler) ilmiye kökenlidir. Ayrıca bazı İlmiye rütbelerinin, üst düzey askeri ve

²⁹⁰ F. Unan, “Osmanlı Resmi Düşüncesinin ‘İlmiye Tariki’ İçindeki Etkileri: Patronaj İlişkileri”, *Türk Yurdu*, Yıl: 1991, Cilt: XI, Sayı: 45 (s.a: 33-41), s. 35.

²⁹¹ B. Kodaman, a.g.m., s. 9.

idari rütbelerle denk kabul edilmesi ve kadılık, müderrislik, müftülük, nişancılık, defterdarlık, tabiplik, cami hizmetleri gibi alanlara yetiştirilen insan kaynağının bu organ eliyle yetiştirildiği dikkate alındığında, Osmanlı bürokrasisinin her tabakasındaki işleyişte ulemanın etkin roller üstlendikleri görülmektedir.²⁹² *Kadılar ve fakihler, müderrisler ve muallimler, doktorlar ve tedavi hizmeti veren diğerleri, din adamları ve mutasavvıflar, matematikçiler ve mantıkçılar, astronomlar ve müneccimler, müzikologlar ve kütüphaneciler ile daha düşük oranlarda olmak üzere yöneticiler hemen hepsi ilmiye teşkilatının tezgâhından geçmişlerdir.*²⁹³ Dolayısıyla gerek toplum gerekse devlet yapılanmasının kurumsal öğelerinin oluşmasında ve gelişmesinde, ulemanın belirgin özgünlüğünün söz konusu olduğu açıktır. Hatta özellikle halka daha yakın olan ve siyasete fazlasıyla bulaşmamış taşra ulemasının, geniş toplumsal kesimleri harekete geçirebilecek kadar etkili oldukları görülmektedir. Zaten “gölge iktidarların” kimler oldukları ve neden bürokratik yapıda aranması gerektiği, bu koşullara nazarında daha anlamlı olmaktadır ki, bu durum, çalışmamızın gayesiyle doğrudan ilişkilidir. Böylece hem XVII. yüzyıl Osmanlı’da siyasi yapı ve yapıdaki çözümlerin karanlıkta kalan yönlerini hem de Batı’da toplum ve topluma dair her sahada değişen ve gelişme eğiliminde istikrar yakalayan modern paradigmal ölçütlerinin, Osmanlı’da neden bi’dat olarak değerlendirildiğini anlamak ve anlamlandırmak mümkün olacaktır. Bu bağlamda, cevabı aranması gereken soru, ulemanın ve onların devlet katmanındaki temsil gücü olan Şeyhülislamlığın Osmanlı düzeninde yeri nedir?

²⁹² G. Akça, a.g.e., s. 95.

²⁹³ Ş. Mardin, *Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, Çeviren: M. Çulhaoğlu, İletişim Yay., İstanbul 1992, s. 169.

Bilindiği üzere, ilk Osmanlı sultanlarının hukuki kuralları koyarken, hatta politik kararlar alırken fakihlere danışmışlardır. Daha sonra bu amaç için Şeyhülislamlık makamı kurulmuştur.²⁹⁴ Osmanlı Devleti’nde ne zaman ve nasıl kurulduğu açıklığa kavuşturulamamış olsa da, Şeyhülislamlık (Meşîhat Makâmı), kadılık ve müderrislik görevlerinin yanı sıra, fetva hizmetini geniş yetkilerle yürüten en yetkili makamdır. “Şeyhülislamlık” ifadesi, ilk defa Fatih’in teşkilat kanunnamesinde, hem padişahın hocası hem de ulemanın başı olarak bahsettiği ve devlet protokolünde kadiaskerlerin gerisinde yer verdiği makamdır. *Şeyhülislam, ulemanın reisidir. Ve muallim-i sultanî dahi serdâr-ı ulemadır. Vezir-i âzam onları riayeten üstüne almak münasibtir. Ama müfti ve hoca vüzeradan bir nice tabaka yukarıdır ve tasaddur dahi dahi ederler.*²⁹⁵ Kanuni döneminde ise en yüksek ilmiye makamı olmuştur. Bu nedenle, Şeyhülislamlığın devlet protokolünde bir danışma ve karar makamı olduğu ve genel olarak ulema sınıfına mensup olup, ulemaya reislik ettiği görülmektedir. Ulemanın reisi kabul edilmesinin, ulemadan fetva vermeye haiz herhangi bir kişinin, Hanefî fikhını hakkıyla bilmesinin doğrudan ilişkisi vardır. Her medrese eğitimi almış kişinin veya her ulema mensubunun, bu bilgilere hakkıyla sahip olmaları beklenemeyeceğinden, ulema içerisinde ehli olanlar, bu makama getirilmişlerdir.²⁹⁶ Çünkü şeriatı yorumlamada son söz sahibi olan Şeyhülislam’ın, gerek kişi gerekse devlet ölçeğinde verdiği fetvalarda, şeraite uygunluk gözetilmiştir. Bu yönüyle fetvaların, bir tarafıyla dini özellikler taşıması, diğer yandan gerçek davalardaki uygulamalara dayanan pratik vasıflarıyla günümüz kanunlarına

²⁹⁴ H. İnalçık, “Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet”, *İslamiyat I*, Yıl:1998, Sayı: 4 (s.a: 135-143), s. 136.

²⁹⁵ Akt., İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988b, s. 175.

²⁹⁶ İ. H. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 175.

benzetilmesi mümkündür.²⁹⁷ Ayrıca padişahın devlet meseleleriyle ilgili verdiği kararların fetvalarla kamu vicdanında onaylandığı da düşünüldüğünde, karar mercii olan Şeyhülislam'ın devlet idaresi katmanındaki yeri ve önemi daha da önemli bir hale gelmektedir. Bu nitelikleriyle dini, hukuki, idari ve siyasi meselelerde fetva verme yetkisine sahip olan Şeyhülislam, bu vazifesiyle devlet teşkilatı içinde önemli bir şöhrat ve itibarı, devlet kontrolünde olmak kaydıyla, şahsında toplamıştır. Sadece kişisel meselelerde değil, devletin bütün önemli meselelerinde, yapılan işlerin şeriata uygun olup olmadığına açıklık getiren, dinin en yüksek merciinin temsilcisi olan Şeyhülislam'ın bir danışma organı olması, devlet meseleleriyle ilgili konularda ona sık sık başvurulmasıyla alakalıdır. Savaş ve barış yapılması, antlaşma imzalanması, idarede bazı ıslahatlara girişilmesi gibi birçok konuda, Şeyhülislam'ın fetvasının alınmasının da gelenekselleşmesi, makamın önemini pekiştirmiştir. Örneğin, Safevi Devleti aleyhine Zenbilli Ali Efendi, İbn-i Kemal ve Ebussu'ud Efendi'nin yanı sıra, ilerleyen tarihlerde birçok Şeyhülislam'ın İranlılara karşı savaşmanın caiz olduğunu belirten fetvaları yayınlanmıştır.²⁹⁸ I. Ahmed zamanında İran üzerine açılması düşünülen sefer hakkında Şeyhülislam Sun'ullah Efendi'nin görüşlerine başvurulması, Sun'ullah Efendi'nin, dönemin sadrazamı Derviş Mehmed Paşa'nın muhalefetine rağmen, sefere çıkılmasını savunması, Üsküdar'a kadar geçen ordunun geri dönemeyeceğini ve savaşa gitmemek için mali sıkıntıların bahane olamayacağını söylemesi ise bir başka örnektir.²⁹⁹

Öte yandan ne halk ne kul olan, yani hem reayaya yaklaşan hem de kullaşma eğilimli bir kategoriye oluşturan ulema ise kendilerini Osmanlı düzeninde çok önemli

²⁹⁷ A. H. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*, Harvard University Press., London 1913, s. 209-214.

²⁹⁸ M. Akgündüz, *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık*, Beyan Yay., İstanbul 2002, s. 232.

²⁹⁹ M. Akgündüz, a.g.e., s. 301.

bir konumda görmüşlerdir ki, bu konuda haksız da sayılmazlardı. Çünkü bir yandan İslam kaide ve kurallarının iletilmesinde, tabir-i caizse Peygamber temsilcileri olan, diğer yandan padişahın elçiliğini, hukuk danışmanlığını yürütüp, ona şeraiti öğreten, halkın padişaha itaat etmesi gerektiğini, bunun bir sorumluluk ve borç olduğunu halka telkin eden kişilerdi.³⁰⁰ Bu iki yanlılığın, yani ne halk ne kul olamayışlarının ilk nedeni, içinde yetiştikleri medrese eğitiminin onları toplumda yabancılaştırmasıdır. Berkes'in, Ziya Gökalp'ın bir yazısında medrese ve kulların yetiştirildiği Enderun okulunu kıyaslarken, “biri, Türk'ü alır, Türk'ten gayri bir şey yapar; diğeri Türk'ten gayrisini alır, Türk yapar” ifadesinin bu anlamda doğru bir ifade olduğunu söylemesinin sebebi budur.³⁰¹ İkinci sebep ise devlete karşı bir ruhaniliği gerçekleştiremeyerek, özellikle adalet işlerinde bir devlet organı olmalarıdır. Daha doğru bir ifadeyle Osmanlı'nın teokratik rejimle eşleştiremeyecek olan siyasi yapısı, ulemaya ve dolayısıyla Şeyhülislamlık makamına, Batı'da Kilise Babaları'nın kazandıkları ruhaniliği kazandırmamıştır. Ya da devlet şekli teokrasi olan Şii devletlerinde olduğu gibi, ulema, devletten bağımsız, hatta devleti korkutan, zaman zaman devleti karşısına alabilen, hatta Şah'a karşı halkın yanını tutan kimseler değillerdir. Aksine Sünni Osmanlı sisteminde ulema, halktan daha uzak, devlete daha yakın olmuştur.³⁰² Bu noktada ulema içerisinde bir ayırımının yapılması gerektiği açıktır.

Öncelikle Şeyhülislamlığın devlet katmanında bir makam, dinin, devlet mekanizmasındaki temsil gücü ve ulemanın başı olarak onların devlet protokolündeki temsil organı olduğunu yukarıdaki değerlendirmelerimizden

³⁰⁰ N. Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2013, s. 83-84

³⁰¹ N. Berkes, a.g.e., s. 83.

³⁰² N. Berkes, a.g.e., s. 84.

anlaşılmaktadır. Geldiğimiz nokta itibariyle, ulemanın merkez ve taşra uleması olarak ayrıştırılması doğru olacaktır. Böylesi bir ayırım, hem Osmanlı siyasi yapısında teoloji-hukuk, başka bir ifadeyle teori-pratik ilişkisinin anlaşılması hem de ulemanın Osmanlı bilim ve düşünce hayatına etkilerinin doğru bir şekilde değerlendirilmesi açısından önemlidir. Bu ayırma bizi iten neden ise merkez ulemasının taşra ulemasına oranla, siyasetin içinde daha çok aktif olmasıyla alakalıdır. Başka bir ifadeyle bu ayırım, iktidara yakınlık veya iktidardan bağımsızlık derecesine göre yapılan bir ayırımdır. Kırsal kesimde ve sınır bölgelerinde bulunan, yani taşrada görev yapan taşra ulemasının, resmi İlmiye sınıfıyla bağı oldukça zayıftır ve bu zümre gayri resmi bir sınıf olarak düşünülmüştür. Üst düzey ulema, yani iktidara yakın olan merkez uleması ise, Osmanlı seçkinlerinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Eş deyişle siyasal otoriteyi, dolayısıyla da resmi ideolojiyi içselleştirerek meşrulaştıran ve savunan, resmi İlmiye mensuplarıdır. Bu içselleştirme, merkez ulemasının görev tanımlarının dışına çıkmaları, siyasete bulaşmaları, halkla olan pamuk ipliğine bağlı iletişimlerinin tamamen kopması ve saray eşrafiyla yakın ilişkilerinin pekişmesi demektir. Aynı zamanda İlmiye hiyerarşisi içinde önemli mevki, itibar, servet ve siyasi nüfuz anlamına da gelmektedir.³⁰³ XVII. yüzyıl ve sonrası dönemlerde, yaşanan siyasal krizin, merkez ulemasının, bir şekilde meşru gerekçelerini oluşturduğu ayaklanmaların, ya iktidar ya asker ya da saray klikleri lehine sonuçlanmasındaki etkin rolleri; benzer şekilde, taşra ulemasının da devlet-toplum-din üçgeninde kültürel dinamiklerin canlılığını koruyup halkla diyalog alanını genişleterek, Osmanlı'nın modernleşme sürecinde, hem siyasi hem toplumsal hem de kültürel alanlardaki değişmelerde geleneğin muhafızlığını

³⁰³ A. Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti/ Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*, Çeviren: B. Üçpınar, Kitap Yay., İstanbul 2013, s. 13.

üstlenmeleri (Kadıızâdeliler örneğinde olduğu gibi) ve toplumsal kitleleri arkalarından sürüklemeleri, düşüncemizi destekler niteliktedir.

Siyasi yapının bir diğer organı, henüz XVI. yüzyıla kadar geniş çaplı bir örgütleniş düzeyine ulaşmamış olan, ancak XVIII. yüzyıldan itibaren modernleşme sürecinde Batı ile ilişkiler kurulma yanlısı olan, yenilikçi ve dışa dönük farklılığıyla siyasal yapı üzerinde nüfuz etmeye başlayan Kalemiye (küttâb) sınıfıdır. Orta-Asya Türk Devletleri'nde “yazıcı” ya da “tuğrai” olarak var olan bu memuriyet alanı, Osmanlı'ya “kalemiye” ismiyle geçmiş, nişancı ve onun emri altındaki mülki-idari ve defterdar nezaretinde yürütülen mali-idari işleri yürüten iktidar organı olarak devlet teşkilatlanmasında yer almıştır. Yürüttüğü görevin önemine rağmen, diğer iki sınıftan personel ihtiyacını gidermesi ve kendi içinde sınıf bilincini yaratamaması, siyasal iktidar üzerinde daha az etkili olmasına neden olmuştur. Örneğin, nişancılardan Nişanî Mehmed Paşa (1464-1477), Candarlı Ali Paşa (1512-1513) ve Muallim-zâde Mehmed Çelebi (1576-1577) gibi kalemiyenin önemli isimleri nişancılığa ilmiye sınıfından; Boyalı Mehmed Paşa (1618-1621), Sıdkı Ahmed Paşa (1648-1650) gibi isimler ise nişancılığa seyfiye sınıfından geçmişlerdir.³⁰⁴ İlmiye ve seyfiye sınıfından geçişlerle örgütlü bir düzen kurmaya çalışan kalemiye sınıfının, her mensubunun, içinde yetiştiği sınıfın eğitime, reel dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimine ve davranış kalıplarına göre belli karakter ve siyasal tutum geliştirmeleri ve bu tutumu siyasal iktidara yansıtmaları ise bu şartlarda oldukça doğaldır.

³⁰⁴C. Reyhan, “Türkiye’de Modernleşmenin Kökenleri: Kalemiye Sınıfı”, *Amme İdaresi Dergisi*, Yıl: Aralık 1998, Cilt: 31, Sayı: 4 (s.a: 4-16), s. 4-5.

Kalemiye sınıfını gerek iktidar gerekse diğer iktidar organları karşısında edilgenleştiren diğer bir neden ise XVII. yüzyılın ikinci yarısından önce, devletin siyasal algısında gazâ felsefesinin etkisi ve bu anlayışın teorik ve pratik işlerliğinin ise seyfiye ve İlmiye sınıfıyla yürütülmüş olmasıdır. Ancak XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Seyfiye sınıfının Batı ile olan mücadelesi ve İlmiye sınıfının dışa kapalı ve gelenekçi yapısı, içteki ve Batı'daki siyasal, toplumsal ve düşünsel değişimleri daha iyi okuyan, anlamlandıran ve teoriler üretme yeterliliğine sahip olan sivil bürokrasinin bu koluna, nüfuz yaratma fırsatları sunmuştur.³⁰⁵ Bir başka ifadeyle siyasal iktidarın, dış politikada barış siyasetine dönmesiyle Kalemiye sınıfının önem kazanması paralellik göstermiştir. Öyle ki 1656'da saray ile hükümetin birbirinden ayrıldığı yeni idari yapının Osmanlı'da kurucusu olan bu sivil bürokrasi sınıfının, hem mülki-idari hem de mali-idari kademelerdeki etkinlikleri dikkate alındığında, modernleşme ve XX. yüzyılda tamamlanacak olan yeni devletin siyasal yapısının yeniden tanımlanması sürecine katkılarının fazla olduğu görülmektedir.*

Toparlayacak olursak, Yükselme Dönemi'nde, özellikle Fatih Sultan Mehmet döneminden itibaren, padişah ve kul kökenli bürokrasinin gücünün arttığı ve padişahın/patronun, kendisine bağlı kul kökenli iktidar organları aracılığıyla merkeziyetçi bir mekanizma ekseninde ülkeyi yönettiği anlaşılmaktadır. İktidar ve iktidar organları arasındaki ilişkinin, Osmanlı Tarihi boyunca merkezi yapının güçlü

³⁰⁵ C. Reyhan, a.g.m., s. 4-5.

* Osmanlı Devleti'nde kalemiyyenin yükselişiyle paralel olan zihniyet değişiminin ve dönüşümünün siyasal ve düşünsel yapıda geçirdiği evreleri anlamak için öncelikle klasik dönem siyasal ve düşünsel yapıyı tahlil etmek gerekmektedir. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz.; H. İnalcık, "State and Ideology Under Sultan Süleyman I" <http://www.inalcik.com/images/pdfs/49508188STATEiDEOLOGYUNDERSULEYMANI.pdf>, (s.a: 70-94), (erişim tarihi: 14.09.2014); A. Y. Ocak, a.g.e.

olduğu süreçte çok etkili olduğu, özellikle devletin en geniş sınırlarına ulaştığı dönem olan Kanuni döneminde ise zirveye ulaştığı görülmektedir.³⁰⁶ Bu bağlamda, iktidar organlarının gücünün, merkezi yönetimin gücüyle doğru orantılı olarak arttığını söylemek mümkündür.

Gelinen nokta itibariyle, Osmanlı siyasi yapısında etkin ve etkili olan, yasama, yürütme ve yargı yetkilerini padişah/patron adına yürüten bu üç iktidar organının, devlet katmanındaki yerleri, işlevleri ve siyasi yapı ile olan bağlantılarını değerlendirmeye çalıştık. Bu arka plan, XVII. yüzyıla kadar muntazam ve istikrarlı bir şekilde korunan siyasi yapının, neden bu dönemden itibaren bozulmaya başladığını; modernleşme hareketleriyle birlikte, Tanzimat ve sonrasında yeniden tanımlanacak ve form kazanacak olan Osmanlı siyasi yapısındaki değişim ve dönüşümünün kökenlerinin, neden XVII. yüzyıla kadar geri götürülerek araştırılması gerektiğine kısa bir çerçeve oluşturmaktadır. Böylece çalışmamızın amacıyla örtüştüğü şekliyle, Osmanlı Tarihi ekseninde ilmi çalışmaların önünü tıkayan gelenekçi-yenilikçi çatışmasının, siyasi bağlantılarına ulaşmış olduk. Ayrıca bu çatışmada, iktidar organlarının konumunu belirleyerek, “Kültürel Yapı” başlığı altında epistemik sınırlarını inceleyeceğimiz, XVII. yüzyıl Osmanlı Dünyası’nda iktidar-ilm ilişkisini kuran hem teolojik hem de ideolojik sınırların nasıl çizildiğini belli bir mantık silsilesine bağlı kalarak değerlendirmeye çalıştık.

Bu değerlendirmeler çerçevesinde siyasi yapı bağlamında ulaştığımız ilk sonuç, Klasik Dönemde asker-ulema ikiliğinin, yani gücünü İslam Hukuku’nu yorumlama yetkisinden alan zümreyle, gücünü sayıca kalabalık ve silahlı olmasından

³⁰⁶ S. Aslan, A. Yılmaz, “Tanzimat Dönemi’nde Osmanlı Bürokratik Yapı ve Düşüncesinin Değişimi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2001, Cilt: 2, Sayı:1 (s.a: 287-297), s. 289.

alan savaş makinelerinin, Osmanlı'yı, kuruluş ve yükselme dönemlerinde olduğu gibi, dünya siyasetinde siyasal, ekonomik, toplumsal ve kültürel özne olarak konumlandıran politikalarının artık şüpheyile karşılandığı, iktidar ve tebaa arasında kadim üstünlük algısı kaygıya dönüşmüştür. Klasik Dönem'deki siyasal yapı ve düzen dikkate alındığında, hem iktidarın hem de iktidar organlarının İslamlaşma-saltanat ikiliğinin devlet teşkilatına yansıyan karakterlerinin, XVII. yüzyıldan itibaren zedelenmeye başlamıştır. XVII. yüzyıl, Osmanlı siyasal yapısında ciddi değişmelere milat olan bir yüzyıl görünümünü almıştır. Bu dönem, gerek hükümet idaresi gerekse toplumun dirlik ve düzenini şekillendiren faktörler bakımından, devlette klasik ve kuralcı yönetim şeklinin bozulmaya yüz tuttuğu bir dönemi ifade etmektedir. Yeni dönem, geleneksel resmi ideolojinin kural ve kaidelerinin değer kaybettiği, siyasi otoritenin türedi gölge iktidar ortakları, yani saray kadınları, yeniçeri, altı bölük ve ulema karşısında “iktidar olmak-muktedir olmak” çizgisinde irade gösteremediği bir dönemdir. Zihinlerin fitneye odaklandığı, bir şekilde meşruiyet kazandırılarak herhangi bir bahaneyle ortaya çıkan ayaklanmaların yaşandığı, padişahı tahtan indirme veya katletme gibi vakaların nerdeyse olağanlaşmaya başladığı bir yüzyıldır. Öyle ki bu dönemde padişahın cülus ve saltanat sürme şekli başta olmak üzere, sadrazam ve devletin öteki ileri gelenlerinin, gerek mevkilerine ulaşma gerekse görevlerini yürütme ve sürdürme koşullarının değiştiğini iddia etmek mübalağa olmayacaktır.³⁰⁷ Örneğin, padişah olacak şehzadenin, veraset sorunu yaşanmasın diye, Fatih Sultan Mehmed döneminde usule bağlanan kardeş katli geleneği, I. Ahmed'in tahta geçmesiyle “ekberiyet usulüne” göre yeniden düzenlenmiştir. Böylece Osmanlı veraset sisteminde giderek hanedanın

³⁰⁷ M. Akdağ, “Genel Çizgileriyle XVII. Yüzyıl Türkiye Tarihi”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 1966, Cilt: 4, Sayı: 6 (s.a: 201-247), s. 216-217.

en büyük üyesinin tahta çıkması teamülü oluşmuş ve ortaya çıkan otorite boşluğunda faydalanmak isteyen saray klikleri ve Valide Sultanların etki alanları genişlemiştir. Böylesi bir otorite boşluğuyla Fatih'in "cenab-ı şerifim yalnız yemek yer" düsturuna uygun olarak şekil kazanan padişah otoritesinin paylaşılamayacağına dair mutlak irade bildirimi, niteliğini kaybetmiş, hatta padişahın ölene kadar tahta kalması da bir kanun olmaktan çıkmıştır. Padişahın tahtında güvenle oturabilmesinde, hükümdarlık iradesinin süreklilik derecesinde, devlet adamı atamalarında ve azledilmelerinde yeni söz sahipleri, yani ulema, Kapıkulu Ocakları (özellikle yeniçeri ve merkeze bağlı sipahiler) ve saray klikleri etkili olmaya başlamıştır. Yeniçeri Ocağı ve altı-bölük halkı arasındaki nüfuz ve çıkar çatışmalarına meşruiyet tedarik etmekle meşgul olan ulemanın rolü veyahut saray kadınları ve devlet adamları arasında çıkan nüfuz mücadeleleri, Osmanlı Devleti'nde siyasi bir krizin kapıda olduğunu göstermektedir.³⁰⁸ Yeni güç odakları, bu güç odakları arasındaki çatışmalar veya ittifaklardan faydalanan gizli iktidar ortakları karşısında, yeterli beceri, irade ve kararlı tavır geliştiremeyen iktidarın, mutlak iradesini kaybetmeye başladığı ortadadır. Başka bir ifadeyle padişahı tahtan indirme hatta öldürme, vezir-i azamların atanması veya azledilmesi, saray kadınları ve devlet ricali arasındaki nüfuz mücadeleleri, yeniçeri ayaklanmaları gibi döneme damga vuran olaylar incelendiğinde, Osmanlı'da siyasal yapının kuruluş felsefesinden uzaklaştığı görülmektedir. Kuruluş Dönemi'nde devletin gerek İslami gerekse geleneksel ilkelerden sentezlediği ve güncelleyerek kanunlar halinde ortaya koyduğu siyasal yapıya nizam veren kuralların bağlayıcılığının, teori dışında pratikte artık eskisi kadar etkili olmadığı açıktır.

³⁰⁸ M. Akdağ, a.g.m., s. 217.

Ulaştığımız ikinci netice, Osmanlı’da devlet katmanının asker-bürokrat-ulema üçlüsü ile oluşmuş *kul (gulâm) sistemine* (ulema hariç) dayandığı gerçeğine bağlı kalarak, XVII. yüzyılda yaşanan siyasal krizin, bu sistemde yaşanan bozulmalarla yakından ilişkili olduğudur. Bu noktada, kul sistemi* ile Osmanlı siyasi yapısı ve söz konusu dönemde yaşanan siyasal kriz arasındaki bağlantının analizi önem kazanmaktadır. Osmanlı Devleti’nin siyasal kurumlarının, toplumdan ayrı ve kopuk olduğunun en önemli örneklerinden biri olarak kul sistemi gösterilebilir. Osmanlılara, Orta-Doğu İslam devletlerinden gelen eski bir gelenek olarak kul sistemi, sarayda ve devlet hizmetinde faydalanmak üzere kölelerden gençler yetiştiren yöntem olarak tanımlanabilir.³⁰⁹ Orhan Bey döneminde itibaren uygulanmaya başlamış, ilk etapta savaş esirleri, sonra gayrimüslim çocukların devşirilmesiyle geliştirilmiştir. Osmanlı devlet idaresinin temel kurumlarından biri olarak devşirme usulünün de kökeninde yer alan sistem, I. Murad devrinde kurulan yeniçeri ordusunun ana unsuru olmuştur. Fatih döneminde, yani mutlak merkeziyetçi imparatorluğa geçiş aşamasında, güncellenerek vezir-i azamlık dâhil olmak üzere icra makamları kullara bırakılmış, Kanuni Sultan Süleyman zamanında en geniş uygulama aşamasına ulaşmıştır.³¹⁰ Yani XVI. yüzyılın son çeyreğine kadar, kul kökenli yönetici ve asker sınıfının, Osmanlı padişahlarının merkezi otoritelerinin kurulmasında büyük rollere sahip oldukları görülmektedir. Ayrıca yeniçeri ve kul

* Kul sisteminin kölelikten farklı olduğuna yönelik bir ayırım yapmanın gerekliliği, çalışmamızın nesnelliği açısından önemlidir. Kölelik, cinsiyet ayrımı gözetmeden kişilerin hizmetinde kullanılan ve tüm haklardan mahrum olan kişilerin oluşturduğu sistem iken, kulluk, yalnız erkek ve yalnız devlet hizmetinde kullanılan, haklardan mahrum olmayan, aksine özgür halkın elinde olmayan imtiyazlara sahip olan kişilerin oluşturduğu bir sistemdir. Kullar, devlet katında ve padişah emrinde bir ocaktırlar. Kölelerin ise böyle bir ocaklık durumu yoktur, siyasal ve hukuki bir nitelikleri olmamıştır. Dolayısıyla kulluk ve köleliği, gündelik dilde eş anlamlı ve rastgele kullanımlar olarak kullansak da, tarih ve hukuk karşısında birbirinden farklı olduklarına tarafsızlık adına dikkat etmek gerekmektedir. Kulluk-kölelik arasındaki farklılık hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: N. Berkes, 2013, a.g.e., s. 66-83.

³⁰⁹ H. İnalçık, *Devlet-i ‘Alîyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, (Edt.) E. Yalçın, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2009, s. 205.

³¹⁰ H. İnalçık, a.g.e., s. 207.

kökenli yöneticilerin, tımarlı sipahiler ve eyalet askerleri karşısında bir denge unsur oldukları da unutulmamalıdır.³¹¹ Ancak Fatih zamanından Kanuni zamanına kadar ki süreçte padişahın hükümetinin yavaş yavaş kul ocaklarına geçmesi, XVII. yüzyılda yaşanan siyasi krizin kaynağında yer almıştır. II. Viyana kuşatması ve Karlofça Antlaşması'ndan (1699) sonra sistem, devlet içindeki önemini kaybetmeye başlamıştır. Sistemin bozulmasında her ne kadar kulların ve Kapıkulu askerinin disiplinsizliği sebebiyle eski işlevini kaybetmesi, XVII. yüzyılda Hristiyan halk arasında devşirme uygulanmasının rağbet kaybetmesine de bağlı olarak esir kaynaklarının daralması, devlet maliyesindeki sıkıntılar gibi nedenler sıralansa da, derindeki asıl neden, devleti çöküşe sürükleyen ve kurumları değiştirmeye zorlayan zihniyetlerde aranmalıdır.³¹² Kul sistemine yönelik prensiplerin, padişahın yürütme yetkilerinin kapsamında olması gerektiği halde, sistemin kurallarına aykırı bir şekilde yerli halkın alınması, paşa kapılarına gelenlerin idarede ya da orduda yer almaları ve bunlara, devlet tarafından çeşitli sıfatların (gönüllü, levend, vb.) tanımlanmasının zorunluluğa dönüşmesi, hem padişahın yürütme gücünü kaybettiğini hem de idari yapıda ortaya çıkan olumsuzlukların zihniyet kaynaklı olduğu göstermektedir.

Osmanlı Devleti'nin patrimonial, merkeziyetçi ve bürokratik karakterlere sahip bir devlet olduğu gerçeğine bağlı kalarak, dinselliğin de etkin bir karakter olarak ele alınması gerektiği, değerlendirmemizde ulaştığımız bir diğer sonuçtur. Kuşkusuz din, Osmanlılarda önemli bir yer tutmuştur. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bu durumu, teokratik bir devlet sonucuna vardırmak doğru değildir. Çünkü din ve din adamları, siyasal iktidarın emrinde değil, sadece güdümünde

³¹¹ H. İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, Çeviren: R. Sezer, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2005, s. 84.

³¹² H. İnalcık, 2009, a.g.e., s. 216.

olmuşlardır. Örneğin, Katolik Roma'daki gibi kendi başına bağımsız bir ruhani iktidardan bahsetmek doğru olmaz.³¹³ Dolayısıyla dinselikle anlatılmak istenen, siyasi iktidar ve egemenlikten bağımsız olan ve iyi örgütlenmiş, alternatif bir güç olma potansiyeli ile muhalefet oluşturabilecek bir alan, yani ruhanilik değildir. Aksine, dinin, devleti kapsadığı değil, devletin dini bünyesine eklemlediği, yani tabiri caizse, devletçi dinselliktir.³¹⁴ Kaldı ki böylesi bir tanımlamanın ürünü olarak Osmanlı Devleti, inanç devleti olarak nitelendirilmiştir. Bu nitelendirme, devlet-din ikiliğini iki ayrı daire olarak değil, merkez noktaları ortak, iç içe geçmiş iki daireyi ifade etmektedir. Eş deyişle Osmanlı'nın bir inanç devleti olması, İslamlaşma-saltanat ikiliğinde, birincil öncülün ikinci öncüle baskınlığını göstermez. Bu ikilik arasındaki bağ, karşılıklı bir bağlıdır, yani tarihsel bir kökene bağlı olarak, birinin varlığı diğerinin varlığını desteklemiştir. Bu, devletin, dini çevrelediği, siyaset ve inancın ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiği, ancak devlet işleyişine engel oluşturmamasına özen gösterildiği bir zihniyeti betimlemektedir. Bu bağlamda, devletin de en az din kadar inanç konusu olduğunu ve kutsallaştığını söylemek mümkündür. Ancak burada vurgulanması gerek önemli nokta, din algısının reaya ve devlet aklı arasında farklılık gösterdiğinin de göz ardı edilmemesi gerektiğidir. Daha net bir ifadeyle geleneksel değerlerden beslenerek hayatı idealizm/romantizm çerçevesinde yorumlayan reaya ile beşeri hislerden ziyade gelecek/varlık kaygısıyla pragmatizm esaslarıyla hareket eden devlet aklı arasındaki din algısı doğal olarak farklılık göstermektedir. Bu farklılık, Osmanlı'nın hem kuruluş hem de duraklama ve yıkılış dönemlerinin anlaşılması adına ihtiyaçtır.

³¹³ M. Bozdemir, *Türk Ordusunun Tarihsel Kaynakları*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., Ankara 1982, s. 48.

³¹⁴ A. Y. Ocak, a.g.e., s. 104-105.

Değerlendirmemizin dördüncü sonucu, mutlak iradeleri kırılmaya başlayan padişahların, otoritelerini kurtarmak adına dönem dönem farklı stratejiler geliştirdikleri görülmektedir. XVII. yüzyıl başlarından itibaren yasaklama ve tahakkümü bir çözüm politikası olarak hayata geçirmek bu stratejilerden biridir. Örneğin henüz çocuk denecek yaşta tahta oturan, uzun bir süre annesi Kösem Sultan ve saray erkânının etkisinde kalan, ama yaşı ilerledikçe devlet sorunlarına ciddiyet ve ilgi ile yaklaşan IV. Murad, İstanbul ve Anadolu'daki zorbaları temizlemekle devlet nizamını yeniden kurmaya çalışmıştır. Bu noktada, toplumda bilgilendirme ve kamuoyu oluşturma tehlikesinin, siyasi yapı için tehdit oluşturma durumu unutulmadan, özellikle kahvehaneler konusuna kısaca değinmek yerinde olacaktır. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar Osmanlı tebaasının bir araya gelip vaizler dinlediği camiden, mescitten ve kiliseden başka hiçbir kamusal mekân olmamıştır. Ancak özellikle İstanbul'da cami ve mescidin yerini alan ilk siyasi dedikoduların yapıldığı ve siyasi otorite ve ulema tarafından fesat yuvası olarak düşünülen kahvehaneler, bu kamusal mekân boşluğunu doldurmuştur. Hatta zamanla insanların eğlenmek ve dinlenmek için uğrak mekânı olmaktan çıkmış, hükümet için korkunç bir güce dönüşen yeniçerilerin ve Bektaşilerin ayaklanma karargâhına dönüşmeye başlamıştır.³¹⁵ Şehirlerde göç akışıyla birlikte yaygınlaşarak alternatif bir kamusal mekân olmaya başlayan kahvehaneler, devletin ve beraberinde Osmanlı ulemasının tepkilerini çekmeye başlamıştır. Devlet ve ulema tarafından kahvehanelere geliştirilen tavır, XVII. yüzyıldan itibaren siyasi yapıda görülen krizin, farklı sosyal ve ekonomik statüden insanların bir araya geldikleri bir ortamda normalleşerek söylenti konusu haline

³¹⁵ N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Hazırlayan: A. Kuyaş, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2008, s. 44.

gelmesiyle ilişkilidir. Söylentilerin, hem devlet idaresine hem de toplumsal ve ekonomik düzene verdiği zarar dikkate alınınca, siyasi iktidarın enerjisini alternatif bir kamusal mekân haline gelen kahvehanelere harcaması ve kontrol, denetim ve gözetimi arttırması zorunlu hale gelmiştir.³¹⁶ Gazete, dergi ve kitap gibi yazılı iletişim araçlarının olmadığı ya da nadiren olduğu bir dönemde, kaynağının kim veya kimler olduğu belli olmayan söylentilere devlet meselelerinin, saray halkının sohbet konusu edilmesi, kurulu düzene bir tehdit olarak algılanmıştır.³¹⁷ Çünkü otorite nazarında, devlet-tebaa arasındaki ikiliği oluşturan alanın sınırları aşılmamalı, tebaanın otoriteye itaatini öngören sistemde, kulların kurallardan sapmasına bağlı olarak sosyal çöküşün nedenleri de böylesi sivil itaatsizlikte aranmalıdır. Böylesi bir bakış tarzı, doğal olarak otoritenin kamusal alanda olup bitenlere karşı etkin önlemler almasını gerektirmiştir. Ayrıca takdir edilecektir ki sosyal sorunların doğaları, siyasal sonuçlar doğurmaya müsaittir. Dönemin sosyal sorunu haline gelen kahvehanelerin, sohbet konularının devlet işleyişi, devletin işleyişindeki aksaklıklar olunca, devletin bu duruma tahammül edemeyeceği aşîkârdır. Hatta gerçek olmayan problemlerin ortaya atılması veya sorunların tahrif edilerek abartılması, siyasal ve sosyal düzende güven ortamını sarstığı kadar, tedbirler alınmadığı takdirde toplumsal gösteriye ve isyana dönüşebileceğini de önceden tahmin edilebilir bir durumdur.³¹⁸ Dolayısıyla “tehlikeli mekânlar” olarak kabul edilen kahvehanelerin “*külliyen ref*” ve “*min-ba’d kahvehane itdürmeyüp*” diye emir veren ve bütün kahvehaneleri kapattıran II. Selim (1566-1574) ve III. Murad’ın (1574-1595) doğrudan müdahalelerinin ve son olarak IV. Murad’ın yasaklamalarının arkasında yatan siyasi endişelerinin gerekçeli

³¹⁶ A. Yaşar, “ ‘Külliyen Ref’ten ‘İbreten Li’l-Ğayr’e: Erken Modern Osmanlı’da Kahvehane Yasaklamaları” (s.a: 37-47), *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekân, Sosyalleşme, İktidar*, (Edt.) A. Yaşar, Kitap Yay., İstanbul 2010, s. 41.

³¹⁷ A. Yaşar, a.g.e., s. 43.

³¹⁸ G. Akça, a.g.e., s. 163.

nedenleri bu şekilde izah edilebilir. Öyle ki IV. Murad, Sadrazam Recep Paşa'nın kışkırttığı asileri etkisizleştirdikten sonra, fitne ve bozgunculuğun kaynağı olarak gördüğü kahvehaneleri kapattırmış ve tütün kullanılmamasına dair emirler çıkartmıştır.³¹⁹ Fakat IV. Murad döneminde yaşanan son kapatmalardan sonra, XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, özellikle kahveci esnaf olarak ekonomik hayatta yer almaya başlayan yeniçerilerin varlığı, siyasi iktidarın ve ulemanın kahvehanelere karşı olan tavırlarını da değiştirmelerine neden olmuştur. Hatta daha da dikkat çekici olan taraf, sadrazamlar yatırım için büyük kahvehaneler açarak ciddi gelirler elde etmiş olmalarıdır.³²⁰ Nihai olarak XVI. yüzyılın ikinci yarısı ve XVII. yüzyılın ilk dönemleri arasında tehlikeli mekânlar olarak görülen kahvehaneler, XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren temel politikada başlayan uzlaşıyla birlikte kamusal alanın, siyasi iktidarın hegemonyacı kontrolünde dönüşmeye başladığı düşünülebilir. Bu durumu, iyi niyetli bir okumayla, devletin tebaasıyla olan ilişki alanındaki uzaklığı yakınlaştırma çabası ya da bu çabaya bağlı olarak daha doğru denetim mekanizmalarını hayata geçirme arayışı şeklinde yorumlamak mümkündür.³²¹

Padişahların, otoritelerini kurtarmak adına geliştirdikleri bir diğer strateji ise, devlet idaresini sadrazam hanedanlığına bırakılmasıdır. Devlet işlerine saray kliklerinin, saray kadınlarının ve merkezdeki Kapıkulu'nun karışmasıyla XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü siyasi çalkantılar, siyasi parçalanmaya gidişi günden güne hızlandırmaya başlamıştır. Devlet otoritesinin zayıf düştüğü bu

³¹⁹ N. Hayta, U. Ünal, *Osmanlı Devleti'nde Yenileşme Hareketleri (XVII. Yüzyıl Başlarından Yıkılışa Kadar)*, Gazi Kitabevi, Ankara 2010, s. 13.

³²⁰ A. Yaşar, a.g.e., s. 47.

³²¹ Siyasal otoritenin endişe kaynaklarından biri olan kahvehanelerin sosyal değişime üzerine etkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: İ. Ediz, "Osmanlı'dan Cumhuriyetin İlk Yıllarına Kahvehaneler ve Sosyal Değişim", *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*, Yıl: 2008, Cilt: 10, Sayı: 8 (s.a: 179-189); A. Yaşar, "Osmanlı Şehir Mekânları: Kahvehane Liteartürü", *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi*, Yıl: 2005, Cilt: 3, Sayı: 6 (s.a: 237-256).

siyasi kriz döneminde, devlete rahat bir nefes aldırarak; gerilemeyi, aldıkları sert tedbirler ve gelenekçi ıslahatlarla engellemeyi ve Batı'ya karşı Osmanlı'nın hala bir güç olduğunu göstermeyi başaran bir vezir ailesi olan Köprülüler, Osmanlı devlet teşkilatı içinde önemli görevlerde bulunmuşlardır. 1656-1683 yıllarını, sadrazam hanedanlığının ya da sadrazamlar kuşağının yılları olarak adlandırabileceğimiz Köprülüler dönemi, padişahların yetersizliklerinin ve zayıflıklarının telafi dönemi olarak da adlandırılabilir.³²² 1656'da Boynueğri Mehmed Paşa'nın yerine sadrazamlığa getirilen Köprülü Mehmed Paşa*, göreve gelmeden önce bazı şartlar ileri sürmüştür. Bu şartlar şöyledir: 1) Padişaha ne arz ederse hemen kabul olunacak, 2) istediği, beğendiği adamlarını tayin edebilecek, 3) bağımsız olacak, vezirlerden ve saraydan hiç kimse paşanın icraatlarına karışmayacak, 4) kendi aleyhinde söylenen sözlere inanılmayacak.³²³ Bu talepleri kabul edilen Köprülü Mehmed Paşa, kimi zaman zalimlikle, aşırı sertlikle suçlanmışsa da, devleti düzene koymak için ıslahatlara başlamıştır. Islahatlarını, devletin her organında gerçekleştiren sadrazam, beş yıllık iktidarlığı döneminde, devlet organlarında yeniden sistemli bir yapıyı hayata geçirmiştir. Örneğin, IV. Murad döneminden beri İstanbul'da birçok konuda münakaşa yaratan Kadızâdelileri, Kıbrıs'a sürmüş, askeri ve mülki görevliler arasında bulunduğu konumu hak etmeyenler ayıklanmıştır. Mali alanda ortaya çıkan aşırı giderler, lüks yaşam, vergilendirme gibi sorunlar çözüme kavuşturulmuştur.

³²² J. P. Roux, *Türklerin Tarihi/ Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, Çeviren: A. Kazancıgil, L. Arslan-Özcan, Kabalcı Yay., İstanbul 2007, s. 404.

* XVII. yüzyıl başlarında girdiği sarayda önce Mutfak'ta (1623), daha sonra Hazine'de ve Hasodabaşı Hüsrev Paşa'nın yanında çalışan Köprülü Mehmed Paşa, çalışkanlığı ve dürüstlüğü nedeniyle üstleri ve meslektaşlarıyla geçinemiyordu. Bu yüzden saray hizmetinden çıkarılıp, eyaletlerdeki sipahi birliklerine verildi. Anadolu'da Samsun yakınlarındaki Köprü köyüne giden paşa, orada bir tımar alarak sancakbeyinin kızıyla evlendi. Böylece hem yükselmeye başladı hem de Köprülü adını aldı. Bkz: S. J. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye/ Gaziler İmparatorluğu Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükselişi ve Çöküşü 1280-1808*, Cilt: 1, Çeviren: M. Harmancı, Kitap Deyince Yay., İstanbul 2008, s. 258-268.

³²³ N. Hayta, U. Ünal, a.g.e., s. 18.

Kendisinden önce askerde ve cemiyette görülen anarşi hali sona erdirilmiş, Anadolu'daki asi gruplar, kanla da olsa ortadan kaldırılmıştır. 1661'de yerine geçen oğlu Fazıl Ahmet Paşa da, babasının sert siyasetini daha ılımlı bir şekilde devam ettirmiştir. Kısacası merkezi otoriteyi yeniden kuvvetlendirecek ve eski kudretine kavuşturacak tedbirlerin ve uygulamaların, gerek sert ve acımasız gerekse ılımlı siyasetle yürütüldüğü Köprülüler Dönemi, Osmanlı'nın Batı'ya karşı kadim üstünlük anlayışını sergileyebildiği son dönem olmuştur.³²⁴ Köprülüler Dönemi'nde dikkatlerin yoğunlaşmasını arzu ettiğimiz iki konu oldukça önemlidir. Birincisi, Kadızâdeliler meselesine gösterdikleri tepki; ikincisi ise sadrazamlık görevini kabul etmeden önce öne sürdükleri şartlardır. Kadızâdeliler meselesini “Kültürel Yapı” başlığı altında incelediğimizde göreceğimiz üzere, devlet işlerine müdahil olan taşra ulemasını temsilen, üst kademe ulemadan farklı olarak yapılan veya yapılacak her tür ıslahat girişimlerinin bi'dat olarak topluma aktarılıp, yeniliklere toplumsal tepki oluşturulması açısından bu zümrenin tehlikeli olduğunun fark edilmesi çok önemlidir. Öyle ki ileri sürülen şartlar içerisinde üçüncü ve dördüncü maddelerin, bu hassasiyet dikkate alınarak belirtildiğini düşünmek mümkün görünmektedir. İkinci unsura gelince, Köprülü Mehmed Paşa'nın ileri sürdüğü şartlar, yaşadığı dönemde siyasi yapıdaki problemleri ve padişahın, saray klikleri ve Kapıkulu arasında kaldığı güç durumun vahametini göstermesi bakımından önemlidir.

Sonuç olarak, Osmanlı Devleti'nin gerileme ve çöküş nedenini, tek neden üzerinden değerlendirmenin doğru bir tarafı olmadığı açıktır. Osmanlı siyasi yapısının, harekete geçiren, yönlendiren ve bir arada tutan iktidara doğrudan bağımlı olması ve çöküş sürecinin iktidar ve iktidar organlarının içinde bulunduğu ciddi

³²⁴ M. İlgürel, a.g.m., s. 35-78.

çözülmeyle ilişkisi, gerileme ve çöküşün anahtarı olarak siyasi yapının incelenmesini gerekli kılmaktadır. Her ne kadar, XVII. yüzyılda Osmanlı siyasi yapısındaki aksaklıklar, doğrudan devletin mutlakiyetçi ve merkezîyetçi yapısının gerileme, yıkılma veya çöküş sürecini gösterir nitelikte olmasa da, duraklamanın siyasi yapıda ortaya çıkan krizle alakalı olduğu açıktır. Padişahlarının egemen olmak için eğitildikleri, iktidara en yetenekli, irade sahibi ve karakterli kişilerin geldiği kuruluş ve yükselme dönemlerine nispetle, çoğu şeyin padişahın kişiliğine bağlı olmasının önemi dikkate alınıp, zayıf bir iktidar yüzünden bir sürü yeteneksiz kişilerin kapı bulmaya başladığı düşüldüğünde, XVII. yüzyıl ve sonrası dönemlerdeki siyasi krizin boyutunu daha iyi anlaşılmaktadır.³²⁵ Büyük oranda iç politikada yaşanan sorunların döneme damga vurduğu, dış politikada ise henüz yükseliş döneminin referanslarının kullanılarak, Osmanlı Devleti'nin dünya siyasetindeki özne konumunun yavaş yavaş sallandığı, Batı'yla dengenin güçlüğü de olsa kurulduğu görülmektedir. Asker-ulema-bürokrat üçgeninde biçim kazanan siyasi yapıdaki problemlerin, özellikle siyasi otoritede ortaya çıkan irade boşluğundan kaynaklandığı ve saray halkının güç ve istikbal adına yönetime müdahale etmelerinin, Osmanlı'da siyasal krize neden olduğu padişaha veya sadrazamlara takdim edilen risalelerde dile getirilmeye başlanmıştır. Devletin içinde bulunduğu bunalımlı dönemlerin, devşirme sınıfının birbirleriyle çatışan siyasal gruplara bölünmesiyle, her bir grubun, devletin yüksek mevkilerinde olan siyasi liderlerin çevrelerinde toplanmasıyla olan ilişkilerine dikkat çekilmiştir. Çatışmalardan galip ayrılanların egemenliğinin uzun süreli olmadığı dikkate alındığında, kısa süreli zaferlerin ödülü, hem istenmeyenlerin görevden alınması ya da öldürülmeleri hem de devletin gelir getiren mevkilerinden

³²⁵ S. J. Shaw, a.g.e., s. 213.

nemalanmakla eşleşir olmuştur.³²⁶ Dolayısıyla bu döneme kadar devlet mekanizmasına yön veren etkin ve etkili sistemlerin, bu dönemden itibaren otoritenin paylaşılmazlığına darbe vurdukları görülmektedir. İtaat, sadakat ve hizmet anlayışına dayalı varoluş amaçlarından uzaklaşan kulların, otoriteye tehdit oluşturan birer güce dönüştükleri, İslamlaşma-saltanat sentezi etrafında meşruiyet kazanan merkeziyetçi devlet anlayışını yıprattıkları anlaşılmaktadır.

Yeniçerilerin, sipahilerin, ulemanın, saray kliklerinin ve saray kadınlarının, tahta küçük yaşlarda geçen padişahların yetersizliklerinden yararlanıp, iktidar kavgasına girişmeleri ise İmparatorluğa anarşiyi sokmuştur. Anarşinin kapsamı, sultanın, haremağalarının ve ulemanın yandaşlarıyla, asiler arasında anlaşmaların yapıldığı, padişahın tahtan indirilip devlet adamlarının azledildiği, hatta öldürüldüğü bir boyuta ulaşmıştır. Kaldı ki II. Osman'ın tahtan indirilerek öldürülmesi, o döneme değin, hanedan soyuna sadakatle bağlı olan kulların, Osman'ın soyundan olanlara saygılarını yitirdiklerini ortaya koymaktadır. Bir başka ifadeyle kuruluşundan beri mutlak iradesini gerek dini gerek aidiyetlik kültürünün referanslarıyla destekleyerek yönetme yetkisini şahsında toplayan padişahların, bu dönemden itibaren yetki ve otoritelerinde zafiyet gözlendiği ve onların asker, saray klikleri ve ulemanın yönetime olan etkileri karşısında pasifleştikleri açıktır. Bu durum, mutlak irade bildirimi için ciddi bir tehlikedir. Osmanlı'da sultanın zayıflığı, pasifleşmesi, Batı'da kötü bir kralın, monarşinin başına geçmesinden daha tehlikelidir. Çünkü devlet bir ailedir ve bu ailenin başı, sultandır. Sultan, aynı zamanda ordunun başıdır, başkumandandır. Dolayısıyla sultan pasifleşince ya da zayıf kalınca, ailenin yavaş

³²⁶ S. J. Shaw, a.g.e, s. 214.

yavaş dağılması kaçınılmazdır.³²⁷ Gerçi II. Osman ve IV. Murad gibi sert ve cesur padişahlar, Köprülüler gibi yetenekli ve derleyip toparlayıcı vezir aileleri duruma el atıp, asileri katlederek, yeniçeri ve sipahiler içinde yeri olmayanları uzaklaştırarak, rüşvete karşı savaş açarak, zaferler kazanarak ya da başarısızlıkları sınırlayarak anarşi, entrika ve çürüme ortamını ıslah etmeye ve otoriteyi yeniden kurmaya çalışmışlarsa da, Karlofça'dan (1699) sonra her türlü kirlilik kaldığı yerden devam etmiştir.³²⁸ Büyük vezirlerin değerinin düştüğü, bunların haremağalarının ve saray kadınlarının etkisiyle atanır veya azledilir olduğu dönemlere dönmüştür. Devletin yönetimi, kulların elinde yozlaşmaya başlamıştır. Yönetici sınıfın bütün kurumlarında görülen görevlerin parayla satıldığı, disiplinsizliğin sınırlarının aşıldığı, itaat, sadakat ve hizmetin, baskı ve zorbalık karşısında değersizleştiği bir kaos dönemine girilmiştir. Dolayısıyla ilerleyen süreçte yaşanacak siyasal, ekonomik, toplumsal ve kültürel çöküşün veya XX. yüzyılda tamamlanacak olan yeni devlet yapısının ilk tarihsel izlerini kırılma döneminde, yani XVII. yüzyılda aramak ve iktidar-iletim ilişkisinin kapsam ve içeriğini, öncelikli olarak siyasal yapı merkezinde incelemek gerektiğine dair düşüncemiz haklılık kazanmaktadır.

³²⁷ S. Tanilli, a.g.e., s. 421.

³²⁸ S. Tanilli, a.g.e., s. 423.

2.2. Hukuki Yapı

Türk tarihindeki en önemli tartışmalar, Osmanlı Tarihi üzerine, Osmanlı Tarihi'nin en önemli tartışma konularından biri de, Osmanlı hukuk yapısı ve bu yapının *şer'i-örf'i* karakterleri olmuştur. Takdir edilecektir ki, Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla birlikte, devlette yeni ve orijinal bir hukuk sistemi bulma gayreti yersizdir. Osmanlılar, siyasi yapıyı oluştururken Türk ve İslam geleneklerinin bir takım referanslarından faydalandıkları gibi, benzer referansları hukuk sisteminde de kullanmışlardır. İslamiyet, İslamiyet'i kabul eden milletlerin de kabul ettiği şekliyle, sadece bir inanç ve ibadet dini değildir. Bunun yanında bu dinin, teori-pratik arasındaki ilişkide ideal-reel ikiliği gözeterek, hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde maddi dünyayı da tanzim ettiğini vurgulamak gerekir. Bu tanzim dikkate alındığında, Osmanlı Devleti'nin 600 yıllık hâkimiyeti süresince, olay-zaman ilişkisinin gerektirdiği şartlara göre, uygun hukuki düzenlemeler yaptığını, çağın gerektirdiği ihtiyaçlara cevap vermek adına ilaveler ve düzenlemelerle hukuki yapıya güncellik kazandırmayı ihmal etmediği görülmektedir. Bunu yaparken, İslam hukukunun devlet başkanlarına tanıdığı geniş takdir ve düzenleme yetkisinden de yararlandığı unutulmamalıdır. Böylece Osmanlı hukuk sisteminin, klasik fıkıh kitaplarında yer alan ve geçmiş dönemlerde devlet müdahalesinden bağımsız olarak oluşan *şer'i hukuk* ve padişahların takdir ve düzenleme yetkilerinden yararlanarak, onların emir ve fermanlarından oluşan *örf'i hukuk*, eş deyişle *şer'i şerif* ve *kanun-i*

münif denilen iki hukuk kodu ortaya çıkmıştır.³²⁹ Osmanlı hukuk sisteminin bu iki temel kodunu incelemeye çalışalım.

Öncelikle herhangi bir yapılanmanın ya da sistemin sağlıklı bir zeminde temellendirilmesi için, mantıksal silsilenin ontolojik, formel ve epistemik koşullarının belirlenmesi gerekmektedir. Bu gereklilik, aynı zamanda, Osmanlılarda hukuki yapının incelenmesinde metodolojik bir çerçeve oluşturacaktır. Bu bağlamda, ideolojilerin veya siyasal rejimlerin belirledikleri “özne” her ne ise (kral, parlamento, Tanrı), ontolojik kaynağın kökenine de, o makam veya makamların yerleştirilmesi makul görünmektedir. Ontolojik kaynakların yürürlüğe konulmuş dış görünümü ise hukukun formel kaynaklarını oluşturur. Kanun, tüzük, yönetmelik vb. bu kaynaklar için örnekler oluşturabilir. Son kaynak ise epistemik kaynaklardır. Bu kaynaklar, ontolojik ve formel kaynakların tamamlayıcısı olarak, hukuk kurallarının kapsamının, içeriğinin ve uygulama alanlarının toplumun ve ilgili kurumların kullanımına açıldığı bilgilendirme araçlarıdır. Örneğin, Türkiye Cumhuriyeti’nin bilgi kaynağının, Resmi Gazete olması gibi. Bu tarz bir belirleme, bizi doğal olarak Osmanlı Hukuku’nun ontolojik kaynağındaki öznenin, hem İslam Hukuku’na dayandığı için Tanrıyı hem de ideolojik olarak yürütücü iradeyi, yani padişahı işaret etmektedir. Formel kaynakları ise, Kur’an, hadis, icma, kıyas esaslarına dayalı şer’i hukuk ve Türk gelenek ve göreneklerine göre düzenlenmiş kurallarla, şer’i hukukun esaslarına aykırı olmamak kaydıyla padişahların buyruklarından oluşan örfi hukuktur. Epistemik kaynakları gelince, hadis külliyatları, İslam hukukçularının eserleri, kanunnâmeler, fetvalardan bahsedilebilir. Bu nedenle, Osmanlı Hukuku’nun metodolojik kapsamı da bu üç kaynak etrafında toplanmaktadır.

³²⁹ M. A. Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2013, s. 66.

Ontolojik kaynağın iki öznesinden biri, insan dışında ve üstünde bir ilahi kaynaktır. Asli kaynaklardan getirilen delillerle, hâkimiyetin Allah’a aitliği; aslında kâinatın Allah’ın mülkü olduğu ve bu durumun hukukun bir tek kaynağına işaret ettiği, eleştiriye açık olmaksızın temel kabuldür. Buna göre, Allah’ın emirleri, insan topluluklarını, devletler de dâhil olmak üzere bütün âlemi yönetir.³³⁰ Bu temel kabul, maddi dünyanın Sahib-i Mülk’ü olan padişah makamına da, bu paralellikte yetki alanı açmaktadır. Ontolojik kaynağın ikinci öznesi konumuna bu bağlamda erişen padişahın, mutlak iradesi ve yetki kapsamını “Siyasi Yapı” başlığı altında incelemiştik. Dolayısıyla incelememize formel kaynaklar etrafında sürdürmemiz yerinde olacaktır.

Evvela, Osmanlı hukuk sisteminde iki ayrı hukuk kodundan bahsetmek, şer’i ve örfi hukuk’un birbiriyle çelişen, çatışan veya rekabete giren, iki ayrı bağımsız hukuk alanı olduğunu göstermez. Kaldı ki böylesi bir iddia, hukuk sisteminde iki başlılığın yaratıldığı veya var olduğu anlamını taşır ki bu, devlet teşkilatlanmasında hem hususi hem de kamu alanındaki parçalanmışlığı gösterir. Aksine bu iki kodun, birbiriyle uyum içinde olduğu söylemek gerekir. Şer’i hukukun hükümlerine tabi olan alanlara, örfi hukukun kesinlikle müdahale etmediği, benzer şekilde, şer’i hukukun örfi hukuka açtığı alan nispetinde, bir takım hükümler ortaya koyduğu dikkate alındığında, bir ayırmadan çok, bütün olan ama hüküm alanlarının yoğunluk derecesine göre farklılaşan bir yapıdan bahsetmek daha uygundur. Dolayısıyla toplum ve fertler arasındaki ilişkileri düzenleyen emir ve yasakların, şer’i hukuk (şer’i şerif) esaslarına göre; devlet teşkilatı, idare, vergi, ceza gibi konularda, şer’i hukukun padişahlara tanıdığı yetki çerçevesinde, onların irade ve fermanların esas

³³⁰ H. İnalçık, 1998, a.g.m., s. 135.

alındığı hükümler de örfi hukuk (kanun-i münif) esaslarına göre biçimlenmiş, Osmanlı hukukunun formel kaynaklarını oluşturmuştur.

Hanefi mezhebine mensup olan Osmanlılarda şer'i hukuk'un kaynakları, öncelikle Kur'an ve sünnete dayanmıştır. Sünnet, Kur'an'ın; icma ya da icma-i ümmet, Kur'an ve sünnetin; kıyas ise bunların tamamlayıcısıdır.³³¹ Bu dört esasın ilk ikisi "kat'ie", diğer ikisi, yani Peygamberin yakınlarının ve özellikle ilk dört halifenin din, ahlak, özel hukuk ve devlet yönetimi meselelerinde ileri sürdükleri yorumlar ve hükme bağladıkları kararlardan oluşan icma ile İslamiyet'in ilk asırlarında din önderlerinin icma-i ümmete dayanarak yapılan karşılaştırmalar yoluyla karar aldıkları hükümler olan kıyas, "içtihadie" niteliğindedir.³³² Dolayısıyla Osmanlı pozitif hukukun formel kaynağı, temelde dört, nitelikte ise iki esastan oluşmuştur. Ayrıca *Edille-i şer'ie* olarak adlandırılan Kur'an, sünnet, icma ve kıyas, bütün hukukçular tarafından asli kaynaklar olarak kabul edilmiştir. Ancak bazı hukukçular tarafından tali kaynakların, yani istishâb'ın, istihsân'ın, istislâh'ın, eski hukuk sistemlerinin, sahabe görüşlerinin, genel hukuk prensiplerinin ve örf-adet hukukunun kabul edilip edilmemesi, tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmanın sebebi, tali kaynakların inkâr edilmesiyle değil, asıl kaynaklar arasından özel kaynakların gerekmediği, gerekse bile bunların asli kaynaklardan herhangi birinin kapsamında değerlendirilebileceğinden dolayıdır.³³³ Fakat bunlardan özellikle icmâ, istihsân ve istislâh, Osmanlı resmi mezhebi olan Hanefî mensubu ulema tarafından faydalanılan kaynaklardır. Örneğin, Osmanlı fıkıhçılarından Muhammed el-Fenâri (1350-1430), istislâh ilkesini, yani asli kaynaklarda açıklanan şer'i bir hükmü

³³¹ H. Cin, A. Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2011, s. 162-165.

³³² T. Timur, *Osmanlı Kimliği*, İmge Kitabevi, İstanbul 2010, s. 138-139.

³³³ H. Cin, A. Akgündüz, a.g.e., s. 159-160. Ayrıca, tali kaynaklar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.; H. Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yay., İstanbul 2001, s. 66-69.

bulunmayan konularda, kamu yararı dikkate alınarak, hukuki hükümlerin ileri sürülmesini genişleten ulema arasında yer almıştır.³³⁴ İstihsân ise hukuki bir mesele hakkında, haklı bir gerekçeye dayanmak koşuluyla, benzer durumlara uygulanan genel hükmün yerine istisnai bir hükmün uygulanmasıdır.³³⁵ Örnek vermek gerekirse, Şeyhülislam Ebûsuûd Efendi (1490-1574), XVI. yüzyılda Osmanlı toplumunda yaygın olarak yerleşmiş, para vakıflarını onaylamıştır. Gerekçe olarak, binlerce fakir insanın, ulemanın, öğrencilerin ve imarethanelerin bundan yararlandığını ve para vakıflarının kaldırılması halinde, Müslüman toplumunun bundan büyük zarar göreceği gösterilmiştir. Böylece, kamusal fayda ilkesi, para vakıflarının şeriatça onaylanmasında kullanılmıştır.³³⁶

Şer'i hukuk, herhangi bir konuda ayet ve hadislere dayanarak yargıya varan, karar veren din âlimlerinin, yani müçtehitlerin, fıkıh usulü esasları çerçevesinde yapmış oldukları içtihatlarla dayanmaktadır. İctihat, *Kuran'da ve hadiste mevcut bir hükme dayanılarak, çözümlenmemiş bir sorunun kıyas yoluyla çözümlenmesine denir.*³³⁷ Bir olayı, ayet ve hadise dayalı olarak çözüme kavuşturmak için içtihatla bulunan müçtehitlerin, bir ayet veya hadisi farklı yorumlamalarından kaynaklanan görüş ayrılığına düşülebilme olasılığı fazladır. Ne var ki böylesi bir durumda, aynı sorun üzerinde çelişen ve ayrı düşen içtihatlardan birinin tercih edilmesi diye bir durum söz konusu değildir. Çünkü İslam Hukuku'nda, bir içtihat başka birini ortadan kaldıracak nitelik değildir. Bu nedenle her zaman bütün içtihatlar yürürlükteki yerini korumuştur. Bu durum, hem İslam Hukuku'nda hem de bu hukukun mirasçılarından olan Osmanlı Hukuku'nda bir sistemleşmeden bahsedilemeyeceğini

³³⁴ H. Cin, A. Akgündüz, a.g.e., s. 167.

³³⁵ H. Cin, A. Akgündüz, a.g.e., s. 165.

³³⁶ H. İnalçık, 1998, a.g.m., s. 136.

³³⁷ C. Üçok, A. Mumcu, *Türk Hukuk Tarihi*, Sevinç Matbaası, Ankara 1976, s. 53.

göstermektedir.³³⁸ Dolayısıyla bağlayıcılığı olmayan içtihatlarda, değişiklik yapmak mümkündür. Osmanlıların çağa uygun olarak yaptıkları değişiklikler de, şer'i hükümler üzerinde değil, içtihatlar noktasında gerçekleşmiştir. Yani, sosyal hayattaki değişme, gelişme veya bozulmaların yanı sıra, ekonomik alanda ortaya çıkabilecek müspet veya menfi değişmelerin, içtihadi hükümler çerçevesinde değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. İctihadi hükümlerin uygulanmasında ve değiştirilmesinde, hukuki yeteneğe sahip kişilerin yeterliliği zorunluluktur. Bu anlamda şer'i delillerden hükümler çıkarma anlamında, hukuki yeteneğe sahip hukukçular, yani müçtehitler, Kuran'daki şer'i hükümleri, sünnet ve sünneti içine alan hükümleri, bütün ayrıntılarıyla kıyası ve temel kaynakların Arapça olması nedeniyle Arapçayı bilmeleri oldukça önemlidir.³³⁹

Şer'i hukukun oluşmasında, devletin müdahalesinin ya da katkısının (dört halife dönemi hariç) olmadığı aşikârdır. Şer'i hukuk, sadece Müslümanlara uygulanan bir hukuk kodu olarak, İslamlaşma-saltanat ikiliğindeki birincil öncülün devlet idaresindeki temsil kanadı olmaklığı bakımından, devlet ideolojisinin siyasal ve kamusal alanlara yansıyan şeklidir. Daha net bir ifadeyle, İslamlaşma-saltanat ikiliğinde, İslamlaşma öncülünün hukuki alandaki temsil kanadı şer'i hukuk'a, devlet ideolojisindeki karşılığı ise şeraite uygun düşmektedir. Öte yanda, saltanat öncülü ise, hukuki alandaki karşılığını örfi hukukta, yani Osmanlılardaki tali kodda, resmi ideolojideki karşılığını ise patrimonyalizm de bulmaktadır. Dolayısıyla Osmanlılarda, siyasi yapıyı belirleyen İslamlaşma-saltanat ikiliğinin hukuki kodları, şer'i-örfi hukuk ikiliğiyle karşılandığını söylemek mümkündür. Siyasi yapıdaki ikilik, nasıl birbirlerini tamamlayıcı niteliğe sahiplerse, hukuki yapıdaki bu iki kod

³³⁸ C. Üçok, A. Mumcu, a.g.e., s. 53.

³³⁹ H. Cin, A. Akgündüz, a.g.e., s. 177-178.

da, o oranda birbirlerinin tamamlayıcılarıdır. Daha somut ifadeyle İslamlaşma-saltanat ikiliğinin ortaya koyduğu ideolojik açıklama, dinin, bağımsız bir siyasi otoriteye ihtiyacı olduğu ile bağlantılıdır. Bu tarz bir bağlantının ortaya koyduğu ideolojik tanım, meşruluğunu, yani kamu vicdanındaki onanmışlığını, hukuki zeminde teminat altına almaktadır. Dolayısıyla şer’i-örfi hukuk ikiliği, İslamlaşma-saltanat ikiliğinin kamu vicdanındaki onanmış şeklini ya da ideolojinin hukuksal formla meşruiyetini ifade etmektedir.

XIX. yüzyılın ortalarından önce şeriat, İslam dünyasının her yerinde tartışmasız, hem entelektüel hem de ideolojik bir egemenliğe sahip olmuştur. Ancak onun, işleyen bir hukuki sistem için gerekli tüm malzemeyi sunamaması, her zaman otoritesini meşru hükümdarın iradesinden ya da örften alan seküler hukukla birlikteliğini kaçınılmaz kılmıştır. Yani İslam Hukuku, devletin temel yasası niteliğinde olsa da, Osmanlı Hukuku sadece İslam Hukuku’ndan ibaret değildir. Şer’i hukukun düzenleyemediği alanlara ilişkin olarak, seküler otoritenin koymuş olduğu kurallardan oluşan bir hukuk alanına da ihtiyaç vardır. Bu çerçevede, Osmanlı hukuk sistemi de şer’i hukukun ve ondan daha bağımsız bir şekilde gelişen seküler hukukun bir arada yaşadığı bir sistem etrafında biçimlenmiştir. Başka bir ifadeyle Osmanlı’da, biri kutsal, diğeri seküler, iki farklı hukuk yapısının birbiriyle uyumlu bir şekilde işlediği bir gelenekten bahsetmek mümkündür. Bu gelenek kapsamında seküler hukuk, “kanun”dur. Kanun, hem tek bir kural hem de bütün seküler hukuk anlamını taşımıştır.³⁴⁰ Osmanlı geleneğine göre şer’i hukukla uyumlu hale getirilen kanun, örfi hukuktur.

³⁴⁰ C. Imber, *Şeriattan Kanuna/ Ebussuud ve Osmanlı’da İslami Hukuk*, Çeviren: M. Bedir, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2004, s. 49.

Her şeyden önce, bugün anladığımız anlamdaki gibi örf ve adet manasındaki *örf*, Osmanlılarda *örf-i ma'ruf* tabiriyle ifadelendirilmiştir. Örf terimi padişahın, toplumun menfaatleri için şeriatın dışında, sırf kendi iradesine bağlı olarak çıkardığı kanunları göstermiştir. Bu bağlamda Fatih döneminin idareci ve tarihçilerinden Tursun Bey'in örfi hukuk tanımlaması oldukça önemlidir. *Ve ehl-i şer' ana şeri'at dirler ve vaz'ına şâri' utlâk iderler ki, peygamberdür. Ve illâ, ya'ni bu tedbir ol mertebede olmazsa belki mücerred tavr-ı akl üzere nizâm-ı âlem-i zâhir için, meselâ tavr-ı Cengiz Han gibi olursa, sebebine izâfe iderler, siyâset-i sultânî ve yasağ-ı pâdişahî derler ki, urefâmızca ana örf dirler.*³⁴¹ Bu kesin tanımlamada üç kavram, yani tavr-ı akl, nizâm-ı âlem ve tavr-ı Cengiz Han, örfi hukukun hem geçmiş ile irtibatlandırarak eskinin yeniye oluşturmak için kullanıldığı hem de tanım içerisinde şeriata doğrudan olmasa da dolaylı bir gönderme yapılarak örfe giden yolun kesinlikle akıl olduğu vurgulanmaktadır. Tanımlamanın kapsamı, bir tespit niteliğine sahiptir. Tespitin en önemli yönü ise, yeni bir ideolojiyi işaret ettiğidir.³⁴² Dolayısıyla ilk defa Osmanlılar tarafından uygulanmayan* örfi hukuk, varoluş gerekçeleriyle şer'i esasların kapsamına karşıtlık veya zıtlık oluşturmadan ve şeraitle rekabete girmeden, seküler otoritenin, toplum menfaati ve düzeni adına ortaya koyduğu yeni ideolojiyle desteklenmiş irade bildirimidir.

Bu bağlamda, örfi hukukun oluşum tarzının, şer'i hukuktan farklılık gösterdiği açıktır. Bu farklılığın ilk nedeni, şer'i hukuk gibi müçtehitlerin İslam hukukunun

³⁴¹ Akt., Ü. Hassan, *Osmanlı- Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeolojiye*, İletişim Yay., İstanbul 2001, s. 169-170.

³⁴² Ü. Hassan, a.g.e., s. 172.

* Türk-Moğol siyasi ve idari geleneklerinin hâkim olduğu Irak, İran ve Hindistan'daki İslam Devletlerinde; Cengiz Yasası, Timur Tüzükatı Uzun Hasan ve Alâüddevle Bey kanunları, keza Babürlü hükümdarı Alemgir'in ceza kanunnamesi gibi Osmanlı Devleti'nden önceki Türk-İslam Devletlerinde de bu tarz uygulamalar kullanılmıştır. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: H. İnalıcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş Örfi-Sultânî Hukuk ve Fatih'in Kanunları" (s.a: 73-104), *Adalet Kitabı*, (Edt.) H. İnalıcık, S. Aslantaş, vd., Kadim Yay., Ankara 2012, s. 76-79.

esaslarına göre fıkıh usulü çerçevesinde yapmış oldukları içtihatlarla dayanmayan, padişah bildirimi kanunlardan oluşmasıdır. Diğer nedeni, yaptırım güçlerini egemen iradeden alan örfi kanunlar, kanun hukuku olmaktan ziyade, mesele hukuku niteliği taşıyan şer'i hukuktan farklı olarak, daha esnek, genellemelere ulaşan, formel, kategorik ve normatif bir yapıya sahiptirler.³⁴³ Sonuncusu ise, şer'i hukuk, kişisel davranış ve toplumsal yaşam alanlarında ileri derecede gelişmiş ise de, kamu hukuku alanında, özellikle de devlet örgütlenmesi ve yönetim konularında yetersizdir. Oysa devletin, hızla değişen sosyal şartlara uyum sağlanması önemlidir. Bu nedenlere bağlı olarak İslam hukuku, devlet işlerinin süratli bir şekilde yürümesi için Kur'an ve Sünnet'le derinlemesine düzenlenmemiş olan, özellikle ceza ve mali sahalarda, devlet başkanına belirli takdir yetkileri tanımıştır. Kamu otoritesine, yani sultana tanınan bu yetkilerin amacı, şer'i hukukla belirtilen ilke ve kuralların, somut gerçekliğe uygun olarak teminat altına alınmasını ve İslam hukukunun nasslarının, çevre ve zaman şartlarıyla uyumlu olarak doğru bir şekilde uygulanmasını sağlamaktır. Ayrıca zaman ve koşullar dikkate alındığında, problem ya da problemlerin çözümünde şer'i hukukun yetersizliği ya da ondaki hukuki boşluk nedeniyle çıkabilecek karmaşayı, toplumsal menfaat ve düzen için imkânlar nispetinde önlemek, ortadan kaldırmak veya en aza indirmek amaçlanmıştır. Bu yetki ve amaç bağlamında her tür kanun, sultanın bir hükmü şeklinde çıkartılmış, “kanun emr edüb buyurdum ki” biçiminde tipik bir formülle ilan edilmiştir.³⁴⁴ Peki, sultana verilen bu yetkilerle vaaz edilen kanunların bağlayıcılığının, meşruiyetinin ve geçerliliğinin teminatı nedir?

³⁴³ A. Koşum, “Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: Bahar 2004, Sayı: 17 (s.a: 145-160), s. 158.

³⁴⁴ Ü. Hassan, a.g.e., s. 186.

Örfi kanunların bağlayıcılıkları, meşruiyetleri ve geçerlilikleri, dönemin egemenlik anlayışı ve İslam hukukunun yöneticilere verdiği yetki ile doğrudan ilişkilidir. Ancak sadece sultanın yetkisiyle çıkarılmış ve uygulanmış olması, zaman zaman ulemanın eleştirilerine neden olmuştur. Örneğin İbn Haldun ve ardıllarının, dört mezhebin şeriata kesin şeklini verdiği, her şeyin şariat içinde halledilmesi gerektiği ve dolayısıyla ayrı bir hukuk koduna ihtiyaç olmadığını söylemişlerdir. Bu söyleme karşıt olarak bir kısım ulema ise örfi hukukun, şeriatın dışında kalan meselelerin, ama şeriatın uygun gördüğü çerçevede, çözümlenmesi için şeriatın dört asli kaynağı, yani Kur'an, sünnet, icma ve kıyas dışında beşinci bir kaynak olarak uygulanabilirliğinde bir sakınca görmemişlerdir.³⁴⁵ Fakat burada iki önemli noktayı vurgulamakta fayda vardır. İlki, örfi hukukun İslam Hukuku'nun (geniş anlamda) bir parçası olması, kesinlikle örfi hukuku bağımlı kılmak şeklinde algılanmamalıdır. Daha açık bir ifadeyle örfi hukuk, seküler otoritenin vaaz ettiği yasal bir zorunluluktur. Bu seküler yasalara, dinsel bir gereklilik yüklemek tehlikelidir. Çünkü örfi hukuka itaatin yasal zorunluluğu, kamu düzenini sağlamakla alakalıdır. İkinci sorun ise örfi hukuku, dinsel bir kaynağın altına yerleştirmek, bu hukuki kodun irade kaynağını ilahi iradeye doğrudan yaklaştırmaktır. Bu ise hükümdarın sınırlı yetkilerinin ve keyfi davranışlarının önünü açmak demektir. Şer'i kurallarda olduğu gibi, değiştirilemezlik, dokunulmazlık, kutsallık ve bağlayıcılık açısından olduğu kadar, kaynak ve nitelik olarak da bir ayırmadan söz edememektir. Oysa örfi hukuk, seküler düzen için vardır; bağlayıcılığını ise kuralların niteliğinden değil, arkasındaki otoriteden almaktadır, yani yasalaştırılan kurallar, yasa koyucunun yaşamı ile

³⁴⁵ H. İnalçık, 2012, a.g.e., s. 75.

sınırlıdır.³⁴⁶ Dolayısıyla örfî hukuku, seküler otoritenin iradesini pekiştirmek ve meşruiyeti temellendirmek ve bağlayıcılığını, meşruiyetini ve geçerliliğini bu ekseninde okumak daha doğrudur. Örneğin, had ve kısas suçlarının aksine, ta'zir suçları denen geniş suç kategorisinde, hangi eylemlerin suç sayılacağı ve ne gibi cezaların uygulanacağı, İslam hukukunca devlet başkanının takdirine bırakılması tamamıyla kamu düzeni çerçevesinde anlam kazanmaktadır.* Aynı şekilde şer'i vergiler dışında, yeni vergilerin konulmasında da devlet başkanının takdir yetkisini kullanması bu perspektiften değerlendirilmelidir.

Bu değerlendirmeler ışığında, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu coğrafî, mali, askeri ve idari şartlar da dikkate alındığında, bir anda değil, belli bir sürece ve ihtiyaca göre değişen koşullara bağlı olarak hayata geçirilen yasal düzenlemeler, Osmanlı hukuk sisteminin reel içeriğini belirginleştirmektedir. Bu belirginleştirme, hem seküler otoritenin, şeriatın uygulanmasını teminat altına alma sorumluluğuyla ne ölçüde kutsallaştırılması gerektiğini hem de El- Mâverdi'nin (ö. 1058) düşüncelerine benzer bir mantıkla, Müslüman toplumunun iyiliği ve bekası için neden dinden kaynaklanmayan bir kuvvetin gerekli olduğu açığa kavuşmaktadır.³⁴⁷ Böylece Osmanlı hukuk sisteminin, “Şeri’at-Kanun” ikiliğinden oluşma koşulları ve ikiliğin hem ortak hem de ayrım noktalarının ne ölçekte belirlenmesi gerektiği daha anlaşılır

³⁴⁶ İ. Durhan, “Osmanlı Hukukunun Yapısı Üzerine Bir Etüd”, *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1999, Sayı: 1 (s.a: 215-233), s. 218-219.

* Had, ölçüsü İslamiyet’te kesin olarak bildirilmiş olan cezadır. Allah’ın koyduğu sınırlar, emirler ve yasakların çerçevesini ifade eder. Affin olmadığı bu cezalarda, Müslim veya gayr-i Müslim ayrımı yapılmaksızın akıl sahibi ve buluğa ermiş kişilere uygulanmıştır. Kısas suçu, suçu işleyen kişiye fazlasıyla yapılacak muameleyi belirtir. Öldürme ve yaralamalarda uygulanması Allah’ın emridir. Kısasta af özendirilmiş ve yakınların kısas yerine diyet (tazminat) alabileceği belirtilmiştir. Kısas cezalarında suçtan etkilenen suçu işleyeni affedebilir, ancak otoritenin böyle bir hakkı yoktur. Ta'zir ise Allah’ın miktarını beyan etmediği, takdirini devlet başkanına ya da müctehid olan hâkimlere bıraktığı cezalardır. Sopa, azarlama, kınama gibi çeşitli uygulamaların tanımlandığı bu ceza şeklinde, otoritenin cezayı affetme hakkı vardır, cezanın miktarı zamana göre değişebilir. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: İ. Akbulut, “İslam Hukuku’nda Suçlar ve Cezalar”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Yıl: 2003, Cilt: 52, Sayı: 1 (167-182).

³⁴⁷ H. İnalçık, 1998, a.g.m, s. 138.

hale gelmektedir. Ancak bu durum, “Şeri’at-Kanun” ikiliğinin birbirinden bağımsız, iki ayrı ünite olduğu anlamını da elbette gelmemektedir. Tabiri caizse, örfi hukukun kendi içinde özerk olduğu, ancak genel prensip olarak yasaların şer’i hukuka aykırı olmayacağı esasına bağlı kalınarak, Osmanlılarda hukuki yapılanmada, “Şeri’at-Kanun” ikiliğinin ayrı ayrı değil, sadece bütünün parçaları olarak değerlendirilmesi gerektiğinin de altı çizilmelidir. Ayrıca benzerliği, Osmanlılarda siyasi ve hukuki yapılanmanın tamamında aramak mümkün görünmektedir. Çünkü siyasi bağlamda örgütlenmeden yönetime ya da beylikten devlete geçişin, hukuki olarak töre/sellikten Kanun/Yasa’ya geçişle paralellik gösterdiği açıktır. Eş deyişle Kanun’un belirişi ve sıçrayarak devlet ideolojisi formuna (yeniden üretilerek değil, güncellenip değiştirilerek) dönüşmesi, genel olarak yönetim anlayışıyla bağlantılıdır. Sıçramadan kast edilen şey ise ne düz bir mantıkla işleyen düz evrim ne de eskiyi geçmişte bırakan bir kopuştur.³⁴⁸ Yani Osmanlı hukuk geleneğinin oluşmasında, dini ve siyasi kaynakların birbirlerinden uzaklığından veya kopuşundan değil, onların birbirleriyle olan yakın ilişkilerinden söz etmek gerektiğidir.

Osmanlı hukuk sisteminin epistemolojik kaynaklarına baktığımızda ise, kanunnâmelerin, adaletnâmelerin ve fetvaların değerlendirilmesi gerekmektedir. Evvela belirtmek gerekir ki, padişahlar tarafından kanun koyulmasının ve bunların genel kanunnâmeler halinde ilan edilmesinin, Osmanlı’da adalet ve kanun hâkimiyetini gerçekleştirme arzusuyla yakından ilişkili olduğunu ve bu ilişkinin, sadece Osmanlı ekseninde düşünülmesinin de söz konusu olmadığı unutulmamalıdır. Bu bağlamda, Türk Hukuk Tarihi açısından önemli bir kavram olduğu kadar, Osmanlı Devleti’nde keyfiliğin önlenmesi ve adaletin sağlanması açısından da hayati

³⁴⁸ Ü. Hassan, a.g.e., s. 71.

bir vasıta özelliğine sahip olan kanunnâme, bir hükümet tarafından idare usulüne ve kamu işlerine ait olup, hükümlerin kamu tarafından zorunlu olarak uygulanacağını ilan edildiği kanun kitabıdır.³⁴⁹ Belirli bir konuya ilişkin kuralları içeren ve o konu üzerinde padişah iradesini gösteren ve ancak padişah hükmü ile resmiyet kazanan kanunnâmeler, sadece tek bir hüküm ya da belirli ve sınırlı bir konuyu çerçevesinde olabileceği gibi, tüm imparatorluğu da kapsamı içine alabilir. Kanunnâmelerde yer alan hükümlerin geçerlilikleri ise tahtta bulunan padişahın hayatıyla sınırlı olmuştur. Ancak tahta geçen padişahın, kendinden önceki padişahın hükümlerinden yürürlükte kalmasını istediklerini onaylaması durumunda, hükmün geçerliliği devam etmiştir. Bu noktada dikkat çeken husus, Osmanlı hukuk yapısının, bütün Osmanlı ülkesinde geçerli olan ve örfi kuralları ihtiva eden genelliğidir. Ek olarak fethedilen her bölge için çıkarılan ve o bölgenin tapu tahrir defterlerinin başına konan özel kanunnâmeler şeklinde bir tasnif yapılmış olmasıdır.³⁵⁰ Böylesi bir tasnif, Osmanlı hukuk yapısının belli bir sistematığa sahip olduğunu göstermesi noktasında önemlidir.

Genel olarak vergi mantığına ve idari sisteme göre düzenlenmiş bir sistemin sonucu olan kanunnâmelerin çıkarılış şekli, kamu hukuku, devlet örgütlenmesi, idare, ceza, vergi hukuku gibi alanları kapsamıştır. Buna göre kanunnâmeleri, padişah hükümleri şeklindeki kanunnâmeler, sancak kanunnâmeleri, belirli gruplarla ilgili kanunnâmeler, devlet teşkilatı ile ilgili kanunnâmeler ve genel kanunnâmeler olmak üzere sınıflandırmak mümkündür.³⁵¹ Padişah hükümleri şeklindeki kanunnâmeler, belirli idari meselelere ya da ihtiyaçlara cevap vermek üzere fermanlar veya beratlar şeklinde yayınlanmış olan, valiler ve kadılar tarafından uygulanmaları istenen

³⁴⁹ M. M. Kenanoğlu, “Osmanlı Kanunnâmeleri Neşriyatı Üzerine Bir Tahlil”, *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi*, Yıl: 2005, Cilt: 3, Sayı: 5 (s.a: 141-187), s. 142.

³⁵⁰ M. A. Aydın, a.g.e., s. 67-68.

³⁵¹ M. M. Kenanoğlu, a.g.m., s. 148-149.

hükümlerdir.³⁵² Belirli bir konu hakkında birçok maddeden ibaret olan bu kanunnâmelerin çoğu, orijinal bir forma sahiptir. Padişahın tuğrasıyla onaylanmış ve her bölgenin mufassal tahrir defterlerinin başında yer almış olan sancak kanunnâmeleri ise, daha çok miri sistem ve araziye ilişkindir. Eyalet kanunnâmeleriyle benzer kategoride olan belirli gruplarla ilgili kanunnâmeler, belirli bir yerde devlete hizmet eden halktan gruplar için çıkarılmıştır. Vergi muafiyetine sahip olan yaya ve müselleme, canbâz, eşkinî Yörük ve eşkinî Tatar ve Eflâklar gibi yedek askeri hizmetini yerine getiren teşkilatlarla ilgili düzenlemeleri kapsamıştır. Saray, hükümet ve protokol konularıyla ilgili olarak Osmanlı devlet sisteminin mantığını düzenleyen devlet teşkilatı ile ilgili kanunnâmelerdir.³⁵³ Hükümet şekli ve yetki alanlarını, yetkililerin padişahla olan ilişkilerinin yanı sıra, rütbe, derece, terfî, emeklilik ve ceza gibi konuların ele alındığı bu tür kanunnâmelerden en önemlisi, Fatih Sultan Mehmed'in kanunnâmesidir. Fatih sonrası padişahlarda kanunnâmeler ilan etmişlerse de, bu türde tek olan kanunnâme, Teşkilat Kanunnâmesi'dir. Bu konuda daha sonra hazırlanan kanunnâmeler ve düzenlemeler, Ayn Ali Efendi, Nişancı Abdurrahman Paşa, Eyyûbî Efendi, Hezarfen Hüseyin Efendi gibi genelde devlet adamları ve bürokratlar tarafından hazırlanmıştır. Son olarak genel kanunnâmelere değinecek olursak, devletin bütün bölgelerinde yürürlükte olmak üzere düzenlenmişlerdir. Fatih'in Teşkilat Kanunnâmesi, Yavuz Sultan Selim Kanunnâmesi, Kanuni'ye ait genel kanunnâme, III. Ahmet Kanunnâmesi bu grup arasında sıralanabilirler.³⁵⁴ Görüldüğü üzere bu sınıflandırma, Osmanlı Hukuku'nun sistematik yönüyle ilişkilidir. Bu ilişki de önemli olan nokta, özel kanunnâmelerin

³⁵² H. İncelik, "Kanunnâme", *Diyanet İşleri Ansiklopedisi*, Cilt: 24 (s.a: 333-337), Ankara 2001, s. 334.

³⁵³ H. İncelik, 2012, s. 143.

³⁵⁴ H. İncelik, "Kanunnâme", s. 334-336.

çoğu hükümlerinin, genel kanunnâmelerde yer verilen bölgeye ait olan hükümlerle çelişmeyecek şekilde düzenlenmiş olmasıdır.

Devlet otoritesini temsil edenlerin, halka karşı hak ve adaletten uzak bir şekilde tahakküm kurmalarını engellemek amacıyla padişah tarafından olağanüstü tedbirler olarak yasakladığı padişah hükmü olan adaletnâmeler ise özellikle kanunnâmelerde belirtilmiş olan hükümlere (haksız vergi toplama vb.) aykırı davranılması halinde ferman niteliğindeki beyannamelerdir.³⁵⁵ Bunlar, padişahın verdiği emirler bütünü olarak fermanlarla aynı özelliğe sahip olsa da, berat gibi üçüncü şahsa değil, doğrudan doğruya bütün idarecilere veya belli bir bölgenin yöneticilerine hitaben yazılmışlardır. İçeriğinde, kanunların onaylanması ve yeni kanunlar ihtiva etmeleri gibi özellikleriyle kanunnâmelere yaklaştığını, fakat emirlerin, genellikle idare ve idareciler hakkında olmasından dolayı, kamu hukukunu ilgilendirdiğini de söylemek mümkündür. Bir tür kanun ve şeriatın hatırlatıcısı olma niteliğindeki adaletnâmeler ile uygulamada görülen aksaklıkların giderilmeye çalışıldığı görülmektedir.³⁵⁶ Adaletnâmelerin, umumi bir mahiyete sahip oldukları açıktır. Halka duyurulması zorunlu olan bu belgelerin, hüküm ve siyaset sahibi yüksek idarecilere, yani şeriata ve kanuna göre hüküm verme yetkisini taşıyan kadırlara ve bedeni cezaları uygulama yetkisine sahip olan otorite sahiplerine (tuğ sahiplerine, yani beylerbeyi ve sancak beyleri) hitaben yazıldıkları görülmektedir. Ayrıca yaygınlaşan suiistimallerin engellenmesi gerektiği durumlarda yayınlanma ihtiyacı duyulan bu beyannâmeler, birtakım hak ve muafiyetlerin onaylanmasında da vesika niteliğindedirler. Özetle, dönem ve şartlara göre çıkarılan bu belgeler, adaletin

³⁵⁵ H. İnalçık, 2012, a.g.e., s. 143.

³⁵⁶ M. M. Kenanoğlu, a.g.m., s. 142-143.

tesis edilmesi adına, padişahın, halkı zulümden, bir başka ifadeyle en yüksek otoritenin, zayıfı kuvvetliye karşı korumak için çıkardığı hükümler bütünüdür.³⁵⁷

Epistemik kaynaklardan bir diğeri de fetvadır. Fetva, İslam Hukuku'nun dört ana kaynağından biri olan kıyas kapsamında geçen bir terim olup, ortada bir olayın hükmünün Müftü veya Şeyhülislam tarafından araştırılıp cevaplanması demektir.³⁵⁸ Osmanlı Devleti'nde de birçok önemli olayda fetvaya başvurulmuş ve özel hukuku ilgilendiren fetvalar kişilerin, kamu hukukunu ilgilendiren fetvalar ise idarecilerin isteği üzerine verilmiştir. Fetva kurumunun amacı, dinde genişlemeyi mümkün kılmak ve zamanda ve mekânda ortaya çıkan ihtiyaçları karşılamaktır. Bu kurumun görev kapsamı, iki şekilde tanımlanmıştır. Biri, dinin genel hükümlerini, ikinci dereceden meselelere uygulamaktır. Diğeri ise yeni çıkan olayları, usul ve kurallar çerçevesinde, örf ve kamu yararını dikkate alarak benzer çözümler üretmektir.³⁵⁹ Nitekim Osmanlı Devleti'nde fetva, her iki durum içinde uygulanma alanı bulmuştur. Öyle ki içtihad kapısının kapanmasıyla ortaya çıkan hukuki sorunlar, o zamana kadar yapılmış içtihadlara dayandırılarak çözülmeye çalışılmıştır. Ancak bu tarz bir taklit etkinliği, içtihadi etkinliğin verimliliğini karşılayamamıştır. Bu yüzden fetva, birinci dereceden kaynaklara dayandırılarak yapılan, ikinci dereceden kaynak niteliğine sahip olmuştur. Dolayısıyla fetva, hukuk yaratma amacının değil, var olanın araştırılıp bulunması gayretinin bir sonucudur. Benzer şekilde, halkın ve devlet adamlarının da fetva kurumuna sık başvurmalarının altında yatan neden de, yeni hukuk kurallarına duyulan ihtiyaçtan ziyade, davranışların var olan kurallarla ve usullerle uyumlu olup olmadığının tespit edilip onaylanması isteğidir. Bağlayıcı

³⁵⁷ H. İnalçık, 2012, a.g.e., s. 201-202.

³⁵⁸ F. Atar, "Fetva", *Diyanet İşleri Ansiklopedisi*, Cilt: 12 (s.a: 486-496), İstanbul 1995, s. 490.

³⁵⁹ Y. Z. Yörük, " Bir Fetva Münasebetiyle Fetva Müessesesi, Ebusuûd Efendi ve Sarı Saltuk", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1952, Cilt: 1, Sayı: II-III (s.a:137-160), s. 140.

özelliği olmamasına rağmen fetvalar – özellikle Şeyhülislam fetvaları-, uyulması zorunlu olan hükümler olarak düşünülmüşlerdir. Hatta birçok şeyhülislamın fetvasına göre, fetvalara itibar etmeyen bir Müslümanın, ta'zir cezasına maruz kalacağı, dahası ona inanmayanın, kâfir konumuna düşeceği iddiasıyla fetvalara dolaylı bir bağlayıcılık yüklenmiştir.³⁶⁰

Sonuç olarak Osmanlı hukuk yapısını, hem ontolojik hem formel hem de epistemik olarak biçimlendiren düşünce ve işleyişin mantıksal kapsamında öne çıkan noktaları özetleyecek olursak, Osmanlı'da hukuki yapının, hem dinsel hem geleneksel verilerle beslendiği açıktır. Toplumsal hayatın birçok kısmı (medeni, ticari, cezai, vb.), şeriat, daha doğrusu Şeriatın Hanefî yorumu, yani dini yasalar derlemesi ile yönetilirken, hukuku yorumlama ve uygulama görevi, fakihler ve kadılar tarafından yerine getirilmekte; toplumsal gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan yönetsel sorunlar, meşruiyet araçları olan Şeyhülislamlar veya müftüler tarafından Sultan buyrukları veya yasakları, yani kanunlar ile çözüme kavuşturulmaktadır.³⁶¹ Her iki kaynağında, Osmanlı devlet teşkilatlanmasının temel esaslarından olan adalet kavramına tutarlılık katacak şekilde çelişen değil, uzlaşan bir niteliğe sahip olduğu görülmektedir. Bu anlamda, Osmanlı Devlet yapısında siyasal-yönetsel-hukuksal üçgende adalet kavramının kısa bir öyküsünü ortaya çıkarmak, çalışmamızın seyri için uygun olacaktır.

Günümüzde güçler ayrılığı ve tarafsızlık ilkelerine bağlı olarak yargı alanına, hatta mahkeme salonlarına sıkışıp kalan adalet kavramı, birleştirici, eşitleyici, aşırı

³⁶⁰ U. Heyd, “Osmanlı’da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri (III Levha İle Birlikte)”, Çeviren: F. Gedikli, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 1995, Cilt: 9, Sayı: 1-3 (s.a: 286-319), s. 313-314.

³⁶¹ R. Demir, “Nerede Hata Yaptık?-I/Doğu’da Bilimin Gerileyişinin Haricî ve Dâhilî Nedenleri Üzerine Bir Tartışma”, *Bilim ve Ütopya*, Yıl: Nisan 2015a, Sayı: 250 (53-64), s. 57-58.

uçlar arasındaki uçurumu kapatıcı bir düzeninin ve denkliğin ifadesidir. Bu anlamda kavram, özellikle iki temel ilke etrafında anlam ve bütünlük kazanır. Biri, verilen-hak edilen arasındaki uyumdur. Diğeri ise eşitlik ilkesidir. Adaleti evrenselleştiren kapsam, bu iki prensip arasındaki ilişki oranında eylemsellik kazanır. Verilen-hak edilen arasındaki uyum, beceri, yetenek ve hakkaniyet çerçevesiyle; eşitlik ilkesi ise, aidiyetlik bağlamını dil, din, ırk, mezhep vb. bağlayıcılıklara bağımlı kalmama hassasiyetiyle adalet dairesine katkı sağlar. Günümüzde “adalet, mülkün temelidir” veczi ile karşılığını bulan adalet dairesinin, adaleti, toplumsal-yönetmel boyutlarıyla izah eden güçlü bir niteliğı vardır. Dolayısıyla ne sadece eşitlik ilkesi tek başına adaletin kendisidir ne de verilen-hak edilen uyumu adaletin tesisi için yeterlidir.³⁶² Bu çerçeve, Osmanlı Devleti’nin hükümlanlık anlayışını resmeden ana rengi de ihtiva etmiştir.

Osmanlı’daki adalet anlayışı, hem Türk geleneğinin hem de İslam dininin adalet anlayışının bir sentezi olarak ortaya çıkmıştır. Temel maksadın zayıfı, güçlü karşısında korumak olduğu gerçeğı ile adalet dairesinin esasının oluşturulması, Osmanlı’nın altı asırlık hükümlanlığının en önemli nedenleri arasındadır. İngiltere’nin İstanbul’daki sefaret görevlisi Ricaut, Osmanlı Devleti’nin büyük bir devlet olmasının nedenleri hakkında bilgiler verirken, *Osmanlı ordusu yürüdüğünde, geçtikleri yerlerin sakinlerinin yağmalandıklarından, karılarına, kızlarına tecavüz edildiğinden, kendilerine en ufak bir kötülük yapıldığından şikâyet ettikleri görülmez. Askerler, aynen yolcuların kaldıkları yerlerde yaptıkları gibi, istediklerini satın alır, parasını öderler. Kanaatimce bu, adalet ve hakkaniyet halidir ki, Türklerin*

³⁶² T. Aslan, “Osmanlı Devleti’nin Siyasi ve İdari Tarihinde Adalet ve Müsavat Meselesi”, *Akademik Bakış Dergisi*, Yıl: Yaz 2010, Sayı: 21 (s.a: 1-20), s. 2.

*muvaffakiyetine neden olmakta ve imparatorlukları gittikçe büyümektedir*³⁶³ şeklindeki tespiti, Osmanlı'da adalet kavramının hem siyasal hem hukuki hem de toplumsal yapının inşasındaki yerini açıklaması açısından önemlidir. Öyle ki Osmanlı'da siyasal, hukuksal ve özellikle de toplumsal birlik ve düzenin oluşturulmasında ve korunmasında adalet, üç temel karakter üzerinde yükselmiştir. Bu üç temel karakter, yani yaradan, yaratılan ve devlet kombinasyonu, Osmanlı'da siyasal, hukuki ve toplumsal geleneğin toparlayıcısı ve birleştiricisi olduğu kadar, yöneten-yönetilen ilişkisini de düzenleyen bir sentezlenmeyi açıklamaktadır. Daha net bir ifadeyle devlet ideolojisinin temel kaynağı olan İslam'ın, insanı, kalıplaşmış ifadesiyle eşref-i mâhluk olarak kabul etmesi; toplumu ya da halkı Allah'ın emaneti olarak görmesi; devleti ise İslam toplumlarının olmazsa olmaz parçası olarak derecelendirmesi, Osmanlı Devleti'nin ideolojik çerçevesini çizen otorite ve adalet arasındaki bağı kurmuştur. Bu bağ, tebaanın devlete ve padişaha karşı sadakat ve güvenin tesis edilmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Öyle ki *Usûl el-Hikem fi Nizâm el-Âlem* adlı siyaset konulu kitabını XVI. yüzyılın sonunda kaleme alan Hasan Kâfi el-Akhîsari, dönemindeki bozulmaya dair fikirlerini dile getirirken, *padişahlık ve sultanlık olmaz, illa erler ile olur; asker ile olmaz, illa mal ile olur; mal ise olmaz, illa vilayet mamur olmak ile olur; vilayet ise olmaz, illa adalet dahi hüsn-i siyaset ile mamur olur* diyerek adalet vurgusu yapmıştır.³⁶⁴ Aynı şekilde hemen hemen aynı döneme denk gelen Kınalızade Ali Çelebi (1511-1584) tarafından yazılan *Ahlâk-ı Alâî*'de de adalet vurgusu yapılmıştır: *Adldir mucib-i cihan: cihan bir bağdır dıvarı devlet; devletin nizamı şeriattır: şeriata haris olmaz illa melik; melik zapteylemez illa leşker; leşkeri cem edemez illa mal; malı cem eyleyen reayadır, reayayı kul eder*

³⁶³ P. Ricaut, a.g.e., s. 314-315.

³⁶⁴ Akt. B. A. Ergene, "On Ottoman Justice: Interpretations In Conflict (1600-1800)", *Islamic Law and Society*, Year: 2001, Vol: 8, No: 1(pp: 52-87), pp. 57.

*padişah-ı âlem adl.*³⁶⁵ Ne var ki, Klasik Dönem Osmanlı devlet felsefesinin oluşturan adalet ve eşitlik prensipleri, XVII. yüzyıldan itibaren yozlaşmaya başlamıştır. Devletin bozulması ve gerilemesine yönelik padişaha sunulan bildirilerde gelenekçi yorumcular, reformların gerekli olduğunu ve bu aksaklıkların Kanuni döneminden itibaren başladığını ileri sürülmüşlerdir. Adalet dairesindeki, bir başka ifadeyle iki temel prensipteki bozulmaların, devlet kurumlarına da aksettiği yazılmıştır. Bu yorumculardan bir olarak 1631 yılında IV. Murad’a sunduğu risale ile tanınan Koçi Bey, devlet idarecilerinin adalet dairesinden koptuğunu, ulemanın içinde bulunduğu durumun olması gerekenden uzaklaştığını belirtmiştir. Ayrıca o, zeamet ve tımarın erbablarına dağıtılmamasından kaynaklanan haksızlıkları, tımar ve zeamet sahiplerinin bozulmasını, yeniçerinin durumunu, reayanın içine düştüğü ekonomik dar boğazın nedenlerini, alınmaya başlanan yüksek vergilerin ve bu vergilerin reaya olumsuz etkisini belirlemiş ve bu belirlemeler ışığında bozulmanın nedenlerini sıralamıştır.³⁶⁶ *Velhasıl saltanat-ı âliyyenin şevket ve kuvveti asker ile, askerin ayakta durması hazine ile, hazinenin toplanması reaya ile, reayanın ayakta durması adalet ve doğruluklardır. Şimdi âlem harap, reaya perişan, hazine eksiklik içinde ve kılıç erbabı da bu haldedir* şeklinde topladığı tespitlerini, adalet anlayışı ve kurumsal yapıdaki yozlaşmayla ilişkilendirmiştir.³⁶⁷

Adalet kavramı etrafında topladığımız Osmanlı’da hukuki yapının son aşamasını, Osmanlı Devleti’nde yargı organı ve adli teşkilat analizi oluşturmaktadır. Her konuda olduğu gibi yargı organı ve adli teşkilat konusunda da Tanzimat öncesi ve Tanzimat sonrası ayrımını yapmak değerlendirmemiz açısından doğru olacaktır.

³⁶⁵ Akt. B. A. Ergene, a.g.e., pp. 57.

³⁶⁶ Bkz: Hazırlayan: M. Şimşekçakan, *Koçi Bey Risalesi*, Yeni Zamanlar Yay., İstanbul 1997, s. 46-57, 77-80, 85-89.

³⁶⁷ Hazırlayan: S. Çakmacıoğlu, *Koçi Bey Risaleleri*, Kabcacı Yay., İstanbul 2007, s. 66.

Böylesi bir ayrımı doğuran sebepleri, Batı'nın tesir ve baskısının yanı sıra, iktisadi, sosyal ve hukuki hayattaki değişiklikler etrafında sıralamak mümkündür.³⁶⁸ Osmanlı'da kötüye gidişin nedenlerine aranan cevaplar, daha öncede ifade ettiğimiz gibi genelde askeri alanda yoğunlaşmıştır. Hayata geçirilecek reformların kapsamında ikincil düzenlemeler ise hukuk alana yöneliktir. Hukuki alana dair her noktada yapılmak istenen reformları, gerek adli teşkilatta gerekse kanunlaştırma alanlarında yapılan düzenlemeler kapsamaktadır. Şer'i Mahkemelerin yanı sıra, yeni kurulan Ticaret Mahkemeleri, Nizamiye Mahkemeleri, Temyiz Mahkemeleri ve Batı'nın baskısıyla açılan Konsolosluk Mahkemeleri bu reformlardan birkaçıdır. Ancak Tanzimat öncesi, adli teşkilatlanma ve kanunlaştırma alanlarında böylesi bir yapılanmadan ziyade, yargı organını Kadı'lar ve yargı organı ve makamları olan Şer'i Mahkemeler oluşturmaktadır. Ayrıca sadece yargı görevini yerine getirmekle kalmayan, idari, mali ve askeri görevleri de yerine getiren Şer'i Mahkemelerden başka yargı organları da mevcuttur. Bunlar Divan-ı Hümâyun, Paşa Divanları ve Askeri Mahkemelerdir.

Kuruluştan Tanzimat'a kadar olan süreçte, tüm halkın genel mahkemesi olan Şer'i Mahkemeler, tek dereceli olarak kararları hükme bağlamışlardır. Müslümanların özel ve kamu hukuku kapsamındaki davalarda tek yetkili mahkeme olan Şer'i Mahkemelerde, şer'i ve hukuki bütün meseleler, Hanefi mezhebine göre değerlendirilip hükme bağlanmıştır. Gayrimüslimler açısından ise özel hukuk kapsamına giren davalarda, Cemaat Mahkemeleri yetkiliyse de, kamu hukuku alanında, özellikle ceza hukuku bakımından tüm tebaa için, tek yetkili mahkeme,

³⁶⁸ Tanzimat ve Sonrası Osmanlı mahkemeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: E. B. Ekinci, *Osmanlı Mahkemeleri/Tanzimat ve Sonrası*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2004; M. A. Aydın, a.g.e., s. 419-435.

Şer'i Mahkemelerdir.³⁶⁹ Şer'i Mahkemelerde görülen davalarda, şehâdet şartlarına uyulması ve davanın niteliğine göre gerektiği kadar şahit gösterilebilmesi³⁷⁰, davaların karara bağlanması ve aynı konuda yeniden dava açılmaması için yeterlidir. Ancak İslam Muhâkeme Hukuku'na göre gayrimüslimlerin, Müslümanlar aleyhine şehâdet edememesi kuralı, Tanzimat'la birlikte bir sorun haline gelmiş, bu sorun, yeni mahkemelerin açılmasına yol açmıştır.³⁷¹ Dolayısıyla Tanzimat sonrası yeni mahkemeler oluşturulana kadar, Osmanlı adli sisteminin, tek dereceli olarak yapılanmasını sadece Şer'i Mahkemelerle sürdürdüğünü söylemek mümkündür. İlerleyen dönemlerde Nizamiye Mahkemelerinin kurulmasıyla birlikte Şer'i Mahkemelerin görev alanları daraltılmıştır.

Bilindiği gibi monarşi ile yönetilen devletlerin tamamında siyasi erk, yasama, yürütme ve yargı yetkisini kendi iradesinde bütünleştirmiştir. Bu anlamda 1909 Anayasa değişikliğine kadar, Osmanlı Devleti'nde bir kuvvetler ayrılığından bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla tüm yetkileri iradesinde toplayan padişah, yasama, yürütme ve yargı fonksiyonlarını vekilleri vasıtasıyla yerine getirmiş ki, yargı fonksiyonunu da padişah adına yürüten, onun tayin ettiği hâkimlerdir. Osmanlı'da iktidar organlarından biri olan İlmiye sınıfına mensup üyelerden, yani Müderrislerin öğretim, Müftülerin fetva için görevlendirildiği üçlü mekanizmada, yargı (kaza) görevi Kadılar tarafından yürütülmüştür. Şer'i konularda yargı yetkisine sahip olan Kadi, şeriat adına hüküm verir ve verdiği hüküm kural olarak kesindir. Örfi hukuk alanında ise yetkili olan kişi padişaktır. Padişah, şeriata aykırı olmamak

³⁶⁹ S. Bingöl, "Osmanlı Mahkemelerinde Reform ve Cerîde-yi Mahâkim'deki Üst Mahkeme Kararları", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Yıl: Temmuz 2005, Cilt: 20, Sayı: 1 (s.a: 19-38), s. 20.

³⁷⁰ Şahitliğin özel ve genel şartları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: H. Cin, A. Akgündüz, a.g.e., s. 380-386; M. Şen, "Önceki Hukukumuzda Şahitliğin Tanımı Şartları ve Nisabı", *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1998, Cilt: 2, Sayı: 1, s. 283-312.

³⁷¹ S. Bingöl, a.g.m., s. 20.

kaydıyla toplum yararına koyduğu bu kurallardan doğan uyumazlıkları kendisi dilediği gibi çözmüş ya da çözdürmüştür. Bu tür uyumazlıklarda Kadı kendi başına karar verememiş, gelecek talimatlara göre davranmak zorunda kalmıştır.³⁷² Osmanlı Devleti'nde ilk olarak Osman Gazi tarafından tayin edilen Kadılar, Sultan I. Murad zamanında önceki İslâm devletlerindeki “kadiyülkudatlık”ın benzeri kazaskerlik kurumu kurulmuş, Kadıların tayin işleriyle artık bu makam ilgilenmeye başlamıştır. Daha sonra kazaskerlik kurumu, Rumeli ve Anadolu kazaskerliği olmak üzere ikiye ayrılmıştır.³⁷³ Şer'i ve hukuki hükümleri uygulayan Kadılar, doğrudan padişah fermanıyla atanan, padişah adına yargı yetkisini kullanan, onun adına hükme varan, hukuki meselelerde Hanefî mezhebinin güvenilir görüşlerini esas alarak kararlar veren ve özlük işlerini Kadiaskerleri vasıtasıyla yürüten kişilerdir.³⁷⁴ Bu noktada önemli olan husus, padişahın, şer'i konularda Kadı'nın kararlarına müdahale edememesidir.

Ülkenin kaza adını taşıyan yargı çevrelerine ayrılmasından dolayı, kazaların her birine medreselerin yüksek sınıflarından mezun olmuş, üstün ahlak ve ilmi yeterlilik sahibi kimselerden seçilip, hükümetin emirlerini yerine getirme görevini yürüten Kadılar, mutlaka medrese tahsili görme ve hukuk bilgisi kazanmış olma ön şartlarını yerine getirdikten sonra icazet alabilmişlerdir.³⁷⁵ Bu icazetten sonra, görev süresi iki yıl olmak üzere (Mekke, Medine gibi yerler dışında görev süresi bir yıldır) kazalara tayin edilmişler, ancak görev sürelerinin dolmasıyla birlikte merkeze gelerek yeni bir memuriyete tayinlerini beklemişlerdir. Bu uygulamada amaç,

³⁷² N. Ü. Özkorkurt, “Yargı Bağımsızlığı Açısından Osmanlı'da ve Günümüz Türkiye'sinde Yargıya Genel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2008, Cilt: 57, Sayı: 1 (s.a: 225-242), s. 231.

³⁷³ E. B. Ekinci, a.g.e., s. 23.

³⁷⁴ İ. H. Uzunçarşılı, 1988b, a.g.e., s. 83.

³⁷⁵ İ. Ortaylı, “Osmanlı Kadısı: Tarihi Temeli ve Yargı Görevi”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1975, Cilt: 30 (s.a: 117-118), s. 120-121.

Kadıların terfilerinin tıkanmamasını ve halk ile fazla kaynaşmamalarını sağlamaktı. Kadılar, önceleri bulundukları beldelelere göre kazaskerler tarafından tayin edilirlirken, XVI. yüzyıldan sonra giderek kazaskerliğin önüne geçerek İlmiye sınıfının başı durumuna gelen Şeyhülislâmlık makamı bir takım üst rütbeli Kadıları tayin etme gücünü kazanmıştır.³⁷⁶ Yargı işlerinin yoğun olduğu yerlerde Kadılar, kendilerine kadılık vasıflarını yerine getirebilecek kişilerden “naib” adı verilen vekiller seçmişlerdir. Kimi zaman uzak yerlere tayin edilen Kadılar, tayin edildikleri kazalar gitmeyerek merkezde kalmışlar ve yerlerine naibleri tayin etmişlerdir. Önceleri Kadıların devlet tarafından ödenen belli maaşları yoktu. Bunlar daha çok vakıf veya mahkeme gelirleriyle geçinmişler, yanlarındaki naib gibi memurların ödeneklerini de kendileri karşılamışlardır. Kadılar, adli görevlerinin yanı sıra, tayin edildikleri yerin idare, maliye ve belediye işleriyle de vazifeli olmuşlar ve ilgilenmişlerdir. Kadılara gerek adli ve idari gerekse mali ve belediye işlerini yürütmeleri için tayin edildikleri yerlerde, devlet tarafından tahsis edilen herhangi bir bina yoktu. Kadılar ya evlerinde veya camilerde dava dinlemişlerdir.³⁷⁷

Öte taraftan, Kadılar arasında rütbe ve gelir ayırımından başka bir hiyerarşi söz konusu olmamıştır. Öyle ki tayin edildikleri yerlerde bulunan mülki amirlerin de Kadılar üzerinde kontrol yetkisi ve hiyerarşik üstünlüğü bulunmuyordu. Merkezden tayin edilen ve doğrudan merkezle yazışmalarını yürüten Kadılar, mahkemelerde İslâm Hukuku’nu esaslarına göre hareket eder, dava sonucunda verilen kararın niteliğine göre kolluk görevlileri (merkezde çavuşbaşı, taşrada subaşı vs.) tarafından yerine getirilirdi.³⁷⁸ Mahkemelerde görülen davalar şer’iye sicilleri denilen defterlere

³⁷⁶ E. B. Ekinci, a.g.e., s. 24.

³⁷⁷ E. B. Ekinci, a.g.e., s. 25.

³⁷⁸ E. B. Ekinci, a.g.e., s. 26.

kaydedilirdi. Elbette ki davalı veya davacının verilen karara itiraz hakkı her zaman söz konusuydu. Karara itirazı olan taraf, verilen kararı Divan-ı Hümayun'a götürebilirdi. Divan hükmü inceler, hukuka uygunluğunu araştırır, aykırılık görürse davayı yeniden görülmek üzere ya hükmü veren veya başka bir mahkemeye gönderir veyahut da davaya bizzat kendisi bakarak neticelendirirdi. Ayrıca Divânın kararına karşı da herkesin padişaha başvurma hakkı vardı. Dolayısıyla Kadıların başkanlık ettiği Şer'îye Mahkemelerinin temyiz mercii merkezde bulunan Divan-ı Hümayun ve Veziriazam Divanları görülmektedir. Merkezde bir de yüksek memurların miras taksimlerine bakan Kazasker Divanı olduğunu; ayrıca Gayrimüslim halkın şahıs, aile ve miras hukukuyla alakalı davalarını kendi ruhani meclislerinde çözdüklerini de hatırlatmakta fayda var.³⁷⁹

Diğer yandan Osmanlı adli teşkilatında olduğu kadar sosyal yapı açısından da önemli bir yer edinen arzuhalcilik meselesine kısaca değinmekte fayda vardır. Öncelikle hatırlatmak gerekir ki, söz konusu dönem itibarıyla Batı Dünyası'nda yargı görevlileri üzerine yaptığımız değerlendirmeler esas alındığında, Osmanlı'da XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar savunma makamı olarak avukatlık müessesesinden bahsetmek söz konusu değildir. İslam yargı örgütünde, vekâlet akdi ile tayin edilen ve mahkeme taraflarının menfaatlerini savunan vekillerin bulunduğu görülmektedir. Osmanlı Devleti'nde de tarafları davalarda temsil eden kişiler, yani arzuhalciler bulunmaktadır. 1880'lere kadar toplumdaki bu boşluğu dolduran grup, arzuhalciler olmuştur. Arzuhalcilik, bir uyuşmazlığa taraf olanların, mahkeme önünde kendilerini temsil etmek üzere güvendikleri kişilerin vekilliğini ifade etmektedir. Bu meslek, bir teşkilata bağlı olarak, resmi müsaade ile yapılmaktadır. Arzuhalci olmak isteyen bir

³⁷⁹ E. B. Ekinci, a.g.e., s. 26.

kimse, Arzuhalcibaşı, Divan-ı Hümayun çavuşları, ocağın zabitlerinden çavuşlar emini ve kâtibinden oluşan bir kurul önünde imtihan girer, kazandığı takdirde arzuhalciliğe kabul edilirdi. İmtihanın içeriği, kanun bilgisini ve yasak edilen şeyleri bilmeyi gerektiriyordu. Genellikle bunlar güngörmüş, namuslu, hukuki meseleleri iyi bilen kişilerdir.³⁸⁰ Yine de bu vekiller, bugünkü anlamda avukatlığın gerektirdiği tüm vasıfları taşımamaktadır. Tanzimat sonrası Osmanlı’da başlayan merkeziyetçi devlet anlayışı ve beraberinde gereksinim duyulan bürokrasideki değişim ve güncelleme ihtiyacıyla birlikte, Osmanlı Devleti’nde hukuk alanında reform rüzgârları esmeye ve avukatlık mesleği de yavaş yavaş hukuk sistemindeki yerini almaya başlayınca, arzuhalciliğin hem adli hem de sosyal yapıdaki konumu yıpranmış, yok olmuştur.

Bu genel tablo dikkatle incelendiğinde, Osmanlı Hukuku’nun, sadece kendi başına yeter bilgi içeriğiyle kaldığı, hukukun sosyal bir ürün olarak değerlendirilmediği ortaya çıkmaktadır. Mevcut hukuki yapıyı çatan kuralların, dini ve ahlaki motivasyona dayalı olduğu, sosyal olgulara dayalı olarak temellendirilmediği görülmektedir. Din ve ahlaki ilkelerin yanı sıra, gündelik yaşamın tanziminde ihtiyaç duyulan düzenlemelerin, bilimsel gelişme, toplumsal değişim ve yapılanma ile koşut bir gelişiminden bahsetmenin olanağı yoktur. Oysa Batı’da hukuki yapı üzerine yaptığımız değerlendirme hatırlanacak olursa, zihinsel ve bilimsel gelişmenin, toplumsal değişim ve yapılanmanın, hukukun gelişimiyle paralellik gösterdiği görülecektir. Bilim ile hukukun kökenlerini, dinsel nitelikli dogmalar ile kilisenin fikirleri etrafında biçimlendiren Batı, XVII. yüzyıl ve sonrasında, bilim ile hukuka modern bir görüntü kazandırılma yönünde büyük çaba sarf etmiştir. Mantık, felsefe ve etiğin rolü bu anlamda oldukça fazla olmuştur.

³⁸⁰ N. Ü. Özkorkut, “Savcılık, Avukatlık ve Noterlik Kurumlarının Osmanlı Devleti’ne Girişi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2003, Cilt: 52, Sayı: 4 (s.a: 147-154), s. 148.

Kısacası, Batı’da hukukun gelişim süreci, bilimin ilerleme sürecine paralellik göstermiştir. Hukuki yapı, toplumsal değişme ve toplumsal yapılanma koşullarına uygun hale getirilmiştir. Doğal hukuk öğretisinin hedefi budur. Oysa Osmanlı’da genel olarak toplumsal yapı ve kurumları düzenleyen kurallar, beşeri kökenli olmadığı için, insanın, hatta siyasal otoritenin tatmini için değiştirilemezler. Zamanla değişim kaçınılmaz olur ise de, bu, ilkelere değil, teferruatta mümkündür. Dolayısıyla Osmanlı’da, şartlara bağlı olarak değişen bir hukuk anlayışından değil, şartların hukuka uydurulmak zorunda olduğu bir anlayıştan bahsetmek doğrudur. Kaldı ki Batı’da görülenin aksine, ilerde değineceğimiz üzere, ilmi yapıda ortaya çıkan bozulmalar, hukuki alanda da kendini göstermiştir. Başka bir ifadeyle Batı’da bilim-toplumsal yapılanma-hukuk üçgeninde paralellik gösteren gelişme, Osmanlı’da söz konusu üçleme, hatta diğer alanlarda da görülen bozulmayla benzerlik göstermiştir.

Sonuç olarak değerlendirmemizin genel çerçevesi, Osmanlı hukuk sisteminin, hem ontolojik, formel ve epistemolojik kaynakları vasıtasıyla oluşturduğu teorik temel hem de toplumsal olgu ve olaylara gerek ideal gerekse reel gerçeklikleri paralelize ederek ürettiği çözümlerle pratik hayata kattıkları sağladığı açıktır. Bu sistemin, siyasi yapı için bir meşruiyet aracı olma yönünü olduğu kadar, toplumsal yapıda birlik ve düzen sağlayan birleştirici vasfı da ön plana çıkmaktadır. Devletin teokratik rejimden uzak siyasi yapılanmasına güç katan dini ve kültürel kuralların, birbirleriyle çatışmayan, uzlaşır karakterleri, hem siyasi hem de hukuki yapıda çift başlılığın önüne geçmiş, özellikle siyasi yapıya ciddi bir güç kazandırdığı görülmektedir. Öyle ki iktidar ve iktidar organlarının dini kuralların bağlayıcılığına duyduğu hassasiyet karşısında, şer’i kuralların idari yapıya müdahalede bulunmayan

ve hatta özellikle siyasi erki destekleyen eğilimi, bu anlamda önemlidir. Devletin temel ilkesi haline gelen adalet kavramının ehemmiyeti de bu nokta da ortaya çıkmaktadır. Çünkü adalet kavramı, temelde hukuka uygunluğu ifade etse de, insan davranışlarıyla ilgili olan yönüyle de, din ve ahlak konusudur. Adalet kavramı, hukuk kurallarının uygulanışı olarak algılandığı gibi, bireyler arası ilişkilerde gelenek ve göreneklere uygun eşitlik anlayışını da ifade etmektedir. Kavram, gerek yöneten-yönetilen ilişkisinde gerekse sosyal ilişkilerde ahlaki doğruluk algısı kapsamında anlam ve önem kazanmaktadır. Ayrıca göreceli olarak iktidar kurallarına uyulması biçiminde değerlendirilebileceği gibi, toplumun geneli için, en azından zaruri yaşam şartlarının sağlanması ve sebepsiz zenginleşmenin önlenmesini ifade eden sosyal adaleti de çağrıştıracaktır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nde, gerek şer'i gerekse örfi hukuk kodlarıyla biçim kazanan hukuki düzen, dini kurallarla teorik zemini inşa edilen, padişah bildirimleriyle pekiştirilen ve kamu vicdanında onaylanan bir yapının ürünüdür. Keyfiyetin önünün şer'i kurallarla kesildiği, siyasi gücün örfi esaslarla güçlendirildiği, sosyal düzenin ise adalet dairesinde sağlandığı açıktır. Buna karşın, modern hayatın ihtiyaç ve gereksinimlerine cevap vermekte yetersiz kaldığı da görülmektedir. Özellikle siyasi yapıda başlayan sorularla doğrudan ilişkili olan hukuki yapıdaki aksaklıklar, ilerleyen süreçte Batı kaynaklı baskılar ve toplumsal düzeni sarsan güncellenmeyen kurallardan sonra, Tanzimat sonrası hukuki reformları gerekli kılmıştır. Ne var ki XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hukuk alanında başlayan reform rüzgârlarının, siyasi, ekonomik, askeri ve toplumsal baskılarla hazırlandığı ve kendi iç dinamiklerinden beslenmeyen bir karışımından ibaret olduğu Osmanlı Hukuk Tarihi araştırmalarında görülmektedir. Hukuki yapının oluşturulmasında, İslam ve Türk kültür mirası bağlamında yerliliğin

ve orijinalliğinin varlığı söz konusu olmasına rağmen, kuruluş ve yükseliş dönemlerinin koşullarıyla paralellik gösteren hukuksal paradigmanın, gerek kavramsal gerek mantıksal gerek düşünsel gerekse uygulama çerçevesinde bütünlüğünü XVII. yüzyıl ve sonrasında yitirdiğini gözlemlemek mümkündür. Tarihsel bir mirasın emanetçiliğini kabul edip, bu anlamda bir sorumluluk yüklenen Osmanlı'nın, kuruluş döneminden itibaren gelişen ve ilerleyen politik, ekonomik ve toplumsal koşullarına rağmen, dönem ve toplum şartlarını dikkate alan, kendi iç dinamiklerinden beslenen bir hukuk kültürü oluşturmamasının ağır bedelleri, XVIII. yüzyıl sonrası kendini göstermiştir. Ayrıca hukuki anlamda böylesi bir teorik kısırlığın yarattığı olumsuz sonuçlarının günümüze kadar uzanan bir yönü olduğunu da hatırlatarak değerlendirmemizi sonuçlandırıyoruz.

2.3. Ekonomik Yapı

Bir medeniyetin veya siyasi örgütlenmenin coğrafi olarak genişlemesinde ve bu coğrafyada uzun yıllar hüküm sürmesinde birçok faktör etkilidir. Bu faktörlerin en önemlilerinden biri de ülkenin iktisadi yapısı ve gücüdür. İktisadi yapı ve güç, o medeniyetin veya siyasi örgütlenmenin uyguladığı iktisat politikası ile yakından ilgilidir. Uygulanan iktisat politikasında, devlet veya piyasa güdümlü olarak hangisinin temel alınacağı ise toplumsal zihniyetle doğrudan ilişkilidir. Osmanlı iktisadî sistemini de Osmanlı hayat tarzıyla, dolayısıyla da toplumsal zihniyetle bağdaştırmak mümkündür. Bu bağdaştırma, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş yıllarından itibaren ekonomik düzenini merkezi yönetimin gücünü artırmak suretiyle “devlet” esaslı olarak geliştirdiğini ve ekonomide güdülen temel amacın, “kendi kendine yeterlilik” anlayışıyla güçlendiğini göstermektedir. Böylesi bir iktisadi düzen, İmparatorluğun yükseliş dönemlerinde Batı'ya karşı üstünlüğünün de temel faktörlerinden biri olmuştur. Nitekim İmparatorluğun kuruluş ve yükseliş dönemlerinde iktisadi ve siyasi sistemin hareket noktası, adalet fikridir. Bu nedenle devletin devamlılığının sağlanabilmesi için gerekli olan gelirleri artırma politikası da adalete dayanmıştır. Devletin iktisadi alanda aldığı kararlar sosyal refahı ve adaleti sarsmayacak şekilde önemsenmiş, sosyal eşitlik, “Allah karşısında, kullar eşittir” ilkesi referans alınıp, İslam diniyle desteklenmiştir. Toprak, nüfus ve ordu başta olmak üzere Osmanlı ekonomisinin temel unsurları, birbirleriyle koordine edilmiş, devlet tarafından desteklenip merkezden yönlendirilmiştir.³⁸¹ Coğrafi genişlemeye

³⁸¹ C. Dumrul, Y. Dumrul, “Osmanlı İmparatorluğu'nun Kapitalist Paternde Sanayileşmesinin Önündeki Engeller Üzerine Bir İnceleme”, *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2004, Sayı: 23 (s.a: 143-170), s. 150.

paralel olarak, ekonomik denetleme ve kontrol her ne kadar süreklilik göstermese de, devletin toprak üzerindeki tasarrufu, adalet ölçüsünde tebaaya eşit olarak dağıtılmış, tarımsal üretim, kanunlarla devlet garantisinde gerçekleştirilmiştir. Böylece hem toprak aristokrasisinin önüne geçilmiş hem de gelir dağılımı üzerinde bir denge oluşturulmuştur. Üretim, teşkilatlanmalar bünyesinde belli bir düzeyde tutulmuş, üretim sektörleri denetlenmiş, haksız kazanç ve rekabet önemli ölçüde ortadan kaldırılmıştır. Ancak bu ve daha birçok nitelikleriyle değerlendirmenin mümkün olduğu kuruluş ve yükselme dönemi Osmanlı iktisat yapısının, Batı'daki siyasi, ekonomik ve bilimsel gelişmelerle hareketlilik kazanan kapitalist anlayışla yarışacak nitelikte olmadığı, XVII. yüzyıldan itibaren gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. İki tezat yapının ortaya koyduğu realitelerin, adalet, sosyal refah ve eşit gelir dağılımının farklı kültür ve dil üzerinden okunması, küresel ölçekte siyasi ve ekonomik karar dengesinin önemli yönlendiricisi olan Osmanlı'yı, Batı karşısında ötekileştirmişken, yeni bir dönemin de başlangıcını işaret etmiştir.

Osmanlı-Batı ikiliğindeki bu iktisadi farklılık, XVI. yüzyılda olgunluğuna erişen Osmanlı ekonomisi için özellikle XVII. yüzyıldan itibaren sarsıntıların habercisi olmuştur. Batı'da yaşanan siyasi, ekonomik ve bilimsel gelişmeler, Osmanlı'da mevcut paradigmayı yıpratan ilk hamleler olmuştur. Batı'nın milli sermaye ve yerli üretim planlamalarının, devlet-ekonomi-bilim koordinasyonu ile eşleştirildiği istikrarlı ekonomi politikaları, ekonominin merkezini Akdeniz'den Atlantik'e kaydırmıştır. Batı'da sosyal refahın, üretim-tüketim dengesinden ya da arz eğiliminden ziyade, dış ticaret, sömürgecilik ve kolonizasyon aracılığıyla devlet hazinesinin altın ve gümüş rezervini zenginleştirme gayesi, dünya ticaretinin yeni kodlarını oluşturmuştur. Merkantilist politikaların temel kodları, hammadde

ihtiyacının karşılanması nispetinde ithalat; hammaddenin işlenip mal ve hizmet üretimine yüksek kâr marjıyla sunulması nispetinde ise ihracatla tanımlanmıştır. Batı'daki bu yeni tanımlamalar ve esaslar, aynı zamanda dünya siyasi dengelerinin olduğu kadar, ekonomik dengelerinin de Osmanlı aleyhine değişmeye başladığını işaret eden yeni sürecin başlangıç kodlarıdır. Bu kodlar Osmanlı Devleti'nin, hem siyasi hem ekonomik hem de bilimsel politikalarıyla Yeni Dünya düzenindeki konumunu da belirleyen unsurlar olmuştur. Bu anlamda, özellikle XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan Osmanlı ekonomisinin bunalımlı dönemlerini, üç farklı süreçte ele almak mümkündür.

XVI. yüzyıl ikinci yarısından XVII. yüzyıl sonuna kadar geçen süreç, Osmanlı ekonomisinin temel dinamiklerinin yerinden oynamaya başladığı, ekonomik darlığın, sosyal yapı üzerinde kırılmalara neden olduğu, nüfus, tarımsal üretim ve zanaat üretimiyle iç ve dış ticaret hacminde dalgalanmaların baş gösterdiği, ancak Nizam-ı Kadim anlayışının gücünden hiçbir şey kaybetmediği dönemdir. XVIII. yüzyılla birlikte, savunma savaşlarının ağırlaşan mali yükü karşısında, ekonomik krizin nedenlerinin, askeri başarısızlıklarda görülüp, askeri alanda ıslah ve yenileştirmelere gidildiği dönem ise ikinci dönemdir. Son dönem, Osmanlı ekonomi zihniyetinde reform niteliğinde değişimlerin başlangıcı olan XIX. yüzyıl ve sonrasıdır. Bu dönemde, Osmanlı bürokratları ve elitlerince dışı dokunur bir girişimin hayat geçirildiği söylenemese de, en azından kapitalizmin dayandığı mantığın kavranılmaya başlandığı düşünülebilir. Ne var ki, Osmanlı bürokrasisi ve seçkinleri bu durumun farkına vardıklarında, Osmanlı Devleti, Avrupa için hammadde üreten

ve bu pazardan sanayi malları alan bir çevre ülke konumuna çoktan yerleştirilmiştir.³⁸²

Öncelikle Türk-İslam sentezinin belirgin özelliklerine ekonomi politikalarında yer veren Osmanlı, bir tarım imparatorluğudur. Özellikle siyasi ve askeri sahalarda gerektiği hallerde değişim ve güncellemelerde tereddütler yaşamayan Osmanlı, tarımsal üretkenliğe endeksli ekonomik yapısını, XVII. yüzyılın başlarına kadar istikrarlı bir şekilde korumuş ve geliştirmiştir. Hiç kuşkusuz bu istikrar ve gelişim sürecini canlı tutan bazı sebepler vardır. Batı’da merkantilist ekonomi politikalarının, yani krala karşı ittifak edip pragmatik ölçütleri içselleştiren tüccar-aydın ilişkisinde, teori-pratik arasındaki dengenin henüz kurulamamış olması bu sebeplerden ilkidir. İkincisi ise Osmanlı ekonomisini ayakta tutan tımar sisteminin sürdürülebilirliğinin hala güncelliğini korumasıdır. Ancak sadece tımar sistemindeki bozulmayı, Osmanlı ekonomisinin çöküşünde temel faktör saymak, eksik bir değerlendirmedir. Daha net bir ifadeyle Osmanlı ekonomisinin, Batı karşısında ekonomik ölçekte gerilemesinde tımar sisteminin bozulması, etkenlerden sadece biridir. Bu anlamda Osmanlı ekonomisinin içine düştüğü sıkıntıların doğrudan tımar sistemindeki bozulmalarla değil, Batı’daki merkantilist ekonomi politikalarının, Osmanlı genel ekonomi politika kodlarıyla uyuşmaması ile daha yakın bir ilişkisi vardır. Dolayısıyla Batı’da olduğu gibi rasyonel ve pragmatik hedeflere ulaşmak adına değişen ve gelişen, amaç-sonuç bağıını koparmayan ve siyasi ve ideolojik güdümden olabildiğince sıyrılan bilim-ekonomi ve buna bağlı olarak tüccar-aydın ilişkisinin, Osmanlı’da hayata geçirilemeyişi daha önemli faktördür. Kaldı ki değerlendirmemizin bu bölümü esasında bu bakış tarzı etrafında değerlendirilecektir.

³⁸² H. C. İslamoğlu, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Köy ve Köylü*, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 27-28.

Bilindiği gibi ticari ve sanayi faaliyetlerinde, üretim-tüketim, kâr-zarar, arz-talep gibi öncüllerle, gerek pazar gerekse parasal ilişkiler yaratmanın ekonomi hayat üzerinde etkileri büyüktür. Bu öncüllerin, üretici açısından önemi, mümkün olduğu ölçüde ucuza mal edip, kâr marjını maksimum seviyeye taşımaktır. Tüketici içinse, tam tersine, malın mümkün olduğu kadar ucuz, kaliteli ve bol olması önemlidir. Net bir ifadeyle, üretici için mal ve hizmetin bolluğu ve kalitesinden ziyade, kâr oranının yüksek olması birinci dereceden öneme sahipken, tüketici için bolluk ve ucuzluk istenen hedeftir. İktisadi faaliyetlerde üretici ve tüketici arasındaki bu beklenti, insan ihtiyaçlarının karşılanması bağlamında, pazar ve parasal ilişkilerin, toplumsal ilişkilerin karmaşık dokusundan farklılaşarak ayrılan bağımsız bir bilimi gerekli kılmıştır. Bu gereksinim, iktisat biliminin gerçek nitelikleriyle bir bilim dalı düzeyinde kurulmasının ve gelişiminin, kısa özeti adına bir başlangıç noktasıdır. İktisat biliminin gelişim sürecinin, doğa bilimlerindeki gelişmelerle orantılı olduğu da malumdur. XVI. yüzyıldan itibaren merkantilizmle paralel olarak gelişen siyasi-askeri gücün iktisadi boyutlarıyla değerlendirilmesi ve devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunun birlikte düşünülerek, milli devlet ve milli iktisadi politika anlayışının kurumsallaşma bilincine ulaşması da bu belirlenim ve ilişki eksenin de anlam kazanmaktadır. Kaldı ki modern iktisadi büyümeyi yön veren Marx ve Weber gibi düşünürlerin, modern iktisadi gelişmede devletin etkin rol üstlendiği yönündeki açıklamaları bununla bağlantılıdır. Bu bağlamda Klasik Osmanlı sisteminde iktisadi hayatta, özellikle XVII. yüzyıldan itibaren, başlayan aksaklıkların en önemli nedeni de bu belirlenim ve ilişki biçimindeki eksikliklerle izah edilebilir. Dolayısıyla Batı'daki ekonomik gelişmeler karşısında, Osmanlı Devleti'ndeki ekonomik

gerilemenin genel anlamda temel nedenlerinden bir diğeri, Osmanlı'da devlet-ekonomi-bilim ilişkisinin kurumsallaşma bilince ulaşamamasıdır.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Batı'da ve Doğu'da genel bir krizin yaşandığı hemen hemen birçok araştırmacının uzlaştığı noktadır. Araştırmalar, Batı'da yaşanan krizin siyasal, ekonomik, sosyal ve özellikle de demografik boyutlarıyla çok etkenli olduğu yönünde birleşmektedir. Doğu'da ise bu çok etkenlilik bütünlük göstermemiş, hatta krizin boyutu, siyasi ve ekonomik alanda (Batı'dan bakıldığı kadarıyla) pek belirginleşmemiştir. Oysa durum, Osmanlı açısından hiç de öyle değildir. Çünkü içte yaşanan, gerek siyasi çalkantılar gerekse ekonomik bunalımlar, içte ve dışta ihtişamlı yılların gölgesinde kalmıştır. Ne var ki Batı'daki merkantilist ekonomi politikaların işlevselliği, coğrafi keşifler sonucunda eski ticaret yollarının önemini büyük ölçüde kaybetmesi, Batı'da olduğu gibi XVI. yüzyıla oranla nüfus sayısında görülen büyük artış (yaklaşık otuz milyonluk) dikkate alındığında, durumun vahameti daha belirginleşmeye başlamaktadır. Batı'da ise ekonomik etkenlerle siyasi güçler arasında daima var olan gergin ilişkide, gerekli koşullar sağlandıktan sonra iki taraftan birinin üstün güç olması, bu gücün olgunlaşması ve rejimin ve ekonominin kodlarının yeniden tanımlaması gerektiğini bildiren yeni paradigma, Batı'nın dünya ekonomisi olma yolunda mesafe kat etmesinde önemli katkılar sunmuştur. Bu süreçte, Osmanlı'da olduğu gibi mevcut düzende, değişmeme ya da paradigmatik prensiplerin bozulmaması gayretleri söz konusu değildir. Yeni Dünya düzenini inşa eden yeni paradigma, sömürge, altın ve gümüş rezervi, yükselen talep karşısında azalan arz, reel ve nominal değerini koruyan tek tip para, artan ihracat, önemli ölçüde hammaddeye endeksli ithalat vb. temel ilkelere dayalı olarak Batı'nın ekonomi politikasının omurgasını oluşturmuş,

bu ilkeleri milli ekonomi çatısı altında birleştirmiş ve formüle etmiştir. Aynı şekilde bilim, teknoloji, sanayi, ticaret ve tarım faaliyetlerinin ana karakterler olduğu merkantilist politikalar, Batılı devletlerin siyasi ve sosyal işleyişine de yön tayin etmiştir. Devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunun kurumsallaşmasında devlet-ekonomi ilişkisinin artıkları değil, asıl kaynakları, bilim ve teknoloji için kullanıma sunulmuştur. Bu, Batı’da ekonomi devletçiliğinin ve devletin ekonomik alanda varlık bildiriminin de sınırlarını göstermektedir. Öyle ki, soylular ve din adamları dışındaki sınıflardan, yeni idare ve personel yetiştirmek, ticarete uygun kanunlar hazırlamak, taşıt ve gemicilik örgütleri kurmak ve geliştirmek, elverişli para ve banka müesseseleri kurmak, söz konusu koordinasyonun içeriğıyle alakalıdır. Ayrıca iyi oranlanmış vergi sistemi oluşturmak, yerli üreticiyi teşvik eden ihracat koşullarını olgunlaştırmak, yabancı malların ithalini kısıtlayan gümrük tarifeleri düzenlemek ve uygulamak, bu koordinasyonda gözetilen diğer başlıklar olmuştur. Oysa Osmanlı’da ekonomik yapının durumu, tam tersi bir kapsam ve forma sahiptir. Bu durumun nedenleri özellikle beş mesele ekseninde, hem birbirleriyle olan ilişkisi hem de toplu etkileri bakımından çözümlenmesi gerekmektedir. **1)** Osmanlı iktisadi hayatının bütünü ile nasıl düzenlediğini gösteren temel ilkelerin ekonomik yapıya kazandırdığı form, **2)** devletin mali politikasının, iç ve dış piyasada yarattığı olumsuzluklar, **3)** ekonomi üzerinde güçlü bürokrasinin varlığı ve etkisi, **4)** Batı’da birçok iktidar ve ekonomi odağı olmasına rağmen, Osmanlı’da tek iktidar ve tek ekonomi odağı ya da kaynağının devlet olması ve nihayetinde, bunlarla doğrudan ilişkili olarak **5)** Osmanlı aydınlarının devlet memuru olmaları ve geçim kaynaklarının sadece devlet kapısı olmasıdır.

Öncelikle XV.-XVIII. yüzyıllar arasında Osmanlı Devleti'nin iktisadi hayatla ilgili kararlarında etkili olan ve devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunu kuran temel ilkeler, aynı zamanda Osmanlı ekonomisinin de genel kodlarını ihtiva etmiştir. Ekonomik yapının bu temel kodları ya da argümanları, sosyo-ekonomik hayatın bütünü ile nasıl düzenlendiğini gösteren iaşecilik (provizyonizm), gelenekçilik (tradisyonizm) ve fiskalizm'dir.³⁸³ Osmanlı ekonomisine karakter kazandıran bu üç temel argümandan iaşecilik, merkantilist dönemde Osmanlı Devleti'nin temel ekonomik politikası olup, iktisadi faaliyetin öznesi olarak tüketicinin belirlendiği bir ilkedir. Bu ilkeye göre iktisadi faaliyetin amacı, insan ihtiyaçlarını karşılamaktır. Bu amaca uygun olan eylem biçimi ise üretilen mal ve hizmetlerin, mümkün olduğu kadar bol, kaliteli ve ucuz olmasını, yani pazarda mal arzının mümkün olan en yüksek düzeyde tutulmasıdır. Bu nedenle merkantilizmin aksine iaşecilik ilkesinde ihracat, üretim faaliyetinin hedefi olmamıştır. İhracatın boyutu, üretilen malların, tüm imparatorluk sınırlarındaki ihtiyaçların karşılanmasından sonra (birinci öncelik ordu, saray ve bürokrasi de dâhil olmak üzere kent ekonomisinin iaşesidir) arta kalan kısmıyla sınırlanmıştır.³⁸⁴ Arta kalan malların, yani marjinal faydası sıfır olan malların, hangi maldan, ne kadar ihraç edileceği ise her seferinde özel izinle ve yüksek bir gümrük vergisi almak kaydıyla devlet denetimiyle gerçekleşmiştir. Devlet denetimi altında gerçekleşen ihracatın kısıtlayıcılığı ve zorlaştıracılığı karşısında, iktisadi faaliyetin diğer bir kolu olan ithalat hareketliliği ise Osmanlı ekonomisinin değişmeyen değeri olmuştur. Bu değer, Batı'da popülerleşen merkantilist politikanın temel esaslarıyla taban tabana zıttır. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içerisinde ihtiyaç duyulan, ya üretilmeyen ya da az üretilen malların ithal edilmesi,

³⁸³ M. Genç, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Yay., İstanbul 2000, s. 47.

³⁸⁴ M. Genç, a.g.y.

iaşe ilkesi kapsamında arzu edilir bir durumdur.³⁸⁵ Bu anlamda marjinal faydası yüksek olan malların imparatorluk pazarına girmesinin ve satılmasının hedeflenmesi, ithalatı kolaylaştırmış, hatta teşvik etmiştir. Başka bir ifadeyle, iaşecilik ilkesi ihracatı, ithalat karşısında ikincilleştirmiştir. Bu ikincilleştirme, Osmanlı elitinin temel amacına hizmet etmiştir. Bu amacın gerçekleşebilmesi için de siyasi iradenin istediği an piyasaya müdahalesi bir anlamda zorunluluğa dönüşmüştür.³⁸⁶ Bu zorunluluk, insan ihtiyaçlarının karşılanmasında malların kaliteli, ucuz ve bolluğuna vurguyu güçlendirirken, devlet müdahalesini ise açık hale getirmiştir. Daha doğru bir ifadeyle, bu ilkenin işlerlik kazanabilmesi zorunlu olduğundan, devletin ekonomiye müdahalesi meşruiyet kazanmıştır. Bu noktada önemli olan husus, devletin müdahaleci tavrının süreklilik gösterip göstermediğidir.

XVII. yüzyıldan itibaren devletin ticaret ve yerel piyasalara dair müdahaleci uygulamalarının sürekliliğinde değil, seçiciliğinden bahsetmek mümkün görünmektedir.³⁸⁷ Çünkü devletin ekonomiye müdahalesi, XVI. yüzyıl sonrasında, başkent İstanbul'un ve ordunun ihtiyaçlarının karşılanmasında olduğu kadar, özellikle bunalımların kriz boyutuna ulaştığı dönemlerde görülmüştür. Tartışmaya açık olsa da, merkezi yapının, başkent dışındaki diğer kentlere daha az önem verdiği açıktır. Çünkü İstanbul, hem büyüklüğü hem de siyasi önemi açısından çok istisnai bir konuma sahip olmuştur. Bu anlamda, devletin İstanbul için gösterdiği iktisadi hassasiyetleri, diğer kentler için göstermesini beklemek ve devlet müdahaleciliğinin İstanbul'daki durumuna bakarak, diğer kentlerdeki piyasa uygulamalarının da benzer

³⁸⁵ M. Genç, a.g.e., s. 49.

³⁸⁶ M. Bulut, "XVII. Yüzyılda Osmanlılar ve Merkantilistler", *Ekonomik Yaklaşım Dergisi*, Yıl: 2000, Cilt: 11, Sayı: 39 (s.a: 24-36), s. 27.

³⁸⁷ Ş. Pamuk, *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2010, s. 24-25.

olduğu düşünmek hatalıdır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nde bu tarz bir iktisat politikasına bu derece önem verilmesi, doğrudan üretim ve ticaret üzerinde devlet müdahalesinin kapsamını dikkatle değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Bir diğer ilke ise hem toplumsal hem de iktisadi ilişkilerde yavaş yavaş oluşan dengelerin mümkün olduğu kadar muhafaza edilmesini, değişme eğilimlerinin engellenmesini ve engellenememesi durumunda ise eski düzene yeniden dönülmesi adına değişimi ortadan kaldırma iradesine sahip olmayı ifade eden gelenekçilik ilkesidir.³⁸⁸ Nitekim gelenek, aşama aşama ilerleyen etkileşim sürecinin bir sonucudur. Deneyimlerle aslını ortaya koyan gelenek ve gelenekçi algı biçimi, süreç içerisinde bir ölçü, dayanak ve başvuru sistemi haline dönüşmüştür. Dolayısıyla Osmanlılarda diğer alanlarda olduğu gibi iktisadi hayatın gündelik akışını düzenleyen, yine gelenekçi anlayış olmuştur. Bu anlayışın bağlayıcılığının temel kaynağı, şer'i kurallardır. Bu kuralların açık şekilde düzenlemediği, çözemediği herhangi bir konuda, toplumsal ve ekonomik ilişkiyi düzenleyen ise örf ve adetler olmuştur. Bu anlamda "Kadimden olagelene aykırı iş yapılmamalıdır" esası da ölçü ve nitelik olarak bu bağlayıcılığı ifade etmiştir.³⁸⁹ Bu bağlayıcılık, iktisadi anlamda gelenekçi algıyı, üretimin geçimlilik düzeyinde tutmasıyla eşdeğer kılmıştır. Bu kabule göre, üretim-tüketim dengesinin korunması oldukça önemlidir. Hem ekonomik krizle hem de, daha da önemlisi, kıtlık tehlikesiyle karşı karşıya kalmamak için üretim-tüketim dengesinin mutlak anlamda korunması önemsenmiştir. Üretimin olduğu kadar lüks tüketimin de sınırlandırılması, bu amaca yönelik olmuştur. Aslında üretim-tüketim dengesinin bu denli gözetilmesi, endüstri-öncesi ekonomilerde sıkça rastlanan bir durumdur. Bunun nedeni, emek ve sermayenin yetersiz olmasıdır. Bu

³⁸⁸ M. Genç, a.g.e., s. 50.

³⁸⁹ M. Genç, a.g.y.

durum, Osmanlı ekonomisi içinde geçerliliğini korumuştur. Bilindiği gibi üretim, iş gücü ve sermaye gerektiren bir iktisadi faaliyettir. Endüstri-öncesi dönemlerde ihtiyaç fazlası üretim, ilave iş gücü ve sermayenin, mevcut üretim alanlarından yeni sektörlere kayması demektir.³⁹⁰ Bu, üretimin geçimlilik düzeyi etrafında dalgalandığı ekonomik yapılar için tamamen bir tehlikedir. Bu tehlikeyle yüzleşmemek adına Osmanlı, esnaf örgütlerinin işçi ve dükkân sayısını sabitlemek, tarımsal işletmelerin büyüklüğünü belli bir ölçekte tutmak, tarımsal işletmenin bırakılıp köylerden kentlere göç edilmesini yasaklamak gibi bir dizi önlemi gerekli görmüş, üretim-tüketim dengesinin sürdürülebilirliğini geleneksel çizgide koruyan iktisadi politikalar geliştirmiştir. Devletin, üretim-tüketim dengesini korumak ve sosyo-ekonomik yapıda nizamı bozmamak için her mal ve hizmeti üretecek ayrı ayrı loncalar halinde örgütlenen esnaflara, faaliyet alanları belirlenmesi de bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Devletin iktisadi hayatı düzenleyen üçüncü ilkesi ise fiskalizmdir. Fiskalizm, devletin hazine gelirlerinin olabildiğince arttırılmasını sağlamak ve ulaştığı düzeyin altına inmesini engellemek anlamını taşımaktadır.³⁹¹ Bir başka deyişle, hazine gelirlerinin arttırılmasını, devlet harcamaların ise kısıtlanmasını ifade eden ilke, iaşecilik ve gelenekçilik ilkeleriyle birlikte devletin ekonomi politikasının son halkasını oluşturmuştur. Fiskalizmin ana hedefi, devletin hazine gelirlerinin yükseltilmesi olmuştur. Bu hedefi ortaya koyan irade ekonomik programda, hem nesnel hem de öznel sınırlamalardan doğan zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. Nesnel sınırlamalardan doğan zorluklardan ilki, verimlilik ve bununla ilintili olan ve uzun vadede yükseltilmesi zor görünen, üretim seviyesindeki değer kaybıdır. Bir

³⁹⁰ M. Genç, a.g.e., s. 51.

³⁹¹ A. M. Küçükcalay, 2001, a.g.e., s. 87.

diğer zorluk ise ulaştırmanın zor ve pahalı olmasının yanı sıra, marjinal faydası sıfır olan artan mallar üzerinden yapılan ihracat anlayışın neden olduğu parasal ilişkilerin sınırlılığıdır.³⁹² Görüldüğü kadarıyla bu iki zorluğun üstesinden gelmek için teknolojik bir yeterlilik gerektirmektedir. Ancak Osmanlı Devleti'nde bu yeterliliğin bilincine sahip ne siyasi ne bürokratik ne de sosyal sınıf oluşmamıştır.

Öznel şartlardan doğan zorluklara gelince, iaşecilik ve gelenekçiliğe dayalı ekonomik düzenlemelerde, parasal ilişkiler sınırlı olmuştur. Üretim-tüketim dengesin korunmasının önemsendiği ekonomi politika algısında, parasal ilişkilerin değişmesine imkân verecek her durumun önü kesilmiştir. Parasal ilişkilerin sınırlılığı ve engellenmesi, ekonomik denge politikasında yaşanacak bir bozulmadan olumsuz anlamda etkilenecek olan yönetici sınıfın, statü kaybını engellemek amacıyla bu sınıfın yaratacağı zorluklarla doğrudan ilişkilidir. Daha net bir ifadeyle gelenekle statikleşmiş ekonomik dengenin bozulması halinde, sadece ekonomi alanında değil, siyasi olduğu kadar sosyal düzen ve hiyerarşide de yeni sorunların yaşanacağı endişesi, zihinleri sürekli meşgul etmiştir.³⁹³ Ayrıca parasal ilişkilerde, yani mübadele ve ticaret hacminde gerçekleşecek değişimde, mevcut sosyal düzeni inşa eden paradigmanın yıkılması da söz konusudur. Bu anlamda yeni bir sosyal sınıfın doğması ve ekonomide parasal ilişkilerin genişlemesi, geleneksel paradigmanın korkulu rüyasıdır. Bu korkulu rüya, ekonomik, siyasal ve toplumsal çatışmaya ve dolayısıyla krize delalet eder ki, böylesi bir kriz ortamı, gerek siyasi yapı gerekse mevcut paradigma tarafından arzulanan bir durum değildir. Dolayısıyla mevcut paradigmanın, hiçbir şekilde toplum içinde ticaretle uğraşarak büyüyecek ve zenginleşecek yeni bir sosyal sınıfın çıkışını takdire şayan karşılaması beklenemez.

³⁹² M. Genç, a.g.e., s. 67.

³⁹³ M. Genç, a.g.e., s. 68.

Osmanlı ekonomisini biçimlendiren bu temel ilkeler, hemen hemen XVI. yüzyıl sonlarına kadar, ekonomik düzeni olgunluğa ulaştıran argümanlar olmuştur. Ancak XVII. yüzyıldan itibaren Batı'da yaşanan siyasi, ekonomik ve bilimsel gelişmelere Osmanlı'nın temkinli yaklaşımı, devletin ekonomi düzeninde aksaklıklara ortam hazırlamıştır. Aksaklıkların kaynağında ise değişen dünya düzeninde Osmanlı'nın, sınırların genişlemesini, faydalandığı ekonomik çevrenin genişlemesiyle eşdeğer tutmasında görmek mümkündür. Oysa Batı'da, zapt etmeden ekonomik gücün arttırılması, yeni usul halini almıştır. Bu usul, altın ve gümüş elde etmeyi, ticaret ve özellikle de dış ticaretin, devletin kendi lehine olacak politikalarla desteklendiği bir ekonomik programla denkleştirilmiştir. Bu denkleştirmenin özünü, ihracatın, daima devletin kendi lehinde olacak şekilde işlerlik kazandırılması, ithalatın hammadde alımıyla sınırlanıp, üretim kapasitesinin işgücü ile birleştirilmesi oluşturmuştur. Bu birleşimden elde edilen en önemli kazanım, üretilen hizmet ve malın başka ülkelere satılmasıyla dünya ticaret piyasasını yönlendirecek üstün ticaret durumunu yaratacak sermaye gücünü elde ederek, Yeni Dünya düzeninin yeni paradigmasını canlı tutmaktır. Bu teoriyi güçlendiren pratikler ise başka ülkeler aleyhinde servet artırımını sağlamak ve devlet-ekonomi-bilim koordinasyonun kurumlaşmasında siyasi ve ticari aktörleri tarafından tasarlanan ve desteklenen ticari girişimleri, devlet garantörlüğünde teşvik etmektir. Bu farkındalık, Batı'nın Osmanlı'yı, siyasi ve ekonomik karar dengesinde ikincilleştirmesinde önemlidir. Çünkü ikincilleştirilmek, öznenin, nesnenin eksikliklerini kendi lehinde kullanmasını ifade eder. Kaldı ki özne, kendisi için hem ontolojik hem de epistemik kaynak oluşturan nesneyi, her şeyi ile yok etmenin değil, nesnenin varlık alanını olabildiğince daraltmanın rasyonel ve reel kodlarını kullanarak, dengeleri kendi

lehine çevirmenin çabası içindedir. Dolayısıyla bu anlamda Osmanlı'nın sadece askeri başarılarla endeksli genel tavrı, küresel ölçekte siyasi, ekonomik, bilimsel ve teknolojik entegrasyonu kuramamasına, daha açık bir ifadeyle, Batı'nın hem siyasi hem de ekonomik olarak Osmanlı'nın varlık alanını daraltmasına ve güç dengelerini kendi lehinde yeniden formüle etmesine fırsatlar yaratmıştır. İşte Osmanlı'da uygulanan ve siyasi endişelerin ürünü olan kapitülasyonlar da bu fırsatlardan biridir.

Bir devlet vatandaşının diğer bir devlet sınırlarında temin ettiği haklar olarak kısaca tanımlanabilecek olan kapitülasyon siyasetinin ortaya çıkış amacı, özünde ticaridir.³⁹⁴ İlk olarak İtalyan şehir devletlerinin çeşitli Batı kentleriyle ticaretlerinin geliştiği Ortaçağ döneminde uygulanmaya başlayan kapitülasyon siyasetinin, birçok ülke tarafından uygulandığını tarihsel süreçte görmek mümkündür. Örneğin, Anadolu Selçuklu Sultanları'nın, Kıbrıs Krallığı'na ve Venediklilere 1207 tarihli ticari imtiyazlar vermesi,³⁹⁵ ya da Bizans İmparatorluğu'nun Venedik ve Ceneviz tüccarlarına tanıdığı haklar ve yine İngiltere'nin XVI. yüzyıla kadar Venedik tüccarlarıyla Hansa şehirlerinin tüccarlarına ticari imtiyaz ve yetkiler tanınması bunlardan sadece bir kaçıdır.³⁹⁶

Osmanlı'da ise kapitülasyon siyaseti, ilk defa 1352'de Cenevizlilere verilen ticari imtiyazlarla başlamıştır. Bu tarihsel olgunun, Osmanlı'da uygulanmasındaki öncelikli gaye, siyasi endişeler ve beklentilerdir. Bu anlamda siyasi endişeleri ve beklentileri, iki aşamada değerlendirmek mümkündür. İlki, tarih boyunca kapitülasyonların gelenekselleşen yönü olan “bir devlet vatandaşının nerede

³⁹⁴ Z. Türkmen, “Osmanlı Devleti'nde Kapitülasyonların Uygulanışına Toplu bir Bakış”, *Osmanlı Tarihi Araştırmaları Merkezi*, Yıl: 1995, Sayı: 6 (s.a: 325-341), s. 326.

³⁹⁵ H. İncelik, 2005, a.g.e., s. 248.

³⁹⁶ A. Pamir, “Kapitülasyon Kavramı ve Osmanlı Devleti'ne Etkileri”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2002, Cilt: 51, Sayı: 2 (s.a: 79-119), s. 81-82.

bulunursa bulunsun, kendi devletinin yetkilerine tabi olur” genel kabulüne bağılı olarak ilkeleşen “yasaların kişiselliğı” ilkesinin, Osmanlı tarafından da kabul görmesidir. Bu kabul, dünya siyasi ve ekonomik kararlar dengesinde genel geçer bir niteliğe sahiptir. İkinci ve en önemli aşama ise Osmanlıların kendi emniyet ve çıkarlarını korumak amacıyla Batılı devletleri birbirlerine karşı kullanma ve yeri geldiğinde bu devletlerin kendilerine karşı saldırılarını engelleme gayesidir.³⁹⁷ Yani kapitülasyon siyaseti, bir güvenlik politikasının aracıdır. Örneğın, Osmanlı’da kapitülasyonlar denilince ilk akla gelen, Kanuni Sultan Süleyman devrinde Fransa’ya verilen imtiyazlardır. Kanuni bu imtiyazları, Orta ve Batı Avrupa’daki İspanyol hanedanına karşı müttefik edinmek, Haçlı birliğini parçalamak ve Osmanlı’da ticari faaliyetleri canlandırmak için vermiştir.³⁹⁸

Bu politikanın ekonomik yönüne gelince, Osmanlı topraklarından transit geçen ve ülkeden ihraç edilen mallardan vergi alarak devlet hazinesine gelir sağlayacak bir ticari faaliyeti aktifleştirme gayretidir. Çünkü Osmanlı ticaret politikası, genel olarak üç önemli özelliğı sahiptir. Birincisi ticaretin, en çok koruma altına alınan bölgeler, yani *Memalik-i Mahrusa* arasında aktif olmasıdır. İkincisi, dış ticaret hattının yoğun olarak Mısır, Yemen, Arabistan, Kırım, Kafkas bölgelerinden oluşan doğu ticaretiyle çevrelenmesidir. XVI. yüzyılın sonlarına kadar Batı ile olan ticaret bağlantıları, İtalyan şehir devletleri ve Erdel ve Polonya gibi Balkan ülkeleriyle de söz konusu olsa da, Osmanlı tüccarların bu ticaret ağı üzerinde aktif ticaret yapmadığı, yapanların ise özellikle iki grup, yani Rumlar ve Portekiz Yahudileri denen Marranolar tarafından yapıldığı görülmüştür. Sonuncu özellik ise devletin, siyasi

³⁹⁷ A. İ. Bağış, *Osmanlı Ticaretinde Gayr-i Müslimler-Kapitülasyonlar- Beratlı Tüccarlar-Avrupa ve Hayriye Tüccarları (1750-1839)*, Turhan Kitabevi, Ankara 1983, s. 1-2.

³⁹⁸ Z. Türkmen, a.g.m., s. 329-330.

gücünü sağlamak için hazine gelirleri önemli olduğundan, ticareti sıkı kontrol altında tutma gerekliliğidir.³⁹⁹ Dolayısıyla bu koşullar bağlamında, Osmanlı ticaretinin ve tüccarlarının, Batı'ya yöneliminden bahsetme imkânı oldukça sınırlıdır. Buna karşılık, Batı ülkelerinin ticaret hatları, Osmanlı sınırlarına doğru kaymıştır. Bu kaymanın, Osmanlı ekonomi politikasındaki ticari imtiyazı ve tekel verme usulü ile yakın ilişkisi vardır. Bu siyasetin, siyasal güç ve ekonomik servet arasında çatışmaya kapı araladığı ise XVIII. yüzyıl ve sonrasında görülmüştür. Bu ekonomik algının, siyasi ve ticari amaçlarıyla ilintili olan din bağlamı ise İslam dininin farklı dinden olan yabancılar konusundaki inanç kültürüyle ilişkilidir. Bu anlayış, sadece Müslümanlar üzerinde geçerli olan İslam Hukuku'na bağlı olarak Müslüman olmayanlara (Osmanlı egemenliğinde ve topraklarında yaşayan ve Osmanlı vatandaşı olan Müslüman olmayan zimmiler hariç), kendi devlet yasalarının uygulanmasını uygun gören dinsel bir farklılığı yansıtmaktadır.⁴⁰⁰ Dolayısıyla merkantilist politikalarla taban tabana zıt olan kapitülasyon politikasının, kurucu paradigma ve temel ilkeler etrafında tanımlanmış olan siyasi, ekonomik ve dini politikaların zorunlu bir sonucu olduğu açıktır. Böylesi bir zorunluluğun ortaya koyduğu tablo dikkate alındığında, kapitülasyon siyasetiyle Osmanlı'da devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunun kurumsallaşamamasının nedenlerini daha anlaşılır hale gelmektedir.

Osmanlı'da uzun soluklu bir uygulama olarak karşımıza çıkan kapitülasyon siyasetinin gelişim sürecini, üç evrede sınıflandırmak mümkündür. İlk evre, sınırlı kapitülasyon dönemidir. Bu dönem, XIV. yüzyılın ikinci yarısında başlayan ve XVI. yüzyılın ortalarına kadar devam eden süreci kapsamaktadır. Yaklaşık iki asrı kapsayan bu süreçte, başka devletlere tanınan kapitülasyonlardaki ortak nokta,

³⁹⁹ N. Berkes, 2013, a.g.e., s. 175.

⁴⁰⁰ A. Pamir, a.g.m., s. 84.

uygulanacak bölgelerin ve tanınan hakların sınırlılığıdır. Sınırlı dönemin, Batı açısından yeni paradigmal değişimin sancılı dönemine denk düştüğünü de hatırlatmakta fayda vardır. Osmanlı içinse bu süreç, küresel ölçekte siyasi ve ekonomik karar dengesinin en güçlü öznesi olma avantajlarının kullanıldığı zaman dilimidir. İkinci evre olan geniş kapsamlı kapitülasyonlar dönemi ise XVII. yüzyıl Osmanlı ekonomisinin genel tablosunun sergilendiği ve devletin diplomatik ilişkiye girmeye başladığı dönemdir. Bu dönem, Kanuni Sultan Süleyman döneminde Fransa ile yapılan antlaşmayla (1535) başlayan ve yine Fransızlarla I. Mahmut döneminde 1740 yılında imzalanan antlaşmaya kadar devam eden süreci kapsamaktadır. Fransızlara ve diğer Batılı devletlere tanınan kapitülasyon haklarının süreklilik arz etmeye başladığı, 1740 ve sonrası dönemi içine alan evre ise sürekli kapitülasyonlar dönemi olarak adlandırmak mümkündür.⁴⁰¹ Çalışmamızın kapsamı, geniş kapsamlı kapitülasyonlar dönemi ile sınırlandırılmıştır.

Bilindiği gibi Avrupalı devletler, Coğrafi Keşifler ile başlayan yayılma sürecini, XVII. yüzyılın sonlarında büyük ölçüde tamamlamışlardı. Portekiz'in Ümit Burnu yolu ile Hint Okyanusu'na gitmesi ve kısa bir süre sonra Colomb yönetimindeki İspanyol gemilerinin Amerika kıtasına ulaşmalarının ardından, bu devletlerin öncülüğünde başlayan yeni topraklar ve yeni yollar bulma yarışı hız kazanmıştır. Bu yarışa çok geçmeden diğer Avrupa devletleri de katılmışlardır. İngiltere ve Fransa, XVII. yüzyılda Hint Okyanusu'na kadar girmişler, bu tarihlerden sonra İspanya ve Portekiz'in zayıflaması ile Amerika ve Hindistan üzerinde üstünlük sağlamayı başarmışlardır. Bu dönemden itibaren Fransa ve İngiltere, denizlerdeki rekabetin iki önemli gücü olmuşlardır. Bu rekabet, Osmanlı Devleti ve beraberinde

⁴⁰¹ A. Pamir, a.g.m., s. 86-90.

Akdeniz ticareti için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Yeni dönemde Osmanlı Devleti, XVI. yüzyıldan itibaren Akdeniz, Atlas Okyanusu ve Hint Okyanusu'nda İspanya ve Portekiz tarafından çevrelenmeye başlamıştır. Osmanlı, XVI. yüzyıl sonuna kadar Akdeniz'de bu çevrelemeye karşı direnmiş, ancak Atlas ve Hint Okyanusu için benzer bir direniş sergileyememiştir. XVII. yüzyılın başlarına kadar Osmanlı, İspanyol, Portekiz ve Venedikliler arasındaki mücadeleler, Akdeniz ticaretinin de kaderi oluşmuştur. Ne var ki Osmanlılar bu ticaret havzasında elde ettikleri başarılarını, XVII. yüzyıldan itibaren koruyamamış, Akdeniz'deki üstünlüğünü önemli ölçüde yitirmişlerdir. Bunun en önemli nedeni ise Batı'da gemicilik teknolojisinde yaşanan gelişmelere bağlı olarak, Osmanlı'da deniz gücünün zamanında güncellenememesidir. Bunda elbette ki devlet-ekonomi-bilim ilişkisindeki kopukluğun etkisi büyüktür.

Siyasi ve ekonomik gelişmeleri sermayeye dönüştürmeyi başaran ve bu yüzyıldan itibaren Akdeniz ticaret havzasına üşüşen yeni güçler, yani Atlantik kıyı ülkeleri olan İngiliz, Fransız ve Hollandalılar, bu ticaret koridorunun geleneksel çehresini değiştirmeye, Akdeniz kıyılarına yeni siyasi ve ekonomik taslaklar çizmeye başlamışlardır. Avrupalı devletlerin özellikle gemi ve gemicilik teknolojisinin gelişmesinde, devlet-sermaye işbirliğini doğru koordine etmeleri, savaş ve ticaret filolarının gücü, küresel alanda siyasi ve ekonomik özne olma kararlılığında, bu devletlere önemli avantajlar sağlamıştır. Örneğin, İngiliz Donanma Bakanlığı'nın, mıknatıslı pusulaların geliştirilmesine, dünyanın çeşitli bölgelerine gemi yollayarak denizlerdeki mıknatıslanma özelliklerinin ve doğal koşulların incelenmesine, haritalar yaparak deniz yolculuğunun güvenilirliğinin sağlanmasına yönelik girişimleri bunlardan sadece birkaçıdır. Ayrıca bakanlığın, astronomi biliminin

verilerinden hareketle güneş ve yıldızların durumuna göre denizdeki gemilerin mevkilerini saptamaya yarayan cetveller hazırlatarak, denizcilik bilgisinin geliştirilmesi için ortaya koyduğu çabadan bahsetmek mümkündür.⁴⁰² Kısacası sanayi kapitalizminin, denizcilik kapitalizminin yerini almaya başladığı XVIII. yüzyıl öncesinde, Avrupalı devletler ve özellikle de İngiltere siyasi, ekonomik ve teknolojik güç olma sınırlarını zorlamışlardır.

Buna karşılık, Osmanlılarda gemi teknolojisindeki gelişmelerin kısa özeti, kadırgadan kalyona geçişle ifade edilebilecek kadar sıradandır. Bu geçiş, askeri alandaki gelişmelerle ve bu gelişmelere bağlı olan gereksinimlerle doğrudan ilişkilidir. Genel olarak ahşap teknelerden oluşan, büyüklük ve hareket kabiliyetlerine göre değişen ve XVII. yüzyıla kadar Akdeniz’de savaş filolarının belkemiği olan kadırgalar, XVI. yüzyıl ortalarından sonra Atlantik kıyılarındaki gemi yapım tekniği karşısında popülerliğini kaybetmiştir. İtici aracı kürek olan, insan gücüyle denizlerde dolaşan ve daha çok kıyılarda pusulasız gezinip açık denizlere dayanıklı olmayan bu gemilerin, Atlantik ülkelerinin daha önceleri deniz ticaretinde kullandıkları yelkenlileri savaş gemilerine, yani kalyonlara dönüştürülmesiyle yeni bir dönem başlamıştır. Bu yeni dönem, deniz savaşçılığında küreğin yerini yelkene, insan gücünün ise silah gücüne bıraktığı dönemdir.⁴⁰³ Aslına bakıldığında savaş stratejisi açısından bu tablo, Akdeniz’deki gemi ve gemicilik potansiyelinin, Okyanus’takinin çok gerisinde olmadığını göstermektedir. Ancak fark, Venedik başta olmak üzere, diğer Akdeniz ülkelerinde olduğu gibi Osmanlılarda da, gemicilikte eski geleneklerin ısrarla sürdürülmesiyle alakalıdır. Öyle ki Batı’da savaş

⁴⁰² Ş. Özdemir, “Osmanlı Donanmasının Bir ‘Seyir Defteri’ ve XVIII. Yüzyıl Osmanlı Denizciliğine İlişkin Bazı Gözlemler”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2005, Cilt: 24, Sayı: 37 (s.a: 113-164), s. 116.

⁴⁰³ N. Berkes, 2013, a.g.e., s. 152.

ve ticari filoların belkemiği olan, silah bakımından kuvvetli, manevra kabiliyeti açısından çok üstün olan kalyonlar karşısında, cepheden hücum gücü, rampa etme ve önünü kesme becerilerine sahip kadırgalara olan güven ve inanç hiç sarsılmamıştır.⁴⁰⁴ Bu durum, XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupalı Devletlerin inşa ettikleri kalyon tipi gemilerin savaş stratejilerine olan yatkınlıkları fark edilinceye kadar sürmüştür. Artık Akdeniz ülkelerinde de bu tip gemilerin inşa edilmesi kaçınılmaz hale gelmiştir. Başka bir ifadeyle, XVII. yüzyılın sonlarına kadar Akdeniz ülkelerinde savaş filolarının en önemli gemileri olma özelliklerini koruyan kadırgalar, İngilizlerin daha XVI. yüzyıl başlarında inşa ettikleri kalyonlar karşısında tutunamamıştır. Bu değişim süreci, Osmanlı Devleti'nde de benzerlik göstermiştir.

Kuruluş döneminde denizlerde yeterli bir tecrübeye sahip olmayan ve Ceneviz ve Venedik'in gemi ve denizcilerinden yararlanan Osmanlı, çok geçmeden gemiler inşa ederek kendi donanmalarını oluşturmuş ve eksiklerini gidererek yeni modeller geliştirmeye başlamıştır. Yaklaşık XVI. yüzyılın ortalarına kadar Venedik gemi inşacılığını örnek alan Osmanlı gemiciliği, Barbaros Hayreddin Paşa'nın 1534'te Kaptan-ı Derya'lığa getirilmesinden sonra yeni bir çehre kazanmıştır. Hayreddin Paşa'nın, bilgi ve becerileri doğrultusunda kürekle hareket eden ve yelkeni yardımcı olarak kullanan kadırgalar, Osmanlı donanmasının temel gücü olmuştur. Avrupalı Devletlerin gelişen gemi teknolojisi karşısında, kadırgaların artık yeterli olmadığı, yani Akdeniz gemi inşacılığının, Atlantik gemi inşacılığının gerisinde kaldığının anlaşılması ise yaklaşık yirmi beş yıl süren Girit Seferi'ne (1645) kadar sürmüştür.⁴⁰⁵

⁴⁰⁴ İ. Bostan, "Kadırga'dan Kalyon'a XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Gemi Teknolojisi'nin Değişimi", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2004, Cilt: XXIV (s.a: 65-86), s. 66.

⁴⁰⁵ İ. Bostan, a.g.m., s. 67-68.

Osmanlı denizciliğinde dönüm noktası olan bu seferde Venedikliler, Akdeniz’de boy gösteren İngiliz ve Hollandalı yelkenli gemileri, yani kalyonları, kiralayarak Girit’i kuşatan Osmanlı donanmasını engellemeyi başarmışlardır. Hatta Çanakkale Boğazı’nı ablukaya alan Venedik donanması, Osmanlı’nın asker ve malzeme naklini önleyerek, aradaki güç dengesini kendi lehlerine çevirmiştir. Venedik kalyonları karşısında yaşanan bu zor durum, Osmanlı devlet adamlarının ivedilikle kalyon inşasının başlatılmasına karar vermelerine neden olmuştur.⁴⁰⁶ Bu karardan itibaren XVII. yüzyılın sonlarında kadirga inşasının durduğu, kalyonların donanmadaki yerlerini aldıkları görülmektedir. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, dönem içerisinde gemi ve gemicilik teknolojisindeki bu ve benzeri gelişmelerin, Osmanlı’da deniz ticaretinden ziyade, askeri hedeflere yönelik olduğudur. Belki bu aşamada öncelikli olarak donanma gücünün ve kıyı güvenliğinin önemsenmesi gerektiği ileri sürülerek bu kanaatimiz eleştirilebilir. Ancak siyasi ve ekonomik güç ikiliğinin bilimle desteklendiği Yeni Dünya düzeninde, denizlerdeki üstünlüğün sadece donanmalarla değil, dış ticaret ve deniz ticareti filolarıyla kurulduğu ve donanmaların da bu ticaret filolarının desteği, koruyucusu oldukları dikkate alındığında, hem donanmanın hem de ticaret filolarındaki teknolojik gelişmelerin paralellik izlemesi gerektiği unutulmamalıdır. Dolayısıyla Osmanlı’nın Yeni Dünya düzenine temkinli yaklaşımı çerçevesinde, kadirgadan kalyona geçişle özetlenebilecek gemi ve gemicilik teknolojisindeki gelişmelerin Osmanlı’daki ehemmiyetinin, askeri başarılar esas olmak kaydıyla, ihracat ağının genişletilmesi değil, ithalat ağının korunumuyla bağlantılı olduğu görülmektedir. Bu algının, iç ve dış ticaret hareketliliğine tayin ettiği yön nedir?

⁴⁰⁶ İ. Bostan, a.g.m., s. 70.

Osmanlı İmparatorluğu'nda daha çok lüks maddeler ve ülke içerisinde ender bulunan mallar üzerinde yoğunlaşan dış ticaret, ilk zamanlarda iç ticarete göre çok daha önemsiz bir yer işgal etmiştir. Avrupalı devletlerle ticari ilişkilerin artmasına paralel olarak barış veya ikili ticaret anlaşmalarıyla düzenlenmeye çalışılan dış ticaret, üretime bağlı ticaret hareketliliğinin önüne kesmeye ve imparatorluk ekonomisi üzerinde olumsuz etkiler yaratmaya başlamıştır. XVI. yüzyılda Ümit Burnu'ndan dolaşan Hint Okyanusu yolu, yeni bir ticaret yolu olarak keşfedilmiş, ancak Basra'ya ve Kızıldeniz'e akan Hint ve Uzak Doğu ticareti tamamıyla kesilmemiştir. Osmanlı yönetimince XVI. yüzyıl boyunca Avrupalı tüccarlara tanınmış olan ticari imtiyazlar, Akdeniz'deki ticaretin canlı kalmasını sağlamış, ama XVII. yüzyılda bu durum değişmeye başlamıştır. XVII. yüzyıl başlarında İran'dan gelen ipek yolu, savaşlar nedeniyle kesintiye uğramış, bu yüzyılın ilerleyen dönemlerinde de, Ümit Burnu'ndan dolaşan okyanus yolunun daha sık kullanılması, baharat ticaretinin eski önemini kaybetmesine neden olmuştur. Bu gelişmeler, Avrupalıların o ana dek Osmanlı'dan elde ettikleri bazı ticaret mallarını, artık sömürgelerinden getirerek Osmanlı pazarına sokmaya başlaması anlamını taşımaktadır.⁴⁰⁷ Bu yaşanalar, uluslararası ticaret ağındaki dengelerin değiştiği bir dönemin habercileridir. Değişen konjonktürel yapı içinde, Osmanlı'da hem iç hem dış ticaretin dengesi bozulmaya başlamıştır. Bu bozulmada, “dünya ekonomisi” olmaktan ziyade, “dünya imparatorluğu” olma amacının eylemsel karşılığı olan askeri başarılarda beklenmeyen yenilgiler, Osmanlı Devleti'nin malî açmazlara sürüklenmesini hızlandırmıştır. Ekonomik dar boğaz, devleti, gelir kaynaklarının arttırılması için ticaret alanında yeni alternatifler aramaya itmiştir. Çarenin Avrupalı

⁴⁰⁷ N. Elibol, “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Dış Ticaretiyle İlgili Bazı Değerlendirmeler”, *Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2005, Cilt: 6, Sayı:1 (s.a: 61-76), s. 62.

devletlere tanınan ticarî imtiyazların arttırılmasında görülmesi ise ekonomik çözülme sürecine ivme kazandırmıştır. Başlangıçta sadece ticaret limanlarında yerleşmiş olan Avrupalı tüccarlara tanınan himaye ve emniyet, sonraları imparatorluk sınırlarındaki ithalat ve ihracat ayrıcalıklarını da kapsayacak şekilde genişletilmiştir. XVII. yüzyıl sonlarına doğru devletin uluslararası ticaretteki gücü, yeni dönemin önemli simaları olan İngiliz ve Fransız tüccarlarının elinde erimeye başlamıştır. Öyle ki oluşan dengelere göre imtiyazların genişliği konusunda adımlar atan Osmanlı, 1573 yılı sonlarında İngiliz Anthony Jenkinson'a verdiği bir ticari izinle, İngiliz tüccarların XVIII. yüzyıla kadar İstanbul, İzmir ve Halep gibi önemli ticaret merkezlerinde, gerek ithalat gerekse ihracat hareketliliğinde ağırlıklarını arttırmıştır.⁴⁰⁸ XVII. yüzyıl başlarında başkentte sayıları hızla artan İngiliz tüccarlar için İstanbul, Londra yünülerinin satışı için geniş bir pazar haline gelmiştir. Her yıl İngiltere'den ihraç için yüklenen 24000-30000 arası parça yünlü mamulün yarısı, İstanbul'a getirilmiştir.⁴⁰⁹ Ayrıca Doğu Hint Kumpanyası'nın, İngiliz pazarına gönderdiği baharatlar, kalay, demir ve kurşun gibi mallar da, onlar tarafından Osmanlı pazarlarında satılmıştır. İngilizler, Osmanlı pazarında aldıklarından çok satarak, hem Osmanlı pazarından pay elde etmek isteyen Hollanda, Fransa gibi rakip ülkelerin etki alanlarını daraltmayı başarmış, hem de önemli bir itibar kazanmışlardır. İngiliz tüccarların, İzmir ve Halep'ten aldıkları mallara karşılık verdikleri senetlerin, İstanbul'da rahatlıkla ödeneceğinin bilinmesi bu anlamda örnek niteliğindedir.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ M. S. Kütükoğlu, *Balta Limanı'na Giden Yol Osmanlı-İngiliz İktisadi Münasebetleri (1580-1850)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2013, s. 13.

⁴⁰⁹ R. Mantran, *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul/ Kurumsal, İktisadi, Toplumsal Tarih Denemesi*, Cilt: II, Çeviren: M. A. Kılıçbay, Enver Özcan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990, s. 166.

⁴¹⁰ R. Mantran, a.g.y.

Uygulanan iâşecilik ilkesi sebebiyle Osmanlı Devleti'nin, devlet içinde mal arzının yüksek olması ve hem halkın hem de esnafın herhangi bir malın sıkıntısını çekmemesi için ithalatı teşvik ettiğine değinmiştik. Kaldı ki Avrupalı devletlere verilen imtiyazların amacı da bu olmuştur. Sanayi Devrimi öncesinde buğday, pirinç, deri, demir, bakır, canlı hayvan, gıda ve her çeşit kumaş imparatorluk sınırlarındaki ülkelerden elde edildiği için, bu malların ithalatı söz konusu olmamıştır. Ancak bazı sanayi mallarının Avrupa'dan ithal edildiği malumdur. Örneğin, Venedik'ten cam eşya, ayna, kâğıt, biblo, kadife ithal edilmiştir. Bunun karşılığında, Venedik'e hububat, deri, pamuk, kenevir, ham ipek, balmumu, şap gibi mallar ihraç edilmiştir.⁴¹¹ Benzer şekilde, İngiltere ile Osmanlı İmparatorluğu arasında yapılan ticaret kapsamına giren ürünlerin değişiklik gösterdiği görülmektedir. İngilizler, Osmanlı'dan ipek, tiftik, pamuk, pamuk ipliği, deri, sof, misket üzümünden yapılan şarap, zeytinyağı, halı, baharat, dokuma almışlar; Osmanlı ise İngiltere'den şayak, türlü türlü renk ve cinsten kumaşlar, çuha, kirpas, canfes, mermerşahi, pazen, siyah tavşan kürkü ithal etmiştir. Fakat bütün bunların yanında kurşun, kalay, demir, çelik, teneke gibi maddeler de Osmanlı'ya getirilmiştir.* İngiltere'den getirtilen ve *londrin* denilen kumaşlar Osmanlı piyasalarında rağbet görmüştür.⁴¹² Öyle ki Sivas halkının London Çukası giymesi, İngiliz yünlü kumaşlarının imparatorluğa yayıldığını göstermektedir.⁴¹³ İngiliz gemilerinin getirdikleri malların Osmanlı'da ne kadar

⁴¹¹ Ş. Turan, "Venedik'te Türk Ticaret Merkezi", *Belleten*, Yıl: 1968, Cilt: XXXII, Sayı: 126 (s.a: 247-283), s. 254.

* Savaş malzemesine esas olan kurşun, kalay gibi madenlerin papanın buyruğu gereğince Türklere satılması yasaktı. Ancak İngilizler bu yasağa uymuyorlardı. Bu yüzden papalık, İngilizlere karşı bir tavır almakta gecikmedi. İngilizlerin, Katolik dünyasından tecrit edilmelerinde ve İngiltere'de milliyetçi bir akımın doğmasında, bu yasağın çok büyük etkisi olmuştur. Bkz: T. Reyhanlı, *İngiliz Gezgincilerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da Hayat (1582-1599)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1983.

⁴¹² Z. Arıkan, "Sır Paul Rycout: Osmanlı İmparatorluğu ve İzmir", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2003, Cilt: 22 (s.a: 109-139), s. 113.

⁴¹³ M. A. Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, Paradigma Yay., İstanbul 2012, s. 174.

önemli olduğu, hatta İngiliz gemilerinin İstanbul Limanı'na girmesinin halk arasında coşkuyla karşılandığı, Venedik balyoslarının yazdığı iki farklı raporda şöyle anlatılmıştır. *25 Mart 1585 tarihli rapora göre kumaş, kalay vb. yüklü İngiliz gemisinin limana girdiği ve şehirde hemen hemen giyecek kumaş kalmadığı için Türklerin, geminin gelişinden son derece memnun olduğu belirtilmiştir. Benzer şekilde 10 Şubat 1596 tarihli raporda ise yükü arasında kalay, don yağı ve bol miktarda kılıç bulunan İngiliz gemisinin İstanbul'da büyük sevinç uyandırdığı, aynı cins mal yüklü bir geminin daha gelmekte olduğunun duyulmasının mutluluk yarattığı yazılmıştır.*⁴¹⁴ Fransız kumaşlarına göre londrinin, hem daha ucuz hem Osmanlı koşullarına daha elverişli olması, bu kumaşların rağbet görmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca reform sırasında İngiltere'de kiliselerden sökülen çanların, top dökmede kullanılmak üzere Osmanlı'ya satıldığını da belirtmekte fayda vardır.

Osmanlı-İngiliz ticaretinin ayırt edici en önemli özelliği ise takas yöntemine dayanmasıdır. Daha doğrusu İngilizler, Venedik ve Fransa gibi para karşılığı alış veriş yapmamışlar, malı malla değiştirmişlerdir.⁴¹⁵ Bu ticari hareketlilik Osmanlı'nın, hammadde ihraç edip, mamul maddeler ithal ettiğini açıkça göstermektedir. Tüketimi karşısında üretimi çok yetersiz olan Osmanlı'yı, silah, gemi ve özellikle de ihtiyacı artarken üretimi azalan ve para kaynağı olan alanlar, örneğin kumaş üretimi gibi, Batı'yla barışa zorunlu kılmıştır. Başta İngilizler olmak üzere Fransız ve Hollandalılar, siyasi etkilerinin yanı sıra, ekonomik güçlerini de kullanarak Doğu ile Batı arasında zorunlu geçit noktası olan Osmanlılarla ilişkilerini bozmamaya özen göstermişlerdir. Buna karşılık, hazinenin ihtiyaçlarından dolayı gümrük vergi kaynaklarının göz ardı edilemeyecek ölçüde olması ve askeri alanda yaşanan

⁴¹⁴ Akt. M. S. Kütükoğlu, a.g.e., s. 22.

⁴¹⁵ Z. Arıkan, a.g.m., s. 113.

olumsuz gelişmeler, Osmanlı'nın Batılı devletlerin dostluğunu zorunlu hale getirmiştir. Karşılıklı çıkarların örtüştüğü bu durumu, Batılı gözlemcilerden d'Arvieux şöyle değerlendirmiştir: *Ulu Hakan eğer bizim ticaretimizden vazgeçebilecek durumda olsaydı, tüm ilişkileri çoktan kesmiş olurdu. Venedik, İngiliz, Hollandalı ve Cenovalıların ticareti, İmparatorlukta bulunmayan yaldızlı ve yünlü kumaşlar, kâğıt, gümüş, kalay ve baharat gibi her türlü malı istedikleri kadar sağlamakta; ama onların hiçbiri Fransızlar gibi nakit para getirmemekte, çünkü bu onların işi değil. Bu para taşıması sekteye uğrarsa, Ulu Hakan askerine ödeyecek para bulamaz... Bu para ticaretinin yasaklanması, yalnızca bununla geçinen orduda ve tebaası arasında kargaşaya yol açar...*⁴¹⁶

Görüldüğü gibi XV. yüzyılın ikinci yarısıyla XVI. yüzyılın ilk yarısını kapsayan dönemde, Osmanlılar, bir yandan Akdeniz ekonomisini tehlikeye sokan devletlerle savaşırken, bir yandan da Atlantik ülkelerine ticaret kapılarını ardına kadar açmanın, gelecekte hangi sorunlara neden olacağını bilmeden, büyük bir imparatorluk olmanın verdiği özgüveni yaşamışlardır. Kıta arkası sarkmaların, Osmanlı ticaretine ve dolayısıyla devlet maliyesine yaşatacağı sıkıntılardan ziyade, devletin hazine gelirlerinin arttırılması için verilen tavizlerin, Osmanlı maliyesinde daha büyük yaralar açacağı hiç hesaba katılmamıştır. Kısa vadeli mali politikaların, ilerleyen yıllarda Akdeniz'e giren Atlantik ticaretinin ve bu ticaretin, Osmanlı ekonomisi açısından yarattığı ticari dengesizliğin, ödeme açığının ve değeri düşük para istilasının Osmanlı maliyesini çökerteceği anlaşılamamıştır. Gümrük siyasetinde, hazineye sırf gelir sağlamak adına ihraç edilen mallardan alınan vergilerin, ithal edilen mallardan yüksek tutulmasının, XVII. yüzyıldan itibaren

⁴¹⁶ Akt., M. A. Ünal, 2012, a.g.e., s. 180.

merkantilist politikaların özellikle önem verdiği şeye, yani Avrupalı devletlerin kendi tüccarları için en düşük gümrük tarifesi elde etmek amacına, yardımcı olduğunun farkına varılamamıştır. Örneğin, başlangıçta İngiliz tüccarlardan yüzde altı (% 6) gümrük resmi alınırken, XVII. yüzyıl başlarında bu oran yüzde üçe (% 3) indirilmiştir. Bu indirim, İngiliz Levant Kumpanyası'nın da refah döneminin başlangıcı olmuştur.⁴¹⁷ Öyle ki bu dönem Osmanlı'nın küresel ölçekte, sanayi ürünleri satın alan, hammadde ihraç eden bir ülke olmaktan öteye geçemediği bir dönemi ifade etmiştir. Böylesi bir ticari ilişki içine sıkışıp kalan Osmanlı-Batı ticareti, XVII. yüzyıl boyunca da yabancı tüccarların egemenliği altında olmuştur. Örneğin, büyük kâr sağlamayı ekonomi politikasıyla özdeşleştiren İngiltere, kraliçenin temaları neticesinde 1592'de Osmanlı ve Venedik Kumpanyaları'nın birleştirilmesiyle Levant Kumpanyası'nı faaliyete geçmiştir.⁴¹⁸ Bu kumpanyayla birlikte, hem Akdeniz'e gönderilecek İngiliz malları hem de Akdeniz ülkelerinin ürünleri veya Kızıldeniz ve Halep yoluyla gelen Uzak Doğu malları, İngiliz gemileriyle taşınmaya başlamıştır. Bu avantajları iyi kullanan İngilizler, Osmanlı'dan ham ipek, tiftik, pamuk ve meyan kökü gibi hammaddeleri alıp, yünlü kumaşlar ve madeni eşya gibi mamulleri satarak, arzı kıt, talebi fazla olan böylesi bir pazardan % 300 gibi büyük karlar elde etmiş, İngiliz sermaye birikimine ve merkantilizm politikalarına önemli katkılar sağlamışlardır.⁴¹⁹ İngilizlerin, Osmanlı ülkelerine kadar mallar getirip- baharat, şeker gibi- İskenderiye veya Halep'teki fiyatlardan daha ucuza Doğu baharat mallarını satmaya başlamaları ise hem Osmanlı hem de Mısır transit gelirlerine, dolayısıyla da Akdeniz baharat ticaretine asıl darbeyi vurmuştur.

⁴¹⁷ N. Berkes, 2013, a.g.e., s. 187.

⁴¹⁸ M. S. Kütükoğlu, a.g.e., s. 21.

⁴¹⁹ C. Özgün, " Osmanlı Ekonomi Politığıne Kısa Bir Bakış (XVIII – XIX. yüzyıllar)", *Tarih Okulu Dergisi*, Yıl: Sonbahar 2008, Sayı:1 (s.a: 5-17), s. 6.

Toparlayacak olursak, kapitülasyon siyasetinin, bir ekonomi politikası olmadığı açıktır. Çünkü Osmanlı'da sistemin temel amacı, devletin gelir giderlerinin karşılanması etrafında bütünleşmiştir. Bu bütünleşme ekonomi değil, maliye politikasıyla izah edilebilir niteliktedir. Bu ayrım neyi ifade eder? Öncelikle maliye ve ekonomi arasında fark vardır. Maliye, devletin gelir giderleri ile bunlar arasındaki dengeleri yansıtan devlete ait bir alan iken; ekonomi, bütünüyle üretim ve tüketim faaliyetleri ile bunlarla ilgili diğer bütün etkinlikleri içerisine alan topluma ait bir alandır.⁴²⁰ Dolayısıyla Osmanlı'da bir özel ekonomiden değil, kamu ekonomisinden bahsetmek daha doğrudur. Özel ekonomi, devlet müdahalesinin minimize edildiği, mülkiyetin ve yönetimin özel kişilere ait olduğu ekonominin bir kolu demektir.⁴²¹ Bu ise toplumsal yapıda yeni bir sınıf tanımını gerekli kılar. Oysa güçlü bir maliye politikası, Osmanlı için önemli bir hedeftir. Bu iki iktisadi aracı birbirinden ayıran bir diğer nokta, üretim faaliyetinde karar alma sürecinin ve birimlerinin ayrı oluşudur. Bu anlamda, Osmanlı'da siyasi kaygılarla alınan kararların, yani kişisel ihtiyaçları yansıtan talep miktarının değil, siyasi otoritenin devlet bütçesini dikkate alarak, toplumsal ihtiyaçları belirlediği bir mali politikanın önceliği ön plandadır. Bu yöndeki siyasi tasarrufun, bütçe programında kamu harcamaları için bir disiplin uygulanması da kaçınılmazdır. Bu bağlamda tüm vasıflarıyla geleneksel bir mali politika olan kapitülasyon siyasetinin, Batılı devletleri cezpt etmesi gayet doğaldır. Bu politikanın cezptenden tarafı, onun merkantilizmin ilke, hedef ve beklentilerini tamamlayan özelliklerini bünyesinde taşıyor olmasıdır. Bir başka ifadeyle merkantilist ülkeler için kapitülasyon siyasetinin uygulandığı devletler, ideal bir av niteliğindedir. Çünkü kendileri gibi merkantilist olan ülkelerle yaşayacakları ticaret

⁴²⁰ M. A. Ünal, 2102, a.g.e., s. 180.

⁴²¹ O. Pehlivan, *Kamu Maliyesi*, Celepler Matbaacılık, Trabzon 2013, s. 33-37.

ve parasal ilişki güçlüğüne, örneğin İngiltere ve Hollanda arasında olduğu gibi, Osmanlı gibi devletlerle yaşanma durumu söz konusu değildir. Benzer şekilde dış ticaretin devletin güçlenmesiyle paralelize edildiği bir merkantilist algı için, “devlet gelişir, büyür, gelişmeli ve büyümelidir; burada topluma düşen görev, devleti vergilerle beslemek, ticarete düşen şey ise hazineye gelir sağlamaktır” formülüne dayalı bir algı dünyasından edineceği servet birikiminin, siyasi ve ekonomik karar dengesinin oluşmasında etkisi büyüktür.⁴²² İngiltere’de kralların yabancı tüccarlara verdikleri ticari imtiyazın kaldırılması bu bağlamda önemli bir örnek niteliğindedir. Öyle ki İngiliz tüccarlar, kendi çıkarlarını korumak, devlet menfaatlerinin öteleyerek, yerli endüstriyi geliştirmek ve lehte ticaret dengesini yeniden kurmak için kralların Venedik ve Hansalı tüccarlara verdikleri ticari imtiyazlara karşı birleşerek hükümete baskı kurmuşlardır. Bu baskı sonucunda, 1534’te Venediklilere, 1599’da ise Hansalı tüccarlara verilen imtiyazlar, hükümet tarafından kaldırılmıştır. Baskılarla gelen imtiyazların kaldırılması, İngiliz yünlü dokuma endüstrisinin gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır.⁴²³ Osmanlı devlet adamları içinse, böylesi bir baskı söz konusu olmamıştır. Aksine Akdeniz ticaretinin XVII. yüzyıldaki görünüşünden hareketle, Fransızlar başta olmak üzere İngilizlere ticari imtiyaz ve tekeli vermenin gerekliliği, “hazine çıkarları, böyle gerektiriyor” söylemiyle haklılaştırılmıştır.

Batı’da birçok iktisadi odak tarafından desteklenen bilimsel ve teknolojik gelişmenin, Osmanlı’da, aksine, tek finans kaynağından, yani sadece devlet bütçesinden ayrılacak kaynakla mümkün olduğu görülmektedir. O halde kapitülasyon siyaseti, bilimsel gelişme ve teknolojik evrimin sonucu da değildir. Takdir edilecektir ki, merkantilizm, Ortaçağ düzeninin tek biçimciliğinin temelini

⁴²² N. Berkes, 2013, a.g.e., s. 192.

⁴²³ N. Berkes, a.g.e., s. 183.

oluşturan siyasi, ekonomik, bilimsel ve düşünsel içe kapalılığın yarattığı sancılı dönemlerinden kurtulup, yerel pazarları ve kısıtlayıcılığı ortadan kaldıran, kendi sınırlarının her noktasında ticari otoritesini dayatan, dışta ise devletin zenginliğini ve gücünü arttırma ihtiyacını içselleştiren bir anlayış ürünüdür. Oysa kapitülasyon siyaseti, siyasi egemenliklerin döngüselleşen mali geleneğidir. Devletin tek taraflı irade beyanıyla hazırlanan ve ilkelere ve bunların oluşturduğu sisteme bağlı olmasından dolayı, sınıf mücadelelerinin belirlediği seyir içerisinde, deneme yanılma yoluyla teorik ve pratik kapsamının tüccarlar ve ekonomi teorisyenleri eliyle işlerlik kazandığı bir ekonomi programı değildir. Paranın iş etkinliğinde kullanılması, sermayeye dönüştürülmesi, arttırılan yatırımın kazançla ödüllendirilmesi gibi ekonomik sıfatları tanımlayan niteliklere sahip değildir. Ve belki de en önemlisi, kapitülasyon siyaseti ahlaki yargıların, ideal ve reel dünyayı ayrı kategoriler etrafında değerlendiren, dinsel bir reformla yeniden tanımlanan bir ekonomik rasyonalizmin ikna ediciliğinden uzaktır. Öyleyse ulusun çıkarlarının, yöneticilerin çıkarlarıyla özleştirildiği bir ekonomi politikası da değildir. Kısacası kapitülasyon siyaseti, siyasi ve ekonomik öznenin ötekileri pasifleştirdiği, stabilleştirdiği, varlık ve faaliyet alanını daralttığı ve suskunlaştırdığı, devletin ve siyasi iradenin dış politika aracıdır. Bu tarz bir mali anlayış nazarında, özellikle XVII. yüzyıldan itibaren merkantilist devletler tarafından siyasi ve ekonomik hedefinden saptırılmaya başlayan kapitülasyon siyasetinin, toplum ve toplumsal alana dair her noktada bunalımlar yaratması kaçınılmaz olmuştur. Osmanlı aleyhinde kurulan “ticaret dengesinin” süreklilik göstermesinin, devlet maliyesi ve para sistemi üzerine yıkıcı etkisi azımsanmayacak bir hal almıştır. Bu, devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunun

kurulmasında ihtiyaç duyulan siyasi bilinç ve yeni bir ekonomik sınıf oluşturulma olasılığının önünü tıkamaya yetecek boyuta ulaşmıştır.

Dış ticaretteki bu genel tablo karşısında iç piyasadaki hareketliliğinin içerisinde ticaret-tüccar ikiliği, iaşecilik politikasını yürütmek için adeta bir araç olarak kalmıştır. Ticaretin tek amaç olmadığı, daha doğrusu kâr miktarının sınırlandırılmasıyla ticaretin bir amaç haline dönüştürülmesine izin verilmediği bir mali politikada, gelirin ve refahın adil bölüşümü, değer ve hedef olarak içselleştirilmiştir. Devlete ait nakit gelirlerin mümkün olduğunca arttırılması hedefi, ticarete önem atfetmiş, hem gelir hem de genel refahın korunmasında devlet, kervansaraylar, köprüler, hanlar, çarşılar vb. yaparak desteğini dolaylı olarak göstermiştir. Ancak bu dolaylı desteğin, devlet-ekonomi ilişkisinin Batı'da algılandığının çok uzağında olduğu açıktır. Devlet-ekonomi ilişkisinin genel kodları dikkate alındığında, Osmanlı'da iç piyasadaki hareketliliğin yapısı da belirginleşmektedir. İç piyasadaki hareketliliğin formu, genel de mübadele usulüne (yeterli olmayan altın ve gümüş rezervi bu anlamda etkilidir) ve vergi sistemine bağlanmıştır. Alış verişte kıymetli madenlerin, yani altın ve gümüş sikkenin yetersizliği, Osmanlı'nın kendi şartlarına uygun ticari usul geliştirmesini zorunlu kılmıştır. İç piyasa koşullarının şekillenmesinde, vergi düzeninin etkili olduğu da aşîkârdır. Çalışmamız ekseninde vergi sisteminin detaylarına girilmeyecektir*, ancak şu kadarını belirtmek fayda var ki, Osmanlı vergi sisteminin bütün kurum ve kuruluşlarıyla, hatta felsefi kaynak itibariyle İslam dini ve kendinden önce kurulmuş Türk-İslam devletlerinden beslenmiştir. İlerleyen süreçte bu durumun pek çok açıdan değişikliğe uğradığı, Osmanlı'nın kendi üslubunu kattığı malumdur. İmparatorluğun

* Osmanlı Devleti'nde vergi sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Z. Kazıcı, *Osmanlı'da Vergi Sistemi*, Bilge Yay., İstanbul 2005.

kuruluş ve yükseliş dönemlerinde, fethettiği bölgeleri kendi sınırlarına katan Osmanlı, uyguladığı vergi sisteminde oldukça adil davrandığı da inkâr edilemez. Bu adil düzen içinde yöre halkları daha az vergi ödemiş, halk topraklarını işletme hakkını kazanmış ve neticesinde yöredeki üretim ve takiben ekonomik zenginlik artmıştır. Ancak ekonomik anlamda daha merhametli ve insafı olan Osmanlı sistemi, zamanla, sistemin ve iktisadi olguların değişmesi ve dönüşmesi ile insani yönünü kaybetmiştir. Bu durum yeni vergilerle kendini göstermiş, fakat bu yeni vergilerin hiçbirisi geçici olmamıştır. Giderlerin azaltılamadığı ve gelirin de çok sistemli ve uzun vadede ancak artırılabilceği bir mali sistem, gelir artırımı için vergi oranına ek yapmak ya da yeni vergiler koymak suretiyle yeniden düzenlenmiş ve zamanla bu düzenlemeler bir gelenek halini almıştır.

Bütün bu gelişmeler ışığında, ekonomik çalkantıların tebaa üzerinde ciddi bir baskı oluşturduğu ve sosyo-ekonomik yapıyı olumsuz etkilediği açıktır. Bu baskının devlet-tebaa arasına nifak sokup, tebaanın yönetime karşı olumsuz duygular besleyip, isyan etmesinin insan doğasıyla çelişen bir tarafı da görülmemektedir. Osmanlı Devleti'nin temel coğrafi ve toplumsal dayanağı olan Anadolu'da, sosyal ve iktisadi düzeni altüst eden siyasi ve mali politikaların sonucu olan “Büyük Kaçgun” olarak ifade edilen Celali İsyanları bu anlamda bir örnek niteliğindedir.⁴²⁴ Devlet açısından vergi gelirlerinin azalmasıyla, asayişin bozulmasıyla, kentlere göçün artmasının yarattığı iç içe geçmiş sorunlar yumağıyla anılmaya değer bu isyan, klasik dönemin sonunu, duraklama dönemine girişi işaret eden vakalarından biri olmuştur. Anadolu

⁴²⁴ Bkz: M Akdağ, “Celali İsyanlarından Büyük Kaçgunluk 1603-1606”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1964, Cilt: 2, Sayı: 2 (s.a: 1-49); M Akdağ, “Celali İsyanlarının Başlaması”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1946, Cilt: 4, Sayı: 1 (s.a: 23-50); M. Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası “Celâli İsyanları”*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2009; Y. Koç, “Osmanlı’da Toplumsal Dinamizmden Celâli İsyanlarına Giden Yol ya da İki Belgeye Tek Yorum”, *Bilgi*, Yıl: Güz 2005, Sayı: 35 (s.a: 229-245).

ve Akdeniz üzerinden geçen uluslararası ticaret yollarının coğrafi keşifler sonucunda rotasının değişmesinin, devletin ticaret yollarının kendi topraklarından geçtiği dönemlerde sağladığı kazancı yitirmesinin, ganimet gelirlerindeki azalmanın vb. faturasını ağır vergilerle tebaaya kesen zihniyetlerin, yani bürokrasinin, ardı arkası gelmeyen talepleri, bu ve benzeri isyanların fitilini ateşlemiştir. Sosyo-ekonomik yapıda oluşan tahribatlar, beraberinde ekonomik sistemi ayakta tutan kurumlardaki bozulmayla daha da ağırlaşmıştır. Öyle ki kurulduğu günden itibaren babadan oğla geçmemesinde titiz davranılan tımar sisteminin bozulması bu anlamda önemlidir.

Bilindiği gibi Osmanlı topraklarının tamamı tımar sistemine dahil değildir. Tımar sistemini kapsamayan topraklardan da vergilerin toplanması için Fatih devrinde getirilen bir düzenleme, yani iltizam usulü ile bu topraklardan da vergi toplanmaya başlanmıştır. Bir ihale sistemi olan bu usul, kanunlarla belirlenen vergilerin, yükümlülerden toplanması ve hazineye girmesi şeklinde uygulanmıştır. Bu sisteme göre, iltizamını aldığı bölgenin üzerindeki insanları ve bölgeyi de yöneten kişi olan mültezimler, iltizamını aldıkları bölgenin parasını devlete peşin olarak ödemekle yükümlü olmuşlardır. Bu usul, devletin nakit para ihtiyacının karşılanması açısından kusursuz görünse de, tımar usulünün bozulmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Çünkü tımar topraklarına, ya hazine veya diğer nüfuzlu şahıslar tarafından kendi menfaatlerine uygun olarak el konulması ve bu nedenle dirliklerin askeri hizmetle değil, para ile satın alınan birer geçim kapısı haline getirilmesi, tımar sisteminin çökmesinde ilk adım olmuştur. Bu durum devleti, askeri ve mali krize sürüklemiş, özellikle XVII. yüzyıl sonlarına doğru, imparatorluğun

toprak aristokrasisi elinde parçalanmasına neden olmuştur.⁴²⁵ Özellikle XVII. yüzyılda, aldığı bölgenin vergilerini toplamakla yetinmeyen mültezimler, bu dönemden itibaren topladığı vergilere kendi kârlarını da eklemeye başlamışlardır. Hatta mültezimlerin, devlete ödediklerinden iki kat fazlasını halktan almaya başlamaları, toprak sahiplerinin topraklarını satmak ve bölgeyi terk etmek durumunda kalmalarına, bu da üretimin azalmasına neden olmuştur. Köylülerin yeni yarı-feodal sistemin kısıkacında sıkışması ve vergilerini ödeyemeyip kasaba ve şehirlere göç etmeleri, şehirlerde iş imkânı konusunda sorunlar yaşanmasının da önünü açmıştır.⁴²⁶ Bu anlamda işsiz kalan köylülerin, halktan haraç almaları, hatta eşkıyalığa başlamalarının, elbette ki asayiş ve otorite boşluğuyla izahı yeterli değildir. Ya da benzer şekilde tarihe “suhte ya da softa” ayaklanması olarak geçen isyanlarda, medrese öğrencileri ve medrese bitirip işsiz kalanların yaşadığı sıkıntıların; yine askeri sınıftan levant ve sekbanların başkaldırılarının devlet otoritesindeki zaafırlar üzerinden açıklanması eksik bir değerlendirmedir.

Sonuç olarak Osmanlı Devleti’nde devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunun kurumsallaşmamasında geleneksel mali argümanların, ihracat-ithalat, üretim-tüketim, ekonomi-bilim, pazar-parasal ilişkiler vb. merkantilist kodlar karşısında güncelleştirilmemesin yarattığı sıkıntıların etkili olduğu açıktır. Osmanlı’nın mali politikalarının, siyasi beklentilere bağlı ve bürokratik etkiye açık olmasının, söz konusu koordinasyonda bilim öncülünün neden aktifleştirilemediği hakkında sağlıklı değerlendirmeler yapmaya imkân sağlamaktadır. Bu değerlendirmeler ışığında, Osmanlı Devleti’nin iç ve dış iktisadi politika algısını, “ekonomi imparatorluğu”

⁴²⁵ M. Akdağ, “Tımar Rejiminin Bozuluşu”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1945, Cilt: 3, Sayı: 4 (s.a: 419-431), s. 421.

⁴²⁶ A. Tabakoğlu, *Türkiye İktisat Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 2014, s. 304.

olmaktan ziyade, “dünya imparatorluğu” olma gayesiyle oluşturduğu ve bu amaç yolunda kapitülasyon siyasetini araçsallaştırdığı görülmektedir. Çünkü ekonomi imparatorluğunda tüccarlar, devleti kendi ekonomik çıkarlarına uygun davranmaya muktedirlerdir ve böyle bir yapının teorik ve pratik zeminini yaratmışlardır. Diğerinde ise devlet aygıtı sahneye doğrudan egemendir, kişi veya kurumlar ikincildir, araçtır.⁴²⁷ Dolayısıyla Osmanlı’nın, Batı’daki gelişmeler dikkate alındığında, küresel ölçekte siyasi ve ekonomik özne olma avantajlarını kaybetmesi doğaldır ve koşulların aleyhine dönmesi kaçınılmazdır.

Osmanlı ekonomisinin, Batı ekonomisi karşısında konum kaybetmesinde coğrafi keşifler ve merkantilist politikalarla doğrudan ilişkili olan ikinci büyük etken, parasal dalgalanma ve fiyat devrimidir. Devlet sınırları içindeki geniş ölçekli parasal dalgalanmanın, Yeni Dünyada hızla gelişen ekonomik politikalarla bağlantısı malumdur. Batı’nın ekonomi politikaları bağlamında gelişen sömürge anlayışı, Osmanlı topraklarına akan gümüş miktarıyla paralel bir seyir izlemiştir. Öyle ki Amerika’nın keşfinden sonra büyük miktarda gümüş, Batılı tüccarlar vasıtasıyla Osmanlı piyasasına girmiştir. Bu durum ilerleyen dönemlerde, akçenin piyasada reel değerini kaybedeceğinin ve mali durumunun belirsizliğe sürükleneceğinin emareleridir. Daha net bir ifadeyle özellikle XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra, akçenin Osmanlı piyasasındaki değeri, nominal anlamda korunmaya çalışılmışsa da, madeni değerindeki azalma nedeniyle reel anlamda satın alma gücü düşmeye başlamıştır. Nitekim 1584’te 100 dirhemden kesilen akçe miktarı 450 iken, 1586’da 800’e, 1669’da 1400’e kadar çıkmıştır. Doğal olarak bu artış oranında, akçenin ağırlığı, 0.68 gramdan 0.23 grama kadar düşerek hem daha küçülmüş hem de daha

⁴²⁷ S. Faroqhi, “Ticaret: Bölgesel, Bölgelerarası ve Uluslararası”, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Cilt: 2, (Edt.) H. İnalcık, D. Quataert, Eren Yay., İstanbul 2006, s. 606.

incelmiştir.⁴²⁸ Buna paralel olarak para arzında ortaya çıkan aşırı talep, fiyatların yükselmesine, reyanın değer kaybeden akçeye olan güveninin sarsılmasına neden olmuştur. Akçenin reel değeri ile nominal değeri arasında oluşan bu fark, piyasa koşullarında yabancı paraya olan talebi arttıran ve yabancı para transferinin piyasaya girişini hızlandıran bir pazar ortamı yaratmıştır. İşte para arzının yeterli seviyede tutulması amacına yönelik olarak uygulanan siyaset, yani *tağşiş siyaseti* de bu anlamda önemlidir.

Tağşiş siyaseti, devletin yapmak zorunda olduğu ödemeleri karşılamak için aynı miktarda madeni değerde gümüşle, nominal değeri daha fazla oranda para basarak, kısa vadede devlet hazinesine gelir sağlamak amacıyla uygulanan ekonomi aracıdır.⁴²⁹ Osmanlı bu vasıtayı kullanırken, eski paraların tedavülünü yasaklamış, darphaneye getirilen eski paraların yeniden basılması için ücret talep etmiş, böylece devlet hazinesine ek gelir sağlamıştır. Ancak kısa vadede kriz döneminin atlatılmasını öngören bu anlayışın, uzun vadede sosyo-ekonomik yapıda yarattığı bunalımlar kadar, devlet için yaratacağı maliyetler de yeni problem alanları oluşturmuştur. Bu bağlamda tağşiş siyasetinin, özellikle devlet memurlarına olumsuz etkilerini değerlendirmek gerekmektedir. Böylece merkantilist politikalar karşısında, tağşiş siyasetinin ekonomi-bilim ikiliğine etkileri daha anlaşılır hale gelecektir.

Görüldüğü kadarıyla, Osmanlı'da tağşiş uygulamasından olumsuz anlamda etkilenen kesimin ne kırsalda tarımla uğraşanlar ne de kentlerdeki dükkân sahipleri ve tüccarlardır. Çünkü kırsalda yaşayan köylü kesimin, sabit fiyattan ödedikleri

⁴²⁸ Ş. Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2000, s. 143-161.

⁴²⁹ E. Erdem, "Osmanlı Para Sistemi ve Tağşiş Politikası: Dönemsel Bir Analiz", *Bankacılık Dergisi*, Yıl: 2006, Sayı: 56 (s.a: 10-28), s. 16.

vergiler, enflasyondan etkilenmemiştir. Aynı şekilde tarımsal üreticiler, mallarını pazarda sattıklarında enflasyonun yarattığı fiyat artışından da yararlanmışlardır. Dolayısıyla köylü kesimin taşışten az da olsa yararlandıkları bile söylenebilir. Kaldı ki kırsal kesimde, tarımsal toprakların büyük çoğunluğu devlet mülküdür ve XVIII. yüzyıla kadar ayanların vergi toplama yetki ve güçleri de yoktur.⁴³⁰ Dolayısıyla kırsal kesimde tarımsal üretimle uğraşanların standartlaş(tırıl)mış durumları dikkate alındığında, Osmanlı açısından Batı'da olduğu gibi, hem iktidarla hem de feodal beylerle halkı karşı karşıya getirecek özel mülkiyet, emek ve sermaye gibi konular sorun olmaktan çıkmıştır. Benzer durum, kentlerdeki dükkân sahipleri ve tüccarlar içinde geçerlidir. Kentlerdeki dükkân sahipleri ve tüccarların, devlet müdahalesi sonucu kredi ile borçlanma durumları genelde küçük ölçekli olmuştur. Sattıkları malların fiyatlarının enflasyonla birlikte artması, kâr-zarar dengesini bozacak bir etki yaratmamıştır. Öte taraftan, akçe üzerinde taşışın yarattığı belirsizlik ve dalgalanma, sarrafların işine kısmen yarasa da, borçların tahsili konusunda sıkıntılar yaşatmıştır. Kaldı ki gerek dükkân sahiplerinin gerekse tüccar ve sarrafların taşış uygulamasından olumsuz etkilenmeleri söz konusu olsa dahi, onların devletin ekonomik politikalarına etki edecek güce ve örgütlenmeye sahip olmadıkları da malumdur.⁴³¹

Taşış uygulamasından zarar gören kesimler ise genelde akçe üzerinden sabit ücret alanlar olmuştur. Akçenin reel değerindeki düşüşün olumsuz etkisi zanaatkârları, devlet memurlarını, ulemayı ve özellikle başkentte yaşayan ve XVII. yüzyıldan itibaren esnaflıkla da meşgul olmaya başlayan yeniçerileri etkilemiştir. Bu olumsuz etki, yeniçerileri muhalefetin en büyük gücü ve kolu haline getirmiştir. Öte

⁴³⁰ Ş. Pamuk, 2010, a.g.e., s. 115.

⁴³¹ Ş. Pamuk, a.g.e., s. 115-116.

tarafından, parasal istikrarın kendileri için önem arz ettiği taşradaki eşraf için de devletin para politikasının yaşattığı olumsuz etkileri hatırlamakta fayda vardır.⁴³² Bu durumda tağşiş siyasetinin etki alanları dikkate alındığında, başkentteki ayaklanmalarda ulema-yeniçeri arasındaki işbirliğinin ekonomik nedenleri de anlaşılır hale gelmektedir. Devlet bürokrasisi ve askeri kanat arasındaki bu birlikteliğin, devletin sık aralıklarla tağşiş uygulamasına başvurmasını engellemede caydırıcı olmuştur. Burada önemli olan nokta, bürokrasi-ekonomi ikiliğinin, Batı'daki gibi, devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunun inşasında, bu koordinasyona form ve içerik kazandıracak ve yönlendirilebilecek kadar rasyonel, pragmatik, hedefleri olan, beceri ve yeterlilik düzeyine sahip olup olmadığının belirlenmesidir.

Hiç kuşkusuz Batı'da merkantilist politikaların doğmasında ve olgunluğa ulaşmasında, teorik planlayıcılarının ekonomi uzmanlığı, pratik uygulayıcılarının ise rasyonel, pragmatik, hedefleri olan, beceri ve yeterlilik düzeyleriyle, iktisadi faaliyetleri yönlendirecek kapasiteye sahip olmalarının önemli bir etken olduğu aşikârdır. Kaldı ki merkantilist politikaları ayakta tutan yönde, teori-pratik ilişkisinin reel hayata uygulanabilirliğidir. Bu anlamda önem arz eden birinci husus, Batı'da iktisadi sahanın, gerek mektepli gerekse alaylı olarak tabir edebileceğimiz temel aktörlerinin ekonomiyi yönlendirici vasıfları karşısında, Osmanlı'da devlet görevlilerinin ekonomiye doğrudan müdahil olmalarının yarattığı zıtlıktır. Bu zıtlığın yarattığı realite, Osmanlı'da devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunu neden gerçekleştiremediğini göstermektedir.

İkinci etken ise fiyat devrimidir. Avrupa'da ve dünya ekonomisinde yaşanan ve XVI. yüzyılın sonlarında da Osmanlı ekonomisinde kırılmalara neden olan fiyat

⁴³² Ş. Pamuk, 2010, a.g.e., s. 116.

devrimi, uzun vadedeki maliyetli sonuçlarıyla Osmanlı ekonomisini içinden çıkılmaz bir ekonomik buhranın içine sürüklemiştir. Çünkü Avrupa ve dünya ekonomisi açısından XVI. yüzyıldaki fiyat devrimi, coğrafi keşifler sonrası çok miktarda gümüşün elde edilmesi ve Batı’da başlayan kapitalist yükselişin yeni sosyal sınıflar lehinde yeniden tanımlanması noktasında önemli bir ekonomik olgudur.⁴³³ Bu ekonomik olgunun Osmanlı’da yarattığı iktisadi ve toplumsal bunalımlar, hem dönem hem dönem sonrası özellikle toprak rejimi ve sanayi alanına yansımıştır. Fiyat devrimiyle birlikte ortaya çıkan enflasyonun devletin en önemli gelir kalemi olan vergilerdeki sabit oranı eritmesi, Osmanlı’nın mali sorunlarını ağırlaştırmış, hazine açık vermeye başlamıştır. Mali sorunlar ve bütçe açığı, zamanla temel amacı tarımsal üreticilerden alınan vergilerle, savaş zamanlarında orduya katılacak atlı ve yaya askerlerin eğitim ve donanımını karşılamak olan tımar düzenini de olumsuz etkilenmiştir. Reel değeri düşen akçe üzerinden alınan öşür dışındaki vergilerin, alım gücü düşmüştür. Reel değeri düşen akçenin, devlet eliyle eski alım gücüne kavuşturulması ise ekonomi programına dâhil edilmemiştir. Ayrıca devlet, sipahilerin bu durumdan olumsuz etkilenmesinin önüne geçecek tedbirler almak yerine, onlardan adeta vazgeçerek, kırsal kesimden yeni vergiler toplamaya başlamıştır. Sipahilerin orduya katılmaması ve hatta tımarlarını terk etmeye başlamasıyla tımar sisteminde çözümler kaçınılmaz hale gelmiştir. Kırsal kesimden alınan vergilerin iltizam düzeninde toplanması ise sistemi tamamıyla çökertmiştir. Çözülme sürecinin kapsamı, merkezde daha büyük orduların oluşturulması için vergilerin merkezde toplanmasına kadar genişletilmiştir. Siyasi ve ekonomik güç olmanın sefer ve zaferlere bağlandığı bir algı dünyasında, daha güçlü, büyük ve

⁴³³ Küresel ölçekte Fiyat Devrimi’nin iktisadi ve toplumsal etkileri ve bu etkileri değerlendiren farklı yaklaşımlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Ş. Pamuk, 2010, a.g.e., s. 77-103.

daimi ordular önemsenmiştir. Ancak ekonomik yapısını devletin tek taraflı irade bildirimi ekseninde biçimlendiren Osmanlı için bu durum, hem devletin gelir-gider dengesini yansıtan devlet maliyesine hem de üretim-tüketim dengesinin sosyal yaşamdaki etkinlik alanı olan ekonomiye yeni bir yük getirmiştir. Çünkü büyük oranda tarımsal faaliyetlere endeksli bir ekonominin bu yöndeki her adımı, kırsaldan kente göçü tetiklemiştir. Tarımsal üretimin durma noktasına gelmesine karşın, kentte sanayi üretimine hareketlilik kazandıran, ne bir devlet politikası ne de sosyal bir hareketlilik söz konusu olmamıştır. Hatta sanayi teknolojisinin gelişimine yönelik siyasi veya ekonomik odaklı bir atılımdan da bahsetmek oldukça güçtür. Nedeni ise Osmanlı Devleti'nin sanayiye, geleneksel yapı içerisinde iç piyasa gereksinimlerini ön planda tutan ve bu gereksinimlerin karşılanmasını lonca örgütlenmesine bağlı olarak yürüten bir faaliyet alanı olarak görmesi ve bu yapının dışına çıkamamasıdır. Sanayi faaliyetinin can damarı olan ulaştırma ve taşıma şartlarının yetersizliği göz önünde bulundurulduğunda, yeni pazar oluşturma hedefinin, mevcut olan pazar alanlarını koruma anlayışı karşısında önemsizleştiği görülmüştür. Teknolojik düzeyle bağlantılı olarak üretim hareketliliğindeki kısıtlılık ve geleneğin kendi kendine yeten ekonomi anlayışı, özellikle sanayinin gelişme ve büyüme potansiyelindeki verimlilik düzeyini, Ortaçağ ekonomileri seviyesinde bırakmıştır. Bu duruma, resmi para birimi olan akçenin değer kaybı, buna karşılık diğer ülkelerin dövizlerinin değer kazanması ve ithal malların pahalılaşması karşısında, yerli malların fiyatlarının düşmesi de eklendiğinde, yerli sanayi önemini yitirmiştir.⁴³⁴

Özellikle Fatih Sultan Mehmed'in başarılı merkezileşme hamlelerinden sonra güç dengelerinin ağırlıklı olarak merkeze doğru kayması, merkezileşmeyle birlikte

⁴³⁴ Ş. Pamuk, 2010, a.g.e., s.125-126.

toprağa bağı aristokrasiye güç kaybettirmiştir. Yani toprak sahiplerinin ve tüccarların, devletin iktisadi politikaları üzerindeki etkisinin sınırlandığı, özel mülkiyet altındaki topraklara devletin el koyduğu, gücün bürokrasinin elinde toplandığı ve devletin iktisadi uygulamalarının daha güçlü bir bürokrasi eliyle yönetildiği yeni bir dönemi başlamıştır. Yeni dönemin konjoktürel gerçekliği, güçlenen bürokrasi olmuştur. Güçlenen bürokrasi, kendisini hiyerarşik olarak en tepeye yerleştiren bir sosyal düzeni hedeflemiş, buna yönelik hem siyasi hem ekonomik hem de sosyal hayata yönelik politikalar geliştirmiştir.⁴³⁵ Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin iktisadi hayatının biçimlenmesinde güçlü bürokrasinin varlığı ve etkisi önem arz etmektedir.

Bir anlamda devletin ekonomiye müdahale alanını belirleyen merkezi güçlü bürokrasinin mali politika anlayışı, Batı'daki "ekonomi devletçiliği" algısıyla taban tabana zıt bir iktisadi uygulama biçimi olarak dikkat çekmektedir. Osmanlı Devleti'nin bürokratik devlet özelliği, merkez-çevre arasındaki ilişkinin de sınırlarını çizmiştir. Bir başka ifadeyle merkez olarak nitelendirilen yönetici sınıf ile çevre olarak nitelendirilen reaya arasındaki ilişkinin niteliğini, merkezi bürokrasinin güç ve etki alanı belirlemiştir.⁴³⁶ Bu ilişkide merkezin, çevreden bağımsızlığı ve özerkliği nispetinde kopukluktan bahsetmek mümkündür. Bu bağı olarak, kendine özgü örgütlenme ve yapılanma biçimi kuran devlet otoritesinin oluşturduğu merkez-çevre ilişkisinde, Batı'daki gibi aracı kurumlardan söz etmenin imkânı da yoktur. Yani merkezi otoriteden bağımsız bir hareket alanıyla ve aynı zamanda Batı'da görülen şekliyle mülkiyet haklarına sahip olan bir sivil toplum unsuruyla karşılaşma olasılığı

⁴³⁵ Ş. Pamuk, 2010, a.g.e., s. 20-21.

⁴³⁶ S. Fidan, K. Şahin, vd., "Osmanlı Modernleşmesinin Temel Olgularından Biri: Bürokrasi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 2011, Sayı: 23 (s.a: 113-128), s. 115.

da yoktur.⁴³⁷ Dolayısıyla güçlenen bürokrasinin ekonomi üzerindeki varlık alanını ve etkisini değerlendirmek gerekmektedir.

Öncelikle devletin resmi görevlilerinin, vergi ödemediği ve bu durumun yasal olmayan bir tarafının da olmadığını belirtmek yerinde olacaktır. Benzer şekilde vergi ödemeyen resmi görevlilerin, özellikle yükselme dönemi ve sonrasında en varlıklı tüccarlardan aşağı kalmayacak bir servete sahip olduklarını da hatırlamakta fayda vardır. Örneğin, 1653-1654 arasında sadrazamlık yaptıktan sonra 1655'te ölen müteşebbis Derviş Mehmed Paşa'yı, Osmanlı tarih araştırmacıları için ayrıcalıklı kılan şey, muazzam serveti olmuştur. Servetini büyük ölçüde tarım, ticaret ve tefecilikle elde etmiş olan sadrazam, özellikle Irak'ta, Hindistan'da, Halep'te ve Basra'da kendisi namına iş yaptırmış, tarımsal üretime büyük yatırımlar yapmış, lüks eşya ticaretinde uzmanlaşarak büyük kârlar elde etmiştir.⁴³⁸ Padişah kullarının reayaya ait işlerle uğraşmasının uygun olmadığı düşünüldüğünden, padişaha yakın Naima ve Evliya Çelebi gibi saraya yakın devlet aydınları dışındaki taşradaki tarihçiler, sadrazama büyük tepki göstermişlerdir. Bu ve benzeri örnekler, Osmanlı'da önde gelen yurttaşların tüccarlar değil, siyasi iktidar organları olduğunu göstermektedir. Böylesi bir ayrımı göz önünde bulundurmak koşuluyla, Osmanlı bürokrasinin devlet ekonomisi üzerindeki etki alanının, Batı'dakinden farklılık gösterdiği açıktır. Öyle ki bir önceki bölümde, Batı'da hem doğrudan ticaretle meşgul olan tüccarların hem de devlet ve tüccarlar tarafından desteklenerek, iktisat çalışmaları yapan bilim insanlarının, ekonominin teorik ve pratik formuna yön verdiklerine değinmiştik. Oysa Osmanlı ekonomisi, hem Derviş Mehmed Paşa gibi

⁴³⁷ Ş. Mardin, 2002, a.g.e., s. 41-42.

⁴³⁸ S. Faroqhi, "Siyaset ve 'Ekonomi' Arasındaki Yönetici Seçkinler", *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Cilt 2, (Edt.) H. İnalcık, D. Quataert, Eren Yay., İstanbul 2006, s. 671-672.

servetlerini arttırmaya çalışan tüccar ve bürokratların hem ticaret, ekonomi, parasal ilişkiler vb. konularda hiçbir ehliyeti olmayan kesimlerin hem de kurumsallığının temel gayesi, gelir dağılımındaki adaleti sağlamak olan ahilik ve lonca teşkilatlarının dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimlerine bırakılmıştır. Adalet ve sosyal refah kodlarının meşruiyet kazandırdığı böylesi güncellenememiş bir iktisadi yapılanmada, güçlü bürokrasi, tabi nüfusun ekonomik faaliyetlerine el uzatmış, ticareti ve tüccarları idari kontrol altında tutmuş ve ekonomik faaliyetlere hâkim olmuştur. Tüccarların, loncaların ve sarrafların faaliyetleri, bürokrasinin varlığından hoşnut olduğu toplumsal düzeni baltalamadığı ve düzenin yeniden üretilmesine katkıda bulunduğu sürece, hoşgörüyle karşılanmış, desteklenmiştir. Tüm bunlara rağmen, devlet ideolojisinde ticaret ve zanaatlar, hükümet ve siyasi alan dışında tutulacak olan tabi nüfusun kendi uğraş alanı olarak tanımlanırken, bürokrasinin ticari hayata yönelik pratik hareketliliği süreklilik göstermiş, bu durum reaya arasında da huzursuzluk yaratmıştır.

Merkezi bürokrasinin politik önceliklerine önem veren Osmanlı Devleti'nde, bürokrasinin ekonomiye müdahaleden kaçınmadığı ortadadır. Müdahalelerin, İslam hukukundan ve Ortaçağ devletlerindekiinden fazla olduğu, hatta İslam hukukuyla kimi zaman çeliştiği de gözlenebilir. Özellikle XV. ve XVI. yüzyıllarda yeni çıkarılan kanunlarla sık sık yaşanan müdahalelerin, bu dönemden sonra değiştiği, müdahalelerde daha da seçici olduğu görülmektedir. Kapsamlı ve daimi bir müdahalecilikten, daha seçici müdahaleciliğe kayan merkezi bürokrasideki iktisadi politik tavır, coğrafi genişlemeyle doğrudan alakalıdır. Müdahalenin özellikle başkentin ve ordunun temel ihtiyaçlarının sağlanmasında ve/veya bunalımlı dönemlerde yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Ancak koşullar ne olursa olsun,

devlet egemen bir toplumda bürokratik müdahalelerin, içerik ve kapsam olarak, var olan düzenin daha iyi çalışmasını amaçladığı, güçlü bürokrasinin var olan düzende egemen konumlarını tehdit edebilecek değişikliklere karşı direndikleri de yatsınamaz bir gerçekliktir.⁴³⁹ O halde güçlü/merkezi bürokrasinin müdahalelerinin kapsamı ve içeriği ne ölçüdedir?

Öncelikle hatırlatmakta yarar gördüğümüz nokta, Osmanlı Devleti'nde bağlar ve bahçeler dışında, yalnız hububat alanı ve tarla olarak kullanılan miri arazi, ordunun ve şehirlerin iâşesini karşılayan, özellikle buğday-arpa üretimine dayanmıştır. Bu nedenle, Osmanlı'da açlık ve darlık gibi sıkıntıların hububat ekimindeki noksanlıktan kaynaklandığı düşüncesi, tarla ziraatının ve hububat ekiminin kontrol altında tutulmasını zorunluluk haline getirmiştir. Bu zorunluluk, kanunnâmelerle yasalaştırılmış, tarlaların devamlı olarak işletilmesi devletçe garanti altına alınmıştır. Daha net bir ifadeyle tarımsal üretim, devlet tarafından daima kontrol altında tutulmuştur. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin merkezi bürokrasinin üretici ve tüccar ya da üretim ve ticari ilişkiler üzerindeki denetimini, yalnızca tımar sistemine, yani toprağa bağlı olarak değerlendirmek yeterli değildir. Kontrol mekanizmasını ticari hayat ve esnaf üzerinde de kuran güçlü bürokrasi, ahilik ve lonca teşkilatı kapsamında sanayi ve esnaf zümresini, başlarındaki şeyhler ya da kâhyalar aracılığıyla denetimlemiştir.⁴⁴⁰ Bu kontrol mekanizmalarından biri, devletin sosyo-ekonomik yapısı içerisinde önemli bir yeri tutan ihtisâb uygulamasıdır. Dini emir ve yasakların, ahlak ve gelenek ilkeleriyle uyumluluğunun ve kuşaklar arasında bozulmadan devamlılığının sağlanmasının devlet ideolojisinin temel prensiplerinden

⁴³⁹ Ş. Pamuk, 2010, a.g.e., s. 9-10.

⁴⁴⁰ İ. Erdoğan, "Osmanlı İktisadi Düzeninde İhtisâb Müessesesi ve Muhtesiblik Üzerine Bir Deneme", *Osmanlı Tarihi Araştırmaları Merkezi*, Yıl: 2000, Sayı: 11 (s.a: 123-145), s. 138.

olduğu malumdur. Bu tür bir hassasiyetin ürünü olan ihtisâb usulü, günlük hayatın yanı sıra, özellikle ticari faaliyetlerin bizzat devlet eliyle aktif bir sosyal kontrol altında sağlaması amacıyla uygulanmıştır. Devlet, ihtisâb görevlisi olan muhtesib aracılığıyla, hem işçi tabakasını kontrol altında tutmuş hem de onların haklarını koruyup, loncaların faaliyetlerini devam ettirebilmek amacıyla esnaf loncalarını yakından denetlemiştir. Ayrıca Osmanlı Devleti, şehirdeki esnafı devamlı olarak kontrol etmek, tüketici olan halkın işini kolaylaştırmak ve özellikle vergi memurunun görevini rahat yapabilmesi için aynı işi yapan esnafı, mümkün olduğunca bir çarşıda toplamıştır. Bu sayede devlet, her şehirde ne kadar ticarethanenin olduğunu bilmiş, ona göre kanun yapmış, ihtiyaca göre bunların sayılarını arttırmış veya azaltmıştır.⁴⁴¹

Muhtesibin, esnaf üzerindeki en etkili ve önemli kontrol aracı, fiyat kontrolü ile para biriminin denetlenmesi açısından olmuştur. Devlet müdahaleciliğinin en tipik göstergelerinden biri olan ve ideal ya da geleneksel düzeni korumanın yanı sıra, hem kalitenin hem de fiyatların kontrolü sağlamayı amaçlayan mekanizmalarından bir olarak narh usulü, kısaca fiyatların devlet eliyle tespit edilmesi şeklinde tanımlanabilir.⁴⁴² Narh usulünün caiz ve adil olup olmadığı hususunda İslam âlimleri arasında çeşitli görüş ayrılıkları olmasına rağmen, Osmanlılar, halkın refahının sağlanmasını temin amacıyla bu müesseseye büyük önem vermişlerdir. Narh usulüne göre fiyatlarının tespiti, Kadı'nın huzurunda esnafın idarecileri ve muhtesibin hazır bulundukları bir ortamda yapılmıştır. Tespitler sırasında halkın menfaati ön planda tutulmuş, esnafa da daima mahsulün veya mamulün cinsine ve elde edilmesi için gerekli hammadde ve emeğin cins ve miktarına göre belli bir kâr bırakılmıştır. Devletin ticaret yapan esnaf ve tüccara verdiği kâr yüzdesi, yüzde beş (%5) ile yüzde

⁴⁴¹ İ. Erdoğan, a.g.m., s. 139.

⁴⁴² A. Tabakoğlu, a.g.e., s. 295.

on beş (%15) arasında tutulmuştur. Ancak bu oran sabit olmayıp ürünün durumuna, ticari fiyat oynamalarına, yağış ve mevsimlerin durumuna göre değişiklik göstermiş ve bazen yılda birkaç defa bu değişikliklerin yapıldığı görülmüştür.⁴⁴³ Bu derece kâr oranı ile esnaf ve tüccarın sermaye büyütme imkânını sınırlandırmıştır. Öte yandan, faiz sınırını, yüzde on beş (%15) ile yüzde yirmi beş (%25) arasında tutarak, sermayenin esnaf ve ticarete kaymasının önü de kesilmiştir. Bu faiz sınırlarında paranın kullanılabileceği alanlar ancak yüksek gelirli askeri zümrenin tüketim veya yönetim giderlerini karşılamak üzere talep edecekleri krediler için söz konusu olmuştur.⁴⁴⁴

Tüm bu denetlemeler, merkezi bürokrasinin önceliklerinin tespiti açısından önemlidir. Buna göre güçlü bürokrasinin birinci önceliği, ordu, saray ve bürokrasi de dâhil olmak üzere, kent ekonomisinin iâşesine yöneliktir. Piyasalara mal tedarikinde tüccarların önemli rol oynadıklarının bilincinde olan bürokrasinin aktif özneleri, ticaret yollarının güvenliğini ve ticaretin denetimini önemsemişler, yabancı tüccarlara ise özel ilgi göstermişlerdir. Yabancı tüccarlara gösterilen bu ilginin iktisadi politikada denkliği, hiç kuşkusuz kapitülasyon siyasetidir. Ancak iç piyasalarda yaşanacak kıtlık durumunda, yabancı tüccarların eksikliği duyulan malları ihraç etmeleri, iki tarafı zaman zaman karşı karşıya getirmiş, belirli malların ihracatına geçici de olsa yasaklamalar konulmuştur.⁴⁴⁵ Güç ve iktidarın uzun vadede mali güçle mümkün olduğu gerçeğinin bilincinde olan yönetici seçkinlerin ikinci önceliği, devlete mali gelir sağlamaktır. Bu kaygılarla devlete mali gelir sağlayacak kaynakların bir araya getirilmesinde tereddüt edilmemiştir. Mali kaynaklardan en

⁴⁴³ İ. Erdoğan, a.g.m., s. 136.

⁴⁴⁴ M. Genç, a.g.e., s. 51.

⁴⁴⁵ Ş. Pamuk, 2010, a.g.e., s. 21.

önemlisi vergileridir ve vergileri toplamak amacıyla devlet iktisadi faaliyetlere müdahaleden geri durmamıştır. Nitekim kısa süreli bunalımlı dönemlerde, üreticilerin üzerine giderek onları zorlamak ve ek vergiler toplamak zamanla bir politika haline gelmiştir. Merkezi bürokrasinin bu iki önceliğiyle yakından ilişkili olan üçüncü önceliği ise geleneksel düzenin korunması ve yeniden üretilmesiyle alakalıdır.⁴⁴⁶ Dolayısıyla toplumun huzur, refah ve adalet içerisinde yaşamasını prensip edinen Osmanlı, bu ve benzeri hedeflerle denetlemeler yapmış, üretici ve tüketici fiyatları arasında bir denge gözetmiş, fiyat politikasında müdahaleci bir yaklaşım benimsemiştir. Üretim ve tüketim aşamalarında, her iki kesimi de sürekli koruyan ve kollayan bir iktisadi programa bağlı kalarak, pazarı kontrol altında tutmakta kararlılık sergilenmiştir.

Sonuç olarak, Osmanlı Devleti, üreticilerin ve ticaret yapan tüccarların elinde bulunan sermayeye karşı olmamıştır, ancak bu tür sermaye birikimlerini de her zaman şüphe ile izlemiştir. Başka bir ifadeyle tüccarlar, köylüler, esnaf ve loncalar arasındaki dengenin ekonomik yapı için önemli olduğu gerçeğini, ideal toplumsal düzenin kaynağına yerleştiren merkezi bürokrasi, sınıflar arasındaki dengenin hızlı zenginleşmeyle bozulacağına inanmış, böylesi bir durumu hoş karşılamamıştır. Devletin ve dolayısıyla güçlü bürokrasinin bu tutumunun, bağımsız ve rekabetçi bir sanayinin gelişmesini engellediği muhakkaktır. Bu bağlamda tarımsal faaliyetlerde alınan tedbirler de dâhil olmak üzere, ticaret ve sanayi alanlarında sermaye sınıfının oluşmasının ya da gelişmesinin önünün, doğrudan devlet tarafından tıkandığını söylemek mümkündür. Sanayileşmenin gerekliliği olan tarım fazlası ürünlerin

⁴⁴⁶ Ş. Pamuk, 2010, a.g.e., s. 22.

sanayiye kaydırılmasının, bu politikalar karşısında mümkün olamayışı da bu tıkanıklıkla ilişkilendirilebilir.

Son olarak Osmanlı Devleti'nde, devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunun kurumsallaşamamasındaki son ve en önemli etken, saray-aydın/âlim arasında lütuf ve inayet bağıyla pekiştirilmiş patronaj sistemidir. Genel olarak sosyal onur, statü ve mertebelerin mutlak egemen bir otorite tarafından belirlendiği ve iktisadi odağın sadece devlet kapısı olduğu Osmanlı gibi toplumlarda, hükümdar ve seçkin sınıf, ilmi ve edebi eserlerin makbullüğünü ve muteberliğini onama organı, yazarlarının ise prestij ve geçim kaynakları olmuşlardır. Sahib-i Mülk olan hükümdar, bilginin ve sanatkârın, en önde gelen veli nimeti sayılmıştır.⁴⁴⁷ İlmi ve edebi eserlerin sanatsallığı veya bilimselliği, reel dünyanın rasyonel, deneyimsel ve pragmatik ölçütlerindeki yeterliliği nazarında değil, yazarların geçim ve prestij kaygısı oranında otorite-kul ilişkisine uygun biçimde, iktidar ve iktidar organlarının inayetine ve lütfüne göre değerlendirilmiştir. Bir anlamda, devletin ve sarayın şeref ve saygınlığının, servet, beceri ve istikbalin kaynağı ve sığınağı olması, gelecekleri hükümdara bağlı olan ilim insanlarının omuzlarına, hükümdarın prestijini ve sarayın namını yüceltmek gibi bir ödev yüklemiştir. Bu ödev nispetinde hükümdara sunulan eserlerin çoğu, seçkin sınıfın iltifatını, yüksek duygu ve kültür inceliğini ve ilim insanını korumadaki ilgi ve heyecanın niteliğini yansıtmıştır.⁴⁴⁸ Hükümdarın ilgi ve lütfuna layık görülen her eser değer kazanmış, eser sahibi ise prestijini servetle taçlandırmıştır. Bu hal üzerine dikkat çekmek istediğimiz nokta, Osmanlı'da güçlenen merkeziyetçi yapıyla birlikte, edebi ve ilim çalışmaların ve dolayısıyla ilim insanlarının, saraya ve devlete bağlı hale gelmelerinin koordinasyonda yarattığı

⁴⁴⁷ H. İncalcık, 2010, a.g.e., s. 9.

⁴⁴⁸ H. İncalcık, a.g.e., s. 10-11.

olumsuzluktur. Bir başka ifadeyle, saray-aydın ilişkisine bağlı olarak şairlerin ve âlimlerin, sultanı ve paşaları parlak ifadelerle göklere çıkarmak suretiyle dünyevi kaygılarının ya da para, mertebe ve şöhret gibi kolektif ihtiraslarının, düşünme ve yargı verme yetileri –ki bilim insanının en önemli meziyetleridir- karşısında güçlenmesinin yarattığı problemdir.

Öncelikle Osmanlı-Batı arasında ortaya çıkan devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunun kurumsallaşma durumunu belirleyen temel ölçüt, Osmanlı’da hâkim ideolojinin tüm argümanlarının devletin varlığı ve bekası üzerinden tanımlanması ve işlerlik kazandırılması nispetinde olmuştur. Sorun-çözüm ikiliği ekseninde mevcut durumu koruyan, yenileyen ve aktaran kişi veya kişiler ise devlet adamı, dolayısıyla devlet aydınıdır. Bu durum, devletin kurucu paradigmalarının sınırlarını zedelemekten ve aşmadan, çözümün, geleneğe bağlı kalarak devlet aydını tarafından aranması gerektirmiştir. Çünkü Osmanlı siyaseti, bir dünya siyasetidir ve bu siyaseti de devlet, tekelinde yürütmüştür. Bu nedenle, devlet aydınları da devlet görevlileri olarak tüm enerjilerini, varlık nedenleri olan bu siyasetin sürdürülebilirliği için harcamışlardır.⁴⁴⁹ Devlet kavramının, “aydın” kavramıyla bir arada ifade edilmesinin bile kulluğu, bağlılığı ve bağımlılığı gösterdiği bu kadar aşikâr iken, devletin beslediği, devletten maaş alan ve devlet kapısından uzaklaştırıldığında, merhamet dileyip tekrar devlete kapılanmak isteyen devlet aydını, mücadelesini devlet kapısında tutunmak için vermiş ve bu gaye onun düşünce sınırlarını belirlemiştir. Onlar, toplumdaki üretici ya da özel ekonomi odaklarından bağımsız ve bağlantısız kalmışlardır, sadece devlet kapısından himmet, lütuf ve inayet beklemişlerdir. Kaldı ki Osmanlı Devleti’nde, devlet dışında bağımsız ve devlet

⁴⁴⁹ M. Kemal Şan, “Türk Aydınının Soykütüğü Üzerine Değerlendirmeler” (s.a: 271-307), *Entelektüel ve İktidar*, (Edt.) K. Çağan, Hece Yay., Ankara 2005, s. 277.

organizmasına bağlantısız bir ortamda, düşüncesele bir faaliyete rastlamak da oldukça zordur. Bu da doğal olarak devlet ideolojisinin düşünce hayatına doğrudan yansıdığını ve devletin olmadığı yerde düşünceden bahsedilemeyeceğini göstermektedir. Bir başka ifadeyle, Osmanlı'da devlet-birey ilişkisini organize eden ikincil kurumların zayıflığı ve devletten bağımsız ekonomi odaklarının yokluğu, düşünce ve ilim hareketliliğinin devlet tekelinde yürütülmesine sebep olmuştur.⁴⁵⁰ İşte Osmanlı'da, Batı'dan farklı olarak, devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunun kurumsallaşmamasının belki de en temel nedeni bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Takdir edilecektir ki Ortaçağ boyunca merkeziyetçi patrimonyal devletler, servet ve prestijin kaynağını, iktidar ve iktidar organları etrafında biçimlendirmişlerdir. Batı'daki patrimonyal yapılanmada da benzer durumu görmek mümkündür. Ancak XVI. yüzyıl sonrası Batı'da yaşanan gelişmelere bağlı olarak, gelir kaynaklarının toprak ve tarımdan, ticaret ve sanayiye doğru kayması ve yeni zengin sınıfların ortaya çıkışı, Batı'da feodal-patrimonyal düzenin yıkılışına ortam hazırlamıştır. Patronaja uygun olarak servetin, geçimin ve gücün kaynağını, saray ve devletin nam ve saygınlığına endeksleyen devletçi ekonomi anlayışının zincirleri kırılmıştır. Devletin tek geçim kaynağı olduğu merkeziyetçi patrimonyal sistemin bağlayıcı kodları, günden güne güçlenen birçok ekonomi odağının, uzun vadeli bilimsel ve teknolojik destekli planlamaları karşısında tutunamamıştır. Ekonominin yeni odakları, iktidar ve iktidar organlarının iltifat ve lütfünden bağımsızlaşmışlar, emek, üretim, işgücü, ticaret, parasal ilişkiler vb. kodları, yeni ekonomi politikalarının temeline oturtmuşlardır. Hiç kuşkusuz güçlü ve bağımsız olmanın en önemli araçları, siyasi ve ekonomik güç birlikteliğini organize edebilmekten

⁴⁵⁰ Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay., İstanbul 2004, s. 116-117.

geçmektedir. Bu farkındalıkla hareket eden ekonominin yeni aktörleri, bilimsel faaliyetleri de devletin kısıtlı desteğinden kurtararak, bilim ve teknolojiyi sisteme entegre etmişlerdir. Ticari ve sanayi faaliyetlerde, büyük yatırımlarla büyük kazançlar amaçlayan sermayedarlar, ihtiyaç duyulan yasal düzenlemeler, güvenlik tedbirleri gibi konularda devleti, üretimden ulaşım kadar birçok sahada da bilim ve teknolojiyi araçsallaştırmışlardır. İthal edilen hammaddenin işlenerek ihraç edilmesinde, hem devlet hem de bilim ve teknolojinin tüm imkânlarını aynı gaye etrafında birleştiren ekonomi odakları, dünya ekonomisi olma hedefinde devletin, sermayenin ve bilimin gücünü doğru kaynaklar ve hamlelerle koordine edebilmeyi başarmışlardır.

Osmanlı Devleti'nde patronun, askeri ve yönetsel örgütlenmeyi kendi kişisel aracı haline getirdiği ve devlet kademelerinin patronun kişisel tercihi doğrultusunda dağıtıldığı dikkate alındığında, devlet adamlarının ve dolayısıyla devlet aydınlarının, patrona bağımlı ve onun hükmünün, aydınların pozisyonlarının devamlılığı için tek geçerlilik olduğu söylemek mümkündür. Ayrıca Osmanlı'da aydınların da, saray ve devlet ricaline daha çok bağlı ve bağımlı hale geldikleri ve onların, bu durumdan ekonomik kaygılarla da olsa rahatsızlık duymadığı görülmektedir. Dolayısıyla ilmin ve ilim insanlarının olduğu kadar sanatın ve sanatçının, hem destek hem de geçim kaynaklarının patron olması, onun özel ilgisine erişenlerin iyi mevkilere getirilmeleri, devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunun oluşmasının önünde büyük bir engel teşkil ettiği ortadadır. Bu anlamda saray-aydın ilişkisindeki iltifat, himmet ve lütuf kodlarıyla tanımlanabilecek sistem içinde patron, ilmi çalışmalardan ürün-üretim ilişkisinin verimliliğinin belirlenmesine kadar, her aşamada belirleyici role sahip olmuştur. Sistemin etkin gücü, ister psikolojik ister ekonomik isterse sosyal

ilişkileri belirleyen hiyerarşi bağlamında değerlendirilsin, aydın, güncelliğinden hiçbir şey kaybetmeyen bir baskının varlığını hep hissetmiştir. Bu baskı, veli nimete duyulan minnettarlığın yanı sıra, padişaha kulluk ve bağlılıkla meşruiyet kazanmıştır. Şevket Süreyya Aydemir'in kaleme aldığı *Suyu Arayan Adam* adlı eserinde, yazarın Kafkaslarda karşılaştığı bir Tatar gencinin, Osmanlı'da devletin ve patronun belirleyiciliği hakkındaki değerlendirmesi bu anlamda oldukça ilginçtir: *Sizde saray dışında asalet olmadığı, toprak tasarrufunda istikrar bulunmadığı, tımarlar, zeametler daima ve sarayın emri ile elden ele geçtiği için, herkesin gözü bunlardan birinin kenarına mümkün olduğu kadar sağlamca yapışmaktaydı. Bu da ancak iktidara yanaşmakla olurdu. Onun için sizde kendine güvenen aydın, idealizmi değil, daima iktidara çıkan kolay yolu aradı.*⁴⁵¹ Bu bağlamda farklı örneklerle çalışmamıza derinlik kazandırmakta fayda vardır.

Osmanlı'da ilk şu'arâ tezkiresi yazarı olan Sehî Beg'in tezkiresi, patronajın yazar ve eser üzerinde ne kadar büyük bir etkiye ve hayatiyete sahip olduğunu görmemiz açısından özel bir örnektir. Sultana sunduğu eseriyle ondan lütuf ve inayet bekleyen Sehî, patron-kul ilişkisinin üzerinde yarattığı etkiyi şu ifadelerle dile getirmiştir:

Kul olana çoğ etti Şâh himmet

N'ola etse Sehî'ye dahi şefkat

Günahım n'oldu bilsem dirlüğümde

Sürüldüm Kapu'dan pîrliğimde

⁴⁵¹ S. S. Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2004, s. 218.

Ne var bir himmet etse yine Sultan

*Koca kul Kapu'sunda olsa derbân*⁴⁵²

Başka bir tezkire sahibi olan Âşık Çelebi'de, bir eserin değerini belirleyen şeyin, patronun değeri olduğunu ve patronun değerinin yüksek olmasının ise eserin göreceği himmetin, lütfün karşılığını belirlediğini söylemiştir.⁴⁵³ Benzer şekilde Walter G. Andrews'ın, Osmanlı Divan şiirinde otoritenin baskın varlığını ve etkisini incelediği *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı* adlı eserinde, oldukça dikkat çeken bir sonuç ortaya koymuştur. Yazarın 162 gazel, 2 tahmis ve 8 kaside üzerinde yaptığı incelemeye göre, bu çalışmalarda 122 kez “şah” kelimesinin kullanıldığını tespit etmiştir.⁴⁵⁴ Dolayısıyla ürünün gayesinin patron olması, onun saygınlığının, şanının ve namının, patronun arzu ettiği sanat düzeyinde anlatılması şair için oldukça önemlidir. Ayrıca ürünün sanat düzeyi, patronun iltifatına ve inayetine layık olmalıdır. Bunun aksi bir durumda şairin, saraydan uzaklaştırılması içten bile değildir. Örneğin, Fatih döneminde Mevlana Abdülkadir, Nahifi, Ahmed Paşa gibi isimler, bu tehlikeyle yüzleşmiş şairlerden birkaçıdır.⁴⁵⁵ Dolayısıyla saraya yakın olmanın ve geçim sağlamanın, kulluk ve hayatta kalma potasında eritildiği bir ortamda, ister edebi ister ilmi çalışmalarda olsun, bilgi ve bilimsel üretkenliğin ve verimliliğin değer kazanmasını beklemek boşunadır. Çünkü eser sahibi, üretim sürecinde sanatsal, bilimsel, epistemik, edebi ve estetik kaygılarını, patronun beklentileri karşısında ötelemek zorundadır. Üretim sürecinde ekonomik beklentilere bağlı olarak sanatsal, bilimsel, bilgi ve edebi ilke ve sınırlar, patronun duymak,

⁴⁵² Akt., H. İncalcık, 2010, a.g.e., s. 42.

⁴⁵³ H. İncalcık, a.g.e., s. 48.

⁴⁵⁴ Akt., N. Atabağsoy, “Klasik Dönem Osmanlı Şiirinde Patronaj ve Şairin Üretim Süreci İlişkisine Bir Bakış”, *Monograf Dergisi*, Yıl: 2014, Sayı: 1 (s.a: 85-103), s. 97.

⁴⁵⁵ H. İncalcık, a.g.e., s. 17.

görmek, anlamak ve bilmek istediğinden bağımsızlaşamamıştır. Yazarın, ilmi ve edebi perspektifi, dili, üslubu, ideolojisi, felsefesi, sevgisi, patronun reel ve ideal olanı anlama ve anlamlandırma biçimine hitap etmiştir, etmek zorunda kalmıştır. Düşünme ve yargı yetilerinin, ilim insanında aranması gereken liyakat ölçütlerinin göz ardı edilmesi ya da hükümdar tasarrufuna bırakılması, doğal olarak ilim insanları arasında himmet ve mertebe hırsını da tetiklemiştir. Geçim endişesinin birey olma bilinci üzerindeki saltanatının, patronun lütfü, inayeti ve himmeti altında ürünün, üretim değerinin ikincilleştirilmesinin ya da adaylar arasındaki rekabetin, her türlü oyunun ve terfi ve tayinlerde gösterilen iltimasın, ekonomik ve gelecek kaygıları dışında izaha açık makul bir yönü yoktur.

Osmanlı Devleti'nin, Batı karşısında siyasi ve ekonomik karar öznesi olma gücünü kaybetmeye başlamasının nedenleri, genel olarak devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunun kurulamaması ve kurumsallaşamamasıyla ilişkilidir. Bu koordinasyonun kurulamamasının gerekçelerini, “Kültürel Yapı: Bilim ve Felsefe Çalışmaları” başlığı altında daha detaylı olarak incelemeye çalışacağız.

2.4. Toplumsal Yapı

Toplumsal yapı, çeşitli kurum ve grupların işlevsel bir biçimde bir araya gelmesinden oluşur. Toplumsal yapı kavramının içeriğini de gelenek ve modernite diyalektiği doldurmaktadır.⁴⁵⁶ Bilindiği gibi Osmanlı, varlık düzlemini, kutsal bir kaynağın ilkelerinden beslenen adet ve alışkanlıkları, miras yoluyla devraldığı düşünce kalıpları üzerinde inşa ettiği malumdur. Osmanlı öncesi Türk devletlerinde de daima tezahür ettiği gibi, kutsalın egemenliğinde dinle ve hikmetle yoğrulmuş bir dünya düzeni imar etme hedefi ise Osmanlı'da ideal bir toplum modelinin de ana hatlarını çizmiştir. Bu yönde nakil geleneğinin yapısal unsurları etkili bir biçimde bütünleştirilerek kullanılmıştır. Bu bütünleştirmeyi, “değerler kümesi” şeklinde ifade edecek olursak, bunun, modern olmayan toplumsal pratikleri, menfi anlamda nitelendirmek üzere, Batı'nın gelişmişlik düzeyini Doğu karşısında önceleyen gelenek kavramıyla eşleştirdiğini görebiliriz. Bu anlamda gelenek zincirinin toplumsal yönü, insanları bir araya getiren öğeleri, belli bir hiyerarşi içinde düzenleyen ve yüksek olanı aşağı olana, geçmiş geleceğe bağlayan bir silsileden oluşmuştur.⁴⁵⁷ Bu silsile de temel toplumsal kurumlar, siyasetten ekonomiye, eğitim ve dinden aile ve hukuka kadar, toplumun uyumlu bir şekilde hayatını sürdürebilmesi için belirli fonksiyonları yerine getiren merkezi ve alt kurumlardan ibarettir. Siyasetin, ekonomi ve din kurumlarının merkezde olup, diğer kurumları çevresinde topladığı ve bu

⁴⁵⁶ N. Toku, 2004, a.g.e., s. 199.

⁴⁵⁷ N. Toku, 2002, a.g.e., s. 20.

kurumların kurucu paradigmlar etrafında şekillendiği dikkate alındığında, kurumlar arası bir etkileşimin kaçınılmaz hale geldiği görölmektedir.⁴⁵⁸

Bilginin, ahlakın, hukukun ve siyasetin kaynağının gelenek olması, doğal olarak, toplumsal pratiklerin de geleneğın dışında bir hayat tarzının dizayn edilmesinin önünü tıkamıştır. Yaşanabilir bir toplum modelinin inşasında, bireyin soyut akıl yürütmelerinin imkânı ve geçerliliği, kutsal kaynakların bildirimleri karşısında pasifize edilmiştir. İnsanın toplumsal yapı içindeki pratiklerini, beşeri olan her şeye yön veren, görünmez bir istikametten gelen ilkeler belirlemiştir. Hakikati yansıtan kutsal merkezinde betimlenip açıklanan geleneksel toplum pratikleri, hiçbir beşeri planlamayı kabul etmeyen, ancak kutsaldan kaynaklı ve beşerde ortaya çıkan ilkelerin sergilendiği bir toplumsal model üzerine kurulmuştur. Böylece toplumsal olgu ve olaylar, hakikatin ilkelerinin rehberliğinde, belirli bir ahenk yakalamışlardır. Bu ahengin sağlanmasında, “taklit edilecek örnek bir geçmişe” olan sadakat duygusu etkili olmuştur. Benzer şekilde pratik değeri olmadığı için maddi dünyada hiçbir mükemmelliği aramayan geleneksel anlayış, kutsalın insana vermiş olduğu melekelerin kullanılmasıyla yetinmenin toplumsal birliktelik için önemine sürekli vurgu yapmayı ihmal etmemiştir. Bu vurgulamalarda, dünya nimetlerinin insanın kendi gücüyle elde edilmesinin hazzı çağrıştıracığının, hazzında rahmet yoluyla bağdaşır bir tarafının olmadığına altı çizilmiştir.⁴⁵⁹ Bu genel tablonun ortaya koyduklarından hareketle, geleneksel bir toplumun başat özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz: 1) Toplumsal pratikler, bireyin soyut akıl yürütmelerine göre değil, kutsal merkezinde betimlenip açıklanırlar, 2) ideal toplum modelinin kaynağında, geçmiş ve kutsalın tezahürü söz konusudur, 3) her toplumsal pratik, kurulup gelişen,

⁴⁵⁸ V. Bilgin, *Fakih ve Toplum Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İz Yay., İstanbul 2003, s. 21.

⁴⁵⁹ N. Toku, 2002, a.g.e., s. 18-20.

olgunlaşıp ve nihayetinde çöken bir tarihsel süreci tabidir, 4) oligarşik değil, manevi entelektüel bir sıralanışla uyumlu olan hiyerarşik fonksiyonlar, birey ve bireysel özellikleri pasifize eder, 5) dünyadan mistikçe bir kaçışı ön görmeyen geleneksel hayat, kutsalın insana bahşettiği melekelerin, kutsalın belirlediği yönde kullanılmasının ürünüdür, 6) evrensel çizgisel tarih içerisinde geleneklerin ve toplumların tarihi, döngüseldir ve daimi ve sonu belirsiz değildir ve 7) toplumsal değişimin, zamanın geçişine bağlı olarak insanın düşünsel değişiminden kaynaklanır. Oysa geleneksel anlayış, kutsaldan sapma, uzaklaşma anlamındaki böylesi bir değişmeyi hoş karşılamaz. Uygun olan değişme, eşyanın tabi düzenine ve kutsal ilkelere uygun olarak gerçekleşen değişmedir.⁴⁶⁰

Bu genel çerçeve, toplum ve topluma dair olgu ve olayların ve bunların analizinin, belli bir düşünce geleneğiyle bağlılığını göz önünde bulundurmanın doğruluğuna işaret etmektedir. Nitekim Türk-İslam dünyasında toplumsal olgu ve olayların analizi, Batı düşünce geleneğinden bu anlamda farklılık gösterir. Bu farklılığın nedeni, Batı düşünce geleneğinde toplumsal analiz ve değerlendirmelerin, felsefe kaynaklı, Doğu'da, ise tarih kökenli olmasıdır. XIX. yüzyıla kadar Batı'da toplumsal olaylar genelde normatif bir karakter göstermişken, Doğu'da böylesi bir durumun söz konusu olmadığı açıktır. Doğu'da, toplumsal yapı analizlerinin, toplumsal ve tarihsel bağlamı, dini ve ahlaki ilkeler ekseninde öne çıkan değerlendirmelerle uzlaşa içindedir ve bu analiz ve değerlendirmelerin, geleneksel anlayışın kendi iç dinamiklerinden üretildiği görülmektedir. Bu, insanların bir arada yaşama ve örgütlenme normlarına göre ortaya çıkan ilişki biçimlerinin, nesnel, genel-geçer ve tecrübî yönlerinin, dini ve ahlaki değerler ölçeğinde anlam

⁴⁶⁰ N. Toku, 2002, a.g.e., s. 20-21.

kazandıklarına işaret eder. Bu anlamlandırma, diğer yapılanma biçimlerinde olduğu gibi, toplumsal yapılanma biçimini de kurucu ideolojinin söylemleriyle eşleştiren tarihsel bir sorgulama şekli olarak da düşünülebilir. Sorgulamanın içerik ve kapsamı, tarihin her aşamasında dinler başta olmak üzere, felsefi ve siyasi düşüncenin insanın, yani toplumun merkeze alındığı iddialarıyla örülse de, gerçekte, kutsalın şemsiyesi altındaki iktidarın, kendi insan tipini yaratma çabasıyla doğrudan ilişkilidir.

Öncelikle şu noktayı açığa kavuşturmak gerekmektedir: İslam-Osmanlı düşünce geleneğinde tarih ilmi de, toplumsal meseleleri ilgilendiren diğer disiplinlerde olduğu gibi, kutsal niteliktedir ve kutsal tarih anlatımı esastır. Bu, tarihin, insanın eylemsel yönünü değil, teolojiyle bağlantılı olan yönü üzerinde odaklanmayı ifade eder. Bu odaklanma, tarihsel süreç içerisinde insanların, toplum ve topluma dair her olgu ve olaya karşı, farklı zaman ve mekânlarda toplumsal pratiklerin teorik zeminini inşa eden “kutsal”, “kader”, “rıza” ve “şükür” kavramlarının, inanç-bilgi ikiliği potasında eritilmeleriyle alakalıdır. Böylesi bir durum, insanın özgür ve sorumlu bir varlık olarak tarih yapımına katkısını ikincilleştiren, hatta yok sayan bir anlayışı yaratmaktır.⁴⁶¹ Tarihin gelişimini, rasyonel yorumlama olanağına kapıları kapatmaktır. Bu bakış açısıyla tarihin, hatta geleceğin inşasının, “kadim insan-toplum analojisi” ilişkisinin yarattığı mantıksal sonuçlara sıkıştırılması demektir.⁴⁶² Bu sıkıştırmanın açılımı, özgür ve ferdi eylemlerin tecrübe ve rasyonel ölçütlerle değil, gerek XVII. yüzyıl öncesi gerekse XVII. yüzyıl ve sonrası için devletin, toplumun ve insanın, sonsuz irade karşısında “sonlu”nun durumuna benzer, hatta çoğunlukla ona eşit bir şekilde, insanın doğal

⁴⁶¹ T. Timur, a.g.e., s. 159-160.

⁴⁶² R. Demir, *Philosophia Ottomanica/ Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, Cilt: II, Lotus Yay., Ankara 2005b, s. 25.

ömrüyle denkleştirilmesidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, var olan üzerinde tekrar ederek, var olan durumu eleştirel bir tutumla ele alıp, yeni bilgiler ortaya koyma çabaları söz konusu değildir. Çünkü böylesi bir anlayış, bir anlamda refleksif bir bilgi türü niteliğine sahip değildir ve dolayısıyla güncellenmeye sırtı dönüktür. Yani tüm eylem ve olayların, kutsalın yasalarının boyunduruğunda olduğunu kabul eden bir anlayışın varlığına dikkat edilmelidir. Kaldı ki XVII. yüzyıldaki bi'dat tartışmalarının toplumsal yapıya yansımaları bu çerçevede okunmalıdır. Bu bakış açısı merkeze alınmak suretiyle, İbn Halduncu öğretisi, yani insanın doğal ömründe olduğu gibi, bir toplumun doğal ömrünün de, “gelişme çağı”, “duraklama çağı” ve “gerileme çağı” olmak üzere “Üç Hal Yasası” çerçevesinde ele alınması, Osmanlı toplum yapısının izahında da karşılığını bulmuştur.

XVII. yüzyıl, bir anlamda Osmanlı için sonun başlangıcı olmuştur. Osmanlı devlet ve fikir adamları, âlemin bozulması, ihtilal, değişim, buhran, çözülme gibi adlandırmalarla, içinde bulunulan durumu tespit ve tasvir etmiş, sorunların çözümüne ilişkin öneriler getirmişlerdir. Aksaklıkların tespiti ve çözüm yolları aranmasıyla ilgili olarak, bir taraftan öteden beri yapılagelmekte olan nazari ahlak, idare ve siyaset kitaplarının telif ve tercümesine önem verilmiş, diğer taraftan pratik ve ameli bir gaye ile padişahlara ve devlet adamlarına, risaleler, layihalar sunulmuştur. Bu risalelerde, muhteşem zaferleriyle tüm dünyada nam salan İslam’ın fedaisinin, olgunluğuna eriştiği, yaşlılığın kapısından içeri girdiği uygun bir üslupla anlatılmaya çalışılmıştır. Bu tespitlerinde, İbn Halduncu yaklaşımının Osmanlı düşünce geleneği içindeki ağırlığı baskındır. Kanun-i kadim’in yapısında kendini hissettiren sapmalar, hem siyasi hem de toplumsal normların değişmeye başladığıyla açıklanmaya başlamıştır. Değişmeye yüz tutmuş geleneksel normların, sosyal grup ve kurumların

davranış biçimlerinde risalelerin ana temasını oluşturmuştur. Özellikle Osmanlı toplum yapısının, tımar sistemi adıyla, tarımsal ekonomiye bağlı bir organizasyon etrafında form kazanmış olmasının önemine vurgu yapılarak, bu sistemde yaşanmaya başlayan aksaklıkların kaygı verici olduğu, siyasi erk ve organlarına anlatılmaya çalışılmıştır. Sosyal, ekonomik, tarihi ve askeri nedenlerin doğurduğu bu sistemin, diğer sistemlerle olan organik bağına dikkat çekilerek, bu yapının bozulmasının, adeta domino etkisi yarattığı ve yaratacağı konusunda mutabakat sağlanmıştır. Dolayısıyla gerek “toplumsal değişme” gerekse “toplumsal yapılanma” algısı açısından, Osmanlı aydınlarının ortak bir paydada birleştiğini söylemek mümkün görünmektedir. Yani, Osmanlı’nın çöküş nedenlerini belirleme amacıyla, insanların ve toplumların davranışlarının ve yaşamı anlama ve anlamlandırma biçimlerinin nasıl değiştiğinin, dünyanın nasıl bir düzende kurulduğunun, devletlerin nasıl kurulduklarının, geliştiklerinin ve niçin yıkılmaya ve yok olmaya maruz kaldıklarının tespitinde toplumsal değişme algısına yön veren İbn Halduncu öğretisi belirleyici olmuştur. Hippokratesçi-Galenosçu yaklaşım* ise Osmanlı’nın mevcut durumunu ve çöküşten kurtuluş çarelerini ortaya koyan, yani toplumsal yapılanma algısına yön

* Kos Okulu’nun kurucusu olan Hippokrates (M.Ö 460-388), hastalığın iyileşmesinde doğanın şifa gücü ve bu doğa gücünün en büyük destekleyicisinin de hekimler olduğunu ileri sürdüğü öğretisinde, hastalığın ahengin bozulması, sağlığın ise karşıtları dengesini ifade ettiğini söylemiştir. Ona göre, insan bedenini bir tapınak (devlet), tıp ise gerçek şifa sanatı, yani estetiğin bir sorunudur. Öte taraftan kas ve kemikleri ayrıntılı inceleyen, kafa sinirlerini yedi çiftini ve kalp kapakçıklarını tanımlayan Galenos (M.S. 131-199/201), atardamarların hava değil, kan taşıdığını göstermiştir. Tüm bu çalışmalarına karşın, kanın vücutta dolaştığını fark edemeyen Galenos, insan sağlığının kan, safra, balgam ve kara safra olarak adlandırılan dört sıvı arasındaki dengeye bağlı olduğuna inanmıştır. Bkz: E. Friedell, *Antik Yunan’ın Kültür Tarihi*, Çeviren: N. Aça, Dost Kitabevi Yay., Ankara 1999, s. 243-244; J. D. Bernal, a.g.e., s. 191-192, 225-226; M. Türker-Küyel, “Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsali Olarak Galenos”, *Erdem*, Yıl: Mayıs 1988, Cilt: 4, Sayı: 11 (s.a: 501-519), s. 510 vd.

veren niteliğiyle Osmanlı düşünce geleneği içerisinde yerini almıştır. Bu iki yaklaşım biçimi, Osmanlı aydınlarının ıslahatnâmelerinin kuramsal çerçevesini kurmuştur.⁴⁶³

Öncelikle eleştirilere ve yanlış anlaşılmalara mahal vermemek adına peşinen belirtmemiz gerekir ki, eskiden beri Osmanlı toplum yapısının kılıç ehli, kalem ehli ve sanat ve ticaret erbabı çiftçilerden oluşan reaya olmak üzere üç sınıftan oluştuğu, ulemanın ise daha ayrıcalıklı olarak ayrı bir başlık altında bu sınıflamaya dâhil edildiği ve bu sınıflamanın İslam düşünce geleneğinin işlevsel ve uzviyetçi yönüyle ilişkili bir tasnifleme biçimini yansıttığı malumdur. Çalışmamızda bu tasnifleme göz önünde bulundurulmuştur. Ancak çalışmamızın asıl amacı, yeniden böylesi bir değerlendirmeye saplanıp kalmadan, dönemin toplumsal yapısını, Osmanlı'nın ileri gelen aydınlarının yaklaşım tarzı bağlamında ele alıp, Osmanlı düşünce geleneğinin sosyal problemlere nasıl yaklaştığını ve bu yöndeki çözüm önerilerinin ilmi niteliğinin ne boyutta olduğunu ortaya koyabilmektir. Böylesi bir bakış tarzıyla ilintili olarak Osmanlı'da, hem toplumsal yapı hem de toplum-ilim ilişkisinin genel tablosunun ortaya konulması hedeflenmektedir.

XVII. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde yönetsel ve toplumsal sorunların ağırlaşması, Kâtip Çelebi, Naima ve Koçu Bey gibi düşünürleri, içinde bulundukları kriz dönemini anlamlandırmak için bir felsefi öğreti olan İbn Halduncu tarih anlayışının öngördüğü “Üç Hal Yasası” çerçevesinde bir analize yapamaya sevk etmiştir. Bu analizlerle, söz konusu öğretinin sürekli gelişme, duraklama ve çökme suretiyle, döngüsel bir evrilmeyi ön gören bakış tarzının, pesimist ve kaderci yönleri, toplumsal birlikteliğin motivasyonunda aşırı tahribata neden olmasın diye yeniden yorumlanmıştır. Ancak bu yeni yorumlamaların toplumu, sürekli olgunlaşmak

⁴⁶³ R. Demir, 2005b, a.g.e., s. 25.

kaydıyla, doğrusal bir biçimde evrilen bir organizma olarak algılama aşamasında olduğu düşünülmemelidir.⁴⁶⁴ Analizlerin, daha çok bireysel ve toplumsal bütünlüğün, denge durumunun öne çıkarıldığı ve insan vücuduyla toplumsal yapıyı arasında kurulan benzerlikle öğretinin yumuşatıldığı görülmektedir. Kâtip Çelebi'nin bu yöndeki analizine göre, insan vücudu nasıl ki kan, bağlam, safra ve sevda (ahlât-ı erba'a) olmak üzere dört sıvıdan oluşmuş ve bir kuvvet tarafından yönetiliyorsa, toplumda, âlimler, askerler, tacirler ve çiftçiler (erkân-ı erba'a) olmak üzere dört sınıftan olmuş ve sultan tarafından yönetilmiştir. Ahlât-ı Erba'a arasındaki oran ve uyum, vücudun sağlığına tekabül ettiği gibi, erkân-ı erba'a arasındaki uyum ve işbirliği de, toplumun birlik ve dirliğine, toplumsal düzene tekabül etmiştir. Oranın, uyumun, işbirliğinin, kısacası dengenin bozulması, insan vücudun da hastalığa, devlet düzeni ve toplumsal yapıda ise kaosa işaret etmiştir.⁴⁶⁵ Bu bağlamda Çelebi'nin toplumsal yapıdaki kaosu nedenlerini, çiftçilerin sayısındaki azalmaya karşılık, askerlerin sayısının artması arasındaki çelişkiyle açıklamıştır. Daha somut bir anlatımla, köylerden kentlere göçün başlaması, tarımsal alanların tahribatı ve buna bağlı olarak zirai faaliyetlerin oranındaki düşüş, vergi oranındaki artış, rüşvetin yaygınlaşması, erkân-ı erba'a'yı oluşturan sınıfların oranındaki değişimler ve gelir-gider dengesinde ortaya çıkan bozulma, hem yönetsel hem de sosyal sorunların başlıca nedenleridir. Yapılması gereken ya da önerilen çözüm önerileri ise yalın olduğu kadar, dönem şartları dikkate alındığında, uygulanması oldukça zor görünen niteliklere sahiptir. Muktedir bir güç kullanımı ve çiftçiler ve askerlerin sayıları arasındaki oranlamanın eskiye döndürülmesi ise elzemdir.⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ R. Demir, 2005b, a.g.e., s. 22.

⁴⁶⁵ R. Demir, a.g.e., s. 26.

⁴⁶⁶ R. Demir, a.g.y.

“Risaleler/Lahiyalar Devri” olarak adlandırılan XVII. yüzyıl, toplumsal değişme ve toplumsal yapılanma teorilerinin nitelik olarak fazla olduğu bir dönemdir. Risale sunum listesine bakıldığında, Naima ve Koçi Bey’in sunumları da Osmanlı düşünce tarihi tartışmalarında önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir. Naima’nın analizlerinin ve çözüm önerilerinin, yumuşatılmış bir ifadeyle, çağdaşı Çelebi’yle benzerlik gösterdiğini söylemek abartılı değildir. O da, uzviyetçi anlayış çerçevesinde, Osmanlı toplumundaki krize ürettiği çözüm önerilerini, çağdaşı gibi Galenos’un “hıtlar” teorisine benzer bir teoriyle paralelize etmiştir.⁴⁶⁷ Bu teoriye göre, değişen şartların ortaya koyduğu gereklilikler öncelikle göz önünde bulundurulmalıdır. Sonrasında yönetici sınıfın adil olması ve devlet bütçesinin ayarlanarak işin ehline verilmesi, yönetsel ve toplumsal sorunların çözümü için olmazsa olmazlardır. Bu önerilere itiraz edilmediği takdirde, ne devlet yapılanmasında ciddi bir reformsal bir değişikliğe ne de toplumun ihtilal çıkmasına imkân kalmayacağını belirtmiştir.⁴⁶⁸ Dolayısıyla yine yalnlığı ve uygulamadaki zorluğuyla, XVII. yüzyılın siyasi ve toplumsal bunalımına çözüm olmayan çözüm önerileri sunma listesine bir yenisini daha eklemiştir.

Koçi Bey’e gelince, o, Osmanlı’nın içinde bulunduğu çözülme ya da kriz halini, yine İbn Halduncu öğretisi geleneğini miras alan bir anlayışla değerlendirmiştir. Bu değerlendirmelerin, Kâtip Çelebi ve Naima’dan ayrılan iki yönü göz çarpmaktadır. İlki onun, esnaf ve tüccarı yasal birer tabaka olarak kabul etmesi; ikincisi ise ıslahat teklifinde idarenin zor ve güç kullanımını uygun görmesidir. İlk durumun nedeni, Osmanlı devlet anlayışının ana karakterinin, siyasi iktidarı, yalnız

⁴⁶⁷ Z. Arslantürk, *Nâima’ya Göre Osmanlı Devleti’nin Çöküş Sebepleri*, Fon Matbaası, Ankara 1989, s. 127-131.

⁴⁶⁸ Z. Arslantürk, a.g.e., s. 139-130.

padişaha ve onun yürütme mekanizmasına vermesi ve buna bağlı olarak (Batı’da çağdaş kapitalizmle etkinleşen mal ve hizmet üretim ve dağılımını üstlenen sosyal tabaka oluşumu belirgindir), toplumsal yapılanma hiyerarşisinde sosyal sınıfların siyasal nitelikli olmasıdır.⁴⁶⁹ Böylesi bir anlayış, Osmanlı’da tabakalaşma bilincinin, ideolojik söylemin kalıplarına sıkıştığına işaret etmektedir. Ancak ikinci durum için, şair-patron ilişkisinin yarattığı kaygının, sert ve zalim kişiliğiyle tanınan IV. Murad’a sunulan risalede öncelikli olduğunu düşünmek, yetiştiği ve içinde büyüdüğü kültürel yapıyla ilişkilendirilebilme ihtimali karşısında daha tehlikeli görünmektedir. Kısacası Koçi Bey de, Osmanlı’daki değişimin, eski sultanlar devrinde uygulanmış ve faydaları sınanmış, kanun ve kaideler bütünlüğünü dikkate alarak, idari, adli ve Kanun-u Kadim’de ihmalden, toplum hiyerarşisindeki bozulmaya ve ahlaki çürüme olgularına kadar birçok soruna olağanlaşan ölçüde değişmiş ve olağanlaşan şekilde çözüm önerileri sunmuştur. Bu önerilerin niteliği, genelde idari nitelikte olup, az önce de değindiğimiz gibi, enerjisini ve bilgi birikimini, siyasi erkin uygulamada zor ve güç kullanımına meşruiyet kazandırmaya harcamıştır. Bu enerji ve birikimini, Osmanlı yurdu dışında yaşanan gelişmelere ve bu gelişmelerin Osmanlı’da siyasi, ekonomik, bilimsel ve toplumsal yansımalarını, rasyonel, bilimsel ve entelektüel bir tavırla karşılamak için kullanmadığı açıktır.

Toparlayacak olursak, XVII. yüzyıl Osmanlı’da toplumsal yapının kuramsal çerçevesi, özellikle iki temel bakış açısı etrafında belirginleşmektedir. Görüldüğü üzere, Osmanlı aydınlarının, Osmanlı’nın XVII. yüzyıldan itibaren bir buhran dönemine girdiğini ve bu buhranın da, devletin ihtişamlı dönemlerinde siyasi, ekonomik, ilmi ve toplumsal nizamının yavaş yavaş bozulmaya yüz tuttuğu

⁴⁶⁹ Ş. Mardin, 2002, a.g.e., s. 98-99.

konusunda hem fikir oldukları açıktır. Aslında bugün, Osmanlı aydınlarının çöküş sebebi olarak belirttiği unsurların, çöküşün tezahürü ve sonuçları olarak değerlendirmek mümkündür. Genel kanı, bozulma, çözülme, ihtilal, buhran gibi değişik kelime ve kavramlarla ifade edilen XVI. yüzyılın sonlarında başlayıp ve XVII. yüzyılda da devam eden değişme ve dönüşümlerin, olumsuz yönde olduğudur. XVII. yüzyıldaki değişimin, fitne, fesat, şer ve kavganın yayılması, âlemin bozulması, karışıklık, ihtilal, harap olmak, düzen bozulması gibi kavramlarla eşleştirildiği risalelerden anlaşılmaktadır.⁴⁷⁰ Bu metinlerde, toplumsal yapılanmanın tezadı olarak toplumsal değişimin nedenlerinin izahında, İbn Halduncu yaklaşıma dayandırılmak suretiyle, bir topluluğu meydana getiren sosyal ilişkilerde bütünü bozacak şekilde bir gevşemeye dikkat çekilerek, bir toplumu ayakta tutan inanç ve değerler sisteminin işlevlerini kaybetmesinin, toplum ve topluma dair her alanda tahribata neden olduğu anlatılmaktadır. Başta kurumlar olmak üzere değişme ve dönüşmenin yarattığı krizin, kamusal alana yansımalarının ayaklanmalara kapı açtığı belirtilmektedir. Kuruluş ve yükselme dönemlerinde, toplumda değişik fonksiyonları yerine getiren temel ve alt sistemlerin, birbiriyle dengeli fonksiyona sahip çeşitli parçaları arasındaki dengenin bozulduğu ve bu bozulmanın, örgütsüzlük, yapısızlık ve erime haline dönüşmesinin, devletin bekası için büyük bir tehdit olduğu uygun bir üslupla dile getirilmiştir. Bu yöndeki değişim ve dönüşümün, kuruluş ve yükseliş dönemlerindeki ahengine yeniden kavuşturulması, yani toplumsal yapılanmanın yeniden tesisi ise Hippokrates-Galenosçu yaklaşım çizgisinde değerlendirildiği görülmektedir. Kimi aydınların, güç ve zor kullanımını haklılaştıran önerileri kadar, yasal sosyal tabakalaşma sınıflandırmasında, esnaf ve tüccarı hiyerarşiye dâhil

⁴⁷⁰ F. Odabaş, “Koçi Bey Risalesi’nin Sosyolojik Analizi”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, Yıl: Temmuz 2013, Sayı: 7/14 (s.a: 233-272), s. 243-244.

etmeyen bir bilince de rastlamak mümkündür. Bir sonraki bölümde değerlendireceğimiz gibi, ilmi alanda gelişmelerin önünü açmanın akli-nakli ilimler arasındaki dengede arandığı gerçeğinin, toplumsal yapıdaki karşılığının kurumlar arasındaki dengede arandığını görülmektedir. Kuvvet/Sultan denetiminde olmak kaydıyla, toplumsal her alanda uyumlu/oranlı bir birlikteliğin, ideal toplum modeli için zorunlu olduğuna vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. İslam geleneğinin dini ve ahlaki motivasyonu, tarihsel okuma ve değerlendirmeler biçimi perspektifinde, XVII. yüzyıl Osmanlı toplum yapısındaki bozulmanın nedenlerini ve çözüm önerilerini içinde barındıran çalışmaların, niceliksel öneminin değil, niteliksel çokluğunun belirgin olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak Osmanlı’da geleneksel anlayışın tüm kodlarının içselleştirildiğini söylemek realiteyle uyumludur. Değişim ve dönüşümden bu denli korkulmasının, tarihin nostaljik atmosferinde bu denli yol alma arzusunun, zaferlerle dolu yıllara geri dönmenin bilinç altında yarattığı baskının, modern anlamda bir toplum analizinin önünü tıkadığı barizdir. Dolayısıyla XVII. yüzyıl Osmanlı’da toplumsal yapının kuramsal çerçevesini oluşturan temel kavramlar, gerek ilim-bilim gerek gelenek-modernite gerek eski-yeni gerekse yöneten-yönetilen ikiliklerdeki birincil öncüllerdir.

2.5. Kültürel Yapı: İlim ve Felsefe Çalışmaları

İnsan, zihinsel ve eylemsel etkinliğini, var olma ve varlığının devamlılığını sağlama amacına yönelik belirlemiştir. Bu amaç etrafında, etkin ve aktif bir güç olarak doğal ve toplumsal yaşamı, bilgi, dil, davranış gibi maddi ve manevi organlar aracılığıyla anlamış, anlamlandırmış, düzenlemiş ve yapılandırmıştır. İnsan, bu bilinçle orantılı bir şekilde birikimli olarak sistemleşen kültürel yapılanmanın temel araçları olan, bilime ve felsefeye yaklaşımını ise, doğaya ve topluma egemen olma içgüdüleriyle biçimlendirmiştir. Daha açık bir ifadeyle, insanlık tarihinin zihinsel ve eylemsel etkinliğinin merkezinde yer alan bilim ve felsefe, ideal ve reel dünya arasında makul bir dengenin kurulması hedefinde, insan gruplarına yön tayin etmiştir. Bilim ve felsefe tarihine büyük katkılar sunan ve düşünce tarihinin mihenk taşlarından birini oluşturan İslam-Osmanlı Medeniyeti Düşünce Tarihi de bu anlamda önemli bir yere sahiptir. Özellikle Emevi ve Abbasi dönemlerinde iktidar desteğiyle ivme kazanan İslam Dünyası bilim ve felsefe çalışmaları, hem kurumsal hem de bireysel bazda ortaya koyulan orijinal eserlerle düşünce tarihinde hatırı sayılır bir yer edinmiştir. Örneğin, araştırma yapanlar arasında Müslümanlar kadar Yahudi, Hristiyan, Brahman, Mecusilerin de bulunduğu, onlara maddi ve manevi her türlü imkânın sağlandığı Beytü'l-Hikme (Hikmet Evi) bu kurumlardan biridir.⁴⁷¹ Ayrıca İslam biliminin kurumsallaşması adına el-Memun döneminde Bağdat'ta Şemasiye ve Şam'da Kasiyun, ayrıca X. yüzyılda el-Hekim döneminde Kahire'de rasathaneler açılmıştır. Öte taraftan, Hint ve Yunan kaynaklarının tercümeleri yapılmış, ön dönemlere ait düşünceler ışığında, orijinal eserler verilmiştir. Özellikle

⁴⁷¹ A. T. Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi – Başlangıçtan Osmanlı Döneminin Sonuna Kadar*-, Kitap Dünyası, Konya 2007, s. 49.

Abbasiler döneminde el-Mansur, el-Mehdi, Harun Reşit, el-Memun gibi hükümdarlar, Yunancadan Arapçaya tercüme edilen eserlerle İslam bilim ve felsefesi alanında önemli çalışmaların destekleyicileri olmuşlardır. El-Mansur döneminde, Batlamyus'un *Tetrabiblos* (Yahya İbn el Bitrik tarafından), yine Batlamyus'un *Almagest* (El Haccac İbn Matar tarafından)⁴⁷², Hipokrates'in *Aforizmalar*, Platon'un *Devlet ve Kanun*, Aristoteles'in *Organon*, *Gök Olayları*, Galenos'un *Canlı Hayvan Tehiri*, *Organların Yararları* gibi daha birçok eser tercüme edilmiştir.⁴⁷³ Dolayısıyla İslam filozoflarının farklı kültürel muhit düşünürlerinin birikimlerini elde etmede sorumsuz davranmadıklarını, tam aksine kavrayıp anlamlandırma noktasında, azami çaba sarf ederek yorumlar geliştirdiklerini ve özgün eserler verme kapasitesine ulaştıklarını söylemek mümkündür. El-Razi'nin *Galen Hakkında Şüpheler* ve İbn Heysem'in *Batlamyus Hakkında Şüpheler* adlı çalışmaları, geliştirilen yorumların ve özgünlüğün niteliğini açıkça ortaya koymuştur.⁴⁷⁴ Dolayısıyla gerek tercüme gerekse kurumsal yapılanmalarla hız kazanan ilmi ve felsefi hareketlilik, iktidarların büyük katkısını yansıttığı kadar, karşılaşılan felsefi kültürlerin, İslam'ın özgün kalıplarıyla sentezlenmesinin de ürünüdür. Böylesi bir ortamda gelişen ve evrilen kültürel yaşam, İslam Dünyası'nda rasyonel, deneyimsel ve pragmatik ölçütlerle uzlaşır bir düşünce dinamizminin var olduğunu ve yaşatıldığını göstermektedir. Yalnız bir noktayı gözden kaçırmamakta fayda vardır. Tercümelerin ürünü bir ilim ve felsefenin doğuşundan değil, ilim ve felsefe ihtiyacından doğan tercüme faaliyetlerinden söz etmenin daha doğru olduğunu vurgulamak gerekir.⁴⁷⁵ Çünkü yapılan ilmi çalışmaların, devam etmekte olan fetihlerle eşzamanlı olması ve bu

⁴⁷² J. Freely, *Alaaddin'in Lambası*, Çeviren: N. Üstüntaş, Şenocak Yay., İzmir 2010, s. 78-79.

⁴⁷³ C. Coşkun, "XVI. –XIX. Yüzyıllar Arasında Osmanlı Devleti'nde İçtimai ve İktisadi Hayatın Bilim ve Felsefe Üzerine Etkileri", *History Studies*, Yıl: 2011, Vol: 3/3 (s.a: 69-83), s. 71.

⁴⁷⁴ E. Massood, *İslam ve Bilim*, Çeviren: Ş. Timur, Picus Yay., İstanbul 2010, s. 113.

⁴⁷⁵ F. Olguner, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993, s. 10.

fetihler esnasında -Hıristiyanlık başta olmak üzere- karşılaşılan farklı kültürlerle karşı, entelektüel savunma ihtiyacını doğurmuştur. Ayrıca kutsal metinlerin okunmasında dilin, kıblenin tayin edilmesinde astronominin, miras paylaşımında cebirin, hastalıkların tedavisinde tıbbın, hem mevcut paradigmanın varlığını koruması hem de reel hayatın sürdürülebilirliği açısından güncellenmesi, uygulanabilirliği ve pragmatik çözümler sunması gereklilik haline gelmiştir. Bu anlamda İslam'ın ilmi telkin eden tavrının ve onun temel önermelerinin yapılan çevirilerle ters düşmediğine olan inancın bu bağlamda etkisi büyük olmuştur.

Dönemin hâkim paradigması olan Aristoteles felsefesinin metafizik, fizik, mantık, siyaset, astronomi, ahlak vb. alanlardaki tezlerinin ve buna ilaveten dünyayı evrenin merkezine yerleştiren Batlamyus sisteminin genel kabul gördüğü, yorumlandığı malumdur. Aristoteles ve Platon felsefesini uzlaştıran Plotinus'un Yeni Platoncu anlayışından esinlenen Meşailik ekolü/öğretisi de, İslam felsefesinde ideal-reel dünya dengesinin kurulması noktasında, maddi ve ruhani destek sağlamıştır. Meşailik ekolü, İslam Düşünce Tarihine, İslam'a özgü kriterleri esas alarak, mantık ve matematiğe dayanan felsefi bir üslup kazandıran ve doğa bilimlerinin önemine vurgu yapan bir öğretilerdir.⁴⁷⁶ Bu öğreti, matematikten astronomiye, kimyadan fiziğe, felsefeden coğrafyaya kadar birçok alanda büyük katkıları olan İslam filozoflarına, bilim ve felsefe çalışmalarında motivasyon sağlamıştır. Örneğin, Harezmi'nin matematik alanında, birinci ve ikinci dereceden denklemlerin çözümü, binom çarpımı, cebir problemleri ve miras hesabı gibi konular üzerine yaptığı çalışmaları; astronomi bilgini Fergâni'nin *Almagest* 'in bir özeti niteliğinde olan *Astronominin ve*

⁴⁷⁶ Meşailik ekolü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: De L. O'lary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çeviren: Y. Kutluay, H. Yurdaydın, Pınar Yay., İstanbul 2003, s. 63-91; S. Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergah Yay., İstanbul 2013, s. 191-214.

Göğün Hareketlerinin Esasları adlı çalışmasıyla XIII. yüzyıla kadar etkisini sürdüren astronomi alanındaki katkıları; İbnü'l Heysem'in optik alanındaki çalışmaları, Kindi'nin kimya alanındaki çalışmaları birkaç örnek niteliğindedir.⁴⁷⁷ Dolayısıyla felsefe ve ilimle olan bu toplumsal ya da bireysel yüzleşmelerin, Osmanlı ilim ve felsefesinin şekillenmesinde ilmi-felsefi, yani kültürel bir altyapı hazırladığını söylemek mümkündür. Özellikle de İbn Sina, Fahreddin Razi, Gazali, Sühreverdi, Kindi gibi isimlerin etkileri düşünülünce, birkaç asırlık bir ilim, felsefe, fikir ve kültür hayatının ne kadar köklü bir mirasa denk düştüğünü söylemek abartı olmayacaktır. Sonuç olarak, Klasik İslam Dönemi'nin (750-1250) bilim dünyasına katkıları, azımsanamayacak ölçüdedir.

Bilimsel ve felsefi ilerleme gibi gerilemenin de olması mümkündür ve ilerlemeyi tetikleyen etkenler gibi gerilemeye de sebep olan faktörler vardır. Yaklaşık iki yüzyıl süren Haçlı Seferleri esnasında, Avrupalıların uzun süreli bilim ve felsefe merkezlerinde kalarak ilmi eserlere ulaşmaları, Moğol istilaları, Yahudi ve Hristiyan bilginlerin Endülüs medreselerinde dil, bilim ve felsefe eğitimi almaları, Batı Dünyası'nda on asır sürecek bir karanlığın sonu, XII. yüzyılından itibaren tohumu atılan kurtuluş umudunun yeşermesi anlamına gelmektedir. Batı'da eserlerin Arapçadan Latinceye çevrilmesiyle kendini gösteren uyanış, İtalya'da başlayıp bütün Avrupa'ya yayılmıştır. İslam Dünyası'ndaki ilimi ve felsefi üstünlüğün -ki kuşkusuz siyasi ve iktisadi güçle desteklidir- Batı Avrupa'ya kaymasıyla, Türk-İslam toplumlarında ilim ve felsefi alanda duraklama ve devamında bir gerileme döneminin yaşanması kaçınılmaz olmuştur. İlim ve felsefe alanında bilginin güncellenememesi, din-felsefe arasındaki çatışmalar, medrese eğitime geçişin geç başlaması ve buna

⁴⁷⁷ C. Coşkun, a.g.m., s. 72-75.

bağlı olarak, ilmi çalışmaların geleceğe aktarılmasındaki yetersizlik ya da ferdi çabanın ötesine geçmemesi, gerilemeye hız kazandırmıştır. Aklî ve naklî ilim sınıflamasında, naklî ilimlere nispetle, aklî ilimlere verilen önemin ikincil olması, Ortaçağ'da İslam Dünyası'ndaki ilmi çalışmaların önemini ve etkisini yitirmesine sebep olmuştur. Bu durumu Sayılı şöyle ifade etmiştir:

*Denebilir ki, medrese sisteminin gelişmesi ve resmen kurulması evail ilimleri bakımından geç bir tarihe rastlamıştır. Eğer medrese, mesela Memun zamanında kurulmuş olsaydı, evail ilimlerin bu okullar programında önemli bir yer işgal etmiş olacağına muhakkak nazarıyla bakılabilirdi.*⁴⁷⁸

Ayrıca siyasi birliği korumaya yönelik endişelerle, askeri ihtiyaçların karşılanması için ordu bütçesinin arttırılması, refah düzeyinin artmasına bağlı olarak üretim gelirlerinin tüketim karşısındaki yetersizliği, sosyo-ekonomik yapının bozulması, ilme olan ilginin azalması, ilim ve felsefe alanlarındaki gelişmelerin sekteye uğramasındaki diğer sebepler olarak sıralanabilir. Oysa birinci bölümde incelediğimiz gibi, Batı Dünyası'nda durum oldukça farklıdır. İslam'ın Altın Çağını yaşadığı dönemlerde Batı, salt bilgiden ve ilme olan ilgiden uzak kalmıştır. Ortaçağ Batı Dünyasında, modern dönemin temel kavramları olan olgu, deney ve akıl, dini ve ahlaki kriterlerin çok gerisinde kalmış, toplum ve topluma dair olan her alan, dini ve moral motivasyonlarla biçim ve meşruiyet kazanmıştır. Öznesi Batı olan bir tasvirde, Tanrı'nın merkeze yerleştirildiği, Aristoteles kozmolojisi çerçevesinde dünyayı ve evreni anlama çabasının etkin olduğu, metafizik-olgu/deney ikiliğinde birincil öncülün yerini koruduğu bir anlatım dili canlılığını korumuştur. Zaman zaman ortaya çıkan akla ve olgulara bağlı bilimsel ve felsefi düşünceler, Tanrı'nın yeryüzündeki

⁴⁷⁸ A. Sayılı, a.g.m., s. 38.

kılıcı olan kilisenin tepkilerinden nasiplenmiştir. Ancak özellikle XII. yüzyılın başlarında Fransisken ve Dominiken tarikatlarının ortaya çıkışıyla, hoşgörü ikliminin oluşması, üniversitelerin kurulması, Batı’da skolastik dönemin sonunu hazırlamıştır. İnsanı ve dünyayı keşfetme gayesinin ürünü olan XV. yüzyıl Rönesans’ıyla birlikte dünyaya açılma, yeni yerler keşfetme hareketliliği, bilim ve düşünce alanında Batı’ya yeni ufuklar açmıştır. Aristotelesçi paradigmanın yıkılmasına etki eden Leonardo da Vinci’yle başlayıp, heliosentrik sistem önerisiyle (Batlamyus’un geosentrik sistemi yerine) Kopernik’in ve gezegenlerin elips hareketler çizdiklerini gösteren (gezegenlerin hareketlerinin çembersel olduğuna yönelik geleneksel inancın aksine) Kepler’in sistemleri, devam eden süreçte, Galileo ve Newton’la katkıları Yeni Dünya anlayışının kabul edilirliğini ve etki alanını genişletmiştir. Kısacası Batı’da, XII. yüzyılda Arapçadan Latinceye çevirilerle başlayan bilimsel ve felsefi hareketlilik, ivme kazanarak büyük mesafeler kat etmiştir. Bu gelişmeler, doğal olarak toplumun tüm yapı ve kurumlarına müspet anlamda yansımıştır.

İlmi ve felsefi olarak büyük bir kültürel mirası emanet alan Osmanlı ise, XVI. yüzyıla kadar Avrupa’da hareketlilik kazanan teknik ve bilimsel gelişmeleri yakından takip etmiş, olabildiğince uyum sağlamış, gelişmelere sırt çevirmemiştir. Osmanlı’nın Batı’daki gelişmeleri takip ederek özellikle askeri teknolojide güncellemeler yapmasında, Avrupa’dan kaçıp gelen ve Osmanlı’ya kapılanan sığınmacıların büyük rolü olmuştur. Nitekim sürgün edilen Portekiz ve İspanya’daki Marrano sığınmacılarının top, top barutu, top güllesi, ateşli silahları konusunda zanaatkâr olmaları ve bunların nasıl yapılacağını Osmanlı’ya öğretmeleri, askeri

teknolojinin güncellenmesine fayda sağlamıştır.⁴⁷⁹ Ancak XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerek siyasi gerekse ekonomik çalkantılarla gün yüzüne çıkan huzursuzlukla, güncellenmede zafiyet gösteren ilmi ve felsefi çalışmaların durduğu ve tüm enerjinin ihtişamlı dönemleri yeniden yaşamak üzerine yapılan planlamalara harcandığı dönemler başlamıştır.

Osmanlı karşısında Batı, dünyaya açılmaya ve yeni ticaret yolları keşfetmeye başlamış, özel hayata indirgenmiş bir din anlayışının devlet idaresindeki etkisi büyük oranda silinmiş, yeni bir siyasal rejim için siyasi, ekonomik ve düşünsel ortam hazırlanmıştır. Feodal yapının yıkılması, buna bağlı olarak siyasete yön verecek burjuva sınıfının güçlenmesi ve kolonizasyona dayalı yeni güç odaklarının (İngiltere, Fransa gibi) ortaya çıkışı ticari gelişmelerin önünü açmıştır. Bilim ve felsefeye, akla, olgu ve deneye öncelik veren sistemli eğitim anlayışının temellerinin atıldığı, düşüncelerin özgürce ifade edilebildiği, astronomi, fizik, kimya, tıp, sanat, edebiyat alanlarında gelişmenin ivme kazandığı modern dönemin kapıları sonuna kadar açılmıştır. Bilginin kaynağı tartışmasında vahiy-akıl ikiliğinde kilisenin etkisi kırılarak, özne-nesne arası ikiliğin ürünü bir bilgi arayışı ciddiyet kazanmıştır. İlk modern Osmanlı düşünürü olan Kâtip Çelebi (1609-1657), Batı'daki gelişmeler karşısında Osmanlı'nın içinde bulunduğu durumu ise şöyle dile getirmiştir:

Aralarındaki mezhep farklılıklarına rağmen, tek millet olan Hristiyanlar, sayı itibariyle artmış ve dünyanın birçok bölgesine yayılmışlardır. Deniz yoluyla doğu ve batı denizlerine geçerek çok sayıda ülkeyi ele geçirmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'na tecavüze yeltenmemekle birlikte, Yeni Dünya'da zaferler elde

⁴⁷⁹ B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çeviren: B. B. Turna, Arkadaş Yay., Ankara 2009, s. 60-61.

*etmişlerdir....Bu yüzden İslam halkının artık bu cehennemlik halkın yapıp ettikleri hakkında bütünüyle cahil, bu düşman komşular hakkında bilgisiz ve habersiz kalmaması, bu lanetlenmiş halkın bazı ülkeleri Müslümanların elinden alarak Küfür Evine dönüştürmelerine yol açan cehalet uykusundan uyanmaları için daha doğru bilgi temin etmek gerekmektedir.*⁴⁸⁰

Burada önemli olan nokta, Batı’da XVI. ve XVII. yüzyıllarda yaşanan gelişmelerin, Osmanlı’da yavaş yavaş fark edilmeye başlanması, daha da önemlisi bu farkındalığın Osmanlı ilim çevresinin büyük çoğunluğunda olmasa dâhi kabul görmüş olmasıdır. Çünkü Osmanlı’da saray-âlim/aydın ya da patron-kul ilişkisinin temel parametreleri, böylesi bir farkındalığı yaratamaya uygun değildir. “Padişahım, çok yaşa” nidalarıyla beslenen mevcut paradigma ya da geleneksel anlayış için, böylesi bir farkındalığın hakim sistem açısından yaratacağı tehlike oldukça büyüktür. Dolayısıyla devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunun son öncülü olan ilmi ve felsefi hareketliliğin, XVII. yüzyılda Osmanlı’nın içine düştüğü günlük siyasi ve sosyal sorunlara, kuramsal çözüm arayışları etrafında yoğunlaştığını ve uzun bir tartışma süreci içinde iki siyasi eğilimin, yani muhafazakâr ve realist iki grup arasındaki zihinsel çatışmada sıkıştığını söylemek mümkündür. Daha net bir ifadeyle akli ve nakli ilim çatışmasına bağlı olarak siyasi erk ve organlarına doyurucu mesajlar vermeyi hedefleyen iki grup, XVII. yüzyıl Osmanlı kültür dünyasının genel karakterini sergilemiştir. Bu nedenledir ki Doğu ve Batı Düşüncesi’nin birbirini yavaş yavaş yoklamaya başladığı bu kırılma döneminde, yani XVII. yüzyılda, Osmanlı ve Batı arasındaki kültürel yapı farkını belirginleştirmek oldukça önemlidir. Çünkü her medeniyeti, diğer medeniyetlerden farklı kılan özellik, “bilgi”ye dair düşünme biçimleridir. Bu

⁴⁸⁰ Akt., B. Lewis, *Müslümanların Avrupa’yı Keşfi*, Çeviren: İ. Durdu, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 159-160.

düşünme biçimleri çerçevesinde, her medeniyet kavramlarını oluşturur ve sonsuz-sonlu-doğa ilişkilerini temellendirir. Bu tarz kavramlar, gittikçe olgunlaşan medeniyetin ortaya çıkışında yer bulabildiği gibi, karşılaştığı ve hesaplaştığı medeniyetlerden de bir değişim veya dönüşüm sağlayarak oluşabilir.⁴⁸¹ Bu bağlamda 1) Osmanlı-Batı ikiliğinde ilim ve bilim kavramları farklı bilgi tasavvurları mıdır? Eğer farklı tasavvurlar ise, 2) Osmanlı’da ilimden mi yoksa bilimden mi bahsetmek gerekir? Bu soruların yanıtları, hem akli ve nakli ilim tartışmasının hem muhafazakâr ve realist grup çatışmaları hem Osmanlı ilim ve felsefe hareketliliğinin genel karakterleri hem de devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunun kurumsallaşamama süreci hakkında çalışmamıza önemli katkılar sağlayacaktır. Ayrıca Osmanlı’da kültürel tabloyu oluşturan, 1) Mutasavvıf-vaiz çatışması, 2) ilim ve felsefe etkinliğine yön tayin eden siyasi ve sosyal etkiye sahip ekoller, 3) İslam geleneğinden gelen ilim sınıflandırmasının kültürel yapı üzerindeki etkileri ve nihayetinde, 4) ilmi çalışmalarda modern düşüncenin doğuşu ya da başka bir ifadeyle evrensellik sınırlarına dokunmadan ve devlet ve toplumu hedef almayan, ancak sadece Osmanlı’daki mevcut paradigmaya ve gelenekçi anlayışla doğrudan savaşımadan yeniyi ve geleneği makul bir düzlemde yeniden değerlendirme çabasında olan entelektüel anarşizm hareketi, Osmanlı’da kültürel yapının kapsamını oluşturan ilmi düşünce ve kurumlarının değerlendirilmesi noktasında çalışmamızın ara bağlantılar olacaktır.

Sistemli fikir faaliyetini ifade eden “ilim” kavramı, ilimler tarihi boyunca belli bir alana ait bilgi birikimi demektir.⁴⁸² İslam Kültürü’nde ilahi ve beşeri bilgi

⁴⁸¹ M. Uyanık, “ ‘İslami İlim’ Kavramsallaştırması” (s.a: 21-43), *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, (Edt.) M. Uyanık, Tercüme: M. Paçacı, M. Uyanık, vd., FCR Yay., Ankara 2012, s. 21-22.

⁴⁸² İ. Kutluer, <http://www.islamansiklopedisi.info/> (erişim tarihi: 17.06.2015).

yanında, tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan anlam kaymalarıyla birlikte, bilimle de eşanlamlı kullanılmış kapsamlı bir kavram olan ilim, herhangi bir şüpheyi yer vermeyecek şekilde, kesin olarak bilmeyi hedeflemiştir. Bu hedefte, gözlem ve deneye olduğu kadar, hakikat ehline Allah'ın sırlarının görünmesinin sonucu olan sezgisel bilgiye de yer açılmıştır. Bu aynı zamanda, akli ve nakli ilim ayrımının da esasını oluşturmuştur. Böylesi bir kategorik ayrım, Kur'an ve Sünnet'in değişmeksizin kuşaktan kuşağa aktarılmasında, vahyedilmiş hakikat yolunu ifade eden bilgi türü nakli; salt akıl ve beş duyu vasıtasıyla üretilen bilgi türü ise akli ilim olarak tanımlanabilir.⁴⁸³ Akıl, nakli bilginin üretilmesinde birinci dereceden işleve sahiptir. Elde edilen bilgilerle, dünyayı anlama ve açıklama çabalarında evrenin, Tanrı'nın ayetleri ya da simgeleri ışığında, ürettiği bilgilerle vahyin anlaşılması iç içedir. Bu anlamda, iki ilim türü içinde hakikate ulaşma yolunda iki farklı bilme faaliyeti olsa da, birbirleriyle irtibatları koparılamayacak derecede sıkıdır.⁴⁸⁴ Akli ve nakli ilimlerin irtibatının koparılması halinde, dini ve din dışı bilgi çatışmasının kaçınılmaz olacağı açıktır. Böylesi bir durum, ilmin geniş kapsamlı yapısına doğrudan zarar verecektir ki, Kur'an ve Sünnet'e dayanmayan her bilgi kaynağı göz ardı edilecek, doğa ve beşeri bilimler alanına dair epistemik kaynak veya araç dışlanacak ve bu alanlardaki çalışmaların söyleyeceği hiçbir şeyin ol(a)mayacağı varsayılacaktır. Oysaki Kur'an'da ilim kavramı, hem "ilahî bilgi" veya "vahiy" hem de, gerek insanın vahyedilmiş ilahî hakikate dair ilmi, gerekse bilme melekesiyle ilgili kazandığı dünyevi ilmi ifade etmek için çeşitli anlamlarında kullanılmıştır. Kur'an'da, ilim kökünden türeyen yaklaşık yedi yüzeli (750) kelimenin bulunması, bilgi ve bilme faaliyetine verilen önemin anlaşılması açısından oldukça önemlidir.

⁴⁸³ M. Uyanık, a.g.e., s. 27.

⁴⁸⁴ M. Uyanık, a.g.y.

Benzer şekilde hadislerde de bilmenin ve bilginin anlamı ve önemi vurgulanmıştır. Dolayısıyla İslam Kültürü’nde, akli ve nakli bilgi türlerine önem atfedilmiş ve bunlar ilim çatısı altında toplanmıştır.

Görüldüğü üzere, “ilim” ve “bilim” tartışmasının omurgasını, atıf meselesi oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle nihai sebep ve zahiri (görünen) sebep ekseninde cereyan eden tartışmada, atfın nihai sebebe bağlanması ilme, zahiri sebeple ilişkisi ise bilime alan yaratır. Yani ilim ile bilim arasındaki mahiyet farklılığı, doğrudan atıf meselesiyle alakalıdır. Bu farklılığa bağlı olarak “bilginin kaynağı nedir?” sorusunun cevabı, ilim için sezgi, kutsal kitap, hadis ve vahiy iken; bilim, bu öncüllerin yerini madde, deney ve nedensellikte doldurur. İnanç, iman ve bilgi bütünselliğini içinde barındıran ilim, “neden, kim?” sorularıyla asıl sebebe ulaşmayı hedeflerken, soru ve sorunları, kısa, özlü ve veciz bir biçimde ortaya koyar. “Nasıl, niçin?” sorularının sahipliğini üstlenen bilim ise, derinlik oluşturmada, dini ve ahlakı temel değişken olarak kabul etmeden, maddi verileri, evrene ve dünyaya ait soru ve sorunların çözümünde kullanır. Bu kriterler ilmin, hem numenal hem de fenomenal dünyanın bilgisini hedeflediğini; bilimin ise fenomenal olanın bilgisiyle yetindiğini göstermektedir. Bu noktada önemli olan iki husus dikkatlerden kaçmamalıdır. İlki ilmin, hem manevi hem de bedeni âlemin bilgisine talip olması, bilimi de kapsadığına, bilimin ilmi tamamladığına işaret eder. Diğeri ise bilimde yanılma ihtimaline karşılık, kesinlik aranırken, ilim, yanılma ihtimalini, inanç ve iman ölçütleriyle sıfıra indirger. Dolayısıyla insan aklının faal akla yaklaşma hedefinde, aşkın olana ulaşmak, madde âlemini aşmayı gerektirdiği için ilim, kesinlik arayışı ile mutlak kabul arasında dengeli bir tavır belirler. İdeal-reel dünya arasındaki ilişki, bu tavır etrafında yorumlanmış, rasyonel olduğu kadar sezgisel, teslimiyetçi olduğu

kadar nedensel, ilahi olduğu kadar dünyevi ve inanç ve imana dayandığı kadar gözleme dayanan zihinsel ve eylemsel etkinlik alanı haline gelir. Bu  er eve dikkate alındığında, İslam Dünyası ilim tasavvurunun, nass ve nakle ağırlık veren Selefiye; akıl ve mantık kurallarına ağırlık veren kelam ve keşf ve ilhama ağırlık veren tasavvuf hareketine kaynaklık ettiğı söylenebilir. Ancak çelişkiye düşmemek adına şu ayrıntıya vurgu yapmakta fayda vardır. Kelamın akla ağırlık vermesi, onun ilham ve nass'ı önemsenmediğini değıl, aklın esas kabul edildiğini, nass ve ilhamın akla tabi olduğunu gösterir. Selefiye ve tasavvuf içinde durum budur.⁴⁸⁵

İlim kavramı üzerine yaptığımız bu kısa değılendirmenin ortaya koyduğı genel tablo, konu, gaye ve bakış açılarıyla ilim kavramını farklı problemler açısından incelemek mümkün olsa da, nihai olarak bu kavrama yönelik yapılacak olan her tanımlamanın, Kur' n ve Sünnet'in kapsamıyla bağılantılı olduğı açıktır. Bu bağılamda, gerek amaç gerek hedef gerekse kapsam bakımından ilmin, bilimi kapsadığı; maddi âlemde bilgi araç ve kaynakların yetersiz kalıp, bilimin boş alan yarattığı durumlarda ilmin, inanç ve iman ölçütleriyle bu boşluğı doldurduğı gerekçeli olarak kabul görmüştür. Remzi Demir'in ifadesiyle *geleneksel “ilim” kavramının içeriğı, Batı'yı hâkimiyeti altına almaya başlayan scientia bilim kavramının içeriğinden çok daha genişti ve dini ilimlerin yanı sıra “deneysel yönteme” dayanmayan her türden doğı-dışı veya doğı-içi bilgi örüntülerini de kapsıyordu.*⁴⁸⁶ öte taraftan bilim ise doğıaya ait gerçekleri, basit bir şekilde bir araya getiren, bu gerçekler arasında mantık ilişkisi kuran ve bir varsayım ya da teori (bu teori, form lleştirildiğı dönemin genel bakış açısıyla yoğırulmuştur) ortaya koymaya

⁴⁸⁵ S. Uludağı, a.g.e., s. 10.

⁴⁸⁶ R. Demir, “Nerede Hata Yaptık?-II/Doğı'da Bilimin Gerileyişinin Haricî ve Dâhilî Nedenleri  zerine Bir Tartışma”, *Bilim ve  topya*, Yıl: Mayıs 2015b, Sayı: 251 (s.a: 64-73), s. 65.

imkân veren bir sistemdir.⁴⁸⁷ Dolayısıyla gözlem, yorum ve deney esastır. Bu esaslara bağlı olarak üretilmeyen ve kökenini dogmatik doktrinlerden alan hiçbir faaliyet, bilim çatısı altında yuvalanamaz. Fenomene dair bilgi arayışında, gözlem, yorum ve deney dışı her tür metafiziksel tasavvur, numenal âlemin sınırları içindedir ve bu alan teolojinin kapsamındadır. Kısaca, ilim ve bilim arasındaki temel ayrım, hem bilginin kaynağı ve elde edilme şekli (epistemolojik) hem varlığın problem alanı (ontolojik) hem de araştırma, doğrulama ve öğretme yöntemleriyle ilke, süreç ve işlemlerin sistematik bir şekilde analizi (metodolojik) açısından farklılık göstermektedir. Bu ayrım, İslam ilim ve felsefe geleneğini miras alan Osmanlı'da, zihinsel ve eylemsel işleyişin bilimden ziyade, ilim kavramıyla denkleştirilmesinin daha uygun olduğunu göstermektedir. Bu denkleştirme ekseninde Osmanlı'da kültürel hareketliliğin değerlendirilmesi daha makuldür.

Osmanlı aydını, XVII. yüzyılda dünyadaki gelişmelere kayıtsız kalmamış ve ortaya çıkan yenilikleri, kendi toplumuna uyarlayarak, bir süredir hasret kaldığı zaferleri yeniden yaşamak için çareler aramıştır. Özellikle dönem eserlerinde, savaş tekniği, ordunun yeniden düzenlenmesi, askeri eğitim (yeni talim), akli ilimlerin önemi gibi konuların yer alması bu anlamda dikkat çekicidir. Diğer yüzyıllarda rastlanmayan bir üslupla, eserlerinde dönemin sosyo-kültürel yapısı, ekonomik ve siyasi durumuyla ilgili değerlendirmeler yapan bu dönem aydınları, bilim ve dinin birbiriyle çatışmadığını ispat etmeye çabasına girmişlerdir. XVII. yüzyıl, bilimsel gelişmeleri reddedenlere, her yeniliği sakıncalı görenlere karşı, bilimin ve aklın önemini vurgulayan entelektüel şahsiyetlerin de bulunduğu bir dönemdir. Bu bakımdan dönemin Kâtip Çelebi gibi aydınlarının, din ve bilim arasındaki dengeyi

⁴⁸⁷ C.A. Ronan, *Bilim Tarihi/Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, Çeviren: E. İhsanoğlu, F. Günergun, TÜBİTAK Yay., Ankara 2003, s. 5.

sağlamaya çalışması ve bilimin dini hayattaki yerini tayin etme gayretleri göz çarpmaktadır.⁴⁸⁸ Nitekim Kâtip Çelebi'nin hendesenin dünyevi olduğu kadar, dini konularda da önem taşıdığını ispata çalışması, bu çabanın ürünü olarak görülebilir.

*Hendese bilen müftü ile hendese bilmeyen müftünün fetvasıdır: Bir kimse, boyu ve eni ve derinliği dört zira (dirsekten orta parmak ucuna kadar olan ve 75-90 cm. arasında değişen ölçü) bir kuyu kazmak için birini sekiz akçaya tuttu. O da boyu ve eni ve derinliği iki zira olan bir kuyu kazdı ve karşılığında dört akça istedi. Fetva ettirdiler, hendese bilmez müftü dört akça hakkıdır, dedi. Hendese bilen müftü hakkı bir akça diye fetva verdi, doğrusu da budur. Çünkü iki zira kuyu dört zira kuyunun sekizde biridir, ücretin de sekizde bir olması gerektir.*⁴⁸⁹

*Hendese bilen kadı ile hendese bilmeyen kadının hükmüdür: Bir kimse boyu ve eni yüz zira olmak üzere bir tarlayı başkasına satıp teslim edeceği zaman boyu ve eni ellişer zira iki tarla verdi. Aralarında uyuşmazlık çıkıp bir kadıya vardılar ki hendese bilmezdi. Hakkı budur diye hükmeyletti. Sonra bir hendese bilen kadı bulup dinlettiler, yarım hakkıdır dedi. Doğrusu da budur. Bunların aslını bilmek isteyen riyaziyat (matematik) görmeye heves eyleye.*⁴⁹⁰

Dolayısıyla Kâtip Çelebi'nin “Mizanü'l-Hak fi İhtiyari'l-Ehakk” adlı eserinde, ele aldığı bazı konular, dönemin gündemini oluşturan sorunlar ve tartışmaların muhtevasını da göstermektedir: “Akli İlimlerin Lüzumu, “Hızır'ın Aleyhisselamın Hayatı Üzerine”, “Taganni Üzerine”, “Raks ve Devr Üzerine”, “Tütün Üzerine”, “Kahve Üzerine”, “Afyon Şurubu, Afyon ve Başka Keyif Verici Maddelerin

⁴⁸⁸ F. Bilkan, “ XVII. Yüzyılda Medrese ve Tekke Mücadelesinin Osmanlı Şiirine Yansıması” , *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2005, Cilt: XXVI (s.a: 119-132), s. 120.

⁴⁸⁹ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk*, Çeviren: O. Şaik Gökyay, S. Uludağ, Kabcı Yay., İstanbul 2008, s. 22.

⁴⁹⁰ Kâtip Çelebi, a.g.y.

Kullanılması”, “Ulu Peygamber Hazretlerinin Anne ve Babası”, “Fir’avun’un İmanı Üzerine”, “Bid’at Üzerine”, “Kabirleri Ziyaret Etmek Üzerine”, “Rüşvet Üzerine”, “Sivasî Efendi ve Kadızâde Üzerine” vb.⁴⁹¹ Bu konular etrafında başlayan tartışmalar, Osmanlı düşüncesinin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu bakımdan XVII. yüzyıl, Osmanlı tarihinde birçok açıdan dikkate değer bir dönemdir.

Osmanlı’da XVII. yüzyıl ilim ve felsefe hareketliliğinin genel hatlarını, dönemin ağırlaşan yönetsel ve toplumsal sorunlarına getirilen çözüm önerileri etrafında biçimlendirmek mümkündür. Bu sorunlara yönelik ileri sürülen her çözüm önerisi, aynı zamanda Osmanlı Devleti’nin söz konusu dönemde evreni ve dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimini sergilemektedir. İlmin ve felsefenin geleneksel konularından ziyade, toplum içinde gelenekleşmiş ve yaygınlaşmış bazı düşüncelerin ve uygulamaların, şariat nazarındaki değeri tartışılır hale gelmiştir. Bu durum ilmi ve felsefi düşüncenin ve faaliyetlerin, çözüm kabiliyetini yitirmesine neden olmuştur. XI. ve XII. yüzyıllara kadar kökleri uzanan bu türden bir bakış tarzının, XVII. yüzyıl Osmanlı Dünyası’nda da kendine yer bulduğunu, taraftar edindiğini söylemek mümkündür. İbn Teymiyye (1263-1328) ve öğrencilerinin öncülüğünde başlayan ve İmam Birgivi* ve XVII. yüzyılda Kadızâde Mehmet Efendi’yle etkisini arttıran Selefi hareketin, bu dönemden itibaren Osmanlı düşünce hayatını ciddi anlamda etkilediği, Osmanlı âlimlerinin ilim ve felsefeye bakış tarzını sarstığı görülmektedir. Dolayısıyla XVII. yüzyıl Osmanlı’da kültürel yapının genel formunu, bilimsel faaliyetlerden ziyade, zihinsel ve eylemsel hareketliliğin ilim çatısı altında yönetsel

⁴⁹¹ Bkz: Kâtip Çelebi, a.g.e.

* Osmanlı alimlerinin önemli şahsiyetlerinden olan Birgivi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: İmam Birgivi, *El-Makâmât*, (Edt.) F. Beşikçi, Tercüme: M. F. Güneş, Kalem Yay., İstanbul 2004; Y. Düzenli, “Balıkesir’li Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivi”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2000, Cilt: 3, Sayı: 4 (s.a: 228-247).

ve toplumsal sorunlara çözüm arayışları etrafında okumak daha makul görünmektedir. Bu bağlamda söz konusu dönemde Osmanlı düşünce dünyasının genel karakterini, Selefî hareketin temsilcisi olan Kadızâdeliler veya Fakılar ekolü, tasavvuf hareketi ve Kâtip Çelebi gibi devlet terbiyesiyle yetişmiş yeniliği öngören düşünür, bürokrat ve tarihçilerden oluşan realistler etrafında değerlendirmek gerekmektedir. Böylece hem Osmanlı'yı hem de reel dünyayı anlama ve anlamlandırma çabasında, Osmanlı ilmi etkinliğinin ve kurumlarının içinde bulunduğu kriz anlaşılır hale gelecektir. Nitekim bu üç eğiliminin, Osmanlı kültür ve düşünce hayatına yönelik ileri sürdükleri varsayım ve teoriler, hem Osmanlı hem de Türk siyasi ve kültür geleneğinin geleceğini belirlemiştir.

Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü siyasi, ekonomik ve toplumsal sorunlara çareler üretmek zorunda olan siyasi erk ve organları, ilim ve fikir ehli insanların varsayım ve teorilerine ihtiyaç duymuştur. İlim ehli insanların sunduğu çözüm önerileri, ilk bakışta iki yol üzerinde yürütülmüştür. Bunlardan birincisi, hem kolay hem de ilk akla gelen ve çağın değişen koşulları karşısında oldukça sıkı kalıp, çözüm olmayan çözüm önerileri niteliğindeki gelenekçi bakış tarzıdır. İkincisi ise birinci tip öneriler karşısında daha güncel, daha verimli olsa da, yeni olmanın dezavantajı ve tepkilerle karşı karşıya kalmama endişesinin belirsizliği içinde sürüklenen, yenilik ve geleneği aynı düzlemde tutmaya çalışan söylemlerdir. Dezavantaj ve belirsizliğin nedeni hiç kuşkusuz, toplum ve topluma dair her olguyla ve olaylarla doğrudan bağlantılı olan kriz dönemlerinde, mevcut paradigmayı zemininden kaydıracak yeni ve farklı zihniyetlerin tehlikesidir. Bu anlamda yeni ve farklı olanın, kurucu paradigmanın refleksi karşısında, olgunlaşması ve kabul görmesi, oldukça sancılıdır. Ancak yeniliğin, geleneksel olanla aynı düzleme oturtulması, hem siyasi hem de

toplumsa tepkilerin yumuşamasında etkili olacaktır ki, Kâtip Çelebi'nin yaptığı da aslında budur. XVII. yüzyıl Osmanlı'da da medrese-tekke kavgaları veya diğer bir deyişle, şariat-tarikat çatışması içinde sıkışan ilmi ve felsefi atmosferin mevcut şartları, yenilikçi söylemlere karşı bir tavır alma biçimi olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla tarihte bu tür hareketliliklerin genellikle bunalımlı siyasi, ekonomik ve sosyal şartlarda ortaya çıktığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle mutasavvıflar ve vaizler arasındaki fikri ve fiili çatışma, Osmanlı Devleti'nin XVII. yüzyılda içinde bulunduğu karışıklıklar, merkezî idaredeki zaafılar, artan ekonomik bozukluklar, Avrupa ve İran ile olan sürekli savaşlar ve toprak kaybı, yoğun nüfus hareketleri ve çıkan isyanlar gibi daha birçok nedenin bir arada bulunduğu istikrarsızlık ortamında, öne çıkan önemli hadiselerden en dikkat çekenidir. Dolayısıyla sorunun esası, XVI. yüzyılın ikinci yarsısından sonra, çeşitli sebeplerle yükselişinde güç kaybeden Osmanlı Devleti'nde devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunun kurumsallaşması sorunuyla da doğrudan ilişkili olan, müesseseler arası denge ve dayanışmanın kaybolmasıdır. Bu durum aynı zamanda, duraklama döneminin de habercisidir. Bu dönemde, ordu saraya, medrese tekkeye, vaizler mutasavvıflara karşı acımasızca bir saldırıya geçmiş, fikir ehli insanlar, “ehl-i kâl” ve “ehl-i hâl” olmak üzere saflara ayrılmıştır.⁴⁹² Bu çatışma, Osmanlı'da dini meselelerin, ilmi meselelerin önüne geçtiğinin de belirtisidir. Kadızâdeliler-Sivâsiler mücadelesi de bu anlamda bir örnek niteliğindedir.

Osmanlı toplumunda yüzyıllarca hoşgörüyle karşılanan ve özellikle ulema arasında geniş bir kesim tarafından kabul gören tasavvuf düşüncesi, bu yüzyılda katı bir muhalefetle karşılaşmıştır ki bu muhalefetin adı, Kadızâdeliler hareketidir.

⁴⁹² C. Gündoğdu, “XVII. Yüzyıl'da Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsiler-Kadızâdeliler Mücadelesi”, *İLAM Araştırma Dergisi*, Yıl: Ocak-Haziran 1998, Cilt: III, Sayı: 1 (s.a: 37-72), s. 40.

Osmanlı dini hayatında önemli bir yere sahip olan Kadızâdeliler, devletin sosyal ve kültürel hayata müdahalesinde rol oynamışlardır. Bu anlamda Kadızâdelileri, XVII. yüzyılda sosyal, kültürel ve dini alanda gittikçe alevlenen ve devletin bünyesini de sarsan bir akımın temsilcileri olarak nitelendirmek daha doğru olacaktır. Özellikle Mevlevileri ve Halvetileri hedef alan bu hareket, zamanla bütün tasavvufi hayatı ve geleneksel Müslümanlığı karşısına almıştır. IV. Murad (1623-1640), Sultan İbrahim (1640-1648) ve IV. Mehmed (1648-1687) dönemlerinde Osmanlı kültür hayatında sahne alan Kadızâdeliler hareketi, adını Kadızâde Mehmed Efendi'den almıştır.* Kadızâde Mehmed Efendi'nin şöhreti, öncelikle Halveti şeyhi Abdülmecid Sivâsi* arasında başlayan fikir tartışmalarıyla duyulmaya başlamıştır. Tartışmanın ilk kısılcımları, önce camilerde ve padişah meclislerinde çıkmış, bu yüzyılın ortalarına doğru bu fikri tartışmalar, fiili mücadeleye dönüşmüştür. Bu mücadelenin bir şekilde şiddetle anılır hale gelmesinde, sarayın acziyeti ve bazı saray ağaları ve askerin, mutasavvıf ve vaizler arasındaki bu çekişmeden faydalananak işbirliği yapmalarının rolü büyük olmuştur. XVII. yüzyılın bu çalkantılı dönemlerinde öne çıkan bu gelenekçi hareket, Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan yönetsel ve toplumsal sorunları, bid'atlara, yani Şeriat'ı Getiren'den sonra İslamiyet'e dâhil edilen unsurlara bağlamıştır. Tasfiyeci bir yaklaşımla Kadızâdeliler ekolü, Asr-ı Saadet dönemine

* Mehmed Efendi, 1582'de Balıkesir'de doğmuş, babası Doğanı Mustafa bir kadı olduğu için Kadızâde lakabıyla anılmıştır. Gençliğinde Balıkesir'de bir müddet Birgivi'nin talebelerinden ders okumuş, ardından İstanbul'a gelmiş ve tahsilini burada tamamlamıştır. Kısa bir süre sonra İstanbul'da Tercüman Tekkesi şeyhi ve Halveti tarikatına mensup olan Ömer Efendi'ye intisap etmiştir. Fakat tasavvufun mizacına ve fikirlerine uymadığı gerekçesiyle bu yolu bırakarak önce Fatih Cami'sinde daha sonra 1631-32 yılları arasında tayin edildiği Ayasofya Cami'sinde ders ve vaaz vermeye başlamış, şöhreti kısa sürede yayılmıştır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: M. C. Zilfi, *Osmanlı Uleması*, Çeviren: M. F. Özçınar, Birleşik Yay., Ankara 2008, s. 121-122.

* Mehmed Zillioğlu Şeyh Muharremoğlu Adülmecid Sivasi Efendi, 1591-1592 yılları arasında İstanbul'a gelip, Sultan Ahmed Han'ın yaptırdığı Yeni Camii'de vaaz başlamıştır. 1639'da ölen Sivasi Efendi, bazı Türkçe risaleler kaleme almıştır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 92; C. Gündoğdu, "XVII. Yüzyıl'da Eyüp Sakini Bir Halveti Şeyhi: Abdülmecid Sivasi "Hayatı, Hizmet ve Misyonu", www.tasavvufakademi.com/indir.php?tur=1&no=831.

dönme suretiyle, Hz. Muhammed tarafından tebliğ edildiği şekliyle Şeriat'ın eksiksiz yaşanmasını ve uygulanmasını, Osmanlı Devleti'ni içinde bulunduğu bunalımlı dönemlerden kurtaracak yegâne çözüm olarak görmüştür.⁴⁹³ Kadızâde Mehmed Efendi ve onun takipçileri, son peygamber döneminden sonra ortaya çıkan birtakım adet ve uygulamaları bid'at olarak nitelemiş ve şiddetle reddetmiştir. Daha net bir ifadeyle bu ekol, Kur'an ve Sünnet dışındaki tüm öğeleri bid'at saymış, bu sapkınlıklardan İslâm'ı ve İslâmi yaşamı arındırmayı ve bu anlayışı Osmanlı Devleti'nin bütün kademelerine yaymayı amaç edinmiştir. Bu amaç doğrultusunda, nasslar ve ilk üç neslin, yani Peygamber, asabı ve tabiun'un fikirlerini, görüşlerini, yorumlarını ve sözlerini ilim çatısı altında kabullenen ekol, bunlardan sonra gelenlerin yaptıklarını ilim değil, tahrif, bozma ve değiştirme olarak görmüştür. Ekolü taraftarları, bu üç neslin sözleri ve yorumları dışında, tecrübî ve akli ilimlerin, insanı kurtuluşa erdirmeyeceğine inanmışlardır. Bu ve benzeri selefi söylemler, öncelikle mutasavvıfları hedef almıştır. Bu çekişme aynı zamanda selefi düşüncenin, dini hiyerarşik yapıyı da karşısına almaktan çekinmediğini göstermektedir. Selefi düşüncenin temsilcisi olarak Kadızâdeliler, sufi cemaatlerin, resmi hiyerarşiye bağlı ulemanın, hoşgörü ve toleransı sayesinde büyüdüklerini ve güçlendiklerini düşünmüşlerdir. Buna bağlı olarak onların, ilmiye içinde ve devlet idaresinde üst kademe devlet adamlarıyla kurdukları ilişkilerin ve toplum içinde asırlaşmış sufi yapılanmanın, Kadızâdeli hareketin uzun soluklu olmasının da önüne geçtiği konusunda ısrarcı olmuşlardır.

⁴⁹³ R. Demir, 2005b, a.g.e., s. 21.

Kadıẓâdeliler ve Halveti* arasında cereyan eden tartışmaların konuları, temelde üç mesele üzerinde yoğunlaşmıştır. Mutasavvıf-vaiz çekişmesine konu olan meselelerden ilki, tasavvufi düşünce ve uygulamalarla ilgili meselelerde başı çeken, sema ve deveranının caiz olup olmadığı hakkındadır. İkincisi ise dini inanışlar ve ibadetlerle ilgili meselelere bağlı olarak matematik, felsefe gibi akli (müspet) ilimleri, okumanın caiz olup olmadığı üzerinedir. Sosyal ve siyasi hayatla ilgili olarak tütün ve kahve gibi keyif verici maddelerin kullanılmasının haram olup olmadığı; rüşvet almanın mahiyeti ve hükmü gibi konular da üçüncü grup tartışma konuları olmuştur.⁴⁹⁴ Bu üç ana başlık etrafında, ayrıca Hızır'ın hayatta bulunup bulunmadığı; ezan, mevlid ve Kur'an'ın makamla okunmasının caiz olup olmadığı; Hz. Muhammed ve sahabe isimleri geçtiği zaman “sallallâhu aleyhi ve selem” (tasliye) ve “radiyallâhu anh” (tarziye) demenin meşru olup olmadığı konular üzerine tartışmalar yoğunlaşmıştır. Yine Peygamberin anne ve babasının imanla vefat edip etmediği; Firavun'un imanla ölüp ölmediği; Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin kafir sayılıp sayılmayacağı; Hz. Hüseyin'in şahadetine sebep olan Yezid'e lanet edilip edilemeyeceği; Peygamber zamanından sonra ortaya çıkan bid'atları terk etmenin şart olup olmadığı gibi daha birçok meselede tartışma konuları arasında sıralanabilir. Mehmed Efendi akli ilimlerin tahsili, ezan, mevlid ve Kur'an'ın makamla okunması, tasliye ve tarziye, türbe ve kabir ziyareti, cemaatle nafile namaz kılınması, tütün ve kahve içilmesi gibi daha birçok konunun tamamını bid'at ve haram saymıştır.⁴⁹⁵ Bir ilim, fikir, iman ve tasavvuf büyüğü olarak, devrindeki mutasavvıflara ve mutasavvıfeye yöneltilen itirazlara karşı koyanların başında gelen Abdülmecid Sivasi

* Halvetiyye Tarikatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: H. K. Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, s. 262-264.

⁴⁹⁴ S. Çavuşoğlu, “Kadıẓâdeliler”, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 24 (s.a: 100-102), s. 100.

⁴⁹⁵ H. Yurdaydın, “Türkiye'nin Dini Tarihine Umumi Bir Bakış” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1961, Cilt: 9, Sayı: 1 (s.a: 109-120), s. 118.

ise bir taraftan taassup ehliyle mücadele etmiş, diğer taraftan da tarikat ve tasavvuf yolunda taşkın fikirlerin yayılmasına mani olmaya çalışmıştır. Bu gaye yolunda, söz konusu meseleler hakkında genel olarak vaizlerin düşünce ve söylemlerine zıt görüşler belirtmiştir.⁴⁹⁶ Dolayısıyla bu meseleler, aynı zamanda Kadızâdeliler hareketinin de odak noktasını teşkil etmiştir. Kadızâde ile Sivasi arasındaki bu çekişmeli ortama, padişah da dâhil olmuş, bazı konularda Kadızâde'nin padişah ve devlet adamları üzerinde etkili olduğu görülmüştür. Öyle ki 1633 İstanbul'da çıkan büyük yangın sonrasında Kadızâde'nin etkisiyle IV. Murad, İstanbul'daki bütün kahvehaneler yasaklamış ve yıktırmış, tütün yasağına uymayan çok sayıda kişiyi katlettirmiştir. Burada dikkatlerden kaçmamasını gereken husus, Osmanlı'da ulema-devlet arasındaki yakınlık ve devletin toplum nazarındaki yüksek saygınlığıdır. Öyle ki XVI. yüzyılda Kadızâdeli ekolünün kurucusu olan Birgivi ile Ebussuud Efendi arasındaki fikri münakaşada, Ebussuud Efendi'nin görüşleri uygun görülse de, devlet taraf belirlememiştir. Oysa XVII. yüzyılda Osmanlı idarecileri, mutasavvıf-vaiz arasındaki çekişmede taraf olmuşlar, Kadızâdeliler lehinde taraf belirlemişler, toplumun baskı altında tutulmasında, bu düşünceleri adeta bir ihtiyaç olarak görmüşler ve çoğu olumsuzluklara göz yummuş, kulak tıkmışlardır. Ancak bu durumdan Kadızâdelilerin belli bir dönem itibar görmeleri, Teymiyyeci siyasi ve sosyal teorilerinin siyasi erk tarafından hoş karşılandığı anlamını da çıkarmamak gerekir.⁴⁹⁷ Öyle ki ilerleyen süreçte, devlet için tehdit olduğu düşünülüp, bu ekolün ortadan kaldırılmasına karar verilmesi, bu durumun böyle bir şey olmadığını ortaya koymaktadır. O halde denilebilir ki, Osmanlı Devleti kuruluşundan beri devlet-ulema yakınlığına tanıklık edilmiş, devletin gerektiği hallerde ulemanın bir kısmının

⁴⁹⁶ C. Erdoğan, "XVII. Yüzyıl Osmanlı'sında İki Farklı Sûfî Tipi Abdülmecîd-i Sivâsî ve İdrîs-i Muhtefî" *İLAM Araştırma Dergisi*, Yıl: Temmuz-Aralık 1997, Cilt: II, Sayı: 2 (s.a: 21-39), s. 32.

⁴⁹⁷ M. Karagöz, "Osmanlı Fikir Hayatında 'Kadızâdeliler'", *Türkler*, Cilt: 11 (s.a: 141-152), s. 149.

görüşlerinden faydalanmıştır, ancak zamanı geldiğinde bu görüşlerin devletin nizamı ve saltanatın bekası için tehlike oluşturduğu gerekçeleri göz önüne alındığında, bu yapılanmalar, aynı netlikteki radikal kararlarla bir çırpıda ortadan kaldırılmışlardır. Fakat Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu bunalımlı dönemlerde (siyasi, ekonomik, sosyal, ahlaki vs.) devletin kötü gidişinin nedenlerini, halkın, adaletsizlik, yolsuzluk, rüşvet ve zulüm karşısında perişan olmasıyla eşleştiren Kadızâdeliler hareketini, basit bir ayrılıkçı olarak da düşünmemek gerekir. Çünkü birkaç önemsiz ve soyut meseleye dayanan dini tartışma yüzünden, cami merkezli örgütlenmiş bir hareketin, hem devlet hem de toplum üzerinde asırlık bir tarihi etkiye sahip olması kolay değildir. O nedenle Kadızâdeliler hareketini, daha çok Celali İsyanlarının çıktığı bir devrin hemen ardından ortaya çıkan huzursuzluğu siyasi ve sosyal bozulmuşlukla doğrudan bağlantılandırarak, siyasi ve sosyal ıslahı gerekli gören ve yeniden eski düzenin inşasını savunan, hem söylemsel hem de eylemsel yönleriyle etkili bir başkaldırı olarak değerlendirmek daha makul görünmektedir. Kaldı ki camileri çok iyi kullanarak halka açık ve sade bir anlatımla kendi düşüncelerini iletmeye çalışan vaizlerin, ilmiye sınıfına mensup resmi hiyerarşiye bağlı ulemanın halkla olan temasızlığını bu anlamda oldukça iyi gözlemledikleri ve bu açığı iyi kullandıkları ortadadır. Zaten eğitim ve kariyer beklentileri bir kenara bırakıldığında, vaiz ile resmi hiyerarşiye bağlı ulema arasındaki en önemli farklılık da, yaptıkları işin işleyiş şekliyle alakalıdır. Kaza makamında bulunan ulemanın, halkla kopuk olan iletişimi, önceden belirli bir kalıba oturtulmuştur. Eğitimci sıfatıyla ulema ise bir parça eğitilmiş, medreselerde sivrilen ve geleceğin uleması olabilecek kapasiteye sahip adaylarla ilgilenen ve seçici davranmaya özen gösteren bir anlayışa sahiptir.

Buna karşılık vaizlerin, halkla doğrudan temasları söz konusudur.⁴⁹⁸ Vaizlerin, halkla birebir diyalog kurmaları, güçlü hitabetleri ve Kur'an'ı sürekli referans alan konuşmaları, halk kitlelerinden kabul görmelerini daha da kolaylaştırmıştır. Ayrıca vaizlerin, resmi hiyerarşinin izole edici gelirlerinden mahrum olması ve bunların da halk gibi geçerli ekonomik koşullardan benzer oranda faydalanmaları, halkla diyalog kurma sürecinde vaizlerin halkla ortak bir paydada birleşmelerini sağlamıştır. Benzer şekilde resmi hiyerarşiye bağlı ulemadan farklı olarak merkezi ulemanın terfileri, kıdem ve aldıkları himaye etrafında işlemiştir. Bu konuda vaizlerin halka hoş gelen tarafları ise himaye ile gelen değil, bir terfi hak edecek potansiyele sahip olmanın hakkaniyet noktasındaki çekiciliğidir. Bu anlamda bir popüleriteye sahip olmak ve cemaati, kendi cemaati yapmak vaizler açısından ayrı bir avantajdır.⁴⁹⁹ Öte yandan, bilgi düzeyi olarak bazı vaizlerin çeşitli din adamı ve Şeyhülislam'dan daha üst düzey bilgiye sahip kişilerden oluşan Kadızâdeli grubu, resmi ulema sınıfına mensup kişiler topluluğundan oluşmamıştır. Başka bir deyişle Kadızâde Mehmed ve IV. Murad saltanatı dönemindeki vaiz işbirlikçilerinden başlayarak, ardından gelen Üstüvani Mehmed'e ve Vanî Mehmed'e kadar Kadızâdeli liderlerden hiçbiri, resmi ulema hiyerarşisinin adamlarından değildir. Aksine bunlar daha az kazançlı, daha az itibar sahibi olan, camilerde vaizlik yapabilmek için genellikle eğitimlerini taşrada olgunlaştıran kişilerdir. Teori ve halka hitap uygulamasından oluşan karma bir eğitimden geçen vaizlerdir. Bunların görevi, orijinal konular üretmekten ziyade, geçmişin önemli şahsiyetlerinin, nasihat ve yorumlarını tekrar etmekle sınırlanacak kadar kısıtlı olsa da, halka dilini kullanma konusunda oldukça profesyonel

⁴⁹⁸ M. C. Zilfi, a.g.e., s. 164.

⁴⁹⁹ M. C. Zilfi, a.g.e., s. 165.

şahsiyetlerdir.⁵⁰⁰ Dolayısıyla bir anlamda Kadızâdeli-Sivasi çatışması, fanatizim ve hoşgörü çekişmesidir. Bu çekişme çerçevesinde öne çıkan temel kavramlar, yorum (tevil) ve bid'attır. Bu bağlamda Osmanlı ilim ve felsefe hayatı üzerinde tasavvuf düşüncesinin yerini ve etkisini değerlendirmek yerinde olacaktır.

İnsan var olduğu sürece hemen her dil ve millette görülmüş insani bir fenomen olan ve hiçbir din, mezhep, dil ve etnik aidiyetlikle denkleştirilemeyen tasavvuf, *her dinin veya her felsefi düşüncenin ideale yöneliş esasını teşkil eden, İslam dininin ihtiva ettiği bilgi sisteminin kuvveden-fiile, yani kâlden-hâle, nazariyeden-ameliyyeye dönüşüdür.*⁵⁰¹ Öncelikle bu, bilimsel bir uygulama değildir. Tasavvuf, mutasavvıfların/sufilerin yaşantılarıyla ilintilidir. Manevi özgürlüğü amaç edinen sufi, zahiri, yani yüzeysel yaklaşımlara ve dini şekilden ibaret gören anlayışlara karşı duyulan bir tepkinin ürünüdür. Kişinin Allah'la doğrudan irtibat kurmasını sağlayan İslami düşünceyi ifade eden tasavvuf, marifetullahı, yani Allah'ı, Kuran'ın bildirdiği gibi tanımayı, sıfat ve isimlerini ve bunların sonsuz kemallar olduğunu ve ilahi hakikatlere vakıf olmanın gerektiğini bilmeyi gaye edinmiştir. Bu nedenle kişi ya da sufi, batınî sezgileri genişçe kullanılabilmekle sorumludur. Bu yönüyle, hükümleri sabit olan İslam dinine aykırı bir oluşum değildir. Gelişmemiş ve harekete geçmemiş durumda bulunan manevi melekelerin ortaya çıkacağı öngörülmüş, bunun içinde bir yol göstericinin rehberliğine ihtiyaç duyulmuştur. Böyle bir terbiyeden geçmek, kişiyi Allah'tan alıkoyan perdelerin ortadan kalkması demektir.⁵⁰² Bir bakıma içe ve derine kapanışın uzun ve zahmetli yolu olan tasavvuf, teoriden-pratiğe ya da ideal

⁵⁰⁰ M. C. Zilfi, a.g.e., s. 163.

⁵⁰¹ S. Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1997, s. 29.

⁵⁰² J. S. Trimmingham, "Tasavvuf Akımlarının Kuruluşu-I", Çeviren: K. Özköse, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 2002, Sayı: 1 (s.a: 183-193), s. 183.

olandan-reel olana dönüşümün ortaya çıkış biçimidir. Bir başka ifadeyle tasavvuf, maddeden manaya yükselmeyi, zahirden batına intikali, beşerin acziyle ilahi kudreti idrak etmeyi ve anlamayı ifade eder.⁵⁰³ Bu anlamın aşırı şekli olan “her şeyde mevcut olan, sadece Allah’tır” ilkesi, Vahdet-i Vücut düşüncesine form kazandırmıştır. Bu düşünce, âlemi hakikati olmayan bir hayal kabul etmiş, Allah’ın zatı ile insanın zatını birleştirmiştir. Yani “Allah her şeyin failidir” sözü, “Onun vücudu, her şeydedir” şekline dönüşmüştür. Böylece sufi/mutasavvıf, Allah’ın zatı dışında, varlığı ve kendilerini Allah’a ulaştıran her şeyi dışarıda bırakmıştır. Bu durumda âleme, ilahi varlıktaki parlayış; eşyaya ise ancak “bir ve sevgili” olana ulaşınca ortadan kalkacak olan fikri ve hissi yanılmalarımız anlamı yüklenmiştir. Dolayısıyla ahlak ve onun uygulama esasları bağlamında tasavvuf, toplumsal isyandan önce, insanın kendi kendine ve kendi hatalarına isyanından doğan bir talim ve terbiye ilmidir.⁵⁰⁴ Aynı zamanda bu nitelikleriyle tasavvuf, tarihi, felsefi, psikolojik ve sosyal bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak konumuzun sınırları dâhilinde tasavvuf-ilim-felsefe arasındaki ilişki önceliğimizi oluşturmaktadır. Bu ilişkide, bilgi ve bilginin kaynağı problemi meselesini de tasavvuf-ilim-felsefe üçgeninde değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Tasavvuf ve felsefe ilgilendikleri alan itibariyle birbirlerinden en çok faydalanan iki disiplindir. Her ikisinde de varlık ve evren, eşyanın niteliği, bilginin kaynağı ve değeri, ahlaki değerler gibi daha birçok konu, iki alanı aynı ortak paydada birleştiren noktalar olmuştur. Yani her ikisi de ontolojik, epistemolojik ve etik açıklamalarıyla evren ve dünyaya dair konulara yönelmişlerdir. Bu ortaklıkta görülen

⁵⁰³ K. E. Kürkçüoğlu, “Tasavvuf’a Dair”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1953, Cilt: 2, Sayı: 4 (s.a: 23-41), s. 23.

⁵⁰⁴ T. J. De Boer, *İslam’da Felsefe Tarihi*, Çeviren: Y. Kutluay, Anka Yay., İstanbul 2001, s. 87.

en büyük anlaşmazlık, yaklaşım ve metot sorunu olmuştur. Felsefe, meselelere pür-akıl rehberliğinde, objektif yaklaşıma çalışmışken; tasavvuf ise meseleleri, dini metinler, yani Kur'an ve hadislerin yorumu, akıl yanında keşfi bilgi ve gözlem vasıtasıyla subjektif bir indirgemeyi tercih etmiştir. Bu sürtüşme, sufiler/mutasavvıflar ve filozoflar arasında tarih boyunca önemli fikri çatışmalara neden olmuştur. Gazali'nin, İbn Sina'yı küfürle itham ederken filozofların tutarsızlığından bahsettiği *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseri ile İbn Rüşd'ün bu kitaba karşılık kaleme aldığı *Tehâfütü't-terâfütü'l-felâsife* çalışması, bu çekişmenin en bariz örneklerini teşkil etmiştir.⁵⁰⁵ Bu ayrım tasavvuf ilminin, gözlem ve bilgi ile zahiri; dünyaya mesafeli duruşu, hakikate varma yolunda ise batını (içe dönük/ezoterik) bir ilim olduğunu göstermektedir. Yani tasavvufi bilgi, amel ve ibadete dayanan ve dince emredilen şeylerin uygulanması neticesinde ortaya çıkan tecrübî bilgiyi içerir. Bir başka ifadeyle, nazari değil, ameli ve tatbiki bir karaktere sahiptir. Bu nedenle tasavvufi bilgi, ne Selefî'lerde olduğu gibi sadece kitap okumaya ve metin ezberlemeye, ne de kelamcılarda olduğu gibi akli kıyaslamaya ve mantiki kaidelere dayalıdır.⁵⁰⁶ Bilgi, bir zihni çıkarıma dayalı bir hükmün sonucu değil, manevi bir aydınlanma ya da içe doğuşun ürünüdür. Bu anlamda tasavvuf açısından dünya kavramı, dışta değil, içtedir. Daha net bir deyişle madde/eşya nazarından yaklaşıldığında, madde/eşya, mutlak anlamda kaçınılması gereken nesneler bütünlüğü değildir. Sadece onun gurur, kibir ve büyüklük tarafıyla birlikte, kulun Yaradan'ından uzaklaşmasına neden olması nispetinde, reddi ve inkârı söz konusudur. Öte yandan ilahi keşif ve ilham ise maddenin ardındaki manevi gerçekliğin algılanması açısından bilginin kaynağını oluşturur. Dolayısıyla tasavvuf

⁵⁰⁵ H. Küçük, *Tasavvufa Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2011, s. 31-32.

⁵⁰⁶ A. Yüce, "Bir İlim Olarak Tasavvuf" *Tasavvuf Dergisi*, Yıl: 2000, Sayı: 4 (s.a: 17-41), s. 39.

ilminin, irade ve teşebbüs yanı ile zihni ve bilinç tarafının birbirinden koparılamayacağını söylemek yanlış olmasa gerektir.

İlmi ve felsefi düşünce içerisinde tasavvufi anlayışın belirgin etkilerini, hem Osmanlı öncesi hem de Osmanlı'da daha net bir şekilde anlamak için, özellikle Gazali* ve Fahreddin Razi'nin düşüncelerini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Çünkü Türk-İslam Düşünce Dünyası'nda olduğu kadar, Osmanlı düşünce hareketliliğine yön veren temel fikirler, bu iki düşünürün yarattığı felsefe geleneğinin etkisinde kalmıştır. Özellikle Gazali, Fahreddin Razi, Sühreverdi ve Muhyiddin Arabi'nin felsefeyle olan irtibatlarının, hem İslam Felsefe Geleneği'ne hem de Osmanlı düşünce hayatına etkileri oldukça sorunlu olmuştur. Aristo geleneğine ait felsefeyi derinliğine bilen ve onu kelama aktaran Fahreddin Râzi, kelamı, Aristo geleneğindeki anlamına göre felsefeleştirmiş, diğer bir deyişle felsefeyi kelamlaştırmıştır.⁵⁰⁷ Öyle ki o, Müslüman entelektüellerin hikmet, yani felsefe ile şeriatı ortak bir payda da birleştirmeleri gerektiğini ve onların nebevi hikmet ile felsefe kanunları arasını uzlaştırmakla entelektüel gerçekliğin görevini

* Gazali, çeşitli ilimlerle meşgul olmuş, birçok yol üzerinde bilgi sahibi olmaya gayret etmiş, en sonunda tasavvufta karar kılmış, özellikle Selefi ve kelamcı inanç ve düşünce sistemine karşı benimsediği inanç ve fikirlerini savunmak için birçok eser kaleme almıştır. Tehâfütü'l-felâsife adlı eseriyle felsefeye karşı çıkmış, takipçilerine, felsefi akımlar karşısında İslam'ı savunma durumunda, ne ölçüde felsefe bilmeleri gerektiği noktasında model olmuştur. Mu'tezile, Cebriyye ve Haricilik gibi bid'at mezheplerine karşı çıkan filozof, başlarda kelamla meşgul olmuşsa da, kelamcılara el-Münkız, İhya ve Faysalu't-tefrika adlı çalışmalarıyla eleştiriler yöneltmiş, böylece tasavvufu kelama karşı da savunma durumunda kalmıştır. Onun özellikle felsefeye bakışı, kayda değer bir orijinallik taşımıştır. Orijinallikten kastımız, eleştirici bir karakterden ibarettir. Kelamcıların delillerini zayıf ve birçok fikirlerini insanı şüpheye düşürecek nitelikte olması nedeniyle eleştiren Gazali, sufiyeye meyletmiş, kelamın akıl yoluyla erişmek istediği sağlam imana, sufizmin gösterdiği derin tecrübeyle ulaşmayı daha uygun bulan filozof, astronominin dayanak noktasını oluşturan matematiği överken, iman esaslarıyla çatışmadığı sürece fiziği de dışlamamıştır. Aristotelesçi öğretiyi (Farabi ve İbn Sina'nın öğrettikleri ve kelamcıların bunu kabul edip taklit etkileri şekliyle), bütün Müslümanlar için bir tehlike olarak görmüş, bu düşünceye karşı mücadele edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu gaye yolunda, mantığı güvenilir bir yol olarak kullanmıştır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: T. J. De Boer, a.g.e., s. 191; M. S. Şerif, "Gazzâli I"- "Gazzâli II", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, Çeviren: M. Armağan, (Edt.) M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 155-228.

⁵⁰⁷ Fahreddin Râzi, *Kelâm'a Giriş (El- Muhassal)*, Çeviren: H. Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1978, s. 1-2.

hakkıyla yerine getirmiş olacaklarını düşünmüştür. Bu düşünceleriyle Râzi, mantıksal çıkarımlara dayalı felsefi araştırma geleneği ile tasavvufi görüşe dayalı hikmet geleneğini, İslam Dünyası'nda birleştiren ilk kişi olmuştur.⁵⁰⁸ Ancak Gazali, Sühreverdi ve Muhyiddin Arabi'nin, felsefenin ontolojik yönünü tasavvuflaştırmaları, felsefenin ayrı bir ekol ve bağımsız bir sistem olarak okunmasının önünü tıkamıştır. Çünkü felsefenin gerek kelamlaştırılması gerekse tasavvuflaştırılması, ilk dönemlerde özellikle kelamın gelişmesine katkı sağlamışsa da, fikri üretkenliğin kaynağı olan felsefenin, güç kaybetmesine ve durgunlaşmasına neden olmuştur. Nitekim Eşari ekolünün temelini de oluşturan bu yapı, Maturidi geleneğin dışlanmasına, İslam ve Osmanlı ilmi hareketliliğin karakterinin ise bu mecrada form kazanmasına ortam hazırlamıştır. Bu noktada, bu iki ekole kısaca değinmek uygun olacaktır.

Eşarilik, İslam düşünce tarihinde X. ve XI. yüzyıllarda Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (873-936) düşünceleri etrafında oluşmuş olan kelami bir düşünce ekolüdür. Basra'da doğan Eş'arî, Mutezile ekolü içerisinde yetişmiş, kırk yaşlarına kadar bu düşüncenin öğrenciliğini ve savunuculuğunu yapmıştır. Eş'arî, ilerleyen süreçte, Mutezile düşüncelerine karşı çıkan açık görüşleriyle ön plana çıkmış, söylemleriyle dikkatleri üzerine toplamayı başarmıştır. Rivayetler dâhilinde bu ayrılık, gördüğü bir rüya ile irtibatlandırılrsa da, aslında Mutezile'nin, özellikle Kuran'ın yaratılmış olduğu, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu ve Allah'ın görülemeyeceği şeklindeki fikirleri, Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılığının esas nedenleri olmuştur.⁵⁰⁹ Bu anlamda o, toplumun genel eğilimine uygun bir güzergâh

⁵⁰⁸ İ. Kutluer, *İslâmın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 2001, s. 15.

⁵⁰⁹ S. Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yay., Ankara 2012, s. 182.

içerisinde Mutezile'nin delillerini kullanmış ve bu ekole karşı eleştiriler geliştirmiştir. Tarihsel süreç içerisinde değişim ve dönüşümler geçiren ekol, Gazali öncesinde, daha çok Mutezile ve Batıniliğe karşı mücadele etmiş, Aristoteles felsefesini, eleştirerek, ondan bağımsız bir metot geliştirmeye çalışmıştır. Gazali ve sonrasında ise bir taraftan Aristoteles'ten etkilenen Meşşai felsefesine eleştiriler yöneltilmiş, diğer taraftan Aristoteles mantığını İslam bilimleri arasına sokarak, İslam düşünce geleneğinde köklü değişimler yaşanmasına sebep olmuştur. Bu değişimlerle Gazali, tasavvufa kapı aralamış, sonrasında Fahreddin Razi ile birlikte felsefi kelam dönemini başlatmıştır.⁵¹⁰ O halde Eşariliğin temel görüşleri nedir?

Tevhid konusunda Allah'ın varlığı, birliği, hiçbir şeyin ona benzemediği ve onun cisim olmadığı gibi temel prensipler üzerine inşa edilen doktrin, Allah'ın ilminin bir olduğunu ve bütün yaratılmışlarla ilgisi olduğunu ileri sürmüştür. Evren ise özde farklı özellikleri bulunmayan birbirine benzer cevherlerle, değişik türlerden oluşan arazlardan meydana gelmiş, kadim ve aşkın bir yaratıcı tarafından yaratılmıştır. Kaldı ki yaratılmış olanlar, cevher ve cisimler değil, arazlardır. Bu temel tezler bağlamında, felsefecilerin sebep-sonuç ilişkisine dayanan yaratma savları çürütülmeye çalışılmıştır. Allah'ın varlığını bilmenin akılla mümkün olmadığı üzerinde hemfikir olan Eşari öğretisi, şariat yoluyla bunun mümkün olduğunu düşünmüştür. Ancak Allah'ın varlığına, insanın doğuştan getirmiş olduğu zorunlu bilgi ile değil, akıl ve akıl yürütme yoluyla sonradan elde edilebileceğini de ısrarla vurgulanmıştır. Buna ek olarak özellikle Gazali, bilginin kaynağı noktasında, keşif metodunu ileri sürdüğünü de hatırlatmak gerekir. Yaratmanın sadece Allah'a ait olduğu temeline bağlı olarak insani fiiller, “Allah dilediği sürece meydana gelir”

⁵¹⁰ Y. Ş. Yavuz, “Eş'ariyye”, *Türkiye Diyanet İşleri Ansiklopedisi*, Cilt: 11 (s.a: 447-455), Ankara 1995, s. 448-449.

ilkesine bağlanmıştır.⁵¹¹ Bu temel meseleler arasında özellikle çalışmamız açısından dikkat çekmek istediğimiz asıl nokta, bu ekolün, imamet ve siyaset konusundaki tavrıdır.

Öncelikle diyanet ya da imamet ve siyaset ayrımı ve bu ayrımın birbirleriyle olan doğrudan ilişkisi oldukça önemlidir. Eşariliğe göre, imamet, nass ve tayin ile değil, ittifak ve seçimle olur. İmamların en iyi, üstün, faziletli ve erdemli olan kişiler olarak tanımlandığı öğretide, bu vasıfları taşımayan imametinin geçerli olmadığı ve bu kişilerin imam olarak birilerince kabul görseler bile, sadece bir hükümdar olabilecekleri, ama imam olamayacakları belirtilmiştir. Buna göre fazilet sırası, imametteki sıranın, yani Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali şeklinde olması gerektiği ifade edilmiştir.⁵¹² Örneğin Gazali, imametın gerekli olduğunu ifade ederek, onu, Müslüman cemaatin talep ettiği vazgeçilmez bir kurum olduğunu belirtmiş ve bu esastan hareketle düşüncelerini pekiştirmiştir. Sultan'ına itaat edilmeyen devletin, her türlü ihtilal, yağmacılık, kıtlık ve yıkımla karşı karşıya kalacağını, bu ortam içinde ibadete ve ilme yönelecek kimsenin de kalmayacağına net bir söylem geliştiren Gazali, “din ve sultan, ikiz kardeşir” ilkesini, her siyasetname ve ahlak risalesinin alışla gelmiş ifadesi olarak benimsenmesinde önemli rol oynamıştır.⁵¹³ Bu bağlamda Gazali'nin İslam'ın ilk döneminde birlikte düşünülen imamet-otorite ikiliğinin, burada net biçimde ayırdığı ve dini ve dünyevi otorite konusunda bir işlev farklılığını öngördüğü ortadadır. Bu işlevsel ayrım gereğince sultan, otoritenin dünyevi kısmını oluşturmakta ve o, ne kadar dine

⁵¹¹ S. Kutlu, a.g.e., s. 185-186.

⁵¹² S. Kutlu, a.g.e., s.188.

⁵¹³ H. K. Yücedoğru, V. Bilgin, “Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik ve İslam Siyaset Düşüncesine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2008, Cilt: 17, Sayı: 2 (s.a: 729-746), s. 741.

dayanması gerekiyorsa, dinin de varlığını sürdürmesi için ona dayanması gerekmektedir. Dolayısıyla filozof, bu temel kabule göre, işlevsel olarak birinin diğerini zorunlu kıldığı, görevleri farklı olsa da, önem açısından birbirinden eksik olmayan bu iki olguyu, yani imameti/diyaneti ve sultanı/iktidarı birbirinden ayırmıştır. Gazali'nin ifadesiyle, *din esas ve sultan koruyucudur. Esası, temeli bulunmayan bir bina yıkılmaya mahkûm olduğu gibi, koruyucusu olmayan bir şey de yok olmaya mahkûmdur... Dünya düzeni için sultanın varlığı ve din düzeni için dünyanın düzeni zorunlu olduğu gibi, ahret saadetini kazanmak için de, din düzeni zorunludur.*⁵¹⁴ Gazali'nin ilerleyen süreçte imamet ifadesini, sultan kavramıyla denkleştirildiği dikkate alındığında, dinin temel ve sultanın ise bu dinin koruyucusu olduğu esasını vurgulaması, aynı zamanda İslam'ın dini-siyasi birliğini savunan Sünni doktrinin de özeti niteliğini göstermiştir. Kaldı ki adalet üzerine kurulan iktidarın, en yüce iktidar ve şeriat bilgisi ve uygulamasının en emin rehber kabul edilmesi, otoritenin meşruiyet temellerini kökleştirmede önemli faydalar sağlamıştır. Burada önemli olan mesaj, sultanın ya da iktidarın, amaca götüren yolda araç olmasıdır. Çünkü en yüce hedef, ahret saadetine götüren dinin nizamıdır ve bu nizam, tüm âlem için geçerlidir.⁵¹⁵

X. ve XI. yüzyıllarda İmam Ebû Mansûr el- Maturîdi'nin fikirleri etrafında oluşmuş olan bir kelami ekol olarak Maturidilik ise Ebû Hanife'nin görüşlerini geliştirmek suretiyle yeni bir sistem kurmuştur. Türk dünyasında Hanifilik ve Maturidilik, birbirinden ayrılmaz özellikleriyle, hem Selçuklular hem de Osmanlılar döneminde Türklerin mezhebi kimliği, genel olarak, itikadi Maturidilik, fıkhi olarak

⁵¹⁴ Akt., H. K. Yücedoğru, V. Bilgin, a.g.m., s. 741.

⁵¹⁵ E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çeviren: A. Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996, s. 61.

da Hanefilik şeklinde kendini göstermiştir. Özellikle Şii-Sünni çatışmasının arttığı dönem olan XV. yüzyılda, İmam Maturidi ve onun dini anlayışının önem kazandığı görülmektedir. Çünkü Maturidi ve öğretisinin akılcı yönüyle, sufi bilgi kuramına karşı çıkması ve Batıniligi eleştirmesi, özellikle İbn Kemal Paşa (1534) ve Akkirmani (1760) gibi bazı Osmanlı âlimleri tarafından oldukça önemsenmiş, Sünni-Şii çekişmesinde Sünniliği zafer ulaştıracak doktrinin Maturidilik olduğu düşüncesi yaygın bir görüş haline gelmiştir.⁵¹⁶ Bu öğreti, özellikle insan fiilleri, bilgi kuramı ve siyaset görüşleriyle Eşarilikten ayrılmaktadır. Buna göre, insan fiil ve eylemlerini ontolojik açıdan kesin bir hakikat olarak gören ekol, insanın eylemlerinin gerçek sahibi olduğunu ve bunun akılla, duyularla ve ayetlerle açık ve seçik bir şekilde bilindiğinde ısrar etmiştir. İş yapma ve eylemde bulunma noktasında, yaratılmış olanın, kendisine verilmiş olan güç ve kudreti kullandığının, bu cüzzi iradeyle insanın fiillerinden sorumlu olduğunun altını çizen doktrin, böylece insanın, fiile yönelme ve yapma işinde özgür iradeye sahip olduğunu, Yaradan'ın ise insan fiiline tesir eden ve yaratan kudretiyle kendini gösterdiğini ileri sürmüştür. Daha net bir deyişle, gerçekte fiil, gerçekleşme yönüyle insana, yaratma yönüyle de Allah'a aittir.⁵¹⁷ Bilginin tanımı, imkânı, değeri ve bilgi edinme yolları ve dini bilginin mahiyeti konusunda oldukça sistemli bir inceleme ve özgün bir bakış tarzı ortaya koyan Maturidi, insanın, nesneler üzerine bilgi edinebilecek yetilerle donatılmış olduğunu ifade etmiştir. Bu yetilerle bilgi üretebilmesi mümkün olan insanın, arza ve cevherlerden oluşan ve sonradan yaratılmış görünen ve görünmeyen âlem hakkında bilgi edinmesi ve edindiği bilgilerle Yaradan'ın bilgisine ulaşmasını engelleyecek bir durum olmadığı teorinin merkezine yerleştirilmiştir. Bilgi, duyular, akıl ve haber

⁵¹⁶ S. Kutlu, a.g.e., s. 192.

⁵¹⁷ S. Kutlu, a.g.e., s. 197.

(Resulün haberi, Resulden gelen haber ve genel haber) olmak üzere üç kaynaktan beslenmektedir. Her bir kaynağın kendine göre bilgi nesnesi vardır. Ancak gerekli şartları taşıdığı sürece, bu bilgi yollarından biri ve her üçüyle birlikte elde edilen bilgi kesin olup, inkârı söz konusu değildir. Duyu bilgisi, her bir duyunun (beş duyunun) kendine özel duyu nesneleriyle ilgili olması gerekir ve şayet bu ilgi söz konusu ise bu bilgi bağlayıcıdır.⁵¹⁸ Haber kaynağı ise insanın geçmişle ilgili tarihi bilgiler, dini emir ve yasaklar, diller, sanat, edebiyat, tıp vb. pek çok bilgi haber yoluyla edinilmiştir ve her tür haber doğru veya yanlış olsun, haber tanımı içerisinde yer edinmiştir. Ancak bilginin kesinliği noktasında önemli olan, haberin doğru olması gerekir. Kur'an ve Sünnet de bir haberdir ve kesin bilginin birer kaynaklarıdır.⁵¹⁹ Akıl ise dini bilgiye ulaşma hedefinde önemli bir kaynaktır. Diğer bilgi yollarının sağladığı bilgilerin doğruluğunun onanmasında bir ölçüttür. Allah, Kuran ve diğer şeyleri akıl yürütme yöntemini kullanarak delillendirmiştir. Hatta insanlara, gerçeğe ulaşma yolunda akli kullanmaları emredilmiştir.⁵²⁰ Diyanet/nübüvvet/imamet ve siyasetin ayrı şeyler olduğunu temele yerleştiren, bu çerçevede siyaset hakkındaki düşüncelerine yön veren Maturidi ve ekolü, diyanet ve siyaset konusunda öncelikle şu iki hususun gözetilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Birincisi, siyasi yetki sultanın, diyanet yetkisi ise nebilerin elindedir. Bu bakış tarzından hareket edildiğinde, diyanet, o işi yürütebilecek kişilere verilmelidir.

⁵¹⁸ M. Esen, “ Matûridî’nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2008, Cilt: XLIX, Sayı: 2 (s.a: 45-56), s. 46.

⁵¹⁹ M. Esen, a.g.m., s. 47.

⁵²⁰ S. Kutlu, a.g.e., s. 193-194.

İdarenin ve siyasetin ise halk arasında saygınlığı ile öne çıkan kişi ya da kavme verilmesi gerektiği savunulmuştur.⁵²¹

Sonuç olarak Eşariliğin ve Maturidiliğin, İslam düşüncesinin oluşum sürecinde, hem düşünsel hem de toplumsal açıdan önemli roller üstlendiği görülmektedir. Her iki ekolde, tarihsel süreçte çeşitli dini ve toplumsal kimliklerle ilişkide olmuşlardır. Görüldüğü üzere, kuruluşundan itibaren bizzat İslam ortodoksisini en iyi şekilde temsil eden Eşarilik, Tanrı'yı gereği gibi takdir eden bir akım olarak geniş coğrafyalara yayılmış, büyük bir etkiye sahip olmuştur. Özellikle Küllabilik, Şafiilik, Malikilik ve Sufilik gibi kelam, fıkıh ve tasavvuf yelpazesinde birçok dini-toplumsal kimlikle bir arada yaşamıştır. Bu sayede İslam coğrafyasının geniş bir bölümünde, farklı kapsam ve içeriklerde temsil imkânı bulmuştur.* Mutezilenin, İslam dışı unsurlarla, İslam'ın inanç esaslarını savunmak için entelektüel tartışmalara girdiği ve bu alanda üstünlük kurduğu bir dönemde, İmam Eş'arı'nın Peygamber dönemindeki saf İslam anlayışına dönmeyi teklif etmiş olması ise bu ekole belirgin bir üstünlük sağlamıştır. Onun özellikle Mutezile karşısındaki tavizsiz duruşunun, İslam düşünce havzasının jeopolitik öneme sahip bir bölgede ortaya çıkmasının ve yayılmasının yanı sıra, siyasi otoritenin Eşariliğe sağlamış olduğu himayeyle, Bâtınlık/İsmailiğe karşı kurulan ortak cephenin temsilcisi konumunda görülmesinin ve nihayet bir Eşari olarak Gazali'nin, felsefe karşısında güçlü bir savunma stratejisi geliştirmesinin, bu

⁵²¹ S. Kutlu, a.g.e., s. 199-200.

* Eşarilik, Basra, Irak, Şam, Hicaz, Horasan, Mısır, Mağrib, İsfahan'a kadar yayılmıştır. Özellikle Hicri 5. yüzyılda Tuğrul Beyin veziri olan ve mutezile fikirlerine inanan Ebu Nasır Kunduri, Eşarileri vaaz ve tedrisattan men etmişse, Şam, Irak, Hicaz ve özellikle Horasan bölgelerinde baskı altında tutmuşsa da, Tuğrul Beyin ölümünden sonra tahta geçen Alp Arslan, bu veziri hapsedmiş ve yerine Nizamu'l-Mülk'ü tayin etmiştir. Bu durum Eşariliğin kabul ve yayılmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Nizamu'l-Mülk, Eşariliği yeniden canlandırmış, meşhur Ehl-i Sünnet bilginlerinden Ebu İshak Şirazi namına Dicle kenarında bir medrese inşa ettirmiş ve İmam Eşari'yi buraya hoca tayin etmiştir. Ayrıca Nişabur'da, Herat'ta, Belh'te, Merv'de birçok medrese kurulmuş, Eşariliğin yayılması desteklenmiştir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: N. Çağatay, İ. A. Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi Yay., Ankara 1985, s. 195-209.

öğretinin İslam düşünce geleneği içinde hâkim konuma gelmesinde etkili olduğu açıktır. Gazali ve sonrasında, felsefeleşmiş kelam olgusu, ekolün düşünce esaslarına önemli ölçüde etki etmiş, eserlerinde felsefeleşmiş kelama alan açan Fahreddin Râzî, Adudiddin Îcî, Seyyid Şerif Cürcânî gibi kelamcıların Eşari olmasın da etkisiyle, Osmanlı medreselerinde Eşari kelam yoğun bir şekilde müfredatta yer edinmiştir. Buna karşın Maturidiliğin, yalnızca Hanefî çevrelerde karşılık bulması ve başlangıçta Mâverâünnehir gibi sınırlı bir bölgede temsil edilmesi, bu ekolün ilk dezavantaj olmuştur. Böylece bu iki ekol arasında, bölgesel farklılaşmanın ne kadar büyük bir rolü oynadığı da ortaya çıkmıştır. Başka deyişle Eşarilikle karşılaştırıldığında, Maturidiliğin hâkim olduğu sosyo-kültürel çevre daha sınırlı kalmıştır. Eşarilik ve Maturidiliğin fikir çerçevelerinin şekillenmesinde içinde bulundukları sosyo-kültürel bağlama ek olarak, taraftarlarının zihniyet yapılarının da önemli bir rol oynadığı görülmüştür. Bu noktada Eşariliğin, Maturidilik karşısında daha seçici bir yöntem belirlediğini söylemek tartışmaya açık olsa da, mümkün görülmektedir. Kısacası, Eşariliğin çoğu kez içinde bulunduğu epistemik kabın şeklini aldığı, bunun da mezhep içerisinde farklı zihniyet yapılarının oluşmasına kapı araladığı söylenebilir. Nitekim Eşarilik tek bir zihniyetten ziyade, birden fazla zihniyetin birbiriyle rekabet ettiği bir gelişim sürecine sahiptir. Oysa Maturidiliğin zihniyet yapısının, sabit bir görüntü verdiği ve mezhebin baştan itibaren sistematik örüntüsünü korunduğu belirgindir. Bu yüzdendir ki İmâm Mâtürîdî, sonraki asırlarda bile mezhebin zihniyet gelişim çizgisi açısından tavan olma vasfını korumuştur. Ancak Eşarilikte muhatap alınan kesimin bir tavan olmaktan çok, taban niteliği taşıdığı ve onun fikir çerçevesinin, daha çok taban üzerinden genişlediğini aşıkârdır. Eşariliğin gelişme gösterdiği sosyal yapı ile olan ilişkisi nedeniyledir ki, dinamik bir hüviyet kazanmış,

tasavvuf ve felsefe zemininde kendine özgü farklılıklar üretebilmiş ve çok daha geniş kitlelere taşınabilme imkânı bulmuştur. Buna karşın Maturidilik, daha sabit bir içerikte ve sınırlı bir sosyo-kültürel alanda sıkışmıştır. Dolayısıyla Eşarilik-Maturidilik ilişkisinin, doğru orantılı bir gelişim gösterdiğinden ziyade, çeşitli bağlamlara ve değişkenlere bağlı olarak, farklı ilişki tipleri etrafında ortaya çıktığını söylemek mümkündür.⁵²² Bu bağlamda iki ekol arasındaki ilişkinin de, uyumlu bir ittifaktan çok, değişen tonlarda kendi gösteren bir rekabete dayandığı açıktır. Bu rekabetin ise sadece bir fikri tartışma boyutunda olmayıp, içinde siyaset, ekonomi, din ve kültür gibi birçok faktörün iç içe geçtiği bir ilişki yumağı olduğundan bahsetmek bir o kadar mümkün görünmektedir. Buna göre bu çok faktörlü durumun yarattığı ilişkinin boyutlarını, siyasilerin tutumlarından, felsefi ve tasavvufi algıya vardırılabilecek kadar genişletmenin de imkânı vardır. Kaldı ki Osmanlıların şeklen Maturidi görünmelerine rağmen, aslında Eşari olduklarını net bir şekilde ileri sürmenin doğruluğu tartışmaya açıksa da, Osmanlı medreselerinde Eşari kelama ait metinlerin okutulduğu karanlıkta kalan bir gerçeklik de değildir.⁵²³ Dolayısıyla çalışmamıza kültürel yapı bağlamında boyut kazandıran ana düşünce de, bu noktada kendini ortaya koymaktadır. Öyle ki bu iki ekol, gerek gelişim süreci gerek aralarındaki ilişki boyutu gerek etki alanları ve gerekse özellikle ilmi ve siyasi hayata yönelik bakış tarzları, Osmanlı düşünce dünyasının olduğu kadar, devletin kurucu paradigmasına da kaynaklık etmesi açısından etkili olduğu açıktır. Ancak burada dikkat çeken en önemli olan husus, Eşariliğin -öğretinin sınırlarına bağlı kalmak koşuluyla-, hem halk hem taşradaki âlim hem de resmi bağlılığı olan ulema üzerindeki etkisidir. Bu etkinin birincil kaynağı doğrudan din iken, bu kaynağı

⁵²² M. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, s. 7.

⁵²³ M. Kalaycı, a.g.e., s. 341.

besleyen damar da, her kesime hitap edebilecek düzeyde uygun bir dirlik ve düzen diline sahip olmasıdır. Böylesi bir durum karşısında Maturidiliğin, hem akli hem de deneysel verilere atfettiği önemle birlikte, manevi-bedeni dünya ilişkisinde denge dilini kullanması, tabanda olduğu kadar hem taşrada hem de resmi bağlılığı olan ulema üzerinde büyük bir etki yaratmaması olağan dışı bir durum değildir.

Osmanlı'da kültürel yapının genel görünümü üzerine yaptığımız değerlendirmenin bir diğer ara bağlantısı da, Osmanlı eğitim sistemine olduğu kadar düşünce etkinliğine de form kazandıran, ilmler tasnifi meselesidir. İlimlerin alan ve kapsamını belirlemek, bu alanlar arasında ilişki kurmak, farklı alanlara ait birikimleri sistematik bir şekilde değerlendirmek ve nihayetinde eğitim sisteminin müfredat temelini oluşturmak adına, İslam düşünce geleneği içinde Farabi'den Taşköprizade'ye kadar birçok düşünür, ilimler tasnifine yönelmiştir. Tasniflendirme gayretlerinin genel şekli, nakli (dini/şer'i) ve akli (felsefi) ilimler olmak üzere iki temel etrafında biçimlendirilmiştir. Nakli ilimler, hadis ve tefsiri de içine alan fıkıh, kelam ve tasavvuf olmak üzere alt birimlere ayrılmıştır. Akli ilimler ise kendi içyapısı içinde ameli ve nazari ilimler olarak sınıflandırılmıştır. Ameli ilimlerin kapsamı, genelde gündelik hayatın soru ve sorunlarına daha yatkın olan ahlak, ev idaresi, siyasetten ibaretken; nazari ilimler, başta metafizik olmak üzere, matematik ve fizik gibi dallardan oluşmuştur. Akli ilimlerden metafizik, ontoloji, teoloji (Tanrı bilimi), kozmoloji (evren bilimi) ve teleoloji (ereksel bilim) gibi ilimleri içine alan üst disiplin özelliğine sahip olduğu için, yani maddi olmayan varlık alanlarıyla uğraşmasından dolayı, yüksek ilim; tüm tikel ilimlerin ilkelerini kapsadığı için tümel ilim veya mutlak hikmet olarak isimlendirilmiştir. Diğer ilimler ise her ne kadar felsefi olsalar da, mutlak anlamda felsefe ya da hikmet adını almaya yakın olan tek

ilim, metafizik olarak görülmüştür. Matematik ilimler ise aritmetik, geometri, astronomi, müzik teorisi, optik ve mekanikten oluşmuştur. Bu disiplinler soyut ve somut alanları birleştiren zihni varlık alanları kabul edilmiş ve orta ilim düzeyinde konumlandırılmışlardır. Fizik ilimleri gelince, temel fizik, mineraloji, kimya, tarım, meteoroloji, psikoloji, botanik, zooloji ve tıp gibi dallara ayrılmıştır. Bu ilimler aşağı derecede bulunan cismani varlıklarla ilgilendiği için, aşağı ilimler olarak adlandırılmışlardır.⁵²⁴ Kısacası ilimler temelde teorik ve pratik ilimler olarak üzere iki ana başlık altında sınıflandırılmış, bu sınıflandırmanın teorik kısmını metafizik, doğa ilimleri ve matematik; pratik kısmının ise ev idaresi, ahlak, siyasetten oluşturmuştur. Bu kısa değerlendirme bağlamında, zihnimizi meşgul eden şey, İslami düşünce geleneğinin kendi iç dinamikleri doğrultusunda hazırlanan bu ilmi sınıflandırmanın, bilimsel bir sınıflandırmadan farkı ve etkisi nedir? Bu ayrımda ortaya çıkan en önemli fark, toplumsal yeniliklerde ve kurumsal değişikliklerde kendini göstermektedir. Toplumsal yenilikten kastımız, örf, adet ve gelenekleri, kısacası toplumsal davranışların asıl kaynaklarının, Yeni Dünya düzenine uygun olarak istikamet değiştirmesi veya uyarlanmasıdır. Bu değişiklik veya uyarlamadan beklenen şey, geleneksel düşünce kalıplarının kırılmasıyla başlayacak olan bu süreçle birlikte, birey kavramının oluşması, devamında da bireyin bilgi arayışını hızlandırması ve önce bireysel ölçekte bilimsel çalışmaların geliştirilmesi için siyasi ve özellikle de ekonomik teşviklerin artmasıdır.⁵²⁵ Sonrasında şair-patron ilişkisinin yıkılmasının rahatlığıyla kurumsal değişiklikler meselesinin gündeme oturması söz konusudur. Böylece eğitimden hukuka, siyasetten ekonomiye kadar kurumsal değişikliklerin, toplum ve topluma dair her alanda arzu edilir hale gelmesi de

⁵²⁴ İ. Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yay., İstanbul 2012, s. 92-93.

⁵²⁵ A. Açıkgenç, *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İsam Yay., İstanbul 2006, s. 131.

kaçınılmazdır. Zaten bilimin gelişim sürecini müspet veya menfi olarak etkileyecek olan bu değişikliklerdir. Devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunun oluşumu da doğrudan bununla alakalıdır. Dolayısıyla söz konusu dönem dikkate alındığında, Osmanlı düşünce dünyasına yön veren ilmi anlayış ve sınıflama modelinin, seküler hayatın soru ve sorunlarına çözüm üretebilme kapasitesinin, beklentileri karşılama yeterliliğinin Batı karşısında ne kadar ikincil olduğu bu aşamada daha belirgin hale gelmektedir.

Nihai olarak Osmanlı düşünce geleneğini kısaca tanımladığını düşündüğümüz, “işleri, doğru yapmak”-“doğru işler yapmak” ikiliğindeki ilk öncülü oluşturan karakterleri değerlendirmiş olduk. Bu değerlendirme etrafında diyebiliriz ki, “işler” ve “doğrular”, İslam ve uzantısı Osmanlı’da, dini ve ahlaki doktrinle temellendirilmiş ve aynı zamanda meşruiyet kazandırılmış belli kalıplar ve ilkeleri ifade etmektedir ki, zaten bunlar mevcuttur ve belirlenmiştir. Ancak onları söz konusu kalıp ve ilkelere bağlı kalmak koşuluyla, din ve ahlak doktrinin beklediği şekilde yapmak, Osmanlı düşünce aktörleri için önemli olan asıl şeydir, görüldüğü kadarıyla da bu hedeften sapılmamıştır. Ne var ki, Batı’da bu kalıplar çoktan kırılmış, İslam ve Osmanlı karşısında yüzyıllardır ezikleşen Batı, dini sekülerleştirme ve doğaya egemen olma hedefinde “doğru”ların görülüp, bu yönde hareket edilmesi gerektiğinin farkına varmıştır. Bilim ve felsefe, doğru işler yapmanın yöntemleri olmuştur. Ancak XVII. yüzyıl Osmanlı düşünce hareketliliğinde, bu gerçekliğin gün yüzüne çıkması ve farkındalığın oluşması oldukça sancılı bir süreci ifade etmiştir. Bu sancılı dönemin en önemli siması, bizim “Osmanlı entelektüel anarşisti” olarak tanımladığımız ilk modern Osmanlı düşünür Kâtip Çelebi’dir.

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, entelektüel anarşistle, şair-patron ilişkisi kıskacında (resmi bağılılığı olan ulema gibi) sıkışmayan, ilim ve maddi çıkar çelişkisinden kurtulmayı başaran, siyasi erkin ya da onun organlarının duymak istediğiyle doğrudan ilgilenmeyen, amatör entelektüel ruha, olan-olması gereken ayrımını yapabilecek bilgi, beceri, yeterliliğe sahip olan ya da en azından bunu arzulayan, dini ve ahlaki doktrinleri rasyonel, empirik verilerle destekleyerek zihinsel ve eylemsel bir düzlem arayışında olan bir bilim insanı kast edilmektedir. Bu noktadaki ısrarımız, bu tanımlamanın kapsamının ve içeriğinin, makro değil, mikro ölçekte, Osmanlı yerelliği çerçevesinde sınırlandırıldığının unutulmamasıdır. Bu anlamda hem dünyayı hem Batıyı hem de Osmanlıyı iktidar, ekonomi, bilim ve teknoloji alanlarında anlama ve anlamlandırma bilgi, beceri, yeterlilik ve en önemlisi de dile getirme cesaretine sahip, devlet ve devlet yapılanmasına bürokrasi geçmişinden dolayı vakıf olan, devlet ve toplumla değil, ancak mevcut paradigma ve gelenekçi anlayışla savaştırmaktan ziyade, onları yeniden üretken kılmayı amaçlayan Katip Çelebi ve onun Osmanlı düşüncesine etkileri, çalışmamızın son halkasını oluşturmaktadır.

Kâtip Çelebi (ö. 1659), Osmanlı'da önemli sıkıntı ve dönüşümlerin miladı olan XVII. yüzyılda yaşamış, bürokrat olduğu kadar, tarihçi, coğrafyacı ve bibliyografyacı gibi önemli sıfatlarla anılmış, Osmanlı-Türk entelektüelidir. *Hacı Halife*, *Hacı Kalfa* isimleriyle de bilinen âlim, akli ilimleri merkeze almak üzere, ilimlerin gerilediği yolundaki eleştirileriyle, gerek Osmanlı medrese tarihi gerek düşünce gerekse bilim tarihi yazıcılığı ve araştırmacılığında temel referanslardan biri haline gelmiştir. Osmanlı Devleti'nin gerilemesinin en önemli sebeplerinin, öncelikle akli ilimlerin öğretiminin aksaması, hatta yasaklanması ve ilmi zihniyetin bozulması olarak

görmüş, bu meselelere yönelik çalışmalarıyla, hem bir İslam-Osmanlı düşünce geleneğinin genel panoramasını yansıtmış hem de felsefi bilimler alanında Osmanlı'nın kuruluş ve yükseliş dönemlerindeki canlılığın sönmeye yüz tutmasının nedenlerini gün yüzüne çıkarmayı hedeflemiştir. Onun, değerlendirme ve eleştirilerini özellikle bilgi ve uygarlık ilişkisi bağlamında irtibatlandırması, hem çalışmamızın sınırları içerisinde iktidar-ilim ilişkisine bir Osmanlı entelektüelinin bakış açısının ne olduğu hem de onun kurduğu uygarlık-ilim ilişkisiyle Batı'daki bilim ve ilerlemenin bir Osmanlı entelektüel tarafından nasıl anlaşıldığı hakkında bilgi verecektir. Diğer bir ifadeyle Kâtip Çelebi'nin değerlendirme ve eleştirileri, doğa bilimleri alanında Batı'da yaşanan gelişmeler ve bu gelişmeler karşısında Osmanlı'nın içinde bulunduğu krizin, hem siyasi erk ve organlarına hem de topluma, dini ve ahlaki doktrinler yıpratılmadan, bir Osmanlı entelektüeli tarafından nasıl anlatıldığını görmemiz anlamında oldukça değerlidir. Çünkü söz konusu dönemin içinde bulunduğu siyasi ve kültürel atmosfer, hem siyasi hem de ilmi çekişmelerle iç içedir. Bu belirsizlikler, Kâtip Çelebi'nin iktidar-uygarlık-bilgi üçgeninde yaptığı değerlendirmelere bağlı olarak açığa çıkacaktır.

Şu temel belirlemeyi yaparak değerlendirmemize başlayacak olursak, Kâtip Çelebi'nin İslam-Osmanlı düşünce geleneğine katkılarını ortaya koymaktaki amacımız, doğrudan, onun salt bir bilim anlayışına kendini vakfetmiş ya da Batılı anlamda bilim tanımlamasını içselleştirerek, İslam-Osmanlı düşünce geleneğini reddetmiş bir Osmanlı düşünürü olduğunu söylemek değildir. Aksine amacımız, daha yerel olmak kaydıyla, Osmanlı yurdunda, Batı'daki bilimsel gelişmelerin bir şekilde farkına varmış olan bir aydının, İslam-Osmanlı düşünce geleneğine yaslanarak, bu geleneğin henüz ölmediğini, ancak bu geleneğin yeniden keşfedilerek, güncellenmesi

ve üretime geçmesi gerektiğini ileri süren bir Osmanlı-Türk entelektüeli olduğunu vurgulamaktır. Onun, XVII. yüzyılın diğer düşünce aktörlerinden ayrılan yönünün, aslında, bu anlayış ve gayretler olduğunu ve onun Osmanlı düşünce tarihinde modern düşüncenin ilk sözcüsü olmasının, bu bakış tarzı ve girişimlerle ilişkilendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktır. Kaldı ki onun, dini ilimler ile akli ilimlerin birlikteliğine çalıştığına, özellikle kendi döneminde rağbet görmeyen felsefe, matematik, coğrafya gibi ilim dallarına ilgiyi arttırma çabasına giriştiğine, din ilimlerinin yanı sıra, müspet ilimlerin canlandırılmasına yönelik çalışmalar yaptığına şüphe yoktur. Dolayısıyla Kâtip Çelebi'nin yeninin peşine düşmek ile geleneği yeniden keşfetmek arasında tamamlayıcı bir perspektife sahip olduğu, onu bu yönleriyle okumak ve anlamak gerektiği açıktır.

Kâtip Çelebi, bilgi ve ilim değerlendirmesini, akli ve nakli ilimler arasındaki uyuma ve “burhan”a, yani mantıktaki akıl yürütme yönteminin önemine işaret etmekle temellendirmek istemiştir. Dini korumak adına akli ilimlere gösterilen ilgisizliğin, Kâtip Çelebi'yi rahatsız ettiği dikkate alındığında, din ile akıl ya da şer'i ilimlerle akli-felsefi ilimler arasında mutlak manada çatışmanın olamayacağına dair ısrarı da bu yüzdendir. Şayet bir çatışmadan söz edilecekse, bunun ancak belirli bir din anlayışıyla belirli bir rasyonel (yani bilim ve felsefe) anlayışı arasında olabileceğini düşünen Çelebi, bu tezini temellendirirken, akli ilimler ve din arasındaki şu ince sınırı belirginleştirmeyi gerekli görmüştür: Akli ilimlerin hedefinin, varlıkların hakikatini araştırmaktır; insanların eşyanın hakikatini araştırmalarını ve ahlaklı olmalarını emreden dindir.⁵²⁶ Akli ilimler ve din arasındaki uzlaşının yolu ancak böyle mümkündür. O halde o, böylesi bir durumun çatışma

⁵²⁶ Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 18.

ortamı yaratmaya uygun olmadığını düşündüğüne göre onun, Kadızâdeli-Sivasi ya da vaiz-mutasavvıf çatışmalarının, farklı amaçlara hizmet ettikleri yönünde şüpheleri olduğu düşünülebilir. Kaldı ki onun, dinin saflığını korumak adına akli ilimlere karşı çıkanların, Sünni kelim düşüncesinin temel fikir kitaplarının okutulmasına bile karşı çıkmalarını eleştirmesi, başka bir amaca hizmet edildiğine dair şüphelerinin güçlü olduğunu göstermektedir. Her ne amaçla olursa olsun, onun için tek gerçek, Osmanlı’da ilmi hareketliliğin durgunlaşmasının, hatta sönükleşmesine bu gereksiz çatışmalarla paralellik gösterdiğiidir. Bu gidişattan rahatsız olan Kâtip Çelebi, bu bağlamda temel akli ilimlerden olan matematik ve mantık bilmeyen dönemin dar görüşlü ulemasının, fıkıh ilminin hakkını vermesinin mümkün olmadığını, hatta onların, ilim sahibi ama hikmet’ten yoksun kişiler olarak nitelendirilebileceğini ima etmektedir.⁵²⁷ Bu perspektiften hareket edildiğinde, Kâtip Çelebi’nin Osmanlı’da baş gösteren, hem siyasi hem de ilmi alanda bozulmanın birbiriyle ilintili bazı nedenleri vardır ve bu sorunların aşılması ancak iktidar-uygarlık-bilim üçgeninde kurulacak uyumla mümkündür. O halde bu nedenler nelerdir ve bu uyum nasıl inşa edilmelidir?

Kâtip Çelebi’nin iktidar-uygarlık-ilim üçgeninde ortaya çıkacak olan olumlu gelişmelerin, hem siyasi hem de toplumsal bazda anlaşılması durumunda Osmanlı Devleti’nin özellikle yükseliş dönemindeki siyasi, askeri, ekonomik ve ilmi canlanışa tekrar kavuşacağına olan inancını destekleyen ilim vurgusu, akli ilimlere verilen önemle ilişkili olmuştur. Öncelikle Çelebi’nin ilim sınıflaması bu anlamda önemli ipuçları vermektedir. Öyle ki kabaca bir tasnif yapıldığında, akli ilimler, nazari ve ameli ilimler olarak ikiye ayrılmış, nazari ilimler, bir tümel ve külli ilim olarak metafizikten; maddi varlık ile onların zihindeki formları arasında köprü olmak

⁵²⁷ Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 19.

bakımından orta ilim denilen matematikten ve maddi varlığın mekanik yönünü inceleyen fizikten oluşmaktadır. Bu kaba tasnifin bizde uyandırdığı ilk izlenim, bu tasniflemede ontolojik bir perspektifin yine esas alındığı ve klasik İslam düşüncesindeki temel bakışın değişmediğidir. Aslında bu tablo çok şaşırtıcı değildir, çünkü Çelebi'ye göre hakikatin peşine düşen bir âlim için beşer bilgisinin araştırma sahası varolanla sınırlıdır. Yokluk, mutlak anlamda meçhul olduğu için, zihnimizin bu alanla ilgili bir yönelimden bahsetmek yersizdir.⁵²⁸ Öte taraftan, “felsefiyat” terimiyle dile getirilen ilim dalları, teorik ve pratik ayrımına gidilmeden matematik, mantık, fizik ve metafizik şeklinde bir sıralamaya tabi tutularak alt disiplinleriyle birlikte ele alınmıştır. Burada İslam geleneğinden farklı olan tarafı, İslam felsefe geleneğinde (İbn Sinâ'nın nübüvvet teorisinde olduğu gibi) ahlak ve siyaset, nübüvvet kavramı çerçevesinde metafiziğin alt dalları olarak ele alınmışken, Çelebi, metafiziğe dâhil etmiştir.⁵²⁹ Onun ilim tasniflemesinden hareketle, akli ilimleri esas itibarıyla klasik İslam felsefesinin önemini hiç kaybetmediği görülmektedir.

Kâtip Çelebi'nin akli ilimlere yaptığı vurgu, elbette ki nakli ilimlerin gereksizliğini düşündüğü şeklinde bir yanlış anlaşılmaya sebep olmamalıdır. Aksine onun, İslam felsefe geleneğinde önemli bir yer tutan Gazali, Fahreddin Razi, Adududdin İcî, Kadı Beyzavi, Allame Şirazi, Teftazani, Seyyid Şerif Cürcani gibi isimlerin saygınlık kazanmalarının, hem felsefi hem akli hem de nakli ilimlerle meşgul olmalarıyla ilişkilendirmiştir.⁵³⁰ Bu ilişkilendirme aynı zamanda Çelebi'nin ideal İslam bilgini tipini çizmektedir. Bu şahsiyetlerin nakli ilimlerdeki başarılarının,

⁵²⁸ İ. Kutluer, “Ulûm-i Akliyye Lüzûmun Beyânındadır: Kâtip Çelebi'deki Akli İlimler Vurgusunun Geleneksel ve Güncel Anlamı” (s.a: 77-87), *Vefatının 350. Yılında Kâtip Çelebi*, (Edt.) S. Öztürk, Cemre Matbaası, İstanbul 2007, s. 77-78.

⁵²⁹ İ. Kutluer, a.g.m., s. 79.

⁵³⁰ Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 20-21.

aynı zamanda akli ilimlerle meşgul olmalarına bağlayan düşünür, bu iki disiplin arasındaki uzlaşmaya da bu yolla vurgu yapmış, akli ilimleri “felsefi ilimler” diyerek dışlayanların, taklit batağında boğulduklarını söylemiştir.⁵³¹ Dolayısıyla hem akli hem de nakli ilimlerdeki uzmanlık derecesi, altın ölçü niteliğinde kabul edilmiş, ikisi arasında bir dengenin olması gerektiği belirtilmiştir. İşte Osmanlı düşünce geleneğinin içine düştüğü çıkmazın ana nedeni de, akli ilimler-nakli ilimler arasındaki dengenin, birincil öncül aleyhinde bozulmuş olmasıdır. Hangi ilim sahasında olursa olsun, ilmi ihmalden söz etmenin, ilmi faaliyetleri olumsuz etkileyeceği gerçeği düşünür tarafından ısrarla vurgulanmıştır.

Kâtip Çelebi, “bilgi nedir?” sorusunda İslam geleneğinin üç ana görüşünü, yani bilgiyi “zorunlu”, “kuramsal” ve “tanımı güç” ve “kuramsal” ve “tanımı kolay” olmak üzere üç aşamada değerlendiren sırasıyla er-Râzi, Gazali ve bazı kelamcılar ve filozofların tanımlamalarına değinmiştir. Bunlardan üçüncüsünün ilim çevresinde tercih edilmesine rağmen, bu üç tanımın büyük çoğunluğunun da kusurları olduğunu ve kendisinin bu tanımlamalara pek itibar etmediğini açıklar. O, bilgiyi, genel bir tanımlamayla, akılda bir şeyin suretinin ortaya çıkması ya da idrak edenin nefsinde, idrak edilenin mahiyetinin biçimlenmesi olarak tanımladığı düşünülebilir. Yine de bu tanımlamada da belli kusurların olduğunu farkında olan düşünür, bu tür bir tanımlanın filozoflara ait olduğunu belirtmiştir. Bilginin, zihni varlığın kabulünü gerektirdiğini ve bilginin zihni varlıktan ibaret olduğunda ısrar etmiştir.⁵³² Modern bir anlatım diliyle ifade edilecek olursa, bilgi, öznenin kabulü ve nesnenin özne karşısındaki konumudur. Başka bir ifadeyle, bilgi, özne-nesne arasındaki ilişkinin ürünüdür. Ancak burada Çelebi, bilen ve bilinenin ortak etkisine ve yalnızca

⁵³¹ Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 21.

⁵³² B. Yurtoğlu, *Kâtip Çelebi*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 2009, s. 300-303.

bilinenin etkisine bağılı olarak, bilginin ortaya çıkmasını çok sağlıklı bulmamış, bilgiyi nitelik kategorisine tabi tutarak, ruhsal bir keyfiyet şeklinde kabul etmiştir. Bu kabul, onun ilhamı, en temel bilgi edinme yolu olarak görmesiyle alakalıdır.⁵³³ Bilindiği gibi, zihni varlık sorununun, İslam ve Osmanlı geleneği içindeki en önemli problemlerden biri olmuş, hatta bu tartışma, Antik Yunan'a kadar götürülmüş, Platon ve Aristoteles arasındaki ideler tartışmasına sıkışıp kalmıştır. Platon'un, idelerin, yani mahiyetin, madde dünyasında kendi başına var olduklarını ve bunların nesnelerin hakikati olduğunu ön süren felsefesine ilk karşı çıkan filozofun Aristoteles olduğu bilenlerin malumudur. Bu tartışma, Ortaçağ'daki tümeller kavgasının kaynağını da oluşturmuştur. Bu tartışmaya İslam düşünürlerinin de dâhil olduğu düşünüldüğünde, İslam filozoflarının Aristoteles çizgisinde oldukları görülmektedir.⁵³⁴

Genel tabloya bakıldığında, Kâtip Çelebi'nin düşünce yapısında öne çıkan kavramların, Tanrısal Hikmet ve Tanrısal İlham olduğu ortadadır. Bilgiden hareketle mistik bilgiye ulaşma, görülmez ve bilinmez âlemden hareketle görülür âlemi keşfetmetir. Bu akıl-kalp, ruh-beden ve madde-mana arasındaki bütüncül bir ilim anlayışını ifade etmiştir. Bu bütüncül ilim anlayışında, sadece dini ilimlere yer vermenin ilimle bağdaşır bir tarafı olmadığına ayrıca değinilmiştir. Böylesi bir dışlamanın taassubun varlık sahasını genişletmekle eş değer olduğu gerçeği dikkate alındığında, ilim ve taassubun, bir arada anılamayacak kadar taban tabana zıt iki kavram olduğu, XVII. yüzyıl Osmanlı ilminin ne yazık ki böyle bir atmosferde

⁵³³ B. Yurtoğlu, a.g.e., s. 308.

⁵³⁴ B. Yurtoğlu, a.g.e., s. 305.

nefessiz kaldığı vurgulanmıştır.⁵³⁵ Bir ilim dalının diğerine tercih edilmesi, akli ilimlerde verimsizliğe, öte taraftan akli ilimlerle desteklenmeyen nakli ilimlerin ise yozlaşmasına sebep olmuştur. Bu gidişin ilmi ve toplumsal tahlilini, Sivasi-Kadıızâdeli çatışması üzerinden değerlendiren Çelebi, bu işin taassuptan doğan bir kavga olduğuna dikkat çekerek, siyasi yapının taraf olmaktan ziyade, bu tür kuru dindarlık ve taassup kavgalarının geçmişte toplumun her alanında fesat çıkardığını hatırlatarak, onların ezilmesini salık vermiştir.⁵³⁶ İlim ehli olanların yok olmakla karşı karşıya kaldığına, *Osmanlı ülkesinde ilim pazarına kesat gelip bunları okutacak olanların kökü kurumaya yüz tuttu*⁵³⁷ ifadeleriyle değinen Osmanlı düşünürü, yükseliş döneminde medreselerde okutulan akli ilimlerin, artık dışlandığını ve bunun eğitim anlayışını ve ilmi düzeni kökünden sarstığını görmüştür. Taassubun ilmi körelteceği ve yok edeceğine olan sarsılmaz inancını, Fatih'in kurduğu Semaniye Medreseleri'nde yaşananları anlatarak desteklemiştir. *Fatih Sultan Mehmed Han, Medaris-i Semaniye'yi yaptırıp kanuna göre iş görölüp okutulsun diye vakfiyesinde yazmış, Haşiye-i Tecrid ve Şerh-i Mevâkıf derslerinin okutulmasını bildirmiştir. Sonra gelenler bu dersler felsefiyattır diye kaldırıp Hidâye ve Ekmel derslerini okutmayı akla uygun gördüler. Yalnız bunlarla yetinmek akla uygun olmadığı için ne felsefiyat kaldı, ne Hidâye kaldı, ne Ekmel.*⁵³⁸ Özellikle Osmanlı'nın ilim başkenti olan İstanbul'da müderrislerin ve medreselerin takındığı bu olumsuz tavır, imparatorluğun en önemli ilim merkezinde (bölge bölge olmasa da), ilmi alanında nasıl bir zihniyetin yaşadığını ve ilim dünyasında nasıl bir yozlaşmaya saplanıp kalındığını göstermesi açısından örnek niteliğindedir. Kısacası Çelebi'nin bir yandan

⁵³⁵ S. Kenan, "Doğruyu Dengele Tutmak: Mizânü'l-Hak Çerçevesinde Kâtip Çelebi'nin Bilgi ve Eğitim Anlayışı" (s.a: 87-91), *Vefatının 350. Yılında Kâtip Çelebi*, s. 88.

⁵³⁶ Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 92-93.

⁵³⁷ Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 21.

⁵³⁸ Kâtip Çelebi, a.g.y.

dini ve akli ilimlerde, dengeli bir bakış açısını öne çıkarmakla, diğer taraftan bilgi-
ilim ve eğitim anlayışı hakkında çarpıcı bilgiler ve gözlemler vermekle bidat ve
taassup arasında sıkışan ilmin soluklanması için, Batı-İslam-Osmanlı üçgeninde
yeniye ve geleneği uzlaştırmaya çalıştığı görülmektedir.

Yeniye ve geleneği uzlaştırma girişimlerinde özellikle ilmiye alanındaki
bozulmaları ve onların sebeplerini aydınlatmaya çalışan Kâtip Çelebi, bozulmanın,
İslam geleneğindeki ilmi anlayışın geçirdiği evrimsel süreçle ilgisini kurmuştur.
İslam'ın ilk dönemlerinde dinin tesisi için ileri sürülen tabiri caizse tedbir amaçlı
yasaklamalar, zamanla amacın yerini bulmasından sonra kalkmıştır. İlerleyen süreçte
Müslümanlar tarafından eşyanın hakikatine dair ilimleri bilme yönünde çalışmalar
hız kazanmış, ilim ve şariat üzerine kaleme alınan eserlerin sayısı ve tercüme
hareketliliği artmıştır. Ancak ilerleyen dönemlerde bilgisiz kimselerin meselenin
aslını bilmeden, İslam'ın ilk dönemlerindeki yasaklamaların etrafında dönüp
durmaya başlamaları, “felsefiyat” diyerek ilimleri red ve inkâr etme hastalığına
tutulmaları ve bu içler acısı halleriyle âlim geçinmeleri, ardı arkası gelmeyen
fesatlığın yayılmasına neden olmuştur.⁵³⁹ Böylesi bir ortamda Osmanlı ilmiye
geleneğinin kurallarına uymamaktan kaynaklanan bozulma, ikinci aşamayı
oluşturmuştur. Bu ikinci aşama, ilmiye mensuplarında ve kurumsal yapıda yaşanan
bir bozulmadır. Eğitim anlayışı ve atama işlemlerindeki usulsüzlük ve rüşvet olmak
üzere iki başlık altında toplanmıştır. Yukarıda kısaca değinildiği gibi, medreselerde
başlayan akli ilimlere olan olumsuz tavır ve dışlamanın dışında, bir yandan sapkın
mezhepleri reddedip, dinsel meşruiyeti sağlamak gibi devletin ideolojik ve
bürokratik ihtiyaçlarının karşılanması, diğer taraftan halkın inanç perspektifinin

⁵³⁹ Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 20-21.

bozulmaması yönündeki gayretler, dönem Osmanlısının pragmatik endişeleri olarak ön saflarda yer edinmeye başlayınca, kelam ve fıkıh gibi ilimler, mantık, matematik gibi ilimler karşısında itibar kazanmış, taassup giderek yaygınlaşmıştır.⁵⁴⁰ Bu durumdan oldukça şikâyetçi olan Çelebi, *Derim ki felsefe ve hikmet çarşısı Rum'da (Anadolu) İslam fethinden sonra Osmanlı Devleti'nin ortalarına kadar piyasası olan bir çarşı idi. Bu asırlarda kişinin şeref ve itibarı, akli ve nakli ilimleri tahsil ihasara ölçüsünde idi. O asırlarda Allame Şemseddin el Fenari, faziletli KadızNde Er-Rumi, Allame Hocazade, Allame Ali Kuşci, faziletli İbnü'l-Müeyyed ve Mirim Çelebi, Allame İbn Kemal ve onların sonuncusu İbn Hannâi gibi hikmet ve felsefenin arasını birleştirmiş üstatlar var idi. Çözülme ve bozulma baş gösterince ve bazı şeyhülislamların felsefe tedrisini men edip Hidaye ve Ekmel dersini pazara sürmesi sebebiyle ilimler piyasasına kedad geldi. Pek azının izi ve etkisi dışında ilimler büsbütün silindi.... İşte bu durum, İbn-i Haldun'un zikrettiği üzere devletin bozulma emarelerinden biridir* diye serzenişte bulunmuştur.⁵⁴¹ Öte taraftan medreselerdeki aşırı yoğunluğun da bozulmadaki etkenlerden biri olduğuna dikkat çeken Çelebi, bu yoğunluğun ilmiyedeki insan kalitesini düşürdüğünü iletmiştir. XVI. yüzyıl sonlarında başlayan Anadolu'daki nüfus artışı ve işsiz gençlerin kentlere göç ederek medreselere akın etmesiyle ortaya çıkan yığılma, sözde eğitimden geçirilip mezun olduktan sonra sosyal hayata karışan bu gençlerin, Anadolu'daki eşkıyalık ve suhte isyanlarında önemli rol oynadıkları görülmüştür. Eğitim sistemiyle doğrudan ilişkili olarak, Osmanlı'da coğrafya ve tarih alanlarındaki eksiklikler de Çelebi'nin dikkatinden kaçmamıştır. Batı Dünyası'nda tarih ve coğrafya bilimlerinde kat edilen aşamaları göz önünde bulunduran düşünür, İslam ve Osmanlı ilminin bu hususlarda

⁵⁴⁰ A. Y. Ocak, a.g.e., s. 118.

⁵⁴¹ Akt. E. Altaş, *Kâtip Çelebi'de Islahat Düşüncesi*, Danışman: H. B. Karlığa, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2002, s. 57.

ihmal ve inkâra düştüğünü belirtmiş, inkâr ve ihmalin getirisi olan bilgi eksikliğinin, Batı'dan farklı olarak, siyaseten de üzerinde durulmadığına vurgu yapmıştır.⁵⁴² Atama işlemlerindeki usulsüzlük ve rüşvet konusuna gelince, dini perspektiften bakarak rüşvetin toplumsal yapı üzerinde açtığı yaranın önemini pekiştirmeye çalışan düşünür, hemen her alanda var olan rüşvetin, özellikle Kadıların ve idarecilerin ilmiye mensubu olmalarından dolayı, eğitim ve yargı sistemlerindeki rüşvet bataklığına ayrı bir paragraf açmıştır. Özellikle kadılık makamlarının rüşvetle ele geçirildiğini, suçların rüşvetle affedilir hale geldiğine vurgu yapmıştır.⁵⁴³ Kısacası ilmiyedeki ilerlemeye rüşvetin karıştığı gün yüzüne çıkarılmıştır.

Tüm bu değerlendirmeler neticesinde altı çizilmesi gereken nokta şudur: Kâtip Çelebi'nin gerek akli gerekse nakli ilimlerin birbirinden koparılmadan, belli bir denge etrafında tutmak gerektiği yönündeki ısrarcı tavrı, ilmi faaliyetlerin özellikle yükselme dönemindeki canlılığına yeniden kavuşması arzusuyla yakın ilişkilidir. Ayrıca ilmi tasnifleme, bilgi, eğitim anlayışı gibi konularında, İslami geleneğin temel parametrelerinden çok bağımsız olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, bu ilişki daha da pekişmektedir. Bu durumun ortaya koyduğu genel tablo, her ne kadar Kâtip Çelebi'nin engin tecrübe, zengin bir bilgi hazinesi, parlak bir zekâ ve güçlü bir muhakeme gücüne sahip olmasıyla Osmanlı yurdundaki çağdaşlarından ayrıldığı takdire şayan olsa da, aynı temenniler eşliğinde de olsa, entelektüel olgunluğunu Batı'daki çağdaşlarının (Descartes, Hobbes vb.) din-sekülerizm ikiliğinde ikincil öncülden yana tavır belirleyen olgunluğa ulaşamadığını, bu yönde bir bilimsel ve felsefi perspektifin uzağında kaldığını söylemek gerekir. Kaldı ki Çelebi'nin

⁵⁴² E. Altaş, a.g.e., s. 60.

⁵⁴³ Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 87.

düşünce etkinliğini inşa eden ana fikirler ve tespitler, 1) Osmanlı ilim geleneğinde, akli ilimlerin ihmalinden dolayı, altın çağın başarı ve üretkenliğinin çok geride kaldığını; 2) Batı'nın akli ilimlerde çığır açtığını ve Osmanlı'nın bu gelişmelere kayıtsız kalamayacağını, ama medreselerdeki anlayışın ve gidişatın bunun tam aksini sergilediğini; 3) matematik ve doğa bilimlerinin ihmal edilmesinin sorunları pekiştireceğini; 4) uygarlık ve akli ilimler arasında doğru orantı olduğunun farkında olmasına rağmen, imaj ve mesaj ötesine geçmeyen söylemlerin ötesine geçilemediği açıktır. Başka bir ifadeyle bozulmanın nedenlerini dikkatle gözlemlemiş ve uygun bir anlatım diliyle ifade etmiş olan Çelebi, kurtuluş çarelerini eskiyi (devletin yükselme dönemini) yâd ederek izah etmekten fazla bir öteye götürememiştir. Benzer şekilde Kâtip Çelebi'nin ilmi etkinliğinin, Batı'daki çağdaşları gibi orijinal niteliğinden ya da evreni ve dünyaya ait soru ve sorunları rasyonalite zemininde çözme yönünde teori-pratik ilişkisine bağlı bir bilimsel, empirik, pragmatik ve felsefi bağlamından bahsetmek oldukça zor görünmektedir. Onun, Osmanlı ilim dünyasındaki saygın kişiliği, kriz durumunun aşılmasında devlet ve kurumlarında yaşanan bozulmanın nedenlerinin tespit edilmesinde geçmiş ve içinde yaşadığı zaman arasında bağ kurarak, çözüm önerileri sunmaktan öteye geçmediğini görmek gerekir. Başka bir ifadeyle o, kurtulması zor olan hastanın sahiplerine, öncelikle hastalığın nedenlerini anlatmanın derdindendir. Çözüm önerileri, hastayı kurtarmaya değil, hastanın yaşam süresini uzatma eğilimlidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. XVII. YÜZYIL OSMANLI VE BATI DÜNYASI'NDA İKTİDAR-BİLİM/İLİM İLİŞKİSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Tarihi olguların araştırılmasında, toplumlar arasındaki politik ve kültürel farklılıkların, araştırılan olgu veya olay üzerindeki etkisi oldukça önemlidir. Bu anlamda, toplum ve devlet örgütlenmelerinin “yapı”cı unsurları olan, siyasi, hukuki, ekonomik, kültürel ve toplumsal yapı öğelerinin, araştırılan olguyla, yani bilimle olan ilişkisi, iktidar ve bilim/ilim arasındaki ilişkinin temelini oluşturmaktadır. Sorunun en önemli yönü, “yapı”cı etkenlere bağlı olarak, özgün dinamikleri olan iki farklı kültürde, her bir “yapı”cı unsurun bilimle olan ilişkisinden hareketle, iki farklı kültür arasındaki iktidar-bilim/ilim ilişkisinin kuramsal bağlamını ortaya koyabilmektir. Başka bir ifadeyle özgün dinamikleri olan Osmanlı ve Batı kültürlerinde iktidar-bilim/ilim ilişkisini, tek neden bağıllığını ortadan kaldıran beş “yapı”cı unsur etrafında, bir kuramsal yapı analizi geliştirebilmektir. Önceki bölümlerde Batı’nın özelde ise İngiltere’nin ve Osmanlı’nın özgün dinamiklerini beş “yapı”cı etken bağlamında değerlendirmiştik. Bu bölümde, her bir etkenin bilimle/ilimle olan ilişkisini karşılaştırmalı olarak inceleyip, iktidar-bilim/ilim ilişkisinin, Osmanlı ve Batı’da özelde de İngiltere’de nasıl bir farklılık içinde değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışacağız.

3.1. Siyaset-Bilim/İlim İlişkisi Mukayesesi

XVII. yüzyıl, Osmanlı'da olduğu kadar Batı'da da, siyasal kaos ortamının yaşandığı, kimilerine göre kırılma, kimilerine göre de geçiş süreci olarak değerlendirilebilecek bir dönemdir. Bu sürecin, iki farklı kültür çevresinde ortaya koyduğu siyasi yapı biçimleri, hem kaynağı hem de meşruiyet problemi açısından taban tabana zıt çözümlemeleri içermektedir. Bu iki kültürü, siyasi yapılanma meselesinde ortak paydada buluşturan tek nokta ise toplu halde yaşayan insanların birbirlerine karşı korunmaları ihtiyacının zorunluluğudur.* Veya insanın temel veya doğal haklarının teminatı olan doğal yasaların ihlal edilmesi durumunda, suçluların cezalandırılmasını ve yasaların korunmasını sağlayacak müşterek bir otoriteye duyulan ihtiyaç içgüdüsünün yarattığı örgütlenme biçimi* olarak devletin kökeni problemidir. İktidarı devletin kökeni yapan şey, iktidarın devleti kapsayan niteliğidir. Çünkü iktidar olmadan, otoritenin kurulması ve devam ettirilmesi söz konusu değildir.⁵⁴⁴ Bu bağlam, aslında, kaynak ve meşruiyet probleminin de ipuçlarını içinde bulundurmaktadır. Buna göre, öyle ya da böyle devletin kökeni, ister Doğu'da isterse Batı'da olsun, güç/iktidardır. Ancak şu ayrımı dikkate almak gerekir: Güç ve iktidar, bir ve aynı şey midir? Güç ve etki gibi kavramlar, olguya dair bir durumu ifade eden kavramlardır. İktidar ise kuralları olan ve onlara bağlı bir gerçekliği anlatır. İktidarda, dini, ahlaki değerler, normlar ve ilkelerle beslenen bir buyurma, boyun eğme haline bağlı emir-onay ilişkisi söz konusudur. Güç ise fiziksel olabildiği kadar,

* Osmanlı düşünce geleneği üzerinde önemli bir etkiye sahip olan İbn Haldun'un siyaset, yani devlet tanımlamasıdır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: N. Toku, 2002, a.g.e., s. 97-112.

* Birinci bölümde değerlendirdiğimiz gibi, insan aklı ve iradesinin devlet örgütlenmesindeki kurucu rolüne atıf yapan toplumsal sözleşme teorisidir.

⁵⁴⁴ H. Çetin, "Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2003, Cilt: 58, Sayı: 3 (s.a: 61-88), s. 65.

farklı unsurlardan da doğan eşitsizlik durumu ve bu duruma bağlı olan bir boyun eğdirmedir.⁵⁴⁵ İktidar için en önemli hedef, süreklilik göstermek, bekasının devamlılığını sağlamak olduğu malumdur. Ancak salt gücü kendi bekası için araçsallaştıran her iktidar biçimi, bekasının devamlılığını büyük ölçüde tehlikeye sokar. İktidar için süreklilik, aynı zamanda iktidarın meşruiyetini ifade ettiğine göre, iktidar-güç arasındaki ilişkide, birincil öncülün ikincil olanı araçsallaştırmasından ziyade, güce iktidar sağlayan meşruiyetin tesis edilmesi daha rasyonel görünmektedir. Bu, bir anlamda güce, iktidar olma kapısını açmaktır. Bu sayede güç, iktidarın kullandığı bir araç iken, iktidarın normatif değerleri ve ilkeleri ile donanmış ve meşruluk kazanmış bir içeriğe sahip olur.⁵⁴⁶ Çalışmamızda sorunsallaştırdığımız mesele de, devletin kökeninde yer alan iktidarın, güce kendi normatif değerlerini ve ilkelerini sunarak, meşruiyet tesis etme çabalarının iktidar-bilim/ilim ilişkisi bağlamında değerlendirilmesidir. Bu bağlama özne olan iktidarın en öncelikli vasfı, insanın çevresini kontrol etme içgüdüsüdür. Çünkü kontrol etme güdüsü, ilişkide bulunduğu bütün ötekilere karşı, hükmedici özelliğe sahiptir.⁵⁴⁷ Sürece bağlı olarak değişen güç/iktidar olma güdüsü, tek kişide, gruplarda (ekonomik, toplumsal ve siyasi soylular) ya da temsil etme yetkisini toplumdaki seçilmişlerde dâhil olmak üzere, iktidarın etken olma arzusunun devamlılığı için önü alınamaz bir çabayı ya da mücadeleyi meşru kılar. Russell'ın insanlardaki "iktidar aşkı" ifadeleriyle değindiği güdüde bu anlamdadır.

İktidar aşkını insanoğlunun biricik güdüsü diye kabul edersek, hiç kuşkusuz yanılmış oluruz, ama iktidar aşkı sosyolojinin inceleyeceği değişiklikleri meydana

⁵⁴⁵ H. Çetin, a.g.e., 65.

⁵⁴⁶ H. Çetin, a.g.y.

⁵⁴⁷ M. Karakaş, "İktidar İlişkileri Açısından Bilim ve Sosyoloji", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 2002, Cilt: IV, Sayı: 1 (s.a: 154-169), s. 155.

*getiren beli başlı güdü olduğuna göre de, bu yanlış, sosyolojideki eğreti yasaları araştırmamızda bizi sanıldığı kadar yolumuzdan saptırmaz.*⁵⁴⁸

Dolayısıyla siyasal iktidarın, en mükemmel formuna ve teşkilatlanmasına ulaştığı örgütlenme biçimi olan devlet, hükmetme arzusunun cisimleşmiş biçimidir. Osmanlı ve Batı’da özel de ise İngiltere’de, siyasal yapı bağlamında, benzerliğin ortaya çıktığı tek nokta da, devletin bu somut yönü, yani güç/iktidar güdüsüdür. Bu ortaklık ise insanın, sosyal ve politik bir varlık olduğu kadar, psikolojik bir varlık olmasıyla alakalıdır. İnsani bu vasıflar, otoritenin, hem kavramsal içeriğini hem de somut yüzünü belirginleştiren motivasyonlardır. Öyle ki kuvvet-rıza ikiliğinde, birincil öncülü tekeline alıp kullanan ve ikincil öncülle “meşru iktidar” sıfatının yüklenicisi olan insan, bekasının devamlılığını da yine hem bu ikiliğe hem de bu vasıflara dayanarak sağlamlaştırır. Kuvvetin ve rızanın aynı potada eritilmesi, devlete, hem rasyonel hem de vicdani bir örgütlenme formu kazandırır. Bu anlamda XVII. yüzyılda çerçevesinde, bu probleme iki farklı kültürde, iki farklı cevap bulunamayacağı açıktır. O halde, farklılıkların kendini gösterdiği sorunlara değinmek gerekir. Önceki bölümlerde, hem Osmanlı’da hem de Batı’da “Siyasi Yapı” başlığı altında yapılan değerlendirmeler, iki kültürdeki farklılıkların, devletin kaynağı ve meşruiyeti problemlerinde ortaya çıktığını göstermektedir.

Devletin kaynağı problemini, iki siyasi yapı nispetinde ele aldığımızda, temel farklılığın, “rasyonalite” ve “teoloji” kavramları üzerinde yoğunlaştığını görmek mümkündür. Devletin kaynağına rasyonalitenin yerleştirilmesi, insanın iradesini ve insanın eylemselliğini tartışmaya açmaktır. Tartışmanın, bireyin doğasından hareketle başlatılması, temel ve doğal haklar çatısı altında özgürlük, eşitlik ve

⁵⁴⁸ B. Russell, *İktidar*, Çeviren: M. Ergin, Cem Yay., İstanbul 1999, s. 15.

mülkiyet kavramlarına alan açılmasını sağlamaktır. Bu perspektif etrafında kapsamı genişleyen tartışmada, insanların temel ve doğal haklarının korunmasına duyulan ihtiyaç, devleti, Tanrısal akıldan bağımsız olarak beşeri aklın iradesinde anlamaya ve anlamlandırmaya yönlendirir. Beşeri akıllı devlet tasarımına ulaştıran şey, özellikle varlığının devamlılığını sağlama ihtiyacından hareketle, “ortak iyinin, en iyi görünümü”ne ulaşma arzusudur. Çünkü akıl, pragmatik olanın ve mutluluğu asgari ölçekten azami ölçüğe çeken her olgu ve olayın ardına düşer. Fayda ve mutluluğunun amaç olduğu bir istikamette, her materyalin araç olması da olağandır. Hatta bu materyaller, zamansallığına ve mekânsallığına göre sadakat, bağlılık, kader vb. dini ve ahlaki motivasyonlar da olabilir. Bu noktada iktidarın, kuvvet-rıza ikiliğini, ideal devlet ve toplum yapılanması adına, rasyonel düzlemde kendi lehine arttıramaması ve kullanamaması için hiçbir engel yoktur. Bu, belirli tipte bir bilginin oluşmasının veya öngörülebilirliğinin ve zihinselliğini eylemselliğiyle destekleyen iktidar ve devlet örgütlenmesinin, hayal olmaktan çıkıp, beşeri akıl ve iradenin ürününe dönüşmesi demektir. Tabiri caizse çizgi, şekil ve renk ilişkisinde uyumun sağlanması, nasıl ki ortaya konulan sanat ürününün sanatsal değerini arttıırırsa, yöneten-yönetilen ilişkisindeki uyum da, ideal devlet ve toplumun, öteki karşısındaki gücünü ve özne olma vasfını arttırır. Ancak burada önemli olan nokta, salt akıl, deneyim, bilgelik ve sağduyuyla çerçevesi çizilen teorinin, hayata geçirilmesi için daha fazla şeye, yani hukuki, ekonomik, bilimsel ve entelektüel dayanaklara gerek duyulduğudur. XVII. yüzyıl İngiltere’inde Hobbes, Locke gibi teorisyenlerin ortaya koyduğu ideal devlet ve toplum teorilerinin potansiyeli bu çerçevede anlaşılmalıdır. İnsan akıllı ve iradesinin kaynaklık ettiği böylesi bir kuramsal çerçeve, Batı’da özellikle de İngiltere’de “meşru monarşi”ye uzanan yolun kilometre taşlarını

oluşturmuştur. “Meşru Monarşi/Anayasal Monarşi” ile kralların iktidarını dizginleyen, onların iktidarlarını, Tanrısallık ve Adem’in varisliği dayandırmalarının önüne geçen ve onların siyasal uygulamalarının haklılığının ölçütünü, akla ve iradeye bağlı olarak değerlendiren bir siyasi yapı örneği ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla aklı, devletin kaynağına yerleştirmek, ortak iyi ve temel ve doğal hakların muhafazası gibi problemlerin, kutsala nispetle, beşeri bir tasarımın ya da yaratıcılığı sonucu olduğunu göstermektedir. Batı’da, özelde ise İngiltere’de, XVII. yüzyıl siyasal hareketliğinde görülen eğilimin, gerek teorik gerekse pratik perspektifi bu amaca hizmet etmiştir.

Osmanlı’da ise devletin kaynağı problemi, Batı’da ve İngiltere’deki söz konusu işleyişten tamamen farklıdır. “Tanrısal akıl ve irade”nin, kendini meydana getiren kültürün en yüksek kurumu olarak devletin kaynağında yer alması, devletin saygınlığını arttırmıştır. Tanrı tarafından toplumun çeşitli zümrelerini bir arada tutmak üzere atanan padişahın ve organlarının gücünü pekiştiren, kurumlar ve yasalar değil, bunlara hayat veren Tanrısal akıl ve irade olmuştur. Bu anlamda yönetme hakkının padişaha, Tanrı tarafından bir lütuf olarak verilmesi, başka bir ifadeyle Tanrısal iradeyle kendisine verilen kut (devlet, baht iyilik) ve kismetle, padişahın yönetme hakkına sahip olması, onu, Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi olarak algılanmasının yanında, onun davranışlarının ve siyasal uygulamalarının kaynağını da teşkil etmiştir. Bu düşüncenin halk nazarındaki kutsiyeti, Tanrı vergisi kut’a sahip olanın tahta çıktığı, görevini yapabildiği ölçüde orada kalacağı ve başarılı olamadığı takdirde tahtan çekileceği/indirileceği şeklinde içselleşmiştir.⁵⁴⁹ Bu noktada dikkatlerden kaçmaması gereken husus, Tanrısal irade ve akıl kaynaklı örgütlenmede, devlete saygının, otoriteye, yani padişaha saygıyla eşdeğer

⁵⁴⁹ M. Niyazi, *Türk Devlet Felsefesi*, Ötüken Yay., İstanbul 2013, s. 45.

tutulduğudur. Ancak bu, devletin insanüstü, mistik bir karaktere bürünmüşlüğü, iktidar ve organları içinde geçerli olduğuna delalet etmemelidir. Padişah ve organlarına, ulûhiyetten ziyade, sonlu bir varlığa atfedilecek ölçüde bir yüceltmeden bahsetmek daha makuldür.⁵⁵⁰

İlahi mesajların bu denli keskinliği söz konusu olsa da, devletin, nihayetinde maddi yönü ağır basan insani bir örgütlenme biçimi olduğu ve siyasal işlerliğin yürütülmesinde, dünyeviliği göz önünde bulundurmanın gerektiği unutulmamalıdır. Çünkü teoloji ya da Tanrısal irade ve akıl, kuşkusuz kurucu paradigmanın da zeminidir, fakat devletin topluma mutlak hâkim olması, hem kuralların hem de paradigmanın bozulmasının önüne geçemez. Osmanlı Devleti’nde merkezi otoritenin tesis edilmesinde, her ne kadar padişahların kişisel heveslerinden ziyade, “gereklilik” ve “ussallık” temelleri esaslaşmış olsa da, Fatih’in iradesini veya direktifini ortaya koyduğu *örf-i sultani*’nin hazırlanması ve ilanı, tahtın seküler bir inşa olduğunun gösterilmesi açısından bir örnek niteliğindedir.⁵⁵¹ Görüldüğü üzere “adap geleneği” olarak adlandırılabilir olan bu yapı, seküler ve devlet yönelimlidir, devleti yerleşik değerlerle özdeşleştirme çabalarının bir sonucudur. Bu tarz bir anlayış, Osmanlı’da siyasi yapının, “aşkın” bir tanımlamadan, daha “ılımlı aşkın” tanımlanmaya geçişi olarak düşünülebilir.⁵⁵² Bu geçiş, iktidarın kişiliğinde yapılanmış bir siyasi yapı görünümünü açıkça sergilese de, keyfiyet söz konusu değildir, en azından Osmanlı’da rastlanmamıştır. Ama yine de, Batı’daki gibi iktidar olmaklığı Tanrısal ve doğal bir durumla eşleştiren patrimonyalizmi reddeden, iktidarı dizginleyen, “meşru monarşi” den ziyade, XVII. yüzyıl Osmanlı’yı, Mutlak Monarşi’nin

⁵⁵⁰ K. H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, Timaş Yay., İstanbul 2012, s. 67.

⁵⁵¹ M. Çeper, *Türkiye’de Devlet Geleneği*, Doğu Batı Yay., Ankara 2012, s. 53-54.

⁵⁵² M. Çeper, a.g.e., s. 54.

kavramlarıyla değerlendirip, siyasi yapıyı bu rejim çerçevesinde anlamak ve anlamlandırmak daha gerçekçidir.

Gelinen nokta devletin, güç kullanma tekeline sahip, zorlayıcı bir üstünlük olarak otorite ve düzenleyici bir iktidar olduğunu göstermektedir. İktidar olmadan, otoritenin kurulmasının ve devam ettirilmesinin mümkün görünmemesi, otorite sahibi iktidar olarak devleti, iktidarın somutlaşan yüzü yapmaktadır. Ancak şu detayı gözden kaçırmamak gerekir: Acaba otorite ve iktidar, yazılışları farklı, anlamları aynı olan iki farklı kavramı mı ifade eder? Siyasi iktidar, sadece güce dayandırılmaz. Aksi bir kabul, siyasi iktidarı sürekli gerçek güç kullanımına veya güç kullanma tehdidinde sevk eder ki bu, siyasal iktidarın bekasına ket vurmaktan başka bir şey değildir. Bu yüzden yönetenler, yönetmeyi sürdürebilmek için iktidARlarını meşru temellere oturtmaya, bir başka deyişle iktidARlarını, otoriteye dönüştürmeye mecburdurlar.⁵⁵³ Hareket noktamızı belirlediğimize göre, iktidarın, genel olarak siyasal ve felsefi bir anlama ve içeriğe sahip olduğunu; otoritenin ise bir güç ve kontrol aracı olarak emir verme, insanlar adına karar verme hakkını elinde bulunduran, psikolojik ve sosyolojik olarak bir etkinliği ve yetkinliği ifade ettiğini söyleyebiliriz.⁵⁵⁴ İki kavramı bir araya getiren şey, iktidarın olmazsa olmaz özelliği olan, onun toplum tarafından onanması gerekliliğidir. Bu detay, çalışmamızın bu bölümünün son aşaması olan meşruiyet problemini karşımıza çıkartmaktadır.

İktidar olmada ve iktidarın pratiğe yansımada, meşruiyet kaynağı ve zemini gereklidir. Çünkü meşruiyet, iktidarın oluşturulmasında ve sürdürülmesinde en etkin araçlardan biridir. Meşruiyet, kavram olarak eylemlerin, ilişkilerin ve iddiaların toplumsal kabul görececek niteliklere sahip olmasını ve onlara dayandırılmasını ifade

⁵⁵³ L. Gönenç, “Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyet Problemi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2001, Cilt: 50, Sayı:1 (s.a: 131-152), s. 133.

⁵⁵⁴ H. Çetin, a.g.m., s. 65.

eder.⁵⁵⁵ Bu nitelikler hukuki, rasyonel, zorunlu, ahlaki, makul, doğal gerekçelerdir. Söz konusu gerekçeler, meşruiyet probleminin, referans kaynağının tespitinde olduğu kadar, siyasal eylemlerin ve inançların kabul edilebilirlik ölçütlerinin belirlenmesinde de önemlidirler. Bir başka ifadeyle siyasal iktidarın, toplumsal düzenlemeleri “niçin, ne adına, hangi yasaya göre” yaptığının bilinmesi veya bunu ilan etmesi, meşruiyetin temel özelliğidir. Kısacası meşruiyet, insanların “niçin itaat edeceği” sorununun cevabıdır. Bu cevapta önümüzde duran temel unsur, yönetilenlerin yönetenlere itaatidir ki, itaatin sağlanması, meşru iktidarı, otoriteye dönüştürür. Bu yüzden meşruiyet, siyasal iktidara içkin bir sorunsaldır.⁵⁵⁶ Ancak, her yasal olanın meşru olmadığı da bilinen bir gerçektir. Duverger’a göre *bir iktidarın, eğer meşruluğu konusunda bir görüş birliği varsa, meşrudur.*⁵⁵⁷ Dolayısıyla meşruluk, yalnızca yürürlükte bulunan hukuk kurallarına uygunluk demek değildir; toplumun büyük çoğunluğunun vicdanında kabul görmesi gerekir. Bu çerçevede, Osmanlı’da ve Batı’da özelde ise İngiltere’de, mevcut olan siyasal yapıların meşruiyet problemini değerlendirmek için önemli ölçüde zemin oluşturmaktadır.

Osmanlı ve özelde İngiltere’de, devletin meşruiyet probleminin temel farklılığı, ikna ve itaat meselesidir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Osmanlı açısından iktidarın, toplumu ya da kitleleri, kendi meşruluğuna ikna etmek gibi özel bir çabası olduğu söylenemez. Çünkü iki taraf arasında yapılmış bir anlaşmaya dayalı olmayan, daha ziyade, Tanrı’nın insanla olan akdinin tabiatını yansıtan bir itaat sözleşmesinin İslam’ın sosyal politikasının temel kabulü olması, bu durumu ortadan

⁵⁵⁵ H. Çetin, a.g.m., s. 67.

⁵⁵⁶ L. Gönenç, a.g.m., s. 133.

⁵⁵⁷ M. Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, Çeviren: Ş. Tekeli, Varlık Yay., İstanbul 2004, s.132.

kaldırmaktadır.⁵⁵⁸ Weber'in de ifade ettiği gibi, meşru otoritelerin üç genel şeklinden biri olan geleneksel -diğerleri rasyonel ve karizmatik-, formuna Osmanlı dâhil edilmelidir. Bu, otoritenin öncelikle kişisel takdire bağımlı işlediğini, yani “sultanizm”le izah edilebilecek bir formatı olduğunu gösterir.⁵⁵⁹ Buna göre, geleneksel otoritede, padişahın gücünün sınırları, ilkelerden kaynaklanmıştır. Bu ilkeler ise gelenek tarafından yürütülmemiş, sadece kutsanmıştır. Tursun Bey'in ispatlamaya çalıştığı gibi egemenliğin, Tanrı tarafından verilmiş bir vazife olduğu ve dirlik ve düzenin tek bir padişahın varlığına bağlılığı esastır.⁵⁶⁰ Kardeş katli bu anlamda bir örnek niteliğindedir. Dolayısıyla böyle bir sistemde padişahın kişisel takdir gücü üzerine sınır koyabilecek hiçbir kurum olmamıştır. Padişahın gücüne güç katan gelenek, aynı zamanda meşruiyeti de veren oluşumdur. Kanunların dogmatik karakteri, padişahın bile uymasını gerektiren bir kutsallık ihtiva etmiştir. Her ne kadar Türk devlet geleneğinde, törenin çok önemli bir yeri olmuş ve bu ilke Osmanlı örfi hukukunun temel kaynağı olmuşsa da, hükümdarın otoritesini sınırlayacak bir mekanizma gibi işlememiştir. Tam tersine o, sultanın otoritesinin -hem halk hem de arazi üzerinde-, daha da fazla hissedilmesinde yardımcı olacak ek bir dayanak olmuştur.⁵⁶¹ Dolayısıyla Osmanlı'da kanunlar, sultanın kişiliğinde yasallık kazandığı ve meşruiyetin gücü, merkezi otoritenin gücüne bağlı olduğu için, meşruiyet, gelenek ve padişaha rağmen değil, onların varlığıyla özdeşleşmiştir.

Batı'ya, özelde ise İngiltere'ye bakıldığında, meşruiyet probleminin tartışılacağı zemin oldukça farklıdır. Weber'in ifade ettiği anlamda, rasyonel-yasal

⁵⁵⁸ Ş. Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çeviren: M. Türköne, F. Unan, vd., İletişim Yay., İstanbul 2010, s. 99

⁵⁵⁹ İ. Yosmaoğlu, “ Kanun, Yasallık ve Meşruiyet: Osmanlı'da Meşruiyet Meselesi Hakkında Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1996, Cilt: 51, Sayı: 1 (s.a: 507-519), s. 507-508.

⁵⁶⁰ İ. Yosmaoğlu, a.g.m., s. 512.

⁵⁶¹ İ. Yosmaoğlu, a.g.m., s. 517.

bir otorite tipine uygun düşen İngiltere'deki siyasal yapı, meşruiyetini, gelenek ve kralın gücünden değil, doğal hukuk ve özgürlük durumundan almıştır.⁵⁶² Bu, onun meşruluğunun formel, resmi ve gayri şahsi bir temelde olduğuna işaret etmektedir. Bu tip bir siyasal örgütlenme biçiminde, alınan kararların, verilen talimatlarla uyumluluğu zorunludur. Bu zorunluluk, kişisellikten arındırılmış ve hukuken geçerlilik taşıyan bir yapılanma kapsamında değerlendirilmelidir. İktidarı elinde bulunduran kişinin otoritesi, geleneklerden ve/veya kişisel özelliklerinden kaynaklanmadığı için, o, gücünün objektifliğine ve bağlayıcılığına, sistematik bir işleyiş ya da düzlemde meşruiyet kazandırmıştır, bu düzlem, hukuktur.⁵⁶³ Bu anlamda hukukun aktif yönü, kralın yetkilerini yazılı bir anayasa ile tanımlamak ve sınırlamakla ilişkilidir. “Meşruti Monarşi” ya da “Anayasal Monarşi” olarak tanımlanabilecek bu çerçeve, parlamenter bir kapsama ve demokrasiye yakın bir karaktere sahiptir. Bu kapsam, kralın, devletin simgesel tarafı olarak kalmasını, yürütme yetkisinin bir hükümete bırakılmasını öngörmektedir. Hükümetin ise halk tarafından seçilmiş bir millet meclisinin kararlarına uyma zorunluluğuyla bağlanması, onun icra yetkisini, meclisin, başka bir deyişle milletin denetimine açması gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla insanların rızalarına ve sözleşmeye dayanan devlet, sınırlı bir devlettir ve herkesi temsil eder, onun meşruiyetinin temeli de budur. Mutlak ya da keyfi yönetimler, meşru devlet formları değildir. Rıza ve hukuki yönetim, meşruiyetin zorunlu şartıdır.⁵⁶⁴ Bu çerçeve, bütün nitelikleriyle İngiliz siyasal yapısının işleyişine ve var oluş bildirimini kapsamaktadır.

⁵⁶² N. Toku, 2003, a.g.e., s. 73.

⁵⁶³ http://www.academia.edu/4553630/Modern_Siyasette_Me%C5%9Fruluk_Sorunu_%C3%96tekile%C5%9Firme. (erişim tarihi: 02.08.2015).

⁵⁶⁴ N. Toku, 2003, a.g.e., s. 88.

Sonuç olarak, “devlet, gerçekte neye benzer?” ve “devlet, ne olmalıdır ve ne yapmalıdır?” sualleri ekseninde ortaya çıkan devletin kökenini, kaynağını ve meşruiyeti problemini, söz konusu dönem nazarında, iki farklı kültürde, mevcut siyasal yapıları dikkate alınarak değerlendirmeye çalıştık. Farklılıkların yoğunluğu, iktidar-bilim/ilim ilişkisinde, “bilimin nasıl algılandığı” sorusu kadar, bu bağlama uygun olarak “bilim insanının rolünün ve öneminin ne olduğu” konusunda da merak uyandırmaktadır. O halde, iki farklı kültürde görülen iki farklı siyasal algının, bilim ve bilim insanına açtığı alan nedir?

Öncelikle şu ana ayrımı göz önünde bulundurmak yerinde olacaktır: Osmanlı’da “Kültürel Yapı: Bilim ve Felsefe Çalışmaları” başlığı altında, bilim ve ilim arasında, hem kavramsal hem de dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimleri çerçevesinde bir farkın olduğuna değinmiştik. Osmanlı’da ilmi, Batı’da ise bilimsel etkinlikten bahsetmenin makul bir yaklaşım olduğunu temellendirmeye çalışmıştık. Bu farklılığın, iktidar-bilim/ilim ilişkisinin temel ayrımı noktası olduğunu hatırlatmalıyız. Yukarıdaki genel tabloya göre, kökeni ortak, ancak kaynağı, doğası ve meşruiyet bağlamı rasyonalite-teoloji, kulluk-birey ve dogma/gelenek-hukuk olan iki kültürün, bilimle olan ilişkileri, yine bu ikilikler kapsamından anlamlıdır. İslami düşünce geleneğinin mirasından büyük ölçüde faydalanan Osmanlı’da, âlemin yapısının tam olarak anlaşılması üzerine kurulu bir bilgi anlayışının, kökenlerinde metafiziksel yönlerin ağırlıkta olması da bu açıdan kaçınılmazdır. Kirli ve günahkâr olan bir dünyanın, eşyanın maddesinde, yani dışta aranması boşunadır. Tanrı katına varmayı engelleyen ayak bağı olarak, her türlü maddi ve nefsanî ilişkiyi reddeden, fiil ve insani iradeyi inkâr eden insan, Tanrı iradesinin dünyadaki aleti ve icrası değil,

kaderin pasif taşıyıcısı, belki de seyircisidir.⁵⁶⁵ Eşyaya içten ve derinlemesine bir denetim yerine, ona dıştan yaklaşmanın, kişinin nefesine yükleyeceği külfeti öne çeken bilincinin, fert ve âlem arasında var olan bütün mesafelerin silindiği bir zihinsel yapının, rasyonel ve eylemsel yönü yok denecek ölçüdedir. Olan-olması gereken ikiliğinde olana, yani dogmalara, otoritelere ve yorumlara elini kolunu kaptırmış bir düşünce çevresinin, araştırma ve üretme kabiliyetinde aranacak canlılığın, Batı'daki doğaya egemen olma zihniyetiyle karşılaştırılacak yönü ise oldukça kısıtlıdır. Bilimi, analiz ve senteze dayalı rasyonel yönüyle tartışmaya açmak bir tarafa, akli ilimlere karşı takınılan tavrın ölçeğinin ve bunun gerekçelerinin, bi'dat tartışmalarına sıkıştırılması, durumun vahametinin anlaşılması için yeterlidir.

Osmanlı'da iktidar-ilim ilişkisinin mahiyetinin en anlaşılır muhatapları, medreseler ve ulema, yani “devlet aydını”dır. XVII. yüzyıla gelinceye kadar, devlete hizmet edecek kadroların yetiştirilmesinde büyük yararlılık göstermiş olan medreseler, bu yüzyıldan itibaren hem müderris hem eğitim hem de öğrenci kalitesi açısından, bozulmaların merkezi kollarından biri haline gelmiştir. Ancak gerek Osmanlı tarihçileri gerek Türk aydınları ve gerekse günümüz araştırmacılarının gözden kaçırdığı birkaç nokta olduğunu ifade etmek faydalı olacaktır. İlki, medreselerin bozulma, gerileme ve çöküşteki etkilerinden bahseden araştırmacılar, öğretimin, yöntem ve disiplin bakımından yozlaşmaya başlaması, öğretimde akli ve müspet bilimleri bırakıp, yalnızca dini-şer'i bilimlerle ilgilenilmesi, yöntem bakımından aktarmacı, kitabi bir yol tutması, Arapçaya ağırlık verilmesi ve öğrencilikle ilgisi olmayan kimselerin barındırılması gibi sebepleri ileri

⁵⁶⁵ S. F. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Derin Yay., İstanbul 2006, s. 93-94.

sürmüşlerdir.⁵⁶⁶ Bu nedenlerin Kâtip Çelebi, Koçi Bey gibi dönemin Osmanlı düşünürlerinin eserlerine bağlı kalınarak ortaya konulmuş gerekçeler olduğu malumdur. Ancak burada önemli olan nokta, gerek Çelebi'nin gerekse Koçi Bey'in, doğrudan kurumsal anlamda medreselerden değil, kişilere endekslenmiş eleştiriler sunduklarının gözden kaçırılmış olmasıdır.⁵⁶⁷ Çelebi tarafından, akli ilimler ile nakli ilimler arasında denge kurulması gerektiği ve akli ilimlerin ihmal edildiği vurgulanmıştır. Fatih dönemi ders programlarına konan Haşiye ve Mevakıf* derslerinin sonradan gelenlerce kaldırıldığı, bununla Osmanlı ilim pazarına kesat geldiği, bu dersleri verecek olanların kökü kurumaya yüz tuttuğu ifade edilmiştir. Koçi Bey ise XVI. yüzyıldan sonra ilmi hayatın bozulmasında, doğru ilim kademelerine layık kimselerin getirilmemesinin yarattığı olumsuz etkilerden ve Sahn Medreseleri'nin itibar kaybından bahsetmiştir. Bu konuda hemfikiriz, ancak sorun, Osmanlı'da ortaya çıkan bozulma ve çöküşe odaklanarak, sistemin kendisinde aranılması gereken hataların, askeri alandaki bozulmaların yanı sıra, bireysel çekişmelere saplanıp kalması ve sistemin yine korunması noktasındadır. Kâtip Çelebi'nin, Koçi Bey'in yaptığı budur, onların yaptığı bilgi aktarımı da günümüz çalışmalarına bu şekilde geçirilmesidir.

Öncelikle bir öğretim kurumunun gerçek niteliklerinin tespiti için onun ayırıcı özelliklerinin ortaya konulması gerekir. Bunlardan birincisi *soyut, kavramlaştırılmış, kuramsal bilgilerin üretildiği ve aktarıldığı kurumlar olup olmamasıdır. İkincisi, bilgi üretim ve aktarımını, bu işi sürekli meslek edinmiş kişilerce yapılmasıdır. Üçüncüsü, bu kurumların aynı zamanda kendisinin gelecekteki üyelerini eğitmesi ve*

⁵⁶⁶ İ. H. Uzunçarşılı, 1988b, s. 67-71;

⁵⁶⁷ C. Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2005, s. 84-85.

* Haşiye ve Mevakıf hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: İ. H. Uzunçarşılı, 1988b, a.g.e., s. 23-28.

*bu yolla ilmi üretim ve aktarımı kişisel bir görev olmaktan çıkarıp sürekli bir kurumsal etkinlik haline getirmesidir. Dördüncüsü, bu kurumları bitirmenin toplum içinde belli mesleklerin icrasında, belli sorumlulukların yüklenilmesinde bir ön şart haline getirilmesidir. Yani eğitimin bir diploma ile belgelenmesidir. Beşincisi ise, eğitimin belli bir amacı gerçekleştirmek üzere yapılması sebebiyle belirli bir programın izlenmesidir.*⁵⁶⁸ Bu vasıflar çerçevesinde değerlendirildiğinde, medreselerin kuruluş amacı, İslami ilimler eğitimi vermek ve okutmaktır. Akli ilimler olarak bahsi geçen hendese, hesap, hikmet gibi dersler, dini ve hukuki ilimlere yardımcı veya araç dersler olarak, ta ki medreseler kapatılıncaya kadar okutulmuştur. Bu yüzden akli ilimlerin dışlanması, medreselerin bozulma sürecine etkisi oldukça azdır. Çok azdır diyoruz, çünkü yardımcı ilimler olarak bile okutulsa, akli ilimlerin, sistemin günlük siyasetini biçimlendiren aktörlerce engellenmesi olanağı her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak bu durumun, doğrudan dışlama ile değil, ihmalle açıklanması daha doğrudur. İkincisi ise Sahn-ı Seman Medresesi, Kanuni dönemine kadar Kur'an, hadis, tefsir, fıkıh derslerinin yanı sıra, fizik, matematik, kimya gibi akli ilimlere yönelik okutmalar yaptırmış, ancak Kanuni döneminden itibaren tamamen din ilimleri akademisine dönüşmüştür. Süleymaniye Medreseleri ise akli ilimler akademisi biçiminde hizmet vermiştir. Dolayısıyla Koçi Bey'in ileri sürdüğü şekilde itibar kaybının nedeni, medreselerin işlevlerinde yapılan düzenlemeyle daha alakalı görünmektedir. Süleymaniye medreselerinde okutulan akli ilimler şayet kast edilmekteyse, Batı'daki bilimsel bilginin üretiminin izlenmesi ve aktarılmasında bahsi geçen kurumların etkili

⁵⁶⁸ İ. Tekeli, S. İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşum ve Dönüşümü*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1999, s. 1.

olmadığı, hatta engelleyici bir rol oynadıkları unutulmamalıdır.⁵⁶⁹ Kaldı ki medreselerin amacının genel olarak dini bilginin telkini ve aktarılmasıyla eşleştirilmiş olması, buralardaki âlimlerin, felsefe ya da doğa bilimlerini öğretmeye yoğunlaşmadığına işaret etmektedir.⁵⁷⁰ Dini bilimlere yönelik derslerin okutulmasının yanında, eksikte olsa, doğa ve matematik bilimlerinin de okutulduğu bilinmektedir, ancak bu derslerden ve çalışmalardan, büyük yapıtlar çıktığına dair bir kayda rastlanmamaktadır.⁵⁷¹ Ayrıca haftada dört gün eğitim-öğretim yapılan bu kurumlarda, eğitim dilinin Arapça olduğu ve XV. yüzyıldan itibaren Türkçe kullanılmaya başlamışsa da, Arapça olan eserlerin, ancak haşiye ve şerhlerinin yapıldığını da hatırlatmakta fayda vardır.⁵⁷² Bir diğer husus ise medreselerin kuruluş amacı, doğrudan ilim adamı yetiştirmekle eşleştirilemez. Çünkü buraların kuruluş amacıyla, temsil ettikleri dini, ilmi ve dünya zihniyeti ve tarihi bağlamı uyuşmaz. Kaldı ki medreselerden mezun olanlara verilen icazetler ve devlet tarafından istihdam edilen mekanizmalar dikkate alındığında, kadı ve müderris yetiştirildiği açıktır.⁵⁷³ Dolayısıyla Osmanlı’da bahsi geçen sebeplerle, iktidar-ilim ilişkisinin analizinin sağlıklı temellere oturtulması zor görülmektedir. Asıl önemli olan, iktidar-ilim ilişkisinde medreselerin temsil ettiği dini, ilmi ve dünyaya bakış tarzının, tarihi bağlamının ve devlet için öneminin belirlenmesidir.

İlk ortaya çıktığı X. yüzyıldan ve ilk kurumsallaştığı Nizam-i Mülk örneğinden beri, bu kurumun temel paradigması Ehl-i Sünnet inancı olmuştur. Özellikle Gazali’nin etkisiyle Sünni din, ilim ve dünya algısı, bu istikamette medreselerde

⁵⁶⁹ İ. Tekeli, S. İlkin, a.g.e., s. 39.

⁵⁷⁰ T. E. Huff, a.g.e., s. 211-212.

⁵⁷¹ A. A. Adivar, 2000, a.g.e, s. 89.

⁵⁷² R. Doğan, “Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitimde İlk Yenileşme Hareketlerinin Batılılaşma Açısından Tahlili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1997, Cilt: 37, Sayı: 1 (s.a: 407-442), s. 411.

⁵⁷³ M. İpşirli, “Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI- XVII. Asırlar)”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 1999, Sayı: VII-VIII (s.a: 273-285), s. 274.

işlenmeye başlanmıştır. Selçuklulardan sonra Osmanlı'da kurulan medreselerde de bu durum geçerliliğini korumuştur. İlmi zihniyetin, fayda esasına uygun olarak din ve ibadet dışında, öteki ilimlerin boş uğraşı olduğu yönündeki kanaat, hastalığın başlangıç nedeni olmuştur. İctihat kapısının kapanmasıyla, dini alanda yeni bir şey söylenemeyecek duruma gelinmesi, geçmiş otoritelerin düşünce ve yorumlarının korunmasına ve yeni nesillere aktarılmasında, medreselerin ilmi hayatta etkinliğinin sınırlarını belirlemiştir. İlimdeki bu sancılı dönem, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlamıştır. Dünyayı anlama ve anlamlandırma perspektifi dar olan, ilmi alanı “atamdan geldiği gibi”ye dönüştürüp daraltan, değişim ve dönüşümü küfür sayıp, telif eserlerden çok haşiye, şerh ve ta’lik çalışmalara yoğunlaşan Osmanlı âlimlerinin, ilmi hareketliliğe katkıları oldukça zayıf olmuştur. Çünkü geleneğe bağlı olarak uygulanan eğitim sisteminin profesyonel her bir üyesi, program ve öğretim usulünü, adeta kutsal bir içeriğe büründürmüş, okutulan eserleri zirve kabul edilerek, olmazsa olmaz mantığıyla korumuştur.⁵⁷⁴

Öte taraftan, medreselerin tarihi bağlamına bakıldığında, devrin Batı'daki üniversiteleri gibi sabit bir program olmasa da, belli bir programa göre eğitim-öğretim yaptıkları iddia edilebilir. Hatta bu iki kurumun programları arasında da önemli benzerlikler de bulunabilir. Örneğin, Batı üniversitelerinin ilahiyat dışındaki programını oluşturan *Trivium* içinde bulunan gramer, retorik ve mantık-diyalektik ile *Quadrivium* içinde bulunan aritmetik, geometri, astronomi ve musiki gibi yedi temel dersin, medrese programında benzer karşılıkları vardı.⁵⁷⁵ Ancak benzerliği bozan nokta, uygulanan müfredatların, akli ilimleri büyük oranda dışlaması ve bir fakih

⁵⁷⁴ D. Hazer, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Eğitimi ve Okutulan Ders Kitapları”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2002, Sayı: 1 (s.a: 274-293), s. 279.

⁵⁷⁵ H. Z. Ülken, “Batı Üniversitelerinin Gelişmesi, Laiklik ve Fikir Hürlüğü İçin Savaşı”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1970, Cilt: 3, Sayı: 1 (s.a: 1-34), s. 2.

veya kadının gereksinim duyduğu kadar bilginin aktarımıyla sınırlandırmasıdır.⁵⁷⁶

Daha net bir ifadeyle medreselerin ders programları içerisinde yer alan bu sınırlı ölçüdeki akli ilimlerin öneminin ve sayısının, XVII. yüzyıldan itibaren giderek azalması bir yana, okutulan kitapların türü ve bilginin mahiyetinde de bir değişme yoktur.⁵⁷⁷ Çünkü önceki bölümlerde değindiğimiz gibi, İslam düşünce geleneğinde etkili olan iki düşünce ekolünden, daha az rasyonel olan Eşari yorumun kitaplarının okutulduğu malumdur. Bir başka ifadeyle reel bilgi düzeyinde dönemin değişen ve artan ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikte ilmi bir teorik çerçeve, uygulama ve alt yapı problemi azımsanmayacak derecede büyüktür. Bu durum, ancak XVII. yüzyıla kadar günü kotaracak ölçüde yeterlilik ve ilmi geçerliliğe sahip olsa da, esas problem, yenileşme ve gelişmeye muhtaçlıkla doğrudan bağlantılıdır. Bu ise medresenin veya fertlerin içinde bulunduğu özel bir durum değil, iktidarın kaynak ve meşruiyet problemiyle, yani sistemin, doğrudan kendiyile alakalıdır. Sorun, medreselerin, kurumsallaştığı ilk andan, Osmanlı'da ise özellikle Fatih döneminden itibaren, devlet ideolojisinin laboratuvarı haline gelmesinde aranmalıdır. Çünkü ilmi hedeflerin ikincilleşmesinin ilk kıvılcımları, o dönemlerden itibaren yakılmıştır. Devlet ideolojisinin canlı tutulma gayesi, ilmi müesseseler olan medreselerin, padişaha ve onun toplumsal yüzü olan devlete, sadık ve yönetim çarkının mümkün olduğu kadar düzenli işlemesine yardımcı olacak elemanların yetiştirilmesini öncelermiştir. Medreseler adeta, ideolojiye uygun askerler yetiştirmekle mükellef kılınmıştır. Hâkim ideolojik yapının bulduğu çözümü koruyan, ihtiyaç duyulduğu ölçüde güncelleştiren ve onu tabana aktaran, devlet aydınları yetişmiştir. Devlet

⁵⁷⁶ R. Demir, 2015b, a.g.m., s. 71.

⁵⁷⁷ A. Cihan, "Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Sosyal Hayat, Personel Çeşitliliği ve Sosyal Mobilizasyon", *Osmanlı Devleti'nde Eğitim, Hukuk ve Modernleşme*, (Edt.) E. Okumuş, Ark Kitapları Özgü Yay., İstanbul 2006, s. 36-38.

aydınının en önemli özelliği, eldeki ideolojik söylemin çözüm üretme becerisini tahrip etmeden, özelliklerini yitirmeden, daha da mükemmelleşmesi için gelenekle bağlantı kurmak ve koparmamaktır.⁵⁷⁸ Tüm çabanın korumak ve mükemmelleştirmek olması, pragmatik gelenek değerlerini tercih eden bilginin kalıplaşmasına ve tekelleşmesine ortam hazırlamıştır. Geleneğin, toplumdan topluma aktarım özelliğini kullanan devlet aydını, eskiden var olanı yeniden var etmenin üretkenliğini adeta içselleştirmiştir. Kısacası devlet aydını, varlık nedenini, devletin ideolojik mükemmelliğini korumakla denkleştirmiştir. Kâtip Çelebi, Koçi Bey gibi isimlerin medreselerde eğitim aldığı ve devlet bürokrasisinde istihdam edildikleri ve bütünün parçaları oldukları malumdur. Ortaya çıkan tablo, Osmanlı'da ilk modern düşünürler olan bu isimlerin, düşüncelerinin, dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimlerinin, yine devletin bekasının devamlılığına eğilimli olduğunu göstermektedir. Çünkü önceki bölümde de ifade ettiğimiz gibi, XVII. yüzyılda padişahlara sunulan risaleler, eskiyi yeniden canlandırma çabalarının ürünleridir. Bu isimleri diğerlerinden (Selefilerden, taşradaki âlimlerden) ayıran tek şey, Batı'daki gelişmelere kısmen de olsa vakıf olmaları ve yaşanan gelişmelere kulak tıkamamış olmalarıdır.

Özetle, Osmanlı'da iktidar-ilim ilişkisinin, devletin ideolojik yapısı bağlamında anlaşılması ve anlamlandırılması gerektiği görülmektedir. Çünkü devletin temel itici gücü, ideolojidir. İdeoloji, toplumsal düzenin kurucusu ve savunucusu olan devletin, toplumsal düzeni meşrulaştırmakta kullandığı en önemli araçtır. O, *psikolojik organizasyonların, doğru ve sistematik bilgisine ulaşmayı ve eğitim, ahlak ve politika için geçerli olan kuralları oluşturmayı kendisine amaç edinen politik ilgilerden*

⁵⁷⁸ M. K. Şan, a.g.e., s. 276.

*meydana gelmiş dünya görüşüdür.*⁵⁷⁹ İdeolojinin temelini oluşturan kodların, toplum üyelerine aktarılıp, kabul ettirilmesi sürecinde öne çıkan en önemli araç ise eğitimidir.

Başlangıçta eğitim, bilinç, yeti, haz, zihin gibi daha çok felsefî ve psikolojik kavramlarla tanımlanırken, sonraları bu kavramların yerini toplumsallaşma, kültürlenme, ideoloji, siyasal iktidar ve toplumsal sınıf gibi kavramlar almıştır.⁵⁸⁰ Böylesi bir değişim, bireyden topluma yönelen bir anlayış farklılığını ifade etmektedir. Nitekim eğitim, bireyi toplumun bilgi, değer ve davranış ilkelerine göre biçimlendirmeyi hedefler. Aynı şekilde eğitimin kendisi de, toplumda ağırlıklı olan düşünce doğrultusunda biçimlenir ve gelişir. Bu nedenledir ki eğitilmiş insan, var olan dünya ile uyumlulaştırılmış insandır.⁵⁸¹ Böylesi bir anlayış, iktidarların amaçlarına uygundur. Onların huzuru için, insanların, ideolojilerin yaratmış olduğu dünyaya ne ölçüde uydukları ve bu dünyayı ne kadar az sorguladıkları oldukça önemlidir. Yani bireyin ve toplumun davranışlarını, ideolojiye uygun biçimde değiştirmek, iktidarlar tarafından arzu edilen bir durumdur. İktidarın, dolayısıyla devletin, insanları siyasal iktidarın ideolojik dünyasına dâhil etmek ve siyasal ve toplumsal sistemle uyumunu sağlamak için, eğitim sisteminden ilmi çalışmalara kadar her alana müdahil olması, eğitimin ve ilmin doğasına aykırı olsa da, onun doğasıyla çatışan bir durum değildir. Araçlaştırılan eğitim sistemi, ideolojinin, bilginin ve hünerin aktarılma işleviyle, hem toplumun üretim güçlerinin hem üretim ilişkilerinin hem de ideolojinin yeniden üretilmesinin ve canlılığının teminatıdır. Dolayısıyla siyasal iktidarın meşruiyeti ve sürdürülebilirliği açısından eğitim

⁵⁷⁹ A. Topakkaya, “İdeoloji Kavramının Tarihsel Gelişim Sürecine Kısa Bir Bakış”, *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2007, Cilt: XI, Sayı: 1-2 (s.a: 163-180), s. 163.

⁵⁸⁰ K. İnal, *Eğitim ve İktidar Türkiye’de Ders Kitaplarında Demokratik ve Milliyetçi Değerler*, Ütopya Yay., Ankara 2004, s. 30.

⁵⁸¹ U. Akın, G. Arslan, “İdeoloji ve Eğitim: Devlet-Eğitim İlişisine Farklı Bir Bakış”, *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2014, Cilt: 4, Sayı: 1 (s.a: 81-90), s. 85.

iktidarın en önemli ideolojik aygıtıdır.⁵⁸² Bu ideolojik aygıt, bir yandan bireyi iyi bir yurttaş haline dönüştürmek üzere toplum adına önemli bir işlev görürken, bir yandan da bireyi kısıtlamakta, bireysel özgürlüklerin önüne çeşitli engeller koymaktadır. O halde, Osmanlı'da siyasal erk ve organlarının asıl gayeleri, Âl-î Osman'ın yönetimi altında varlığını devam ettirecek olan ebed-müddet devlet anlayışı olduğuna göre, Osmanlı'da, toplum ve topluma dair her alanın, bu gaye etrafında seferber olması, devletin ideolojik özünü ilintilidir. Devlet ideolojisi geleneksellik, Kanun-u Kadim ve patrimonyalizm olmak üzere üç unsur etrafında oluştuğuna göre, düzen (nizam-ı âlem), Tanrı tarafından konulmuştur, değişmezdir ve değiştirilmemelidir. Bu haliyle korunursa, ebed-müddettir. Devleti meşrulaştıran kanun-u kadim ise Tanrı'nın koyduğu düzeni yapar, bu yönüyle rejimin siyasal ilkesidir ve dinsel ilkelerle kaynaşmıştır. Bu iki ilke, patrimonyalizmin tanımlayıcı ve tamamlayıcı niteliğini oluşturur. Yani Tanrı, âlemin düzenini kurmakla kalmamış, o düzeni tutmak ve yürütmek için padişahı seçerek, onu yeryüzünde kendinin bir gölgesi, vekili yapmıştır.⁵⁸³ Bu nedenle devletin köken, kaynak ve meşruiyet probleminin ilimle olan bir çatışmasından söz etmek gereksizdir. Çünkü Osmanlı'da devlet ideolojisi, ilimin sınırlarını belirlemiş, devlet aydınının görevlerini ve sorumluluklarını tayin ve tespit etmiştir. Bu bağlamda, Osmanlı'da iktidar-ilim ilişkisi, bir karşılıklılık durumunu değil, ideoloji ile iç içeliği ifade etmektedir. İdeoloji, kodları tanımlamıştır, geçmişte miras alınan zengin bir bilgi kaynağı vardır, bu nedenle değişmeye, dönüşmeye gerek yoktur. Hayatın kanunu değişme değil, düzen, yani nizamdır. İdeal olan değişme, evrim veya ilerleme değil, dengedir, dengenin ortaya çıkması ise adalettir. Bunlara aykırı her durum, her eylem, ihtilaldır, başkaldırıdır.

⁵⁸² İ. Tekeli, S. İlkin, a.g.e., s. 1.

⁵⁸³ N. Berkes, 2008, a.g.e., s. 30.

Bu nedenle hiçbir değişme, iyiye götürmez, ancak bozulmaya götürür, o yüzden yenileşme kavramına değil, ıslaha ihtiyaç vardır, ıslah ise eskiye dönmektir.⁵⁸⁴

Geçmişten hareketle, dönemin konjonktürel yapısına ve devletin köken, kaynak ve meşruiyet problemine yaslanarak, ideoloji çatısı altında, üniversiteler ve bilim insanları etrafında form kazanan Batı'da iktidar-bilim ilişkisini değerlendirmekle çalışmamıza devam edelim. Ancak burada önemli olan bir ayrımı peşinen belirtmekte fayda görüyoruz. Batı'da, Osmanlı'da olduğu gibi, siyasi ilgiler eksenli değil, insan aktivitesine dayanan bir ideolojik söylemi, yani merkantilizmi dikkate almak makuldür. Çünkü Osmanlı'dan farklı olarak, sermaye ideolojisi olarak ifade edilebilecek gücün, bilimle olan karşılıklı ilişkisi, iktidar-bilim ilişkisinin de rotasını çizmektedir. Daha net bir ifadeyle Batıdaki söz konusu ilişkinin gelişim hareketliliğini, devlet-ekonomi-bilim koordinasyon bağını zihinlerimizde canlı tutarak değerlendirmenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Ekonomi-bilim ilişkisi aşığıda incelenecektir. Biz burada, özellikle XVII. yüzyılla beraber, edilgenleşen siyasal erkin, bilimsel ve teknolojik gelişme hedefine kilitlenmiş bir kültürde, üniversiteler ve bilim insanlarıyla bağlantısını, iktidar-bilim ilişkisi bağlamında ele almaya çalışacağız.

Batı'da, XII. ve XIII. yüzyıllardaki eşi benzeri görülmemiş çeviri hareketliliğinin yaşandığı, bilimin öneminin, modern dönemdeki örneklerinden daha fazla vurgulandığı kurumlar, Ortaçağ Batı üniversiteleri olmuştur. XI. yüzyılda Türk-İslam medreselerinin birer taklidi olarak kurulan Ortaçağ Batı üniversiteleri, Arapça ve Yunanca eserlerin çevirileriyle karanlık Ortaçağ zihniyetine karşı başlattıkları mücadelelerinde, kurumsal yapılarını, üç aşamada yavaş yavaş kurmuşlardır: Yasal

⁵⁸⁴ N. Berkes, a.g.e., s. 31.

ve örgütsel, müfredat ve felsefi ve metafiziksel aşamalar.⁵⁸⁵ Dini ve hayır kurumları kanununa göre vakıf niteliği taşıyan Osmanlı medreselerinin, skolâstik zihniyete ve tekrara düştükleri dönemlerde, üniversiteler, yasal hak ve ayrıcalıklara sahip, hukuki olarak özerk dernek niteliğinde ara kurumlar olarak, toplumsal değişim ve dönüşüme kamusal zemin oluşturacak düşünce merkezileri olmuşlardır. Müfredat aşamasında, hem Arapça hem de Yunanca çeviriler yapılmış, Aristoteles'in, Batlamyus'un, İbn el-Heysem'in, el-Harezmi'nin, İbn Sina'nın, Galen'in, Hippokrates'in, tıp, optik, cebir vb. konulardaki eserleri okutulmuştur. Aynı zamanda doğa felsefesi, ahlak felsefesi ve metafizik üzerinde yoğunlaşan üniversiteler, fiziksel dünyanın ve onun işleyişinin sırlarına, Ortaçağ realiteleri ölçeğinde hâkim olmaya çalışmışlardır. Bu noktada önemli olan husus, üç felsefenin, gramer, retorik, mantık, aritmetik, geometri, astronomi ve müzikten oluşan yedi temel bilimle desteklenmiş olmasıdır. Gerçeği metafiziksel düzeyde araştırma fikri ise o dönemin inanç, kurumsallaşma ve bilimselliğinin bir parçası olarak kendine zorunluluktan yer bulmuştur.⁵⁸⁶

Pek çoğu katedral okullarından ya da dini tarikatlardan ortaya çıkmış olan bu düşünce merkezleri, kendilerini kurumsal anlamda oluşturacak ve geliştirecek, hem bilimsel hem de maddi yeterliliğe sahip olmalarına rağmen, Katolik dünyasının korumalığına ihtiyaç hissetmişler, böylece kendilerini saldırılardan korumayı amaçlamışlardır. Bu, başlangıçta fanatik saldırılardan korunma içgüdüsüyle alınmış karar olsa da, zamanla dini ve siyasi iktidarların tahakkümüne girmek kaçınılmaz hale gelmiştir. Daha net bir ifadeyle bu korunma ihtiyacın yarattığı ortam, üniversiteler, kilise ve devlet müdahalelerinin yolunu açmıştır.⁵⁸⁷ İlerleyen süreçte modern dönem üniversiteleri, siyasi iktidarlar tarafından sıkı bir şekilde

⁵⁸⁵ T. E. Huff, a.g.e., s. 250.

⁵⁸⁶ T. E. Huff, a.g.e., s. 251-258.

⁵⁸⁷ H. Z. Ülken, a.g.m., s. 2.

denetlenmeye başlamıştır. Gündelik yönetim düzeyinde özerkliklerini korumaya başaran üniversitelerin sayısı, günden güne azalmıştır. Genelde, kayıt koşullarından öğrenim süreleri ve sınav yönetmeliklerine kadar titizlikle denetlenen üniversitelerin, kimi zaman müfredatlarının, siyasal güç veya ortakçılarının eliyle hazırlandığı da olmuştur.⁵⁸⁸ Üniversitelerin yasal ve örgütsel açıdan hak ve ayrıcalıklı konumları, önemli ölçüde devlet denetime tabi tutularak, başlangıçtaki konumlarından uzaklaştırılmışlardır. Örneğin, seçim sistemi kaldırılmış veya çok sıkı bir denetimden geçirilmiş, siyasal iktidarın memurları, itaatkâr birer kula dönüştürülmüşlerdir. Hatta bu sıkı denetim öylesine abartılmıştır ki, öğrencilerin kayıt yemini törenlerinde, onların dini taraftarlıklarının denetlenmesi bir prosedüre dönüşmüştür.⁵⁸⁹ Hiç kuskusuz bu durum üniversitelerin, verimlilik, üretkenlik ve yenilikçilik parolalarıyla uyuşur bir durum değildir.

Üniversitelerin denetim altında tutulmasının altında yatan neden hiç kuşkusuz, siyasal iktidarların korkuları, endişeleriyle açıklanabilir. Çünkü siyasal iktidara ve kiliseye hizmet edecek, belli sayıda, ancak iyi yetişmiş, sistemin içinde onu koruyan ve yücelten, hem yönetsel hem de toplumsal hiyerarşiyi bozmayan, bir yapının varlığı önemsenmiştir. Ancak bu beklentilerin sonucun olan yaptırımlar, üniversitelerde krize neden olmuştur. Özellikle hem üniversiteler hem mezhepler hem de siyasal iktidarlar açısından bir ayrıma gidildiğinde, farklılıklar, eğitim anlayışlarından müfredatlara kadar kendini hissettirmiştir. Örneğin bilimin, ilerlemenin, yeniliğin vb. bitmek tükenmek bilmeyen bir düşmanlık, kin ve nefretle karşılandığı Katolik ülkelerle, yeni kürsülerin kurulduğu, özel dil eğitiminin verildiği, pedagojik girişimlerin yoğunlaştığı Protestan ülkeler, çatışan ve çelişen iki

⁵⁸⁸ C. Charle, J. Verger, *Üniversitelerin Tarihi*, Çeviren: İ. Yerguz, Dost Kitabevi Yay., Ankara 2005, s. 53.

⁵⁸⁹ C. Charle, J. Verger, a.g.e., s.53-54.

farklı anlayışı yansıtmıştır. İngiltere’de XVII. yüzyılda bilimsel yenilikler ve rasyonalizm, din alanında daha hoşgörölü olan Cambridge Üniversitesi’nde, Ortaçağ Aristotelesçiliğine bağı Oxford’a göre daha kolay ve çabuk kabullenilmiştir.⁵⁹⁰

Her türlü dini ve siyasi denetime karşı bilimsel geleneklerini, bugün bildiğimiz anlamda olmasa da, önemli ölçüde kurmayı başaran Batı üniversiteleri, Almanya, İngiltere, Fransa gibi ülkelerde zor bir süreçten geçmiştir. Gerek siyasi gerekse dini bağnazlık yüzünde, bilim tarihinin önemli aktörleri, zor günler yaşamışlardır. Örneğin Voltaire, Prusya Krallığı’na kaçmıştır; 1590’larda Jean Husse, Katolik Kilisesi’nin kararıyla idam edilmiştir; Bruno ve Kopernik, Engizisyon Meclisi’nin kararıyla mahkûm edilmiş, yayınları yasaklanmıştır; Descartes ise belli kişiler dışında düşüncelerini kimselerle paylaşmamayı tercih etmiştir.⁵⁹¹

XVII. yüzyılda özellikle İngiltere’de yaşanan siyasal sistem değişikliği, üniversiteler ve bilim insanları üzerindeki baskının kırılmasında büyük bir etkiye sahip olmuştur. Siyasal yapıda ortaya çıkan değişim, yani kilisenin kurumsal içeriğiyle varlığının tanındığı, yetki ve etki alanının kısıtlandığı; benzer şekilde kralın yönetimdeki etkenliğinin adeta simgeselleştiği, etkinliğinin denetime açıldığı parlamenter sistem veya Anayasal Monarşik rejim, yeni bir etkin güç olarak burjuvaziye ya da sermayeye iktidar olma yolunda önemli avantajlar sağlamıştır. Siyasal iktidardan, ekonomik iktidara evrilen siyasal algı, merkantilist politikalar gereğince, düşünce, bilim ve teknolojiye olan eğilimin yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmış, bilimsel araştırma ve geliştirme alanlarının kurumsallaştırılmasına önem vermiştir. İktidar ve bilim arasındaki ilişki, bilim ile sermaye birikimi arasındaki ilişkiden bağımsız düşünülemeyeceği temel kabul haline gelmiştir. Bu

⁵⁹⁰ C. Charle, J. Verger, a.g.e., s. 72.

⁵⁹¹ H. Z. Ülken, a.g.m., s. 8-9.

kabullenme, doğal olarak iktidar-bilim ilişkisine yeni bir form kazandırmıştır. Yenilenen ilişkinin önemi, rasyonel düşüncenin ve doğa biliminin, Engizisyon Meclislerinde mahkûm edilmekten; bilim insanının ise geçim kaygısıyla şair-patron ilişkisine sıkışmışlığında kurtulmasında yatmaktadır. Değişime, ilerlemeye, yeniliğe dirsek dayayan ideolojinin biçimsel boyunduruğundan kurtulan, bilim ve teknolojinin bilinçli uygulandığında, bilimin büyük bütçelerle desteklenmesinde, bilim insanının, enerjisini gerekirse kendi kurduğu laboratuarda, tüm zamanını bilimsel araştırma ve geliştirmeye harcamasında saklıdır. Onun önemi, teorik-pratik ve ideal-reel arasındaki çelişkilerle dolu iktidar-bilim arasındaki çekişmenin, ontolojik alandan, özne-nesne arasındaki ilişkiye kayarak, tutarlılık ve geçerlilik arama çabasında gizlidir. Merkantilist ilkelerin, yeni değerler hiyerarşisinde, gelenek, din, ahlak, sadakat, minnet, biz vb. kavramların ikincilleştiği, eşitleyici adalet anlayışının, dağıtıcı adalet algısı karşısında birey, rekabet, kâr, hırs, servet birikimi kavramlarıyla, değişim ve yapılanma teorileri geliştirdiği Yeni Dünya düzeninde belirgindir. Kısacası XVII. yüzyıl Batı’da, iktidar-bilim ilişkisinin yeni formatı, dünyayı anlama ve anlamlandırma biçiminde, bilimin prensipleriyle, kapitalizmin kategorilerini doğallaştırmak ve kalıcılığını sağlamak üzerine kurulmuştur. Bunlar aynı zamanda iki farklı kültür arasındaki söz konusu ilişkiyi birbirinden ayıran en önemli özelliklerdir. Nitekim Batı’da iktidar-bilim ilişkisinde rol alan düşünce aktörlerinin, Osmanlı devlet aydınlarından ayrılan tarafları, siyasal erki var eden ideolojik söylemin meşruiyetini sağlamak ve sistemin muhafızlığını yapmak veya geleneğin kurumsal ünitelerindeki krizleri, idealleştirilmiş bir geçmiş sevdasıyla Aristoteles’i, Batlamyus’u, Aquinolu Thomas’ı, Ockhamlı William’ı yineleyerek çözüm üretme gafletine düşmemiş olmalarıdır.

3.2. Hukuk-Bilim/İlim İlişkisi Mukayesesi

Öznesi hukuk olan bir söylemin, toplumların kültür yapısını ve düzenini göz önünde bulundurmak zorunda olduğunu dikkate alarak, Osmanlı ve Batı’da hukuki yapının panoramasını önceki bölümlerde değerlendirmiştik. Bu değerlendirmelerde, iki farklı kültürde köken, kaynak ve meşruiyet sorunsallarının farklılık gösterdiği görülmüştür. Osmanlı-Batı ikiliğinde hukuki yapıda bu sorunsallar ekseninde görülen farklılıklar sırasıyla, akıl-vahiy (ve/veya akıl*), doğal hukuk-Tanrı ve padişah (şer’i ve örfi hukuk açısından), hukuk bilinci-adalet ikilikleri bağlamında kendini göstermektedir. Dolayısıyla bu sorunsalların farklılığı, hukuk-bilim/ilim ilişkisinin de tabanında yer almaktadır.

Öncelikle peşinen belirtmek gerekir ki, Osmanlı’da hukuk-ilim ilişkisinde hem şer’i hem de örfi hukuk açısından bir ayrıma gidilme gerekliliğini zorlamaya uygun bir tablo söz konusu değildir. Ayrıca hukuk-ilim ilişkisinin kapsamı, sadece yüksek öğretimin ilk somut şekli olan Fatih Medreselerine ve sonrasına bağlanamayacak ölçüde dar bir alana sıkıştırılmamalıdır. Çünkü toplum ve topluma dair her alandaki gelişmeler, hukuki düzenlemelerin varlığına koşuttur. Örneğin İstanbul’un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmed, medreselerin yönetiminden, müfredat ve akademik yapılarına kadar düzenleyici usul ve esaslar belirlemiş, iradesi olan Kanunnâme-i Ali Osman’da bunların hukukiliğini güvence altına almıştır. Dolayısıyla medreselerden iktisadi yapıya, siyasi yapıdan din kurumlarına kadar her alanda gerçekleşecek müspet veya menfi hareketliliğin, meşruiyet zemini, garantörü, hukuktur. Hukukun

* İslam hukukunda Eşarilik ve Mutezile ekollerine göre değişen hukukun kökeni tartışmasında, Eşarilik ekolü vahiyi köken olarak kabul ederken, Mutezile ise akli kökene koymaktadır. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: Ö. F. Altıntaş, “ Hukukun Kökeniyle İlgili Teorilere Genel Bir Bakış”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1996, Sayı: 8 (s.a: 221-238).

özünde, akılda olabilir, vahiyde. Özü ve kaynağı ne olursa olsun, önemli olan husus, hukukun, kamusal alana form kazandıran ilkelerle (ideoloji veya rasyonalite) uyumu ve kamu vicdanında onanmasıdır. Bu anlamda, Osmanlı'da hukukun yapıcı unsuru ile ilmi hayatın yönlendiricisi arasındaki bağlantı oldukça önemlidir. Bu bağlantının kurucuları, hâkim ideoloji ve onun somut yüzü olan padişah olduğundan, hukuk-ilim ilişkisine yön tayin eden de, bu zihniyet ve onun ortaklarıdır. Nitekim Osmanlı gibi toplumlarda, statik kültürel şartlar ve zihniyetler altında bilimin yerleşik prensiplerinin, hâkim ideoloji ile çatışıyor olması, ilmi ilerleme imkânının tüketilmesinin temel nedenidir. XVII. yüzyıl Osmanlı'da padişahın içinde bulunduğu deneyimsizlik, iradesizlik ve zafiyet, Fatih'in bilime tanıdığı gelişim ve ilerleme koşullarını da adeta köreltmıştır. Statik kültürel şartları ve zihniyetleri çökertecek koşulların oluşturulmaması adına, özellikle ilim ve sermaye, ideoloji ya da iktidar aygıtları tarafından kontrol altında tutulmuş, denetim her zaman canlılığını korumuştur.⁵⁹² O halde, XVII. yüzyıl Osmanlı'da, hukuk-ilim ilişkisinin incelenme sahası, doğrudan ideoloji ve iktidar aygıtları bağlamında değerlendirilmelidir.

XVII. yüzyıl Osmanlı-Batı arasındaki karşılaştırmada gelişmişlik düzeyi, siyasi, hukuki, ekonomik, toplumsal ve bilimsel koşulları etrafında değerlendirilmektedir. İlerleme ve gelişme karşısında nesne olan ikellik, hukuki bağlamda her ihtimali göz önünde bulunduran, formel ve katı bir niteliğe işaret eder. Eşitlik, ideolojik karşılıklılık, kısas, ritüelleştirme, resmiyet ve yorum, bu tip hukuki yapılanmaların silahlarıdır.⁵⁹³ Adalet mefhumu da bu yapının en önemli yüklenicisidir. İslam geleneğinden aldığı mirasla Osmanlı da, adalet mefhumunu, varoluşunun temeline yerleştirmiş, kurucu ideolojinin temel taşıyıcısı haline

⁵⁹² A. Sayılı, *Bilim Tarihi Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir*, Gündoğan Yay., Ankara 1999, s. 29.

⁵⁹³ S. Jørgensen, *Hukuk ve Toplum*, Hazırlayan: M. T. Özcan, Çeviren: N. Beysan, Ü. Yükselbaba, Donkişot Yay., İstanbul 2001, s. 79.

getirmiştir. Kullar arasındaki eşitliği, adalet potasında eriterek eşitleyici bir adalet ilkesiyle, kapalı ve statik dünyasının büyük yoğunluğunu arkasına almış, toplumsal yaşamı tamamıyla dengesizlik, güvensizlik, sömürü ve rekabet gibi kavram ve olgulardan sıyırmaya meyletmıştır. Toplumsallığını mevcut ideolojinin prensipleri üzerinden kurarak, ekonomik ve sosyal gelişimin hukuki gelişime uyumluluğunu kontrol altında tutmakta, eşitleyici adaletin tüm araçlarını kullanmıştır. Düzenin bekası için bilimsellik ilkelerinin, ilmi cepheye sızmasına özen gösteren ideoloji ve iktidar aygıtları, bilimsel gelişmenin toplumsal desteğe ihtiyaç duyan tarafını tamamen köreltmeye, toplumun kendi iç dinamikleriyle baş başa kalmasına özen göstermişlerdir.

XVII. yüzyıl Osmanlı'da, örfü, geleneği, inancı davranışla pekiştiren ideolojiden hukuka giden yolda, hukuk ilmin ardılı değil, öncülü olmuştur. Çünkü hukuk, gerek sosyal gerek ekonomik gerek siyasi gerekse ilmi gelişmelerin ortaya çıkardığı müspet veya menfi durumları, devletin aynası olan kamusal alanda meşruiyete kavuşturan en önemli araçtır. Başka bir ifadeyle devlet ve/veya toplum içinde ortaya çıkan her türlü olay ve olgunun, belli bir meşruiyet dayanağına ihtiyacı vardır ve bu ihtiyaca hukuk aracılık eder. Ancak Osmanlı'da ideolojinin merkezi konumu, her alana rol ve görev belirlediği için, hukukun gelişimi yine ideolojinin belirlediği kodlar nispetinde gerçekleşmiştir. Her türlü değişme ve yapılanma, ideolojik söyleme ve dolayısıyla onun hizmetindeki hukuka göre ayarlanmıştır. İlim, ekonomi, toplum, kurumlar vb. her alanlardaki gelişme ve değişimden doğan bir hukuki düzenleme ihtiyacı söz konusu değildir. Bir başka deyişle ideolojinin aracı olan hukuk, şartlara göre güncellenen değil, hukuka göre şartların değişim ve dönüşüm döngüsüne sokulduğu, bir durumun varlığı önceliklidir. Dolayısıyla hukuki

koşutluk, içinde bulunulan geleneksellikle alakalıdır. Kaldı ki güncellemeden şayet bahsedilecekse, bunlar ilkeler üzerinde değil, teferruata yöneliktir. Bu nedenledir ki, siyasi, ilmi, toplumsal ve ekonomik gelişmelerdeki kısırlığın, verimsizliğin, hareketsizliğin, içe kapalılığının ve döngüsellüğün, Osmanlı hukuk metnindeki karşılığı, *atam ve dedem kanunudur, benim dahi kanunumdur, evlad-ı kiramın neslen ba'de neslin bununla amil olalardır*.⁵⁹⁴ Dolayısıyla hukukun gelişimi, ihtiyaç nispetiyle doğrudan ilişkilidir.

Bu değerlendirmenin örnekleme, Osmanlı ulemasıdır. Ulema, toplumun dini/inançsal temellerinin korunması sapkın inançların yaygınlaşmasını engelleme sorumluluğu ve göreviyle ideolojiye ve iktidar bağ(ım)lıdır. Ona, heretik akımlara karşı, Sünni İslam'ın korunması misyonu yüklenmiştir. Osmanlı'da devlet ve toplum karakterinin köküne yapışmış dogmasal olgulara, yani “geleneksel” ve “statik” düşüncelere alternatif olarak, “yenilikçi” ve “akılcı” düşünebilen akımları, küfür ve bi'dat olarak algılayıp halka aktarmış, buna yönelik tehlikeleri savuşturma gayretinde fetva kurumunu kullanmıştır. Hukuk kaynaklarına ulaşmaları ve onlardan yararlanmaları mümkün olmayan halk kitlelerinin, hukuk kurallarının basitleştirilerek duyurulması, hükümsel içerikleri “sapkın akımların ve düşüncelerin hedefi olma” mesajını içeren fetvalarla uyarılmaları, ortodoks öğretinin gündelik yaşam için yeterliliği vurgusu ve heterodoks telkinlerin kapılarına kilit üstüne kilit vurulması boş çabalar değildir.⁵⁹⁵ İdeolojinin askerleri olan ulema, merkezî iktidarın diliyle konuşmayan, farklılıklara açılan düşünme ve davranma biçimlerini hareketlendirmek isteyen her türlü düşünce ve etkinliğe, söylem dili ideolojik ve hukuki gerekçesi yine ulema kaynaklı olan ve siyasi aygıtların desteğiyle hayata

⁵⁹⁴ Ü. Hassan, a.g.e, s. 190-191.

⁵⁹⁵ G. Akça, a.g.e., s.160.

geçirilen yaptırımları uygulamakta zaman kaybetmemiştir. Örneğin, kahve ve tütün kullanımıyla kahvehaneler, ulema ve onların yönlendirdiği siyasi aygıtlar tarafından, toplumsal ve siyasi istikrara problem yaratacağı endişesiyle yasaklanmış, şiddetli yaptırımları uygulanması fetva verilmiştir. Bu yaptırımlar, sosyal endişelerden ziyade, siyasi erkin halkı sindirime politikasına hukuki meşruiyet kazandırma amacından başka neyle açıklanabilir ki? Nihayetinde ulemanın, iktidar uygulamalarını dinsel alana (halkla devletin örtüştüğü tek alan) aktarmada, meşrulaştırma misyonunu üstlendiği aşikârdır. İlmiye mensubu olan ulemanın devletin memuru olduğu ve memuriyetin kazanımla değil, patrimonial yönetim anlayışına uygun olarak, padişahın sadık kullarına bir ihsan dikkate alındığında; geçim kaynağının tamamının devlet tarafından karşılandığı unutulmadığında; devletin, ulemayı nüfuzuna aldığı realitesi kabul edildiğinde ve ulemanın minnet ve sadakatini, toplumsal kitlelerin devlete sadakatini teminle ve padişaha ve ideolojiye meşruluk ve kolaylık sağlamakla yerine getirebileceği hatırlandığında, ulemanın yalnızca ilmi hakikatlerin gönüllü emekçisi olmadığı belirginleşmektedir.⁵⁹⁶ Söz konusu işlev çerçevesinde, ideolojinin ön gördüğü hem ilmi, ekonomik, eğitim, dini ve sosyal şekillendirme hem de sosyo-politik kimliklendirmeyi yerine getiren ulema, sahip olduğu araçlarla insan unsurunu inançsal, duygusal ve düşünsel olarak işleyerek, devlet ideolojisi doğrultusunda seferber edebilecek sosyal potansiyele kavuşturmuştur.⁵⁹⁷ Dolayısıyla ilmiyenin memuru olan, devlet çıkarlarını gözetin bürokratik ulema ve medreseler, ilmi, hukuki, ekonomik, siyasi ve toplumsal değişim ve dönüşümün meşruiyet araçları olarak, hukuki gelişmeye koşut oluşturacak her türlü hareketliliği engelleyen ideolojinin muhafızlarıdır.

⁵⁹⁶ G. Akça, a.g.e., s. 156.

⁵⁹⁷ G. Akça, a.g.e., s. 157.

Görüldüğü üzere siyasi, ekonomik ve toplumsal değişim ve dönüşüm bağlamında, hukuki gelişmenin ekonomik etkinliğe koşutluğu, tımar sistemindeki bozulmayla, ithalat-ihracat dengesiyle, gümrük vergilerindeki düzenlemelerle, kapitülasyonlar kapsamında yabancı tüccarlara tanınan haklarla, halktan alınan vergilerin arttırılmasının devletin bekasının ve toplumsal refahın tesisi ve eşitleyici adaletin bağlayıcıyla sınırlandırılacak düzeyde sığ kalmıştır. Oysa Batı'daki gelişmeler göz önüne alındığında, toplumda bireylerarası ilişkileri karmaşık hale getiren ve hukuki güncellemeye ihtiyaç yaratan temel unsurlardan biri, ekonomik gelişmeler olmuştur. Ancak Osmanlı'da ekonomik tek düzelik ve toplumsal yapıda bireylerarası ilişkinin standardize edilmişliği, bu anlamda bir karmaşıklığın yaşanmasının engellemiştir. Ekonomik ve toplumsal standardizasyon, doğal olarak yeni ve gerekli hukuki düzenlemelere ve gelişmelere ihtiyacı ortadan kaldırmıştır. Benzer şekilde orduda yapılacak ıslahın ve düzenlemelerin, teknolojiyle desteklenmesi veyahut denizlerde savaşacak gemilerin uzak denizlerde yol alacak nitelikte yeniden şartlara uygun hale getirilmesinde bilimsel ve teknolojik üretkenlikten ziyade, taklitçiliğin öngörülmesi, bu öngörünün, benzer zihniyetin ürünü olması, askeri ve gemicilik alanında yeni bir hukuki güncellemenin eksikliğini hissettirmemiştir. Ya da akli ilimleri araç olmaktan çıkarıp, doğayı rasyonel, gözleme dayalı, deneysel ve pragmatik ölçütlerle inceleyecek, astronomi, fizik, matematik, felsefi mirası, Yeni Dünya ölçeğinde zenginleştirecek ve güncelleyecek bilim insanlarının yetiştirileceği bir iklim oluşturmaının önemsizleşerek, yerine akli ilimler ve nakli ilimler arasında dengeyi gözeten, akli ilimleri dışlayan, akli ilimleri “felsefiyattır” diye ötekileştiren, politik enerjisini Fatih dönemindeki gidişata aykırı durumların düzeltilmesi ve icazet ve mülazemet usulünde yaşanan aksaklıkların

giderilmesinde kullanmayı yeğleyen anlayışın güçlenmesi, eğitim-öğretim alanında güncellenmiş bir hukuki düzenleme arayışını gerektirmemiştir. Hukuksal gelişmeyi zorunlu kılacak, sosyo-ekonomik teorilerin (köyden kente göçün önünü kesecek nitelikte), devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunun kurumsallaşmasında büyük öneme sahip olduğunu, hem siyasi hem de toplum nazarında normalleştirecek toplum bilimcilerin yokluğu, tarihsel bir perspektifle Üç Hal Yasası üzerinden okunan toplumsal değişme ve yapılanma dinamikleri için itici güç olmaya yetmemiştir. Bilim insanını, “devlet aydını” yaftasıyla şair-patron ilişkisine sıkıştıran ve sadakat-minnet bağıyla bilime ve bilim insanına alan açan böylesi bir ilmi atmosferde, durumun “kul olmaklık” ilkesiyle yeniden meşrulaştırılmasını gerektirecek yeni bir hukuki söylem yersizleşmiştir. Kısacası Osmanlı’da ideolojinin söylemleri, değişmenin ve dönüşmenin ve dolayısıyla hukuk-ilim ilişkisinin çerçevesini çizmiştir. İlmi durgunluk, kapalı ve statik bir kültür dünyasının değişim ve dönüşüme kapalılığını pekiştirmiş, bu durum hukuki güncellemeleri gereklilik olmaktan çıkarmıştır. Oysa hukuki düzen, kültürel bir olgudur. Prensipleri siyasi, ekonomik ve sosyal hayatın gelişim evrelerine bağlıdır. Tarihsel süreçte siyasi, ekonomik, bilimsel ve toplumsal gelişmelerin, hukuk kültürünün yaratılmasında itici güç olduklarını gösteren örnekler vardır. Bu örneklerden biri, Batı ve özelde ise İngiltere’dedir.

Batı’da özellikle de İngiltere’de hukuk-bilim ilişkisinde, ibre tamamen ters istikameti göstermektedir. XVIII. yüzyıla kadar fizik yasaları ile insan davranışlarının standartlarını siyasi, ekonomik ve toplumsal alanlara kadar yansıtan Batı’daki gelişmeler -gereklilik arz eden hukuki, ahlaki ya da başka bir tür normatif kural arasında her ne kadar açık bir sınır çizilmemişse de-, hukuk-bilim ilişkisi zeminini inşa etmiştir. Bu, bilimdeki seküler çalışmalara vurgu yapan Rönesans’tan

itibaren kendini gösteren felsefi canlılığın bir ürünüdür. Bu canlılığın, en önemli simaları ise doğal hukuktan pozitif hukuka geçişin yolunu açan, Grotius, Hobbes ve Locke gibi filozoflar olmuştur. Bilindiği gibi, eşyanın tabiatında hareketle veya bir başka deyişle subjektif olandan hareketle, değerini beşeri faktörlere bağlı ilkelerden üreten pozitif hukuk, mahiyetini “evrensel adalet” kavramından almayan, insani iradenin, toplum ve toplumlararası adaletin tesisi için kurallar koyup zorlamaya dayanan bir hukuki yapılanmadır.⁵⁹⁸ İnsan aklıyla keşfedilebilecek niteliğe sahip olan doğal hukukun, Batı’da özellikle XVII. yüzyıl ve sonrasında yaşanan siyasi, ekonomik, toplumsal ve bilimsel değişimler, hukuk alanındaki değişim ve gelişmelerin itici gücü olmuştur. Hukuki pozitivizmin İngiltere’deki gelişim süreci ise bilimsel alandaki başarıyı olanaklı kılmış olan yöntemdeki gibi somut ve ampirik temelli spekülatif bir felsefe oluşturmaya yönelmiş güçlü bir düşünce akımıyla ortaya çıkmıştır. Esin kaynağını Descartes’ın şüpheciliğinden alan bu akım, Locke ve XVIII. yüzyılın en önemli isimi olan David Hume (1711-1776) ile büyük bir ivme kazanmıştır. İnsan iradesini ve aklını temele alan akım, hukuk-bilim ilişkisine Doğu’dakinden farklı bir form kazandırmıştır. Tüm fiziksel varlıkların davranışlarını yönettiği kabul edilen fiziksel evrenin nedensellik ilkelerine göre işleyen yasalar, insan davranışı üzerine kodlanmış ve böylece hukuki ve ahlaki yasalar arasındaki sınırlar belirginleşmeye başlamıştır. Gerçi XVIII. yüzyıla kadar bu ayrımın net bir şekilde yapıldığı söylenemese de, en azından Tanrı’nın iradesine gönderme yapan ancak insan iradesini ve aklını hiçleştirmeyen bir farkındalığın oluşması açısından oldukça önemlidir. Bu çerçevede hukuk-bilim ilişkisi de, siyasal alandan toplumsal değişim ve yapılanmaya kadar geniş bir zemine yayılmıştır.

⁵⁹⁸ Y. Torun, 2005, a.g.e., s. 51.

Dine, kiliseye, öteki dünyaya dönük, insandan kopmuş, gerçek dünyanın dışında kalan bir siyasi, ekonomik ve toplumsal yapının, siyasi iktidara ortaklığını ortaya koyarak, kraliyeti parlamentonun denetiminde yeniden tanımlayan ve yeni bir felsefe, dünya görüşü, ekonomik ve sosyal kuramla geleneksel dünyayı toz bulutuna dönüştürmeyi başaran Batı, siyasi, ekonomik ve toplumsal kurumlarıyla bir bütün olarak değişme ve gelişmeyi hedef edinmiştir. Akla öncelik tanıyan bu yeni kapsamlı yapılanma eskiyi, sıkı bir eleştiri süzgecinden geçirdikten sonra, kendi hedef ve isteklerine uygun olarak yeni bir felsefe yaratmış, bilim, doğa, mutluluk, bilgi, akıl ve fayda gibi kavramları, ilerlemenin temel kodları haline getirmiştir. Özellikle İngiltere’de bu yöndeki gelişmeler, daha erken bir zaman diliminde yaşanmaya başlamıştır. Öyle ki kilisenin, hem ruhlar hem de bedenler üzerinde hüküm sürdüğü Batı’da, kilisenin, kralın ve aristokrasinin sarsılmaz denilen tahtları bu ülkede yıkılmış, her ne kadar varlıkları tarihe gömülme de, bu kurumlar eski güçlerine bir daha kavuşamamışlardır.⁵⁹⁹ Tanrısal hak kuramının geçerliliğini yitirmesi, ülkede yeni bir hukuki düzenlemenin gerekliliğine ortam oluşturmuştur. Anayasaya dayalı Monarşi ya da Meşrutî Monarşi olarak siyasal rejimini tanımlayan İngiltere’de, kralın yetki ve sorumluluk alanından, kişi hak ve hürriyetine, vergilerin toplanma koşullarından, kişi ve mal güvenliğine, kanunsuz tutuklamalardan adalet ve eğitim sistemine kadar, tüm toplum ve topluma dair konular masaya yatırılmış, hem siyasal hem de kurumsal reformlarla sistemler, hukuk çatısı altında yeniden tanımlanmıştır.

Köylülerin toprak parçasının, zanaatçının da çalışma araçlarının sahibi olduğu, yani doğrudan üreticinin üretim araçlarıyla donanmışlığına dayanan feodal üretimin iktisadi temelleri yıkılmıştır. Çalışanın, ekonomi-dışı kullaştırılmasına son veren,

⁵⁹⁹ M. Atabay, *Aydınlanma Çağı ve Avrupa*, Nobel Yay., Ankara 2004, s. 16-17.

kısacası, emek gücünün bir meta haline getiren feodal sistemin yok edilmesi, kapitalist üretime geçişin yolu açılmıştır.⁶⁰⁰ Tarımdan zanaata, köyden kente kadar el emeği, teknolojiye yerini bırakmaya başlamış, değerli madeni, zorla da olsa, toplama ve ülkeye getirme, maden yataklarını işleme, dış ticaret avantajını kullanarak ihracat fazlası yaratma politikaları sistematize edilmiştir. Altın ve gümüşün esas servet sayılması, kalkınma ve büyüme isteğinin yaygınlaşması, ihracatın arttırılmasının gerekliliği, sömürgeciliğin savunulması ve sömürgelerde dış ticaretin denetlenmesi, nüfus artışının teşvik edilmesi, ticari sistemin varlığı için önemli hale gelmiştir. Kumpanyaların kurulması, tek tip para kullanımı, bankacılık vb. daha birçok ekonomik faaliyet, milliyetçi politikaların güçlenmesi ve güçlü merkezi devlet yaklaşımı için desteklenmiştir. Kredi, sigorta, poliçe, senet vb. ticari araçlar, yasalar çerçevesinde işlev kazanmıştır. Tüm bu gelişmelerin, doğal olarak kanuni bir zeminde güçlendirilmesi zaruri hale gelmiştir. Kaldı ki kilisenin karşısında, kral-tüccar yakınlaşmasının arkasında yatan gerçeklikte, bu eksende gelişmiştir. Tüccarların, güvenli bir ticaret için, can ve mal güvenliğini teminat altına alacak devlet desteğine ihtiyaç duyması, kralla işbirliğine girmelerini gerekli kıldığına önceki bölümlerde değinmiştik. Öte taraftan, denizcilikten gemi yapımıcılığına, ithalat-ihracattan liman işletmeciliğine kadar bir çok konuda 1650 yılında çıkarılan Deniz Ticaret Kanunları, bu yöndeki hukuki ihtiyacın ürünü olmuştur. Doğmakta olan kapitalist toprak sahibi sınıfın ihtiyacına cevap vermek için kurulan, üreticiler arasındaki işlemlerle uğraşan bankacılık sisteminin de, yurtiçi piyasaların ve Londra merkezli büyük pazarların ihtiyaçlarını karşılamak için, İngiltere'yi diğer ülkelerden ayıran özgül bir yapı geliştirilmiştir. İngiltere Merkez Bankası'nın kurulmasıyla kıta

⁶⁰⁰ S. Tanilli, a.g.e., s. 17.

bankacılığı, büyük ölçüde uzun mesafeli ticaretin işlerlik kazanması, ayrı piyasaların döviz kurları arasındaki farkın ticari işlemlerde sorun oluşturmaması için finansman sağlayan devlet destekçiliği olarak işlerlik kazanmıştır.⁶⁰¹ Bu ve benzeri daha birçok ekonomik faaliyeti, önceki bölümlerde değerlendirmiştik. Burada vurgulamak istediğimiz şey, tüm bu hareketliliğin bir gelişim ve dönüşümü ifade ettiği ve dolayısıyla bu durumun hukuki zeminde karşılığının arandığına yöneliktir. Hukuk, bu tür gelişmeleri karşısında miskinleşen değil, sürekli kendini güncelleyen bir yapıya sahip olmuştur. Benzer durum bilimsel gelişmelere baktığımızda da görülmektedir.

Düşünsel hareketliliğin, gerek siyasi gerekse ekonomideki gelişmelere yansımış olması, doğaya egemen olma ve ekonomik güç olma yolunda bilimin gerek devlet gerekse özel sermaye tarafından desteklenmesinde büyük rol oynamıştır. Bilimselliğin, hem siyasi hem de ekonomik desteğe duyduğu ihtiyaç, karşılıklılık göstermiştir. Şair-patron ilişkisinden büyük ölçüde farklı olan bilim ve bilim insanına açılan alan, her ne kadar yine merkantilist ideolojinin meşruiyetine ve güçlenmesine hizmet etmişse de, ideolojinin alan daraltan nitelikten uzak olması, hem bilimi hem de bilim insanını, devlet ve ideolojinin hizmetkârı olmaktan önemli ölçüde kurtarmıştır. Devlet teşvikinin yanı sıra, özel sermayenin desteklediği bilim insanı, Osmanlı'daki gibi “devlet aydını” tiplemesinin yarattığı sadakat-minnet bağıyla kullaştırılan bir konuma yerleştirilmemiştir. Çünkü bilim, Batı'da özellikle de İngiltere'de, kurumsallaşmış bir yer işgal etmiştir. Bu durum, hem bilime hem de bilim insanına farklı bir alan açıldığına işaret etmektedir. Kurumsallaşmayla kast edilen şey şudur: 1) bir toplumda belli bir faaliyetin önemli bir toplumsal fonksiyon

⁶⁰¹ E. M. Wood, *Özgürlük ve Mülkiyet/ Rönesans'tan Aydınlanma'ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, Çeviren: O. Köymen, Yordam Kitap, İstanbul 2012, s. 310-311.

olarak kendiliğinden değerli olduğunun kabul edilmesi, 2) verili bir faaliyet alanındaki gidişatın, maksatlardan ve öteki faaliyetlerden özerkleşmesini uyumlu bir biçimde yöneten normların varlığı ve son olarak 3) başka faaliyet alanlarındaki sosyal normların, verili faaliyet normlarına uyarlanmasıdır.⁶⁰² Bu bağlam, hukuk-bilim ilişkisinin, Batı'da ve İngiltere'deki genel tablosunu göstermektedir. Kurumsallaşmayla kesin ve ampirik araştırmanın, yeni bilgiye ulaşmada metot niteliği kazanması, hem bilginin geleneksel, spekülative ve esin gibi başka bilgi edinme yollarından ayrılmasına hem de belli ahlaki yükümlülükler bağlamında faaliyet alanının genişleyip yaygınlaşmasına ortam hazırlanmıştır. Örneğin, bilimsel araştırmanın katkılarının evrensel boyutta değerlendirilmesi, konuşma ve yayın özgürlüğü, toplumda ve topluma dair her sahada sürekli değişikliklere uyarlayacak nitelikte olması gibi.⁶⁰³ Bu anlamda Royal Society'in resmi programı örnek niteliğindedir. Bilimin diğer araştırma alanlarından bağımsızlığı ve bilim normlarının diğer normlardan bağımsızlığı kabulü, kurumun üyelerinin çalışma ve etkinlik tarzlarında ortaya çıkmıştır. Belki bu, pozitif hukuk ölçeğinde net bir görünüme kavuşturulmayı bekleyen bir durum olabilir, ancak önemli olan devlet-ekonomi-bilim koordinasyonunun, kurumsallaşma boyutunda değerlendirilmesi ve kurumlar arası işbirliğini tesis edecek ve canlı tutacak hukuki alt yapının hazırlanması yönünde bilinç oluşturulmasıdır.

Sonuç olarak Osmanlı'da ve Batı'da, hukuk-bilim/ilim ilişkisinin genel görünümü, köken, kaynak ve meşruiyet ekseninde farklılık göstermektedir. Bu, iki farklı kültürde kendini gösteren, hem bilimsel hem de hukuk zihniyetteki ayrılık, ihtiyaçların tanımlanmasıyla da ilişkili bir durumdur. İhtiyaçlar tanımlaması

⁶⁰²J. Ben-David, *Bilim İnsanın Toplumdaki Rolü*, Çeviren: M. Dosay Gökdoğan, C. Coşkun, Epos Yay., Ankara 2011, s. 114.

⁶⁰³J. Ben-David, a.g.e., s. 115.

kapsamında, hukuk-bilim ilişkisinin, kurumsallaşma bilinciyle Batı’da kazandığı görünüm, Osmanlı’da bir karşılığını bulamadığı ortadadır. Çünkü Batı’da hesaplanabilir bir hukuk ve biçimsel kurallarla işleyen bir kurumsallaşma gereksinimi, hep canlılığını korumuştur. Aksi bir durumun varlığı, değişmez bir sermaye ve kesin hesaba dayalı özel işletmelerin hareket alanını daraltır.⁶⁰⁴ Öyleyse toplum ve topluma dair her alanda ortaya çıkacak olan değişim ve dönüşümün, ilerleme parametreleriyle örülmesi, faaliyet verilerinin hukuka uyarlanma aşamasında, hukuki güncellemeleri gerekli kılar. Nitekim Batı’da siyasi, ekonomik ve toplumsal reformların düşünsel hareketlilikle başlatılıp, bilimsel gelişmelerle ivme kazandırıldığı bir süreçte aktifleşen hukukun, bu alanlardaki reformlara uyarlanması, hem kurumsallaşmanın hem de hukuk-bilim ilişkisinin kapsam ve içeriğini belirginleştirmektedir. Belki bu duruma, “hukukun, tasarımı bir değişmeye alet edildiği” yönünde eleştiriler yöneltilebilir. Ancak büyük bir ihtimalle, ideolojinin ve onun aygıtı olarak hukukun, reformlara kendi söylemleri çerçevesinde toplumsal taban oluşturmasının yaratacağı sorunlar dikkate alındığında, bu durum daha masumdur. Bu anlamda Osmanlı’da ortaya çıkan tablo, bu eleştirileri biraz daha yumuşatmaya yardımcı olacaktır. Kaldı ki siyasi, ekonomik veya toplumsal sorunların çözüme kavuşturulmasında, sorunun tespit edilip, sorunu giderici reformların hayata geçirilmesi aşamasında, hukukun aktif bir rol üstlenmesi daha rasyonel görünmektedir. Aksi takdirde hem Osmanlı’da hem de günümüz Türkiye’sinde olduğu gibi, kervanı yolda dizerek, adalet dağıtıcısı ya da hukuk devleti olma idealinin pratiğe yansıyan tarafları çelişkilerle dolu olduğu için, realitedeki karşılığı olmamıştır, olmayacaktır.

⁶⁰⁴ M. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çeviren: G. Solmaz, Alter Yay., Ankara 2011, s. 17-18.

3.3. Ekonomi-Bilim/İlim İlişkisi Mukayesesi

İki farklı kültürde, iki farklı iktidar şeklinden bahsetmek mümkündür: Ekonomik iktidar ve siyasal iktidar. Ekonomik iktidarı, özgün değil, türeme bir iktidar biçimi olarak tanımlayan Russell, devlet içinde ve uluslararası ilişkilerde olmak üzere iki farklı düzlemde ele almıştır. Devlet içinde yasalara dayanan ekonomik iktidar, uluslararası düzlemde kısmen yasalara dayansa da, genelde güce, şiddete ve savaşa başvuran bir iktidar biçimidir.⁶⁰⁵ Siyasal iktidarı ise toplumun tümünü örgütleyen, koruyan, geliştiren ve başkalarına karşı savunan bir iktidar şekli olarak ifade eden Duverger, elbette ki siyasal iktidarın, her düşünce eğilimi içinde farklı tanımlarına rastlanabileceğini de göz önünde bulundurmuştur.⁶⁰⁶ Örneğin, güç kullanımını meşru gören biri ya da birilerinin iktidar anlayışlarına veya öznenin tabi gücünü, yeterliliğini, yeteneklerini sergileme biçimi olarak iktidar şekline ya da salt gücü aşan, idealize edilmiş mutlak iktidar anlayışına bağlı olan dünya görüşleri bunlardan bir kaçıdır. Dolayısıyla gerek ekonomik gerekse siyasal iktidar olgularından hareketle ortaya konulacak ekonomi-bilim/ilim ilişkisi, yine ve yeniden ideolojinin merkezde olduğu söylemler üzerinden değerlendirilmeye açıktır. Bu anlamda ekonomik, siyasal, kültürel ve sosyal bir bütünlüğün, bir yönetim biçimi olarak kendini oluşturduğu feodal sistemden, üretim biçimlerine oranla ilerici ve rekabete dayanan kapitalist sisteme geçiş, Batı'da ekonomi-bilim ilişkisinin temelinde yer alır. Öte taraftan, Osmanlı'da ise siyasal otorite için tehlike oluşturabilecek güç odaklarının önlenmesi ve mevcut toplumsal sınıfların konumunun devam ettirilmesi olgularına endekslenmiş bir ekonomi-ilim ilişkisi öne

⁶⁰⁵ B. Russell, a.g.e., s. 124.

⁶⁰⁶ M. Duverger, a.g.e., s. 134.

çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle bu iki farklı form, “ekonomik güç-dünya imparatorluğu” olma ikiliğinde belirginleşerek, ekonomi-bilim ilişkisinin panoramasını ortaya koymaktadır.

Öncelikle “dünya imparatorluğu” olma idealinin, siyasi irade ve askeri güce dayalı olduğu aşikârdır. Bu ideali, bilim ve teknolojinin sonuçlarının öncelikle taklit, sonrasında ise ilmi kapasiteye orantılı ölçüde desteklendiği ise gerçektir. Osmanlı’nın, “sefer bizim, zafer Allah’ın” ilkesiyle biçimlenmiş ve cihad ve şehadet mefhumuyla desteklenmiş maddeleşmemiş dünya görüşü, özellikle XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, hem düşünsel hem de ilmi rehabetin de kaynağıdır. Bu idealin, özellikle Fatih döneminden başlayarak kısmi teknolojik desteklemelerle, hem Doğu’da hem de Batı’da genişleyen ve yayılan coğrafi sınırlara ulaşmanın yarattığı psikolojinin, yönetim ve toplum üzerindeki etkisini de göz önünde bulundurmak gerekir. Bu psikolojinin etkisi, Batı’da ivme kazanan düşünsel ve bilimsel gelişmelerin takip edilmesinde ihmale neden olmuş, Osmanlı’nın çöküşün tehlikeli sınırlarına sürüklediği ise XVII. yüzyılın sonlarına doğru fark edilebilmiştir. Oysa ekonomik güç olma gayesinin idealize edilmişliği, Osmanlı’daki kadar soyut ve psikolojik bir nitelikte değildir. Ekonomik güç olmak, öncelikle doğayı tanıma bilincinden, ona hükmetme bilincine uzanan bir sürecin ürünüdür. Ekonomik güç, Haçlı Seferleri’nin temel parametrelerinin, kapitalizmin sömürgeleştirme anlayışı karşısında iflas ettiği, Hristiyanlığın dogmalarının, Protestan ahlak ve kapitalizm ruhunu deklare eden manifestolara boyun eğdiği, toprak ağaları ve kilise işbirliğinin, kral-sermaye-bilim üçgeninde, hem yok edildiği hem de sadece simgeselleştiği bir atmosferden güç almıştır. Dolayısıyla ideal-reel dünya ikiliği arasında sıkışan ve bir denge kurmaya çabalayan Osmanlı, Batı için hem epistemolojik bir nesne hem de

ticari bir alan olarak mükemmel bir ortam yaratmıştır. Bu ortam, ekonomi-bilim/ilim ilişkisinin de tahlil zeminidir.

Ekonomi-bilim/ilim ilişkisinin iki farklı kültürde, iki farklı zeminde değerlendirilmesinde ilk neden, sermaye sorunudur. Önceki bölümlerde değindiğimiz gibi, Osmanlı'da ticaret, devlet düzenlemelerine bağlı kalmıştır. Ekonomik faaliyetin, insanların ihtiyacını karşılanması amacına yönelik olması, üretilen malların bol, ucuz ve kaliteli olmasını gerektirmiştir. Bu ilkenin geçerliliği için de devlet, üretim ve ticaret üzerinde sıkı bir müdahale uygulamıştır. Verimliliğin düşük, arttırılmasının ise zor olduğu XVII. yüzyıl koşullarında, yurtiçi ihtiyaçların karşılanmasına öncelik verilmiş, üretim faaliyetleri ihracata yönlendirilmemiştir.⁶⁰⁷ İthalat ise, hiçbir bağlayıcı unsur gözetilmeden, özellikle yabancı tüccarlar tarafından serbestçe yapılmıştır. Sosyal ve ekonomik ilişkilerde, devlet müdahalesiyle oluşan dengelerin ve eğilimlerin olabildiğince korunması ve değişmemesi için büyük çaba sarf edilmiştir. Bu sermayenin güçlenmesinin önünde büyük bir engel teşkil etmiştir. Gelir sahiplerinin ellerinde ticari kâr birikiminin ve kâr sınırlarının, devlet müdahalesine açık olması, iktidar için tehdit oluşturabilecek güç odakları oluşmasının yolunu kesmiştir. İdeolojinin tanımladığı sosyal sınıflardan farklı bir sermaye sınıfının oluşmaması için, ticaretin ve mübadelenin hatları daraltılmış, kar marjı %5-15 arasında olmak koşuluyla belirlenmiş, aksi bir durum olması halinde, devletin sert yüzü devreye girmiştir.⁶⁰⁸ Bu durum, üretimin cezbediciliğini silikleştirmiştir. Öte yandan, servetin başta padişah olmak üzere, yönetici tabakada birikimini de hatırlatmakta fayda vardır.

⁶⁰⁷ N. Bulut, a.g.e., s. 137-138.

⁶⁰⁸ N. Bulut, a.g.e., s. 138-139.

Aslında padişah ve yönetici tabakada biriken servetin, ekonomik açıdan hiçbir değeri yoktur. Çünkü ekonominin aracı olan sermaye, para, yatırıma dönüştürüldüğü sürece ekonomik bir anlam ifade eder. Bu kadar büyük servetin, üretimden uzak bir iradenin elinde sıkışıp, dar bir alanda kalmasının, ekonomik gelişmeye, sosyal refaha hiçbir katkısı olmadığı açıktır. Padişahın muazzam servetinin, savaş ve fetihle, tahta çıkmak ve orada oturabilmekten öte bir anlam taşımamaktadır.⁶⁰⁹ Yönetici tabaka ise bunu yatırıma dönüştürmeye eğilimlidir. Örneğin, 1653-1654 arasında sadrazamlık yapan müteşebbis Derviş Mehmed Paşa'nın, muazzam servetine daha önce değinmiştik.

Aktif üretime geçişte ihmalkâr davranan Osmanlı'da ilim, “Fıravun’un imanı”na, “kabir ziyaretleri”ne, “raks ve devr”e vb. meselelere sıkışıp kaldığı için, Osmanlı'da ekonomi-ilim ilişkisini tartışacak zemin yoktur. Akli-nakli ilimler arasındaki dengenin geleceğini düşünen Osmanlı aydınları, Yeni Dünya’yı bilmeden, İbn Haldun’u okumakla yanılgıya sürüklenmişlerdir. Bu yöndeki okumalar, ne onları ne Osmanlı Devleti’ni, yeni doğan dünyayla uyumlu, zihinsel ve eylemsel çözümlere ulaştıramamıştır.⁶¹⁰ Padişah’tan yeniçeriye, reayadan ulemaya kadar bütün geleneksel ünitelerin, işlevlerini yerine getiremediği; rüşvet ve iltimasın kurumların genetiğini bozduğu, üsluba uygun bir dille yazılmıştır, yani hastalığın teşhisi konusunda hiçbir sorun yoktur. Hastalığın tedavisi için reçeteler (risaleler) ilaçlarla (din, Fatih dönemi ilim, ulema, hakkaniyet, liyakat, sadakat, güç kullanımı vb.) doldurulmuştur. Ancak yazılan ilaçlar, hastalığın tedavisi için ne yeterlidir ne de uygundur. Devletin bekasının ekonomik gelişimi, politikaların güncellenmesini, bilimsel ve teknolojik yenilikleri zorunlu hale getirdiği, geleneksel ünitelerin hiçbirine izah edilememiştir.

⁶⁰⁹ N. Berkes 2013, a.g.e., s. 326.

⁶¹⁰ Örneğin, Katip Çelebi, Kara Çelebizâde Abdülaziz ve Şair Veysi’nin Devlet yapısındaki bozulmalar ve çözüm önerileri için bkz: N. Berkes, 2013, a.g.e., s. 237-246.

Aristoteles'in dört unsur nazariyesi, Batlamyus'un astronomi ve coğrafyasının kalıntıları etrafında dönmek, "devlet aydını" olmak için yeterli görülmüştür. İnsan ihtiyaçlarının karşılanmasına endekslenen ekonomik anlayış, aşırı giderlerin karşılanmasını için -çelişkili bir durumla, yani vergilerin ağırlaştırılması tercihine eğilimli politikalar geliştirmek-, daha kısa ve kolay çözüm olmuştur. Kazanç, rekabet, çatışma ve akılcılık karşısında, işbirliği ve dayanışma tavrıyla değerleri korumanın ardına düşmek, gerek toprak rejimini gerekse ticari yaşam ilkelerini, köylü ve tüccarların aleyhinde muhafaza etmek, "değişme, yenileşme" demeden, ıslaha yönelmek daha makul karşılanmıştır. Ancak şiddet ve sömürü karşısında, işbirliği ve dayanışma gibi kulağa hoş gelen değerlerin, XVII. yüzyıl ve sonrasında küreselleşen ekonomik politikalarla mücadele edecek, ne teoride ne de pratikte karşılığının olmadığı ise ancak XVIII. yüzyıldan itibaren anlaşılacaktır.

İkinci neden, Osmanlı'da tarımsal üretime dayalı politikaların özü toprak olmasına rağmen, toprağı işleme ve sulama koşulları, Batı'daki koşulların çok gerisinde kalmıştır. Teknolojik yetersizliğin üretim koşullarını zorlaştığı noktada, devletin toprak ve dolayısıyla kırsal kesim üzerine uyguladığı ağırlık, köylünün muhtemel sermaye birikimine engel oluşturmuştur. Oysa İngiltere'nin, kırsal kesimdeki servet yığılmasının üzerinde yükseldiği bilinmektedir.⁶¹¹ Öyle ki sermaye ve toprak büyüklüğü olarak büyük toprak sahiplerinin ardında kalmalarına rağmen, eşraf ve özgür çiftçiler, gelirlerini arttırabilmek için, aralıksız deney yapmış, dikkatli kayıtlar tutmuş, farklı gübre kullanımı denemiş, kısacası kâr marjını mümkün olan üst seviyeye taşımak için her yolu kullanmışlardır.⁶¹²

⁶¹¹ İngiltere'de köy toplumundan hem yerli yarı-soylu bir sınıf hem de yerli bir proletarya doğuşu için bkz: M. Özel, *Birey, Burjuva ve Zengin*, İz Yay., İstanbul 1994, s. 53-54.

⁶¹² H. Heaton, a.g.e., s.271.

Üçüncüsü, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı'da madenler, ekonomik olmadıkları gerekçeleriyle terk edilmeye başlamıştır. XVII. yüzyılın sonlarına kadar işlemez durumda bırakılan madenler, mevcut teknolojinin yarattığı yetersizlik nedeniyle kâr marjı önemli ölçüde düşmüştür. Altın, gümüş, kurşun, bakır demir, nikel mürdeseng (kurşun oksit), zımpara, lületaşı vb. yataklar bulunmasına rağmen, üretim araçlarındaki yenilenmenin bir türlü gerçekleşmemesinden dolayı, zamanla ihtiyaç duyulan maden ürünlerinin ithal edilmesine neden olmuştur.⁶¹³ Oysa İngiltere'de, demir, çinko, bakır, kurşun ve kömür yatakları, verimli bir şekilde işletilmiştir. 1642'de İngiliz, Alman ve Hollandalı sermayeler, maden çıkartma ve arıtma işleri için birleşmiş; geliştirilen drenaj, tasfiye yöntemleri, güç kullanan çekiçler, havalandırma pompaları ve diğer araç gereçler, madenciliğin hizmetine sunulmuştur. Bu araçlar ve tekniklerle, kalay, bakır, çinko ve bunların alaşımlarının üretim miktarı arttırılmış, hem yerli sanayi için kaynak sağlanmış hem de ihracatın ithalat karşısında oranı arttırılarak önemli kâr elde edilmiştir.⁶¹⁴ Aynı şekilde XVII. yüzyıl başlarında madencilik alanında değerini arttıran kömür üretimi de dikkat çekmektedir. Kiremit, tuz yapımcılığı, biracılar, cam imalatçıları vb., birçok kolda kullanılmaya başlanmıştır. Emeği kısıtlamak, maliyeti düşürmek, ancak kaliteyi arttırmak için birçok sermaye sahibi, alet ve makine konusunda katkıda bulunacak ve geliştirecek usta işçi ve teknisyeni, gerek yurtiçinden gerekse yurtdışında bularak istihdam edip, üretimin arttırılması hedefine uygun tüm yolları denemiştir.⁶¹⁵

Dördüncüsü Osmanlı sanayisinin, devlet kontrolü altında ve esnaf teşkilatı içinde olması, Batılı anlamda, kitle üretimi yapan kapitalist işletmelere dönüşmesini

⁶¹³ A. M. Küçükcalay, 2001, a.g.e., s. 113-114.

⁶¹⁴ H. Heaton, a.g.e., s. 276.

⁶¹⁵ H. Heaton, a.g.e., s. 276-277.

engellemiştir.⁶¹⁶ Dokuma, gemicilik, ticaret vb. birçok alanda, bu ve benzeri sorunları, Osmanlı ekonomi hayatının realiteleri içinde görmek mümkündür. Bu ve benzeri durumlar, gerek Osmanlı gerekse Batı nispetinde ekonomi-bilim/ilim ilişkisini ortaya koyan farklılıkları sergilemektedir.

Beşincisi ise Osmanlı'da ekonomi politikaları, uzmanların, tüccarların, zanaatkârların veya iş adamlarının bilgi ve deneyimine dayalı olarak değil, siyasi iradenin, ideolojinin, devlet memuru olan bürokratların ve toplumsal yapıya düzen veren dini ve ahlaki motivasyonların bir ürünüdür. Daha net bir dille ifade edecek olursak, kastımız şudur, ekonomi ve maliyeden anlamayan, ama ulema sınıfından olan Şair Veysi'nin, Seyhülislamlık yapmış, devlet işleriyle son derece alakadar olan Kara Çelebizâde Abdülaziz'in, Malynes gibi bir ekonomist, Misselden gibi bir tüccar, Mun gibi şirket direktörü tarafından teorik çerçevesi oluşturulmuş bir merkantilist politikayla karşılaştırılmayacak ölçüde ekonomi politikası geliştirmesine umut bağlamanın irrasyonelliğidir. XVII. yüzyıl konjonktürel yapı bağlamında, Osmanlı'da mali politika, akla, deneyime, gözleme, kısacası realite ölçeğinde teori-pratik bir bütünlüğe sahip değildir.

Diğerlerine oranla daha önemli olan ve birbirine bağlantılı iki sebebi içinde barındıran altıncı neden ise ekonomi-ilim ilişkisinin, şair-patron ilişkisine ve ulemanın istikbal kaygısına indirgenildiği bir düzlemde gelişmiş olmasıdır. Birinci durumu, önceki bölümlerde değerlendirmiştik. Diğer duruma bakacak olursak, bir yandan padişaha şeraiti öğretirken, bir yandan da halka, padişaha itaat etmeyi telkin eden ulema, hem reayaya yaklaşan hem de kullaşma eğiliminde olan, kısacası ne halk olan ne kul olan bir yönetsel kategori unsurudur.⁶¹⁷ Kanuni döneminde

⁶¹⁶ A. M. Küçükcalay, 2001, a.g.e., s. 112.

⁶¹⁷ M. C. Zilfi, a.g.e., s.5.

Hapsburg büyükelçisi olarak sarayda bulunan Ogier de Busbecq Osmanlı'da ulemaya ve sisteme olan hayranlığını şu şekilde ifade etmiştir: *Sultan tayinlerini yaparken zenginlik ve rütbe kaygılarına hiç değer vermez... İnsanlar liyakatleri ölçüsünde yükselirler... Türkiye'de soyunu ve mevkiini yükseltmek veya alçaltmak her bir bireyin kendi iradesiyle olmaktadır... Bu sebeple, Türkler arasında, şerefler, yüksek mevkiler ve kadılıklar büyük yetenek ve iyi hizmetin ödülü olmaktadır...*⁶¹⁸ Ancak bundan bir asır sonra D'Ohsson, *ulemanın ağırlığı olan makamlarının çoğunluğunun –bunlara hem kadılıklar hem de müderrislikler dâhildir-, neredeyse büyük ailelerin, babadan oğla miras geçen, çocukları, akrabaları ve akranları ile birlikte, babalarının yerini alacağı bilgisiyle yetiştiriliyordu. Onlar henüz neredeyse bebek denilebilecek yaşlarda iken müderrislerin sistemine giriş yapıyorlardı.*⁶¹⁹ Elbette ki bunun arkasında yatan en önemli sebep, iktidarın arzusu ve bu tür imtiyazları verme kapasitesinin bir araya gelmiş olmasıdır. Kapasitenin, yani gücün kaynağı, iktidarın güçlendirilmesiyle ilişkili olduğu için, ulemanın içinde bulunduğu mevkiinin, statünün ve istikrarın keyfini sürmesi ve tüm imtiyazları kullanması kaçınılmazdır.⁶²⁰ Ulemanın diğer üst düzey yöneticilerden farklı olarak, mal ve mülklerini mirasçılara bırakabilmeleri, ayrıca idareci ve denetçi olarak vakıflar üzerinde sahip oldukları kontrolün mal ve mülklerini pekiştirmesi, ulemanın ve ailesinin zenginlik ve gücün zirvesinde tutunmalarının önünü açmıştır.⁶²¹ Kısacası, ulemanın ekonomik anlamda hiçbir sıkıntısı yoktur. Sorun, ulemanın, okullar ve mahkemeler aracılığıyla, müminlerin dinsel görevlerini tanımlamak, insan ilişkilerinin normlarının çerçevesini saptamak ve dinsel ve kültürel birliği takviye etmekle görevli şariat temsilcileri

⁶¹⁸ Akt., M. C. Zilfi, a.g.e., s. 27.

⁶¹⁹ M. C. Zilfi, a.g.y.

⁶²⁰ M. C. Zilfi, a.g.e., s. 28.

⁶²¹ S. Faroqi, "Siyaset ve 'Ekonomi' Arasındaki Yönetici Seçkinler", a.g.e., s. 680.

olarak kanunen tanımlanmalarındadır. Bu görev tanımı ve ekonomik koşulları dikkate alındığında, ulemanın ekonomi-ilim ilişkisinde bireysel kaygılarından öte bir rolleri olmadığı görülmektedir. Kaldı ki genel anlamda kaygının, mevcut sorun veya sorunların karmaşıklığının ve zorluğunun üstesinden gelmede ve başarıya ulaşmada olumsuz etkileri olduğu ve öğrenmeyi zorlaştırdığı kanıtlanmış bir realitedir.⁶²² Bu anlamda ulemadan beklenen ilmi sorumluluk bilinci, sadece beklentiden ibarettir. İlmi üretkenliğin ve verimliliğin, sistemin ulemaya sunduğu avantajlarla, güç olma ve istikbal kaygısına dönüştüğü, hatta bu kaygının, evlat ve torunlarına kadar yoğunlaştığı ortadadır. Görüldüğü üzere bu nedenler, öznenin Batı kabul edildiği bir perspektifte, “Osmanlı, neden kapitalist düzene geçemedi?” sorusuna aranan cevaplardan oluşmaktadır.

Oysa Batı’da XVI. ve XVII. yüzyıllarda doğa bilimlerinde yaşanan gelişmeler, ticari sermayeyi, uluslararası denizcilik ilişkilerini ve ağır sanayiye (madencilik ve metalürji) önü alınmaz bir noktaya taşımıştır. Örneğin uluslararası ve yurtiçi su taşımacılığı, yani deniz ve nehir yoluyla nakliye işi, gemilerin tonaj kapasitesinden, hızlarına, denge, dayanıklılık, manevra kapasitelerinden, konum belirleme için enlem ve boylam hesaplarına, manyetik sapmadan gelgit zamanlarını belirleyen araçlara kadar her tür teknik bilgi, fiziğin ortaya koyduğu sonuçlarla ekonomiye doğrudan yansımıştır.⁶²³ Maden işletmeciliğinde, derine inildikçe çalışma şartlarının zorlaşacağı dikkate alındığında, yük asansörlerinden havalandırma pompalarına, eritme ocaklarından, maden değirmenlerine, metallerin ayrıştırılmasından su drenajına kadar karmaşık bir yapının ihtiyaçları, geometri, trigonometri, matematik,

⁶²² D. Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış Psikolojinin Temele Kavramları*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2003, s. 290-291.

⁶²³ B. Hessen, “Newton’un *Principia*’sının Toplumsal ve Ekonomik Kökenleri” (s.a: 65-147), Çeviren: E. Buğlalılar, *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri*, (Edt.) B. Balkız, V. S. Öğütle, Doğu Batı Yay., Ankara 2010, s. 73-74.

fizik gibi bilimleri gerektirmiştir. Bu alanlarda yapılan çalışmalarda edinilen müspet sonuçlar, madenciliğin büyük bir sanayi haline dönüşmesini sağlamıştır.⁶²⁴ İtalyan fizikçi ve matematikçi Evangelista Torricelli'nin (1608-1686), barometreler üzerine yaptığı çalışmalar, Vakum fiziğinin kurucusu ve politikacı Alman Otto von Guericke'in (1602-1686), kendi icadı olan hava boşaltma pompaları, yine Fransız matematikçi ve fizikçi Blaise Pascal'ın (1623-1662), hidrodinamik ve hidrostatik konusunda çalışmaları, Batı'da ekonomi-bilim ilişkisinin mahiyetini anlatmak için sadece birkaç örnekten ibarettir.

Özetle Batı'da, gerek Hıristiyanlığın kapalı dünya sistemi içinde, maddi dünyaya yer açmayan dogmalarının kırılmasında öncü olan Protestan ahlakı, gerek ticarileşmenin sınıfsal olarak olgunlaşması, gerek spekülasyonların rasyonelleşmesi, gerek matbaanın bilgi üretim ve dağıtımına katkıları gerekse ekonomi programların teorik ve pratik çerçevesinin ya tüccarlar, zanaatkârlar tarafından ya da iktisat uzmanlarınca oluşturulması, ekonomi-bilim ilişkisine daha rasyonel ve reel bir form kazandırmıştır. Rasyonelliğin, Batı bilimi üzerinde, özellikle matematik, deney, gözlem ve mantık temellerine dayalı doğa bilimlerine katkısı dikkate alındığında, bu bilimlerde yakalanan ivme, kapitalist çıkarlara veya ekonomi politikalara alan açmıştır. Sermayenin gücü ve bilimin olanakları, ekonomiyi bilimin, bilimin ekonominin hizmetine sunulduğu bir ortam yaratmayı başarmıştır. Sadece doğayı kontrol altında tutmakla kalmayan sosyo-ekonomik, siyasi, düşünsel ve bilimsel değişimleri ardı ardına yaşamaya başlayan Batı, parolası “verimlilik ve etkililik” olan bilimsel ilerleyişini, ürün olarak teknolojiyle taçlandırmış, dev ekonomi olma gayesini, hırsla dönüştürmüştür. Ülke sınırlarında üretkenliğin maksimum seviyeye

⁶²⁴ B. Hessen, a.g.e., s. 76-77.

ulaştırılması için gereken tüm koşullar, örneğin çalışan işçi sınıfının okur-yazar olması yönünde politikalar geliştirilerek eğitim almaları gibi, ekonomi-bilim koordinasyonuna yönlendirilmiştir.⁶²⁵ Ekonomiye, bilime ve teknolojiye katkı sağlayacak, bilgiyi, ekonomik güce dönüştürecek her unsur -bilim insanı, teknisyen, usta işçi, tüccar, zanaatkâr, araç-gereç, sermaye, siyasi irade, hukuki koşullar vb.-, Batı'nın özelde ise İngiltere'nin karar ve güç dengelerini yeniden kurmasında aktif hale getirilmiştir. Bu elbette ki, dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimiyle, siyasi iradeyle, toplumsal algıyla doğrudan ilişkili bir durumdur. Osmanlı'da ekonomi-bilim koordinasyonunun önündeki en büyük engel siyasi engeldir. Batı'da özellikle merkantilist politikalara paralel olarak siyasi organların, sermaye birikiminin önünü açan uygulamaları, yatırım, üretim, istihdam olanaklarının toplumsal tabana yayılmasını sağlamıştır. Bu durum, doğal olarak sosyal refahı beraberinde getirmiştir. Oysa Osmanlı, coğrafi genişlemesinde başarılarını, bilimsel ve teknik sahada gösterememiş, gelişim trendini, tarım toplumu sınırlarının üzerine taşıyamamıştır. Bilimsel ve teknolojik verilerle desteklenemeyen ekonomi, dostluğa, sadakate, siyasi kararlara dayalı güvencelere bağlanmıştır. Ticari ilişkilerini, yatırım, istihdam ve üretim politikalarını, ideolojinin standart sınırlarda tutmaktaki kararlılığıyla, Batılı tüccarların ekonomi politikalarına hizmet eder duruma gelmiştir. Verimlilik ve üretimin işleyişine yön veren sermaye sınıfının olmayışı ve istikrarsız siyasi anlayışın yarattığı sermaye yetersizliği, Yeni Dünya'nın sermaye, yatırım, üretim, verimlilik, istihdam, ihracat, sosyo-ekonomik refah gibi gelişim kodlarının, bilimsel ve teknolojik üretimle denkleştirildiği XVII. yüzyılda, Osmanlı işbirliği, sadakat, dayanışma gibi din söylemleri ve lonca gibi mekanizmaları kullanmaya

⁶²⁵ A. Kurt, "İslam ve Geri Kalmışlık Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2008, Cilt: 17, Sayı: 2 (s.a: 35-72), s. 49-50.

devam etmiştir. Çünkü gelenekçi bir düşünce dünyasında yenileme, yenileşme gibi kavramlar, bozulmayı, değişmeyi çağırır.

Sonuç olarak Batı'da ve Osmanlı'da ekonomi ve bilim, üstüne kuruldukları sistemin şartlarına uygun olarak imkân bulduğu alanda gelişmiş, büyümüş ve yayılmıştır. Fakat daha önce Orta Avrupa ve Yakındoğu feodal yapılarına üstünlük kuran Osmanlı, Batı Avrupa'da gelişmeye başlayan ve daha önce hiç tanımadığı bir başka sistemle, yani kapitalizmle karşılaşınca, üstüne kurulu olduğu geleneksel ünitelerde tökezlemelerin baş göstermiştir.⁶²⁶ Bir başka ifadeyle ideoloji üzerine kurulu ekonomi ve ilim anlayışı, özellikle XVII. yüzyıldan itibaren durma noktasına ulaşmıştır. Kapitalist sistemde devlet, zengin ve mülkiyet sahibi sınıfın elindeyken, Osmanlı'da güçlü olanın, yani kudretli olanın elindedir ve bu, servetin birikiminin önündeki engel olmuştur.⁶²⁷ Ekonomik servet, hiçleştirilmiş veya ötekileştirilmiştir. Batı ise o döneme kadar işlenmemiş, kullanılmamış, kaynakları, toprakları, madenleri işletmeye açmış, işleyenlerin verimliliğini arttırmış, az emekle çok üretim yapmanın ve bu üretimi ihraç ederek büyük kâr etmenin, serveti ötekileştiren değil, içselleştiren bir yapıya ulaşmayı hedef edinmiştir. Ülke içi sanayi endüstrisini geliştirmek, ülke zapt etmeden, ticaret yoluyla hammaddeye ulaşmak, hammaddeyi işleyip, yine hammaddeyi sağladığı ülkeye meta olarak satmak, ekonomi politikasının içeriğini oluşturmuştur.⁶²⁸ Devlet, bilimsel ilerleme ve teknolojik yeniliklerle, sermayenin büyümesi ve genişlemesi için pratik ihtiyaca cevap veren tedbirler almış, Osmanlı'da olduğu gibi servetin heba edilmeden verimli bir şekilde kullanılması için sermayeleri birleştiren ortaklı hisseli şirketler kurulmasına teşvik

⁶²⁶ N. Berkes, 2013, a.g.e., s. 156.

⁶²⁷ N. Berkes, a.g.e., s. 166.

⁶²⁸ N. Berkes, a.g.e., s. 171.

etmiş, böylece ekonomi-bilim ilişkisini geniş bir alana yaymıştır.⁶²⁹ Nihayetinde Osmanlı'da ekonomi-ilim ilişkisi, Batı'da olduğu gibi, makine ve alet üretimine dayandırılmamıştır. Doğal olarak insanı çalıştıran-insanın çalıştırdığı şeklinde bir ayrımın ortaya konulmasını da gerektirecek bir üretim biçimi de yaratılamamıştır. Bu nedenle ki, Osmanlı'da “ekonomi-*ilim* ilişkisi”nden, Batı'da ise “ekonomi-*bilim* ilişkisi”nden bahsetmek daha makul görünmektedir.

⁶²⁹ N. Berkes, 2013, a.g.e., s. 172.

3.4. Toplum- Bilim/İlim İlişkisi Mukayesesi

Toplum-bilim ilişkisi, tek taraflı bir ilişki biçimi olarak düşünülmemelidir. Toplumun bilim, bilimin toplum üzerinde karşılıklı bir etkiye sahip olduğu malumdur. Bu karşılıklı etkide, bilimin gelişimine ve ilerleyişine toplumsal ortamın, bünyenin, geçmişin ve kuvvetlerin etkisi vardır. Toplumun değişim ve dönüşümünde bilimin, sübjektif olduğu kadar objektif ihtiyaçlar ekseninde etkisi söz konusudur. Bu karşılıklı etkiye bağlı olarak Osmanlı'da ve Batı'da toplum-bilim ilişkisi değerlendirmeye çalışalım.

Bilimin gelişiminde ve ilerleyişinde, öncelikli olarak bir toplumun kendi bünyesinde ne gibi değişikliklere hazır olduğunun bilinmesi oldukça önemlidir. Osmanlı toplum yapısının genel tablosu göz önünde bulundurulduğunda, toplumun ihtiyaçları, istekleri, değerleri ve ölçüleri, köklü bir değişimi kaldıracabilecek ne teorik ne de pratik zemine sahip değildir.⁶³⁰ Bu zeminin oluşmasında hem kurucu paradigmanın hem kurumların hem de entelektüellerin etkileri açıktır. Geleneksel yapının değişimin ve dönüşümün kötü bir şey olduğu, devleti çöküşü sürüklediği, doğru olanın ise ıslah olduğu yönündeki gerek siyasi gerek aydın gerekse ideoloji ve kurumların telkinlerinden önceki bölümlerde bahsetmiştik. Bu değerlendirmelerden hareketle, Osmanlı'da toplum-ilim ilişkisinin ilk etabı olan toplumsal bir reform için öncelikle yönetsel, paradigmal ve zihinsel bir ortamın söz konusu olmadığı görülmektedir. Toplum ve topluma dair her alanda söz sahibi olan bu etkenlerin egemenliği, ferdiyetçi değil, dayanışmacı bir toplum ruhunu telkin eden söylem ve uygulamalarıyla, aksi bir durumun önünü baştan kestiği aşikârdır. Bir başka ifadeyle

⁶³⁰ A. Sayılı, a.g.e., s. 68.

hem ideolojinin hem de siyasal iktidarın mevcudiyetine kamusal alanda meşruiyet kazandıran din ve dini pratiklerle, toplumsal dayanışma ve yardımlaşmanın getirdiği huzur, güven ve refah ortamının toplumsal (bireysel değil) ihtiyaç, istek, değer ve ölçülere uygun olduğu ve devlet/ideoloji-toplum birlikteliği için bu ilkelerin dini ve ahlaki motivasyonlarla desteklendiği, kamu vicdanında da haklılık kazanmıştır. Öyleyse aksi bir tavrın, yani zihinsel veya eylemsel uygulamaların, hem iktidar ve organlarınca hem de toplum nazarında toplumsal düzeni bozmaya yönelik isyan olarak değerlendirilmesinin, düzenin ve adaletin tesisi için yaptırımların, örfi ve şer'i kurallarla, hatta günahla pekiştirilmesinin ve bunların kamu vicdanında onaylanmasının yadırganacak bir yönü yoktur. Kısacası, toplumsal hayatın her kademesinde var olan ideoloji, toplumsal yapıyı da biçimlendiren temel unsur olduğu için, teorik ve pratik her türlü kontrol ve denetimi sağlamıştır ve devlet aklı, bağ(ım)lı toplumsal iradenin önüne geçmiştir. İdeolojinin, dolayısıyla iktidarın, gözünün her yerdeliği, değişimi ve dönüşümün koşul ve gerekliliğini kendi ihtiyaçlarıyla, istekleriyle, değerleriyle ve ölçüleriyle orantılı olarak tayin edilmişliğini ve belirlenmişliğini göstermektedir. Kaldı ki Osmanlı'daki siyasi, ekonomik ve ilmi atmosferin, toplumsal değişme ve dönüşüme, bilim ve teknolojinin itici bir güç olma motivasyonu sağlama kapasitesi de söz konusu dönem anlayışı nazarında aşırı zorlamadır. Dolayısıyla Osmanlı'da, bilimsel ve teknolojik uygarlığın dışında kalan tinsel ve kültürel söylem ve pratiklerin yoğunluğu, toplum-ilim ilişkisinin resmini çizmektedir. Buna bağlı olarak tinsel ve kültürel söylem ve pratiklerin, entelektüel kültür alanını da daraltması kaçınılmazdır.⁶³¹ Batı'da ise bu durum pek farklı bir görünüme sahip değildir. Yeni Dünya anlayışının yeni öznesini

⁶³¹ A. Sayılı, a.g.e., s. 4.

kuran modern ekonomik iktidar ve ideoloji, Osmanlı'da geleneksel siyasal iktidarın ve ideolojinin söylem ve uygulamalarına, daha bireysel, rasyonel, pragmatik ölçeklerle orantılı olarak, birey ve toplumsal yapı üzerinde yine etkindir. İktidar ve organlarının gözü, denetleyicidir, toplumsal her üniteye hâkimdir. Ancak bu yöndeki farklılık, ideolojinin ve iktidar organının, toplumun istekler, ihtiyaçlar, değerler ve ölçüler nispetinde değişmesinde ve dönüşmesinde itici güç olmasıdır. Ekonomik iktidarın bilimle olan yakınlığı dikkate alındığında, toplumun bünyesinin zihinsel ve eylemsel değişikliklere hazır olması, bilimin toplum tarafından kabul edilmesi içinde ortam oluşturmaktadır.

Bilimin, toplumdaki maddi ve manevi eğilimler üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğu bilinmektedir. Benzer şekilde toplumdaki çeşitli etmenler ve kuvvetler de bilimin çalışma ve hareket alanının çapını belirlemektedirler ve bilimin ilerleyişi üzerinde etkide bulunmaktadır. Bu iki durum, bilimin ilerlemesinde etkin olan iç ve dış etmenler tartışmasının da ortasında durmaktadır. Bilimin ilerlemesinde dış etmenlerin, aktif bir role sahip olduğu eğilimi; bilim ve bilim insanları toplumsal etkilerden olabildiğince sıyrılabilceğini, dolayısıyla dış etmenlerin bilimin ilerlemesinde hiç denecek kadar önemsiz bir etkisi olduğunu öne süren eğilimiyle zıtlmıştır. Önemli olan şeyin, bilimin kendi iç dinamiklerini aktif bir biçimde koordineli olarak harekete geçirmesidir.⁶³² Her iki eğilimin de kendi içinde haklılık payı olduğu varsayıldığında, birinci eğilimin, Osmanlı'da söz konusu ilişki için daha uygun bir düşünce olduğu kabul edilebilir. Çünkü ideolojiyi ayakta tutan öğeler, din, ahlak ve tarih motivasyonları olmuştur. Bu motivasyonlarla iç içe yetişmiş ve yaşamış Osmanlı devlet aydınının, tesir altında kalmadan, objektif bir entelektüel

⁶³² A. Sayılı, a.g.e., s. 64.

tecrübe sergilemesi oldukça zordur. Özellikle de ideolojinin toplumsal her üniteye egemen olduğu ve onun ilmi verimliliğin sınırlarını çizdiği bir ortamda, devlet aydınının aktivite gücü yersiz yurtsuzlaşmıştır. Onun, ilmin kendi iç dinamiklerini harekete geçirecek itici gücü olma potansiyeli ise tamamen edilgenleşmiştir. Çünkü o, bağ(ım)lıdır. Öte yandan devlet aydınının, ilmin iç dinamiklerini, yani ilim çatısı altında yer alan diğer ilim dallarını, yenilenme veya en azından güncelleme düzeyine çekecek alternatif söylemler üretme ehliyeti de, gerek korku gerek dışlanma gerekse ekonomik endişelerle içgüdüsel olarak kendi içinde pasifleşmiştir. Dolayısıyla Osmanlı'da toplum-ilim ilişkisi, bireysel akıl, irade, haklar vb. düzleminde tartışılamamıştır.

Batı'da ise, kilise, din, ahlak gibi tinsel uygarlık ve kültür öğelerinin, teknik ve bilimsel uygarlığın tamamen dışında kalacak şekilde nesneleştirilmesi, bilimin ilerleyişinde dış etmenlerin edilgenleşmesine neden olmuştur. Ekonomik iktidarın hedeflerinin, matematik, fizik, kimya, astronomi, felsefe, tarih, sanat vb. tüm bilimlerle sıkı bir koordinasyonu gerekli kılmış olması, bilimin ve teknolojinin ilerleyişinde bilimin iç etmenlerini canlandıracak ve toplumu bu yönde motive edecek, yönlendirecek entelektüelin, edilgenliği veya pasifliği, bizzat iktidar ve organlarınca engellenmiştir. XVII. yüzyıl Batılı entelektüel, mutlak monarşiyi, kiliseyi, feodal ekonomik dayanakları, köleliği, eşitleyici adalet anlayışını, dini ve ilmi; kralın yetkilerini sınırlayan anayasal monarşi, birey, bireysel hak ve özgürlükler, özel mülkiyet, kâr, kazanç, emek, toplumsal refah, dağıtıcı adalet, insan iradesine ve aklına dayalı pozitif hukuk, bilim ve teknoloji karşısında öldürülmeden nesnelliğini, ikincilliğini, eksikliğini, noksanlığını ve yetersizliğini, merkantilist ideolojinin savunucusu olarak toplumda tartışmaya açmıştır. Özellikle matbaanın

geliştirilmesiyle dergi, gazete, kitap, roman vb. araçlarla, devlet-ekonomi-toplum-bilim arasındaki ilişki, kamusal alana servis edilmiştir. Bireye, bireyin özne oluşuna, akla, insan iradesine vurgu yapan sanat, edebiyat ve tiyatro eserleriyle, geleneğin, ruhani iktidarın, Ortaçağ din anlayışının, feodal ekonomik uygulamaların ötekileştirilmesi ve modern makine insanların yaratılması için zihinsel tüm motivasyonlar kullanılmıştır. Bilime ve teknolojiye karşı merak uyandırma, hırslandırma, çok şeyi bilip ama bir alanda uzmanlaşma bilincinin yaratılması konusunda, insan psikolojisini itekleyecek tüm veriler, entelektüel aracılığıyla ideolojinin hizmetine sunulmuştur.

İki farklı kültürde entelektüel sorumluluğun toplum-bilim ilişkisine nasıl yansıdığını örneklendirmeye çalışalım. Kâtip Çelebi'nin *Mizânül-Hakk Fî İhtiyârî'l-Ehakk* adlı eserinin son kısmı *Öğütler* bölümüdür. Bu bölümün, *Üçüncü Öğüt*'ü "Müslüman halka yaraşan öğüttür" girişiyle başlamıştır. Öğüt şöyledir: *Onlara da gerek olan budur ki Ulu Tanrı birdir ve Peygamber –üzerine selam olsun- haktır dedikten sonra bu sözün üzerine durup, beş vakit namaz kılıp, Ramazan orucunu tuta. Zengin ise zekât vere ve hacca vara. Yalan söylemeye. Kimsenin ırzına ve malına sarkıntılık eylemeye. Doğruluk zor ola. Bunlardan başka kendi geçimi ve kazancı ne ise ona göre. Vaaz dinlerse, haftada bir Cuma günü yeter. Anladığı kadarıyla yetinip "filan vaiz bugün şöyle dedi, filan mesele şöyleymiş böyleymiş" diye üzerine lazım olmayan sözleri söylemeye, cahilken ilim bahsini eylemeye.*⁶³³

Diğer taraftan Locke, *Hükümet Hakkında İki Risale* adlı eserinde şöyle demiştir: *Aynı cinsten, eşit statüde ve fark gözetmeksizin tabiatın aynı nimetlerinden faydalanan ve aynı becerileri kullanmak için dünyaya gelen mahlûkatın, hükmetmeden ve boyu*

⁶³³ Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 107-108.

*eğmeden eşit bir şekilde yaşamak zorunda olmalarından daha tabii bir şey olamaz.*⁶³⁴ Bu örneklerin karşılaştırmadan ibaret olduğu, aşağılama veya ötekileştirme amacına yönelik olmadığı unutulmamak kaydıyla görüldüğü gibi, farklı iki kültürde, aynı dönem ve çağdaş iki düşünürün, dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimleri oldukça birbirinden uzaktır. Dolayısıyla bu karşılaştırma, Osmanlı ve Batı'da, devlet aydını-entelektüel ayrımın ölçüsünün ne olduğunun ve iki farklı kültürde, toplum-bilim ilişkisinin nasıl bir zemin üzerinde değerlendirilmesi gerektiğinin gösterilmesi açısından küçük bir örnektir.

Sonuç olarak, Osmanlı'da ve Batı'da toplum-bilim/ilim ilişkisinde, ideoloji ve iktidar sahipleri, kamu yararının ve ona en uygun insan davranış örüntüsünün ne olduğuna, bu davranışı nasıl meydana çıkaracaklarına ve kalıcı olmasını nasıl güvence altına alacaklarına yönelik, zihinsel ve eylemsel teori ve pratiklere ihtiyaç duydukları açıktır. Çünkü bu ihtiyaçlar iktidara, meşruluk ve hareket kabiliyeti kazandıracak en önemli araçlardır.⁶³⁵ Dolayısıyla toplumsal her ünite üzerinde gözü olan iktidar, toplum-bilim/ilim ilişkisinin de seyrini belirleyen temel, hatta tek etkidir. Bu etken, Osmanlı'da gelenek, din, ahlak ve tarih motivasyonlarıyla söz konusu ilişkiye yön tayin ederken; Batı'da ekonomik iktidar, yeniliğe, değişime, dönüşüme ve ilerlemeye yönelik hırsını, bilim ve teknolojinin kavram, ihtiyaç, değer, istek ve ölçülerini araçsallaştırarak toplumsal alana yaymaya odaklanır. Tinselliğin ve kültürün içselleştiği Osmanlı'da, toplum-ilim ilişkisinin müspet yansımalarının yaratacağı toplumsal değişime ve dönüşüme bağlı istekler, değerler, ihtiyaçlar, devlet aydınının korkulu rüyası iken, Batı'da entelektüel, bu ilişkide bireyi aktifleştirmeyi, onda merak uyandırmayı ve onu hırslandırmayı hedefleyen bir sorumluluğu üstlenir.

⁶³⁴ Akt., H. Bouillon, a.g.e., s. 14.

⁶³⁵ M. Karakaş, a.g.m., s. 159.

3.5. Kültürel Yapı: Din, Felsefe ve Edebiyat Çalışmaları Mukayesesi

Osmanlı ve Batı Dünyası'nda kültürel yapı farklılıklarını din, felsefe ve edebiyat çalışmalarıyla bilim arasındaki ilişki sorunsalı etrafında değerlendirerek çalışmamıza devam edelim. Tarihin gelecekteki akışının, bugünkü kuşağın bilim ve din arasındaki ilişkiler hakkında vereceği karara bağlı olduğunu öne süren İngiliz filozof ve matematikçi A. N. Whitehead (1861-1947)'ın ifadesi, din-bilim arasındaki ilişkinin özeti niteliğindedir.⁶³⁶ Çünkü din ve bilim, düşünen insanlığın hiç bıkmadan üzerinde yoğunlaştığı, ne çözüme kavuşturulmuş ne de vazgeçilmiş bir ilişki sorunsalı olarak hep varlığını devam ettirmektedir. Ferdinand E. Buisson (1841-1932), dinin cismi ve ruhani olmak üzere iki yönünden bahsetmiştir. Fransız akademisyen, dinin cismi yönüyle kurumları, aşamaları, dogmalarıyla, dinin toplumsal bir kafes oluşturarak, devletle din arasındaki ilişkinin özüne yerleştirilebildiğini; doğanın ötesinde en yüksek değerlerin sezgiyle bilindiği ruh yönü ise kişi ve Tanrı arasındaki öncesiz ve sonsuz ilişkinin içeriğinde var olduğunu göstermiştir. Bu yönüyle dinin sadece ruhani tarafı üzerinde yoğunlaşan araştırmaların, yani ilahiyatın, çeşitli toplumlarda farklı şekillerde beliren dinler arasında fazla bir farklılığa rastlayamayacaklarını dile getirmiştir.⁶³⁷ Buisson bu çerçeveye bağlı kalarak dini, *1) zihinsel bakımdan gerek tarihsel gerekse kuramsal birtakım iman ve akidelerden; 2) duygusal bakımdan ibadet, kanıtsız ve tanıtsız inanma, dua gibi heyecandan; 3) kılğısal bakımdan da bireyin, ailenin, toplumun dışsal ve içsel yönetimine uygulanabilen birtakım kurallardan ibaret olduğunu*

⁶³⁶ Akt., A. A. Adıvar, 2000, a.g.e., s. 13.

⁶³⁷ A. A. Adıvar, a.g.e., s. 14.

söyleyerek üç esas etrafında tanımlamıştır.⁶³⁸ Dolayısıyla din-bilim arasındaki ilişkinin eğilimi, dinin cismi yönüyle ilgili olup, insanların her türlü hal ve tavırlarından yaşayışlarına, toplum yasalarından hukuk kurallarına kadar dinin yargıları egemen olmuş, dinin sadece ruhu yönüyle, insanların ilişkiye geçtiği hemen hemen hiç rastlanır bir şey olmamıştır. Öyleyse cismi yönüyle dinin, toplumsal her kurum gibi bir güç olma iddiasının olabileceğini, hatta en iddialı kurum olduğunu söylemek mümkündür. Dinin ruh alanından çıkarak, gündelik yaşam, toplumsal alan, siyasal işleyiş ve hukuki kurallar üzerinde egemen olma iddiasıyla, akla, insan iradesine, deneye ve gözleme cephe aldığını gösterir ki, bu din-bilim ilişkisinin, önce felsefeyle, sonra bilimle çatışması demektir. Bu ilişkinin, Osmanlı ve Batı Dünyası'ndaki biçimi, Osmanlı'da uzlaş, Batı'da ise çatışma eğilimlidir.

Osmanlı'da din-ilim ilişkisinin, genelde Eşari yorum ve Gazali'ye yapılan aşırı eleştirilerle ele alındığı bilinenlerin malumudur. Eşari yorum ve Gazali üzerinden sürdürülen tartışmalar, “belki özellikle Gazali olmasaydı, İslam geleneği modernleşmenin öznesi olabilecek kapasiteye sahipti” şeklinde eleştiri sınırlarının zorlandığı görülmektedir. Ancak bilimsel ve zihinsel ilerlemenin, doğrudan ve tek nedene bağlı olarak bu gerekçelerle açıklanması kısmen doğru olsa da, yeterli görünmemektedir. Çünkü bilimsel araştırmaların tek nedene dayalı olarak ulaştığı sonuç, yine tek neden ölçeğinde doğru olabilir, ancak ulaşılan sonucun objektif, tutarlı ve geçerlilik açısından büyük oranda eksikliği vardır. Dolayısıyla İslam düşünce geleneğinin mirasçısı olan Osmanlı düşünce geleneğinde din-ilim ilişkisi, din üzerinde etkili olan, siyasal, felsefi ve doğrudan doğruya bilimsel etkenler

⁶³⁸ Akt., A. A. Adıvar, a.g.e., s. 16.

etrafında irdelemeyi gerektirir. Bu ilişkinin, birbirinden kopuk değil, iç içe geçmişlik gösterdiği de unutulmamalıdır.

Önceki bölümlerde değindiğimiz üzere, öncesinde olduğu gibi Osmanlı'da da din, siyasal sistem ya da ideoloji üzerinde, hem teorik hem de pratik bakımından şekillendirici olmuştur. Fatih döneminden itibaren, padişahın iradesini daha da güçlendiren ideolojinin besleyicisi dini söylem, siyasal meşruiyetin ve toplumsal nizamın yerleşmiştir. Nizam-ı Âlem mefkûresinde amaç olan din, toplumsal nizamın sağlanması ve muhafazası noktasında araçlaşmıştır. Dolayısıyla din ve siyasal sistem arasındaki iç içe geçmiş ilişki biçimi, amaç-arac ilişkisine bağlanmıştır. Benzer şekilde Aristo, Eflatun ve neoplatonculuk etrafında form kazanan ve İslam skolâstigi adı verilen felsefenin etkisi ise din ve felsefe arasında bir uzlaşımı öngörmüştür. Aristo'nun eserlerini çevirmek veya yapılmış çevirilerden (aslına gidilmeden) incelemek suretiyle, felsefenin, İslam inancıyla uzlaştırılması gayesinden başka elle tutulur bir tarafı olmamıştır. Kaldı ki İbn Rüşd gibi İslam düşünürlerinin, İslami nassların ve dogmaların akıl vasıtasıyla incelenmesi ve yorumlanması gerektiği ve bunun da ancak filozoflara özgü bir durum olduğunu ve sıradan insanların, yani halkın, bu dogmalara karşı kendilerini korumaları gerektiğini yönündeki düşünceleri, din ve felsefenin ayrı ayrı kendi içlerinde bir uğraş hiyerarşisine bağlı olduğunu göstermektedir.⁶³⁹ Bu hiyerarşi arasındaki ara kurum, yani halkla diyalogu sağlayan yapı, tarikatlar iken, düşünce biçimi ise tasavvuf akımı olmuştur. Din-felsefe/akıl arasında tasavvufun ve tarikatların rolü, anlaşılması, akla uydurulması güç olan din dogmalarının, yoruma ve geçmişe, aklın hükmedemediği noktada ise sezgiye başvurmaktan öteye geçememiştir. Altı çizilmesi gereken şey, din dogmalarının

⁶³⁹ A. A. Adıvar, 2000, a.g.e., s. 94.

eleştiriye açıldığı, bu yönde akıl yürütüldüğü, değişikliğe gidildiği düşünülmemelidir. Daha ziyade, ileri sürülen düşüncelerin, Kur'an ve sünnetle uzlaştırılmaya çalışılması, halka, tarikatlar aracılığıyla yayılması söz konusudur.⁶⁴⁰ Bilimin etkisine gelince, bu etkiyi felsefeden ayırarak incelemek doğru değildir. Çünkü din, ilk aşamadan felsefeden ayrı bir bilimle karşılaşmamış, sonrasında ise akli ilimlerin felsefiyattır diye dışlanması, din-bilim arasında doğrudan bir çatışmayı körüklememiştir. Yine de bir din-bilim çatışmasından ziyade, ılımlı bir çekişmeden bahsetmek mümkün görünmektedir. Bu anlamda, Kâtip Çelebi ve çağdaşlarının ilmi hayatta ortaya çıkan bozulmalara karşı duyduğu rahatsızlıktan bahsedilebilir. Bu çatışmanın, Batı'da yaşanan din-bilim çatışması derecesinde radikal olması elbette ki beklentimiz dışındadır, ancak Osmanlı âlimlerinin hem akli-nakli ilim dengesinin yeniden yaşatılması hem Kadızâde Mehmed Efendi ve halefilerinin bi'dat tartışmaları, dini ilimler çerçevesinde bir sürtüşme olarak görülebilir. Ancak bu ılımlı çekişme, Batı'daki gibi bilimsel materyalizm ve kutsal kitap metinlerinin yorumuna dayalı olan çatışmacıyla içerik olarak tabiatıyla uzaktır. Dolayısıyla Osmanlı'da din-bilim arasındaki ilişkinin, ya yokluğundan ya da en iyimser tavırla aralarında kurulmaya çalışılan uzlaşıdan bahsetmek daha makuldür. Hatırlatmak gerekirse, bilim geliştikçe dogmalara saldırısını yoğunlaştırır, bu yoğunlaşma geleneğin kutsallığında tahribat yaratır, zamanla insanı şüpheyne, çekimserliğe sevk eder, bu ise sosyal dengenin bozulmasıyla eştir ve istenmeyen bir durumdur. Kaldı ki XIV. yüzyıldan, yani bilim ve felsefe çalışmaları küllenmeye başladığı dönemden XIX. yüzyıla kadar, Doğu'da dolayısıyla Osmanlı'da, din karşısında ne pozitif bilimler ne

⁶⁴⁰ A. A. Adıvar, a.g.e., s. 94-95.

de felsefe kalmamıştır.* Bu yüzden, genel olarak Osmanlı'da, hatta İslam düşünce geleneğinde, bilim ve din arasında önemli bir çekişmeye rastlamak zordur.⁶⁴¹

Batı'da ise bilim-din arasındaki çatışmanın en yoğun yaşandığı dönem, hiç kuşkusuz Ortaçağ'dır. Ortaçağ'da, dinin egemen olduğu bir devlet yapısı ve kilisenin Tanrısal gücü temsil eden konumu modernleşme öncesi Batı'nın sancılı süreci olmuştur. Din dogmalarının baskınlığı, hem kilisenin koyduğu kuralları hem de din adamlarını otorite haline getirmiştir. Bu otoritenin bilimsel çalışmaya karşı tepkisi kaçınılmaz hale gelmiştir. Kilise birçok bilimsel çalışmayı yasaklanmış ve bilim adamlarını ise cezalandırılmıştır. Bilim ve kilise arasındaki çatışmanın en belirgin örneği, Galileo'nun cezalandırılması olmuştur. Galileo'nun görüşlerinin kutsal kitaba aykırı olduğu iddia edilmiş, 1633 yılında kilise tarafından yargılanmış ve ömür boyu hapis cezasına çarptırılmıştır. Batlamyus ve Aristocu evren algısının sarsılma süreci Kopernik'le başlamış, Galileo, Kepler'le devam etmiş, Newton'la zirveye ulaşmıştır. Bu, kilisenin ve teokratik devlet anlayışının da sonu olmuştur. Değişen dünya algısı, dini ve akıl arasında kalın çizgilerin çizilmesine neden olmuştur. Ancak bu basit bir süreç değildir. Hristiyanlığın, maddi dünyanın kirlenmişliğini, eşyanın bilgisinin mutlak olanın bilgisi karşısında önemsiz olduğunu, maddeyi bilmenin boş uğraştan başka bir anlam ifade etmediğini ileri süren tezlerini zihinlerden silmek kolay olmamıştır. Batı'da, alçaklık ve kötülük olarak görülen kazanma güdüsünün, tanrısızların peşinde koştuğu olumsuz bir olgu olarak düşünüldüğü bir ortam söz konusuydu. Böylesi bir ortamda, sermayenin, kârın, rekabetin, kazancın yüksek sesle düşünülmesi bile tehlikeliydi. Bilimin doğayı tanıma, anlama ve ona egemen olma gayesi ise geleneğin en büyük düşmanıydı. Bu kapalılığın, durağanlığın sona

* Bilim ve felsefeyle din arasındaki Fatih ve XVI. yüzyıldaki dönemsel temaslar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: A. A. Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 47, 98, 99.

⁶⁴¹ A. A. Adıvar, 2000, a.g.e., s. 98.

erdirilmesi için Tanrı'nın ve kilisenin toplumsal ve siyasal alandan çekilmesi, dışlanması gerekliydi. Dinin ve kilisenin yönetimden uzaklaştırılması, kilisenin siyasal egemenliğinin çözülmesiyle amacına ulaşmıştır. Böylece kilise nazarındaki anarşist tutumlarıyla dünyevileşmiş bir din anlayışını öğütleyen Protestanlık, örgütlü bir din haline dönüşmüştür. Artık burjuvaziye serbest hareket alanın doğmuştur. Burjuva Protestanlığın yardımıyla, Katolik kilise anlayışından kopan bireyleri, ürettiği yeni iktidar tipine, yani ekonomik iktidara bağımlı kılmıştır.⁶⁴² Diğer bir deyişle Protestan ahlak yorumu, hem bilim hem de sermaye gücüne ideolojik bir zemin yaratmıştır. Osmanlı'da tasavvuf akımının hem sermaye birikimine hem burjuvazi gibi bir toplumsal ara sınıfa alan açmadığı bir ortamda, Protestan ahlak, bu görevi yerine getirmiştir. Batı'da, devlet-ekonomi-bilim koordinasyonun da kurumsallaşmasında önemli bir role sahip olan Protestan söylem, Hristiyanlığın (Katoliklerin), daha az kâr açlığı duyan, sakin ve güvenli bir hayatı tercih eden dünya algısını, kapitalist zihniyet yönünde değiştirmiştir. Daha açık bir ifadeyle başarılı bir ekonomik faaliyeti ve kazancı, arzu edilebilir bir dini faaliyete dönüştürmüştür.⁶⁴³ Ekonomi-bilim arasındaki karşılıklı ilişkiyi sağlam temellere oturtan bu dünyevileşmiş din söylemi, Ortaçağ Batı Dünyası'ndaki din-bilim ilişkisinin de yeniden tanımlanmasına fırsat yaratmıştır. Bu tanımlamada, pişmanlık duygusuyla inandıkları takdirde bağışlanma sözü veren Katolik papazların yerini, azizler; gönüllü günahkârlar olan kirlenmiş kulların yerini, kendi iradelerinin bilincinde olan bireyler almıştır.⁶⁴⁴ Böylece din ve bilim arasındaki çatışma, hem ekonomik iktidarın

⁶⁴² E. Yıldırım, "Toplumsal Gelişme Açısından Protestanlık ve İslam", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: Haziran 2005, Sayı: 12, (dergide sayfa numaraları verilmemiştir.)

⁶⁴³ İ. Torun, "Kapitalizmin Zorunlu Şartı 'Protestan Ahlak'", *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2002, Cilt: 3, Sayı: 2 (s.a: 89-98), s. 94.

⁶⁴⁴ İ. Torun, a.g.m., s. 95.

meşruluğu hem de kamusal onay bakımından, çatışma olmaktan çıkmıştır. Dolayısıyla her zaman daha fazla üretme isteğini doyumak ve daha fazla kâra ulaşma arzusunu tatmin etmek için, Protestan ahlak ve kapitalist tutum arasındaki tinsel yakınlık, söz konusu ilişkiye de rasyonel bir form kazandırmıştır.

İki farklı kültürde felsefe-bilim ilişkisi, iki farklı düşünce biçiminin parametrelerine ilintilidir. Yani, Osmanlı'da Aristotelesçi mantık bağlamında ele alınan felsefe-ilim ilişkisinin ötesini aramak aşırı zorlamadan başka bir şey değildir. Batı'da ise bu ilişkinin seyri, XVI. yüzyılda Kopernik'le beraber tamamen değişmiştir. Bilindiği gibi klasik mantık, varlığı temel alan kanunlarıyla evreni ve dünyayı açıklamaya yönelik bir düşünce aracıdır. Her türlü bağlantıyı niteliğe indirgeyen Aristotelesçi mantık, formel mantığı bir tartışma tekniği haline getirmiştir.* Bilgi ediniminde, sürekli kavramlarla çalışan formel mantık, deney ve gözleme önem vermemiştir. O kadar ki, duyulur âlemden bahsederken bile dış dünyaya müracaat etmek yerine, kıyasla bilgi edinme yoluna gitmiştir.⁶⁴⁵ Bu, Aristotelesçi mantığın, tamamıyla şekilden ibaret kaldığının, eşyanın derinliğine inmediğinin, hep bilinen hakikatlerle, yani metafiziksel konularla uğraştığının açık göstergesidir. Böylesi bir mantık silsilesi ekseninde temellendirilen klasik felsefenin konusu ise göreceli olgular değil, mutlak değerdir. Bu durumda bilimin dışındaki özler üzerinde bu denli yoğunlaşan Aristotelesçi mantığın ve dolayısıyla felsefenin, doğayla, maddeyle, olgularla ve onların matematik münasebetleriyle ilgilenen Yeni Dünya'nın, soru ve sorunlarına rasyonel, deneysel ve pragmatik ölçütlere dayalı olarak cevap veremeyecek kadar yetersiz olduğunu aşıkardır. Öyleyse Osmanlı'da felsefe-ilim arasındaki ilişkinin çerçevesi de bu yapının ötesine taşınamaz. Mevcut

* Formel mantık, mantığın, akıl yürütmeleri, akıl yürütmeye yer alan önermelerin içeriğinden, bilgisel değerinden bağımsız olarak yalnızca biçimsel yönden ele almasıdır. Bkz: D. Özlem, a.g.e., s. 31.

⁶⁴⁵ D. Özlem, a.g.e., s. 221.

ideolojinin evreni ve dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimi, hem Aristotelesçi geleneğinin mantıksal ve felsefi kapsamıyla hem de Gazali'ye duyulan aşırı hayranlıkla çelişkiyi ve tutarsızlığı bir arada tutarken, devlet ve toplum nizamına yön veren ideolojiye de dini, felsefi ve siyasal bir boyut katmıştır. Çünkü Gazali, felsefeye karşı açtığı savaşta, düşmanının materyallerini kullanmış, ancak kullandığı materyalin felsefe için bir araç olduğunu göz ardı etmiştir.⁶⁴⁶ Yukarıda kısaca bahsettiğimiz gibi, Aristotelesçi felsefe, metafiziksel ve mantıksal olarak organik bir bütünlüğe sahiptir. Dolayısıyla çelişki, Gazali düşüncesinin temeli olmuştur. Ancak burada önemli olan nokta şudur: Gazali'nin düşüncesinin temeline yerleşen bu çelişki, edilgen değil, aksine etkin ve mücadelecidir.⁶⁴⁷ Etkinliğini ve mücadeleciliğini ise Nizam-ı Mülk'ün himayesine girdiği andan itibaren devlet ideolojisinin filozofu olması belirlemiştir. Bilindiği üzere, Selçukluların Hasan b. Sabbah'la tuttuğu mücadelede, devlet ideolojisini İsmailiye'ye ve Batıniyye'ye,* yani imamın zorunluluğuna odaklanan dini, siyasi ve felsefi mezheplere karşı korumak ve saldırıları defetmek için felsefenin çürütülmesi gereklilik haline gelmiştir. İkinci olarak İsmaili öğretinin, Yeni Platoncu felsefeyle bürünmüş ideolojik söylemlerinin ancak mantık vasıtasıyla çürütüleceğine Gazali'nin inancı tamdır.⁶⁴⁸ Gazali'nin, Aristoteles mantığını bir düşünce ölçütü olarak kullanılması çağrısı, hatta bilginin tüm dallarında bu mantığı ölçü kılması, Eşari kelamın, mezheplerinin zaferi için akli öncüller vazeden Mutezil yönteminden de kurtulmasını

⁶⁴⁶ M. A. el-Câbirî, "Gazali Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri", Çeviren: M. Okumuş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2003, Cilt: XLIV, Sayı: 1 (s.a: 399-413), s. 410.

⁶⁴⁷ M. A. el-Câbirî, a.g.m., s. 412.

* Bir tür Müslüman papalık sistemi ya da montanist hareketi olarak adlandırılabilir olan İsmailiyye ve Batıniyye öğretileri, akli bir yana bırakıyorlar ve hakikatin ancak masum bir imamın beyanlarına kayıtsız şartsız tabi olmakla elde edilebileceğini savunuyorlardı. Bkz: M. S. Şeyh , " Gazzâlî I", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, Çeviren: M. Armağan, s. 163.

⁶⁴⁸ M. A. el-Câbirî, a.g.y.

sağlamıştır. Eşariler, Ehl-i Sünnet mezhebinin akli bir temel üzerin bina edilmesinde bu yöntemi alarak kullanmışlardır. Bu bilinçle hareket eden Gazali, Eşari ekolünü içine düştüğü darboğazdan kurtarıp, hem Mutezile hem de İsmaili mezhebine karşı canlandırmayı hedeflemiştir. Böylece bir yönüyle Selçuklu devlet geleneğini inşa eden ideolojik ilkeler kurtarılmış Bir yönüyle de devlet, imamın zorunluluğu meselesine geleneğe uygun bir alternatif yaratmıştır. Şii İmami İsmaililiğin sadece felsefi yönünün mantıkla çökertilmesinin yeterli olmamıştır. İsmaililiğin siyasi propagandasının, batını tasavvuf anlayışının siyasi boyunduruktan da kurtarılması ve ona Sünni bir misyon yüklenmesi gerekmiştir ki, Gazali bunu, fıkıhla çözüme kavuşturmuştur.⁶⁴⁹ Dolayısıyla Osmanlı'da hem Aristotelesçi felsefenin hem de Gazali'nin minnet ve saygıyla yâd edilen düşünceleri, genel olarak felsefe-ilim ilişkisinin oturduğu zemini inşa etmiştir. XVII. yüzyılda yaşanan hoşgörü ve bağnazlıkta, ilmi performansın gerilemesinin sebeplerinden biri de hiç kuşkusuz bu ilişkinin etkileri görülmüştür. Kadızâdeliler ya da vaizler ve sufiler arasındaki anlaşmazlığa önceki bölümlerde değinmiştik. Bu çatışmanın taraflarından olan vaizlerin karşılarında, felsefi ve akli ilimlerle hakkıyla meşgul olup, uzmanlaşan meşhur diyebileceğimiz filozoflar bulamaması, sufilere hücum etmelerine neden olmuştur.⁶⁵⁰ Ayrıca bu durum, tartışmaların sadece din ilimleriyle sınırlı kalmasına da sebep olduğu açıktır.

Batı'ya döndüğümüzde ise felsefe-bilim ilişkisinin, düşünceyle başlayan bilimle form kazanan bir karaktere sahip olduğunu görmek mümkündür. Özellikle üç ulusun, Fransız, İngiliz ve Alman düşünce geleneğinin, Batı'da Yeni Dünya'nın doğuşundaki etkin rolleri tartışılmazdır. Yeni Dünya'da din-dışı medeniyet projesinin

⁶⁴⁹ M. A. el-Câbirî, a.g.m., s. 412-413.

⁶⁵⁰ N. Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf/Sufiler, Devlet ve Ulema*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul 2007, s. 46-47.

yönünü, ilkin Fransız ve İngiliz, daha sonra bunlara bir tepki niteliğinde doğup gelişen Alman düşünce geleneği tayin etmiştir.⁶⁵¹ Bu projenin mimarlarının filozoflar olduğu ise malumdur. XIII. ve XIV. yüzyıllardan, yani Bacon ve William'dan beri, bilginin elde edilmesinde en güvenilir kaynağın algılarımız olduğuna yapılan vurgu, deneyi merkeze alan bir düşünce biçiminin doğuşuna neden olmuştur. Kopernik'le yeni bir çehre kazanan düşünce devrimi, Kepler, Galileo ile ilerleyişine hızlandırmıştır. Dünyanın makine benzeri bir düzende hareket eden olgu ve olaylardan ibaret olduğunu, bunların da akla dayalı yöntemlerle ele alınıp incelenebileceğini ileri süren Descartes'le ise felsefi zirveye ulaşmıştır. Descartes'in savunusu, mekanikçi nedensel bir bakış tarzıyla, XVII. yüzyıla kadar iddia edildiği gibi, dünyanın mucizevî, sırlarla dolu, esrarengiz, gizemli yanının olmadığını ispatlamaya çalışan bilim için, felsefi bir zemin oluşturmuş, çalışmalarını bu güzergâh üzerinden yönlendirmesini sağlamıştır. Descartes'in mekanik nedensel yöntemine Bacon ve William'ın deney temelli düşüncelerini eklenmesi, XVII. yüzyılın ikinci yarısında Newton'un klasik mekaniğinde yükselişe geçen yeniçağ fiziğine vücut vermiştir.⁶⁵² Yeniçağ fiziğinin, ilerleyen dönemlerde, bilimlere ve bilim anlayışlarına farklı bir perspektiften hareketle derinleşen akla, gözleme ve deneye dayalı bilim, teorik zeminini, rasyonalist ve deneye dayalı felsefi sistemlerle kurmuştur. Öte taraftan, Hobbes, Locke, Leibniz gibi düşünürlerin, gerek doğa tasavvurları gerek yönetsel ve hukuki düşünceleri, XVII. yüzyılın hem yönetim anlayışının şekillenmesinde hem de toplumsal yapı ve kurumların inşasında önemli etkilere sahip olmuşlardır. Siyasi ve toplumsal değişim ve dönüşümlerin, bilim ve teknolojik ilerlemeyi teşvik eden ve destekleyen ekonomik iktidara katkılarına

⁶⁵¹ Ş. T. Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, Dergâh Yay., İstanbul 2009, s. 121.

⁶⁵² Ş. T. Duralı, a.g.e., s. 121.

yukarda değinmiştik. Ayrıca felsefe-bilim ilişkisinin, teori-pratik arasındaki tutarlı ilişkiyi ifade ettiği düşünüldüğünde, objektif, geçerli ve aksi ispat edilene kadar kesin sonuçlara ulaşmayı arzulayan bilimin, felsefeyle karşılıklı bir etkileşim içinde olmasının zorunluluk olduğu açıktır. Öyleyse rasyonel ve deneyci felsefe ve bilim sistemlerinin, gerek insanın bireysel ve toplumsal halini gerekse evreni ve dünyayı oluşturan unsurları, deneysel ve gözlemsel metotlarla tespit edip, akılla yargılayan Yeni Dünya tasavvuru, Batı’da felsefe-bilim ilişkisinin içerik ve kapsamını belirlemektedir. Ancak göz ardı edilmemesi gereken şey, metafizik felsefe ve varlığa dayalı mantıkla kapalı devre felsefi sistemler, nasıl Ortaçağ ve Osmanlı ideolojisinin dünya görüşlerine kaynaklık etmişlerse, akılcı ve deneyci felsefe ve bilim sistemlerinin de çağdaş ideolojilerin dünya görüşlerinin kaynağında yer aldıkları unutulmamalıdır.

Son olarak edebiyat-bilim ilişkisini değerlendirerek çalışmamızın bu bölümünü sonlandırmaya çalışalım. Öncelikle “Edebiyat nedir?” sorusu edebiyat tarihinin her anında eskimeyen bir soru olmuştur. Platon’un ünlü eseri *Devlet*’te, bu sorunun cevabı, aynalar benzetmesinde saklıdır. Onun sanat çatısı altında yaptığı tanımlamada, aynalar nasıl nesneleri, varlıkları yansıtmışsa, edebiyat da dünyayı, toplumsal hayatı yansıtır.⁶⁵³ Böylesi bir genel tanımlamanın iki farklı kültürdeki görünüşü ise oldukça farklıdır. Çünkü edebiyat bir kültürün törelerini, geleneklerini, alışkanlıklarını, zevklerini, devlet yapısını, hukuk kurumlarını, köy ve şehir hayatını, süslü salonlarını, varoş mahallelerini vb. her şeye yer verir. Bu nitelikler sadece düz yazıda değil, şiirsel anlatımlarda da söz konusudur. Örneğin XVII. yüzyıl Osmanlı’da yönetsel, askeri, ekonomik ve toplumsal yapıda yaşanan kriz, kimi

⁶⁵³ E. Özdemir, *Türk ve Dünya Edebiyatı (Kavramlar-Dönemler-Yönelimler)*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., Ankara 1980, s. 2.

eserlerde konu edilmişken, kimilerinde krizin yerini, İnalıcık'ın ifadesiyle yaltaklanma ve intisâbın (kapılanma) sanatla bağdaştırıldığı bir ilişki biçimi almıştır.⁶⁵⁴ Kâtip Çelebi'nin, Evliya Çelebi'nin, Peçevi'nin, Naima'nın vb. düşünürlerin çalışmaları, devlet kurumlarındaki bozulmalar ve çöküşü engellemeye yönelik önerileri konu edinmişlerdir. Benzer şekilde özellikle Halk edebiyatı alanında, Gevheri, Âşık Ömer, Karacaoğlan gibi birçok ozan ve âşık, yönetimden ekonomiye, adaletten köy hayatına kadar içinde yaşadıkları sosyo-politik ve sosyo-ekonomik çevreyi şiirlerine konu edinmişlerdir. Ancak divan edebiyatı eserleri bu meselelere hayli uzak kalmıştır. Çünkü bu ikinci tip eğilim, şair-patron ilişkisine sıkışmış, padişahın lütfuna, iltifatına bağlı, sanatkârın da şöhretinin sınırlarının belirlendiği bir sanat ve ilim anlayışını yansıtan yüksek saray kültürü egemendir. Aslında iktidar ve edebiyat arasındaki bahşişli ve mahcup ilişki olarak ifade edilebilecek bu kültür, ekonomik kaygının çıplak halini ortaya koymaktadır.

Derinlemesine bir inceleme yapıldığında edebiyatın doğrudan veya dolaylı olarak tüm bilimlerle ilişkisi söz konusudur. Ancak böylesi bir detaylandırma çalışmamızın sınırlarını zorlayacaktır. Edebiyat-bilim arasındaki ilişkinin laboratuvarı niteliğindeki en müsait ortam, hiç kuşkusuz toplumsal alandır. Bu anlamda Osmanlı'daki toplumsal yapı ve katmanlaşmanın, edebiyatla olan doğrudan ilişkisinden bahsetmek de mümkündür. Basit bir ayrıma dayalı olarak Osmanlı'da iki sınıf ayrımı yapılabilir. Sınıflardan ilki, aydınlar ve okumuşlar takımında yer alan, medrese ya da Enderun'da yetişmiş, Arapça, Farsça öğrenmiş, ön ve temel bilgileri kazanmış, kendi kendini yetiştirmiş kimselerden oluşan havastır. Diğeri ise okuması yazması olmayan, Arapça ve Farsça bilmeyen geniş yığınların oluşturduğu

⁶⁵⁴ H. İnalıcık, 2010, a.g.e., s. 17.

avamdır.⁶⁵⁵ İki sınıf arasında büyük bir uçurum olduğu malumdur. Hem çevre hem de eğitim farklılığı, aynı ülke sınırlarında, farklı iki edebiyat anlayışın da doğmasında etkilidir. Peki, bu iki sınıfı birleştiren öge nedir? Bu öge, ne soy ne ekonomik çıkar ne iktidardır; tereddütsüz dindir. Nitekim İslâm dini benimsedikten sonra kültürel yaşamda oluşan bu ikileşme, toplumsal koşulların da etkisiyle edebiyatta da ikileşmeye neden olmuştur.

Medrese ve Enderun kökenli Arapça, Farsça bilen aydınların oluşturduğu Divan edebiyatı, doğrudan bir mücadeleden bahsedilemese de, karşısında halkın yaşadığı somut koşulların ürünü olan halk edebiyatını bulur. Halk edebiyatı, İslâm'dan önceki göçebe kültür döneminin ve o dönem edebiyatının adeta bir uzantısıdır. Bir anlamda Divan edebiyatı, toplumun tüketici sınıfının edebiyatı iken, halk edebiyatı, üretici sınıfın edebiyatıdır.⁶⁵⁶ Yapısını oluşturan öğeleri doğadan, halkın doğayla olan somut ilişkilerinden, bu ilişkilerin onda yarattığı tutkular, özlemler ve düşlerden beslenir. Oysa Divan edebiyatı soyut, yaşanılan gerçeklerden kaçan, sevgilinin kapısında kul olmaya can atan bir edebiyattır. Bu iki edebiyat arasındaki farklılığı Agâh Sırrı Levent şöyle özetlemiştir: *Divan şiiri ruh ve karakter bakımından kitabîdir. Skolâstik bilimlerden, gerçek ve asılsız bilgilerden esinlenir. Kalıplaşmış kavramlara, bu kavramlarla yapılan mazmunlara dayanır. Şair her şeyden önce, ünlü, büyük şairlerin nasıl söylediğine, tanınmış kitapların ne dediğine bakar ve onları taklit etmeğe özenir. Kişiliğini ancak yeni bir mazmun bulmakla göstermeğe çalışır. Hayatı bu çerçeveden görüp değerlendirir. Bu yüzden tabiattan uzak kalmıştır, hayatla ilgisi azdır. Halk şiirinin karakteri ise tabilik ve canlılıktır. Şair özentiyeye ve yapmacılığa kapılmadan hayatta ve tabiatta gördüklerini,*

⁶⁵⁵ E. Özdemir, a.g.e., s. 53.

⁶⁵⁶ E. Özdemir, a.g.e., s.62-63.

*başkalarıyla yaşamış olmaktan duyduğu sevinçleri ve acıları, toplumdaki olayların kendi üzerindeki etkisini belirtmek ister. İçtenlik, kolay ve hazırlıksız söyleyiş, halk şiirinin en üstün niteliğidir. Özgün olması ve Türk ruhunu yansıtması bakımından, ulusal karakter taşıyan canlı bir şiirdir.*⁶⁵⁷

Görüldüğü üzere, toplumsal her alana egemen olan ideoloji, edebiyat alanına da yansımıştır. Bu yansımayı, doğrudan bir etki olarak görmek yerine, merkez-çevre ilişkisine bağlı olarak form kazanan bir dolaylı etkileme biçiminde düşünmek daha makuldür. Oluşan toplumsal katmanlaşmada, Divan edebiyatının saray edebiyatı olarak dile getirilmesi bile edebiyatın, hangi ilmi kriterlere, dile, felsefeye göre belirlendiğini göstermektedir. Divan edebiyatını yapılandıran öğeler, İslâm dininin de kaynakları olan Kur'an, hadis, tasavvuf olduğu kadar, padişahın ve saray erkânının duygularını da içermektedir.⁶⁵⁸ Oysa halk edebiyatı, kendine has dili, somut verilerden, yaşam koşullarından, soru ve sorunlarla mücadele biçiminden ibarettir. Bu durum Osmanlı'da, edebiyat-ilim ilişkisini koordine edecek, yani havasla avam arasındaki uçurumu kapatacak ara unsur, XII. yüzyılda Ahmed Yesevi ile başlayan ve Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Kaygusuz Abdal, Hacı Bayram-ı Veli, Pir Sultan Abdal gibi isimlerle anılan tasavvuf halk edebiyatıdır. Bu ara unsur, Allah'a ulaşma yollarını, ahlak ve nefis terbiyesini konu edinen edebiyat türüdür. Dolayısıyla Osmanlı'da, çevre ve kültür koşulları açısından, üçüncü bir ara sınıftan bahsetmek mümkündür. Bu ara sınıf, halk çevreleri, askeri ocaklar ve çeşitli tarikatlara bağlı olanların oluşturduğu katmanlaşma ve çevredir. Bu katmanlaşma ve çevreleşmenin ürünü olan edebiyat, genellikle düşünce ve inançların halka

⁶⁵⁷ Akt., E. Özdemir, a.g.e., s. 66.

⁶⁵⁸ E. Özdemir, a.g.e., s.55.

yayılmasını, halkla yakınlaşmayı, bütünleşmeyi öne çeken bir eğilime sahiptir.⁶⁵⁹ XVII. yüzyılda bu edebiyat kolunun en önemli simaları, Niyaz-i Mısrî, Sinân-ı Ümmî ve Hüdâî'dir.

Sonuç olarak Osmanlı'da edebiyat-ilim ilişkisi, sınıflar arası kültür, felsefe, dünyayı anlama ve anlamlandırma farklılığı gibi nedenler etrafında form kazanmış bir niteliğe sahip görünmektedir. Söz konusu ilişkide gelenek güzellik anlayışından hayat felsefesine kadar sınırları belli olan bir yapı yaratmıştır. Şairlerin divanlarının belli bir düzeni takip etmesi, şiirde ortak belâgat kurallarının var olması, sevgilinin ortak güzellik unsurları ile betimlenmesi gibi daha pek çok sınırlandırıcı unsur sanat ve edebiyata yön vermiştir. Bu sınırlandırıcı unsurlar, sanatkârın özgünlüğünü kısıtlayan bir atmosferden ziyade, klasikleşmiş bir edebiyatın oluşturduğu kurallaşmış estetik bir yapı olarak düşünülmüştür.⁶⁶⁰ Köprülü bu durumu şöyle dile getirmiştir: *Hayat ve kâinat hakkında bütün İslam kavimleri için tek bir sistem kurmaya çalışan İslam medeniyeti, zevk hususunda da onları birleştirmeye çalışmıştır.*⁶⁶¹ Yine Köprülü'ye göre, *gelenğin sıkı kaideleri, sanatkârın sezgi ve samimiyete dayanan mahiyetinin kaybolup bir hırfet haline, hayat ile bağının koparak mücerret kaidelere dönüşmesine sebep olmuş, sanatkârın şahsiyetini öldürmüştür ve gelenek anlayışı bir müddet sonra bayağılaşan bir kaideler sistemine dönüşmüştür.*⁶⁶² Köprülü'nün bu ifadelerine katılmamak mümkün değildir. Ancak şunu da eklemekte fayda vardır: Birden fazla dil çeşitliliği, yani yüksek saray kültüründe, Arapça ve Farsçaya olan rağbet, sosyal hayatın içinde Osmanlı Türkçesi,

⁶⁵⁹ E. Özdemir, a.g.e., s. 53-54.

⁶⁶⁰ İ. Yazar, Ö. Kıyçak, "Gelenğin Karşısında XVII. Yüzyıl Mesnevi Şairlerinin Orijinallik Arayışı", JASSS (elektronik dergi), Summer I 2014, Number: 25 (pp. 357-385), pp. 359, (erişim tarihi: 19.08.2015).

⁶⁶¹ M. F. Köprülü, *Türk Edebiyat Tarihi*, Akçağ Yay., Ankara 2003, s. 169.

⁶⁶² M. F. Köprülü, a.g.e., s. 169-171.

iki temel katman ve çevre arasındaki uçurumu daha da derinleştirmiştir. Sanat ve edebiyat üretiminde şartlar ve yaşanan devrin doğrudan etkisini dikkate alan İncalcık, durumu şöyle özetlemiştir: *Genelde, bilim adamı ve sanatçı, belli bir toplumda egemen sosyal ilişkiler ve belli bir kültür çerçevesinde sanatını ifade eder. Osmanlı toplumu gibi patrimonial türde bir toplumda, başka bir deyimle, sosyal onur, statü ve mertebelerin mutlak egemen bir hükümdar tarafından belirlendiği bir toplumda bu gerçek daha da belirgindir.*⁶⁶³

Batı’da edebiyat-bilim ilişkisinin yönünü, çeşitli sosyal, siyasi, ekonomik, kültürel, düşünsel ve bilimsel olaylar ve bu olaylar çerçevesinde ortaya çıkan felsefi, kültürel ve estetik perspektifler belirlemiştir. Bu gelişmeler ışığında ortaya çıkan edebi akımlarla, insanın düşünüş ve kavrayış biçimine felsefi ve estetik kaygılarla müdahale edilmeye başlanmıştır. Edebi akımlarının gelişmesine bakıldığında, bu müdahalenin sadece yazın türüne özgü olmadığını belirten A. Özkırımlı, hemen hepsinin, genelde doğdukları çağın toplumsal yapısının, bu yapıya bağlı düşünüş biçiminin ve ideolojinin ürünü oldukları ifade etmiştir.⁶⁶⁴ Başlangıçta, yani XIV. yüzyılda, bir felsefi ve düşünce biçimi olarak insanı doğrudan temele alan, onu her şeyin ölçütü olarak tanımlayan hümanizm ve devamında Roma ve Yunan kültürlerinin yeniden canlanışını hedefleyen Rönesans, Batı’da yaşanan siyasal hareketlilikle birlikte doğup gelişmiş, edebiyatta olduğu kadar mimari, heykel ve resim alanlarında da önemli gelişmelerin yaşanmasına ortam hazırlamıştır. Akıl ve sağduyuyu sanat ve edebiyat eserlerin temeline yerleştirme arzusu, bu yönde yeni bir

⁶⁶³ H. İncalcık, 2010, a.g.e., s. 9.

⁶⁶⁴ Akt., Ö. T. Kara, “Toplumsal Olayların Etkisiyle Gelişen Üç Büyük Akımın Türk ve Dünya Edebiyatında İzleri”, *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi (The Black Sea Journal of Social Sciences)*, Yıl: İlkbahar 2010, Yıl: 2, Sayı: 2 (s.a : 73-96), s. 74-75.

edebiyat akımın, yani klasisizmin, yeni bir yazın türünün, yani romanın doğmasını ve yeni bir dil anlayışının gelişimini sağlamıştır.

Klasisizm, ana dilde, açık anlatımda ve şekilde olgunluğu arayan, sanatın mükemmelliğini bu niteliklere yükleyen bir akım olarak, XIX. yüzyılın başına kadar etkisini sürdürmüş, Aydınlanmaya kapı aralamıştır.⁶⁶⁵ XVII. yüzyılda Batı’da yaşanan sosyal ve siyasal gelişmelerle paralellik gösteren bu uzun soluklu hareketlilikte Descartes’in etkisini görülmüştür. Onun akıl ve mantıkla yönetilen bir iradenin ihtirası ve güçsüzlüğü her zaman yenebileceğini, her şey gibi edebiyat ve sanatta da usul ve metotların etkin olması gerektiğini belirten düşünceleri, XVII. yüzyıl Batı Dünyası’nda, sanat ve edebiyat temellerini inşa etmiştir. Bu yapılanmada, özellikle roman yazıcılığı önemli bir yer işgal etmiştir. Bu yeni yazın türü, Batı’da edebiyat-bilim arasındaki ilişkide de önemli bir yere sahip olmuştur. XIX. yüzyıla kadar Osmanlı’da böyle bir yazın türünün olmadığını hatırlatmak, iki farklı kültür arasındaki ayrımı biraz daha belirginleştirecektir. Kaldı ki XIX. yüzyılda roman ve felsefi eser, dinle, özellikle İslam diniyle ve sultanın varlığıyla bağdaştırılacak şekilde çevrilmiş ya da savunulmuştur. Örneğin Locke hukuku salt akılla temellendirmeye çalışırken, Namık Kemal, Tanrı’nın bir bağışı olarak görmüştür.⁶⁶⁶ Batı’da ilk örneklerine XV. yüzyılda rastladığımız romanın önemi ise tarihle sıkı ilişki içinde olan ve sosyo-politik gelişmelere ilgili bir edebi yazın türü olmasından kaynaklanmıştır. Kahramanlık veya destansı değil, gündelik yaşama endeksli; ağır bir dilden ziyade, açık, anlaşılır ve sade bir dil kullanımı tercih eden; zaman-mekân-eylem üçgeninde kurulan; felsefi, sosyolojik, psikoloji vb. yönü olduğu kadar, dini kavramlardan uzaklaşan; tarihe bağlı olduğu kadar özlemliliğe bağlılıkla geçmişte

⁶⁶⁵ Ö. T. Kara, a.g.m., s. 76.

⁶⁶⁶ İ. Tekeli, S. İlkin, a.g.e., s. 165.

kalmayan, akli ve gerçekliği önemsediği kadar inançlara alan açmayan, kısacası hümanizm ve Rönesans'ın tüm değerlerinin yerleştiği kültürel dönüşümün ürünü olmuştur. Bu gelişmelerle doğrudan ilintili olarak dil kullanımında da önemli değişimler yaşanmıştır. Örneğin İngiliz dilinde göze çarpan en önemli gelişme, özellikle yazı dili değişmez bir forma kavuşmuştur. XVII. yüzyıl öncesinde yazarlar, Latinceyi tercih etmişlerdir. Laticede, abartılı yazın sanatları ve sözcüklerle dolu düz yazı üslubu, yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Ancak Elizabeth döneminde bu yazın dilinin yerini, her kesime hitap edebilecek, daha arınmış ve sadeleştirilmiş bir dil almıştır.⁶⁶⁷

Sonuç olarak Batı'da edebiyat-bilim ilişkisi, sanat ve edebiyatın öncelikle bir düşünce ürünü olduğu gerçeğiyle düşünce gelişiminin, sonrasında ise sosyo-politik, sosyo-ekonomik şartların uygunluğuyla toplumsal kabulün birlikteliğine dayandığı açıktır. Gelişimin genel karakteri ideolojik unsurlardan ve söylemlerden bağımsız olmasa da, yeni bir edebi akım, yeni bir yazın türü geliştirilerek hem akıl, sağduyu, zaman, mekân, eylem kavramlarının içinde barındırıldığı hem de açık, sade ortak bir dil gelişimi bilinciyle her kesime ulaşıldığı görölmektedir. Toplumundaki her bireyin bir şekilde kendinden bir parça bulduğu, yazarların ideolojinin diliyle, felsefesiyle, dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimiyle, değerleriyle de olsa, ideolojin bu niteliklerini toplum mühendisliği sorumluluğuyla halkın diline, yaşayış tarzına, felsefesine ilişirmeyi sanat ve edebiyatın imkânlarıyla mümkün kıldığı ortadadır. Osmanlı ve Batı arasındaki farklılıklarda bu noktalarda ortaya çıkmaktadır.

⁶⁶⁷ N. Tutaş, “ İngiliz Dilinde ‘Aydınlanma’: Eski İngilizce’den Günümüze Değişimi ve Gelişimi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2014, Cilt: 54, Sayı: 1 (s.a: 287-306), s. 296.

SONUÇ

Osmanlı Devleti, beylikten devlet aşamasına yükselişinde İslam-Türk devlet ve düşünce geleneğinden aldığı mirasla siyasi, hukuki, ekonomik, kültürel (bilim/ilim ve felsefe) ve toplumsal yapısını inşa etmiştir. İslam dinine ait referansları, Oğuz soyundan gelme devlet geleneğiyle gerek ideoloji gerekse siyasal iktidarın meşrulaştırılmasında aynı potada eritmeyi başarmıştır. XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, devletten imparatorluğa geçiş sürecinde, dini referansların yanında, merkezi-bürokratik yapının güçlenmesini sağlayan siyasal iradenin örfi bildirimi dikkat çekmektedir. Bu bildirim, teoride devletin, İslam Devleti niteliğine kavuştuğu iddialarına neden olsa da, aslında pratikte ve işleyişte, dini referanslarla çatışmayan ve iki başlılığa neden olmayan, aynı zamanda devletin dinsel otoriteyi siyasal otoriteye bağladığı gösteren bir yapı oluşmuştur. Dinsel otoritenin siyasal iktidara bağlanması, Batı kültüründe olduğu gibi, bir teokratik rejim anlayışına gönderimde bulunmayacak niteliklere sahip olmuştur. Çünkü Osmanlı’da, siyasal iradenin, ruhani iktidar karşısında elinin kolunun bağlanıp ötekileştirilmesi söz konusu olmamıştır. Siyasal iktidar, dini referansları ve otoriteyi, devletin bekası, nizamı ve coğrafi yayılma ve genişleme politikasını kodlayan Nizam-ı Âlem ideali için pekiştirici güç olarak araştırmıştır. Ancak devlet işlerinde, şer’i bağlamın devamlılığından taviz verilmediği ve devletin resmi ideolojisinin Sünni İslam temelinde varlığını sürdürdüğü de unutulmamalıdır. Dolayısıyla Batı’da hümanizm ve Rönesans hareketliliğinin yoğunlaştığı bir dönemde, Doğu’da devletten imparatorluğa geçiş süreci yaşanmıştır. Bu geçiş süreci, kurucu ideolojinin iktidar-din etkileşimi bağlamında yeniden güncellendiği bir kırılma dönemini ifade etmiştir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki İslami bilim ve felsefe hareketliliği, bir medeniyet içindeki sadece İslamiyet’i kabul etmiş kişilere ait bir düşünce sistemi değildir. İslam dininin hâkim olduğu coğrafya içerisinde Arap, Pers, Yahudi, Türk vb. din, dil, mezhep, ırk ayrımı yapılmaksızın birçok düşünürün etkin olduğu bilinmektedir. Ancak Türk devlet geleneği için böyle bir durum söz konusu değildir. Oğuz soyundan gelme, Türk töresinin oluşturduğu aidiyetliğe bağlı bir yönetim geleneği esastır. Özünde böylesi bir aidiyetliği barındıran Türk devlet geleneği anlayışı, elbette ki farklı kültürlerle girdiği temaslar sonucu kendini güncellenmiştir. Bu bağlamda Türk tarihi açısından birkaç kırılma döneminden bahsetmek mümkündür. Örneğin, İslamiyet’in kabul edilmesi; Anadolu’ya giriş; Osmanlı Devleti’nin kurulması; Fatih dönemi vb. bunlardan birkaçıdır. Bunlar, tarihsel anlamda siyasal iktidarın ve ideolojinin, ne gibi değişimler geçirdiğinin belirlenmesi ve öncekilerden farkının ortaya çıkarılabilmesi anlamında kırılma dönemidirler. Bu kırılma dönemleri, ideoloji ve siyasal iktidarın yeniden tanımlandığı bir süreci ifade etmektedirler. Daha net bir ifadeyle özellikle Fatih dönemi, hükümlanlık hakkının mutlak anlamda Sultan’a ait olduğu ve dolayısıyla Sultan’ın şahsının kendi meşruiyetine kaynaklık ettiği, tüm “yapı”cı unsurlar üzerinde ideolojik ve siyasal söylemlerin, hakikat yaratma gücünün güncellenerek aktifleştirildiği bir zaman dilimidir.

Osmanlı tarihi açısından ikinci kırılma dönemi ise XVII. yüzyıl’dır. Çalışmamızın da merkezinde yer alan bu dönem, hem Osmanlı’da hem de Batı’da yaşanan gelişmeler ekseninde, her iki kültür açısından kırılma dönemi niteliğine sahiptir. Bu dönemin özelliği, gerek Osmanlı’da gerekse Batı’da siyasi, hukuki, ekonomik, kültürel ve toplumsal ünitelerde, iki farklı kültürel birikime bağlı olarak

farklı tanımlamalarla, ideoloji-iktidar ikiliğinin dayandığı ve ürettiği ilişkiler örüntüsünü meşrulaştırmanın ve bunun bir gereklilik olarak anlaşılmasını sağlamanın temel gaye olmasıdır. Özellikle XVII. yüzyıldan itibaren bu gayenin, Osmanlı’da iradesizlik, yetersizlik ve deneyimsizlikten kaynaklanan nedenlerle, edilgen olan siyasal iktidar tarafından değil, siyasal güce bağ(ım)lı olanların, yani iktidar organlarının, ellerindeki yetkiyi, güce, gücü ise kapalı, geleneksel, durağan bir yapının muhafazasında kullandığı görülmektedir. İdeolojinin somutlaşmış biçimi olan devletin kendi içinde, çıkarlarının korunması konusunda siyasal iktidarın, ulema/devlet aydını ile olan ittifakı, ulemanın ve medreselerin saygınlığını ve gücünü arttırdığı, hatta siyasal iktidar tarafından “verilen” bu itibar ve gücün, ilmiyenin üretkenliğinde, şair-patron ilişkisiyle devlet aydınının tabi ve bağımlı kılındığı belirgindir. Nitekim siyasal iktidarın Sünni İslam’ın güçlendirilmesi görevini ulema ve medreselere havale etmesi, kamusal alanda ve kamu vicdanında onaya zorunlu bir ihtiyaç duymayan devletin, medreseleri ideoloji laboratuvarına, ulemayı ise fetva kurumuna dönüştürmesi söz konusudur.

Batı’da ise, siyasal kaosun ardından, ideoloji ve iktidar tanımının yeniden ele alındığı, anayasal bir çerçeveye oturtulduğu, tinsel ve biçimsel otoritelerin anayasal sınırlarına çekildiği bilinmektedir. Yeni Dünya anlayışında iktidar ve ideolojinin, “yapı”cı tüm üniteler üzerindeki teorik ve pratik tutarlılığını ve geçerliliğini bağlılık, bağımlılık, baskı ve tahakkümle değil, akıl, insan iradesi ve hukuka dayalı olarak inşa ettiği realitedir. İdeoloji ve iktidarın, kamusal alanda, ön dönemlerdeki sert, asık ve soğuk yüzleriyle değil, bilgi üretimiyle ve zevk yaratımıyla kendilerini sevimli kıldıkları görülür. Bu görünümü onlara kazandıran şeylerden ilki, Hristiyanlığın mistisizminden soyutlanmış, dünyevileşmiş bir din anlayışının, yani Protestanlıktır.

Diğeri sermaye birikiminin, sömürünün, kazancın, kârın ve rekabetin özgün bir şekilde kaynaştığı ve ideolojik içerik kazandığı ekonomi politikasının, yani merkantilizmdir. Sonuncusu ise feodal iktisadi temelleri makineleşme, uzmanlaşma, üretim, verimlilik, emek, bilim ve teknolojiyle yok eden ekonomik iktidarın, yani burjuvazinin yenilikçi algısıdır. Bu algılama biçimleri, Batı'nın kendi tarihsel ontolojisini yapabildiğine, bu ontolojik analize göre, hakikatleri yaratan güçlerin çizdikleri sınırların aşılabilir olmadığına ve bu sınırların dayandığı ilke ve söylemlerin dönüştürülebilir olduğuna hem seküler hem de epistemolojik nitelikte bir karşılıktır. Dolayısıyla Batı'da iktidar-bilim ilişkisi sadece teorik bir sorun değil, aynı zamanda tarihten hareketle yeniden biçimlendirilen bir deneyim ve pratiğe geçme sorunudur.

Bu bağlamda, her iki kültürde de iktidar ve bilimin/ilimin, karşılıklı olarak doğrudan birbirilerini içerdikleri açıktır. Başka bir ifadeyle ideolojik hakikatlerin, bilimsel/ilmi alanlarda (medrese, üniversite, dernekler, tarikatlar, camiler vb.) oluşturduğu söylemlerin üretimi, birikimi, dolaşımı ve işleyişi, iktidar-bilim/ilim ilişkisinin kapsamıdır. İktidar-bilim ilişkisi çatısı altında, ideoloji ve iktidarın, beş “yapı”cı faktör üzerinde hakikatlerini doğrudan veya dolaylı olarak dayatması, şiddet kullanarak veya kullanmadan bedeni kuşatmaya çalışması, bireyi veya toplumu itaatkâr ve uysal hale getirmesi, iki farklı kültürde farklı ideolojik ve iktidar dilinin kullanıldığını gösterir. İnsan-Tanrı, akıl- ruh, kültür ve tarih, birey-kul, bilim-ilim gibi kavramsal ikilikler, dini referanslardan beslenen geleneksel kavramların, modern kavramlarla güncellenmiş karşılıklarıdır. Çünkü bilim ya da din siyasetle, özne-nesne arasındaki ilişki gibi bir ilişki kurar. Öznesi bilim veya din olan bir siyasi gerçeklik, bunların tarihlerinden hareketle ideolojiye uygun bilim veya dinler tarihi kurgular,

buna karşılık bilimsel veya dini gerçeklikten hareketle de siyasi bir ideoloji kurgulanır. Aslında ideoloji ve iktidar, insan ve toplumu kuşatmak için geliştirdiği hakikat söylemleriyle iktidar-bilim ilişkisi içerisinde, iktidarın bilime kendi meşruiyeti için geniş alan yarattığı, bilimin ise iktidarı genişletip güçlendirdiği karşılıklı paslaşma söz konusudur. Bu anlamda entelektüelin ve devlet aydınının rolü, iktidar mekanizmalarını görünür kılmaktan ibarettir. Medreseler ve üniversiteler gibi kurumların, yalnızca ne dini ilimlerin ne akli ilimlerin ne matematik, astronomi, fizik vb. doğa bilimlerinin öğretildiği değil, ideolojik bilgi üretim tesisleri olduğunu göstermektedir. Kısacası, ideoloji ve onun somut şekli olan devlet, Osmanlı’da bütünleştiren, bireyi silikleştiren, kendi çıkarlarını bütünün çıkarlarıyla denkleştiren, tinsel, ahlaki ve kültürel motivasyonlarla dayattığı kimliğe bağlayan ve denetim altına alan bir iktidar biçiminden söz edilebilir. Batı’da ise bireyin, sınıfın ya da grubun çıkarlarını gözeten; insanın bireyselliğini, onun kendi öz iradesinden, deneyiminden türetmesini arzulayan, ancak bu bilince, iktidarın ürettiği bilgi üretim yollarını kullanarak ulaşmasını isteyen, böylece dolaylı olarak kendi yarattığı özne üzerinden denetimi sağlamayı hedefleyen bir iktidar biçimidir. İşte bu, XVII. yüzyıl Osmanlı ve Batı’da, farklı ideolojik anlayışların resmettiği iktidar-bilim/ilim ilişkisinin, tuvaldeki görünümüdür.

İdeoloji, Osmanlı ve Batı Dünyası’nı ortak paydada birleştiren tek realitedir. İki farklı kültürdeki ideolojik farklılık, aynı zamanda Doğu-Batı düalizminin de temel nedenidir. İdeolojinin üzerinde işlediği, dolaştığı unsurlar, beş “yapı”cı faktördür. Bu beş unsur üzerinde varoluşuna hem alan yaratan hem kendi bilgi üretim araçlarını işleten hem de onları kontrol altında tutan ideoloji ve siyasal iktidar, Osmanlı’da gelenek, din, kültür ve tarih üzerinde bilgi üretim araçlarını

aktifleştirirken; Batı, modernleşme, akıl, birey, sermaye, dünyevileşmiş din üzerinden ontolojik, epistemolojik ve ahlaki parametrelerini uygular. Her bir yapıcı unsur üzerinde, iki farklı ideolojinin işleyiş ve egemenlik karakterleri farklılık gösterir. Örneğin, Osmanlı hukuku, dini referanslar ve padişah iradesi üzerinde çatışmaya mahal vermeden inşa edilmiştir. Çünkü ideoloji, dini bedenleyerek şeriat hukukunu, şeriata insan iradesini giydirerek de rfi hukuku var ettiği için, çelişme veya çatışmanın önünü kesilmiştir. Bu tasavvur, ideolojik ve siyasi stratejilere bağlıdır. Hukukun hem şer'i hem de padişah iradesi yönü, yani İşlam ve sultanizm, yasaların kamusal alanda ve kamu vicdanında onayına teoride ihtiyaç duysa da, pratikte zorunluluk göstermez. Toplumsal ihtiyaçların, isteklerin, ölçülerinin, devlet tarafından statikleştirildiği ve dengelendiği bir ortamda, hukukun ideolojide belirtilenin ötesinde bir gncellenmeyi ihtiyaçla orantılamaması, hukukun, durağan ve tutucu bir karaktere sahip olarak değişime karşı direnç göstermesine neden olur. Düzeni değiştirmemenin nasıl olacağını veya olması gerektiğini belirleyen bu zihni çaba, hukukun idesi olan adaletin de eşitleyici bir düzlemde devamlılığını sağlamaya kilitlenir. Adalet, eşitleyici niteliğini Sünni İşlam ideolojisi üzerine temellendirdiği, din, ahlak, kültür gibi daha yüksek değerlerden beslendiği için, aksi her durum, düzenin değişmesini, toplumsal dengelerin sarsılmasını ve adalet terazisinin haktan yana bozulmasını ifade eder. Bu ise ideolojinin temel mefhumlarından olan adalet kavramının, atıl duruma gelmesi demektir. Onun için değişimden değil, teferruat üzerinde ıslahtan bahsetmek yeğdir. Bu anlamda hukukun, ideolojik bir araç olarak kullanılması, var olan toplumsal değişim ve dönüşüme hukuku uyumlu kılmak, yani toplumsal değişim ve dönüşüm süreciyle onun doğru orantılı ilerlemesini değil, hakikat söylemlerinin gerisinden gelmesi gerektiğini gösterir. Dolayısıyla olası ilmi

gelişmenin, toplumsal tüm üniteler üzerinde yaratacağı etki, hukukun direnişiyle karşılaşmaktan kurtulamaz.

Oysa Batı'da ideoloji ve iktidarın gelişimi, hukuki temeller üzerinden işlemektedir. Hukuki düzenlemeler, toplumsal her üniteye ideoloji ve iktidarın normalizasyon sürecine dâhildir. Yasalar, tasarlanmış değişimin baş aletidir. Tasarlanmış değişim de olsa, iktidarın doğal haklar teorisi gereğince yapılacak reformlar için halktan onay talep eder. Bu siyasal iktidarın meşruiyetinin olmazsa olmaz şartıdır. Çünkü toplumsal sözleşme teorileri ve doğal hukuku ideal edinen pozitif hukuk, iktidarın aksi bir eylemi durumunda, halka itiraz etme hakkını tanımıştır. Bir anlamda halk, teoride de olsa, siyasal iktidarın denetleyicisidir. Kamusal onayı alan iktidar, böylece yasalarla sınırlandırır ve düzenleyici ve denetleyici mekanizmalar da meşruiyet kazanır. Kısacası yaşam üzerine odaklanan iktidar, aldığı onayla, bir normalizasyon toplumu oluşturur, yani insanları normallere uymaya kendi rızalarıyla zorlar. Dolayısıyla merkantilist ideolojinin yenilikçi, ilerlemeci, değişim ve dönüşüme açık çehresi, hukukun, Osmanlı'da olduğundan farklı bir şekilde, bilimsel ve toplumsal ilerleme ve değişmeye paralelize edilmesini gerekli kılmıştır. Bu bağlamda hukukun araçsallığı ise durağanlaştırmak, değişime direnç yaratmak maksatlı değil, aksine ilerlemeye ve değişime koridor açmak şeklinde değerlendirilebilir. Bu nedenle hukukun, toplumsal gerçekliklere bağlılığı, toplumsal koşullara uyma gerekliliği, onu pratik bir amaç prensibine dönüştürmüştür ki bu, onun hedefe yönelik olduğunu gösterir. Dolayısıyla her iki kültür açısından da hukuk, özünde ideolojik bir araçtır. Osmanlı'da ideolojinin hukuka yüklediği görev, değişim ve dönüşüme karşı direncin aracı olmakken, Batı'da engellerin süpürücüsüdür. Ancak iki kültürü de hukuksal algı noktasında ortak bir payda da

buluşturan algı biçimidir. şöyle ki adaletin, kamusal alandaki elbisesi hukuktur. Bu, adalet hem meşruiyet hem de güvenilirlik kazandırır. Ancak sorunlu olan taraf, elbiseyi giydirenlerin, o elbisenin boyuna, genişliğine, rengine, kesimine kadar her şeyine müdahil olmalarıdır. İşte Osmanlı'da da Batı'da da terzinin, yani ideolojinin ve siyasal iktidarın, dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimine bağlı olarak hukuka elbise dikip giydirdiği açıktır. Kaldı ki normalizasyonun hukuksal telkini de budur.

Osmanlı'nın, Nizam-ı Âlem mefkûresi çerçevesinde, “dünya imparatorluğu” olma hedefinde, ekonomik politikalarına içerik kazandırdığı malumdur. “Ekonomik güç” olma politikalarıyla çatışan bu zihniyet, küresel ölçekte karar alma ve güç olma dengesinde onu ötekileştirmiştir. Batı karşısında ötekileşmeyi kabullenmeyen, ama sıkıntıları fark eden devlet aydınlarının, askeri başarısızlıklara odaklanan zihinleri, İngiliz, Fransız, Alman, Hollandalı tüccarların, Osmanlı piyasasını halk pazarına çevirmelerinden hiç rahatsız görünmemektedir. Heybesinde iktisadi ne bilgi ne de deneyim biriktirememiş devlet aydınların, mali politikanın mimarları olduğuna değinmiştik. Bakan göz olduklarına şüphe olmayan aydınların, risalelerinde halkın ağır vergilerden muzdarip olduğunu, bunun devletin tarıma dayalı ekonomisinde tahribat yarattığı, maliyeti düşüremediği için yerli esnafın, ithal mallar karşısında mal satamadığını, imalatın durma noktasına geldiğini cesaret, bilgi yük ve uygun üsluba dayalı olarak dile getirdikleri doğrudur. Ancak gören göz olmayan aydınların, içeriğı boş, ama niceliğı çok olan sözde çözüm önerilerinde, tarımdan dokumacılığa, gemicilikten madenciliğe kadar her alanda üreten, ihraç eden bir ekonomi politikasının, sermaye birikiminin önünü açan bir ideolojik yenilenmenin, küresel ölçeklere uygun toplumsal ve hukuki değişim ve dönüşümün gerektiğini hem siyasal iktidara hem de halka anlatacak yenilikçi, değişimi öngören bir söyleme ne yazık ki

rastlanmamaktadır. Bunun nedeni, hem yetiştirildiği kültürel ortam hem şahsi çekişmeler hem de de bilgi üretimi kapasitesindeki yetersizliktir. Kısacası XVII. yüzyıl gerçeklerine uyum sağlayan bir ekonomi politikasının, deniz ticaretinden kara yolu ticaretine kadar bilimsel ve teknolojik gelişimi öngördüğü, toplumsal ve hukuksal gelişimi bu gelişimin tetikleyeceği ve bunun devletin bekası için şart olduğu anlaşılamamıştır. Üç Hal yasaları gereğince kaderine razı olmayı telkin eden bir anlayış karşısında, Batı ise ekonomik güç olma arzusuna ivme kazandırmıştır. İthalat-ihracat dengesi, ihracata üzerinde yoğunlaşmış, ulusal sermaye, ulus-üstü bir büyüme trendini yakalamaya başlamıştır. Ekonomik iktidar, çıkarları doğrultusunda bilim ve tekniğin verileriyle destekleyerek, ekonomi politikalarını, hızla küreselleşen dünya ekonomisine hem siyasal hem de ekonomik yön verecek avantajlarla donatmıştır. Ekonomi-bilim arasındaki ilişkiyi, toplumsal her üniteye uygulamanın ideolojiyle çelişen bir tarafı yoktur. Dolayısıyla ekonomi de diğer “yapı”cı unsurlar gibi iktidarın araçlarından biridir.

Sonuç olarak Osmanlı ve Batı Dünyası’nda iktidar-bilim/ilim ilişkisi bizi şu genel sonuçlara ulaştırmaktadır:

- 1) Osmanlı’da muhteşem yüzyılların yaşandığı dönemler, Batı için en sancılı dönemlerdir. Bu nedenle Ortaçağ Batı için karanlık dönemi değil, modernleşmenin ilk anahtarıdır.
- 2) Osmanlı, Türk-İslam düşünce ve devlet geleneğinin mirasçısıdır, bu onu teorik bir kısırlık içine sürüklemiştir. Oysa Batı’da insanlar, mevcut paradigmanın soru ve sorunlar karşısındaki yetersizliğinden yılığındır. Kendi iç dinamiklerinden

soru ve sorunlarına, teorik-pratik arası tutarlılığa sahip zihinsel ve eylemsel çözüm arayışında olmuşlardır.

3) Osmanlı, Batı'nın bu koşulları karşısında ta ki XVII. yüzyıla kadar düşünsel ve askeri savunma ihtiyacı hissetmemişlerdir. Bu hem yönetsel hem de halk arasında Batı'yı "Küfürevi" yaparken, Osmanlı'yı yenilmez, yıkılmaz kılmıştı. Oysa İslam düşünce geleneğini ilk harekete geçiren şey, diğer dinlere karşı savunma İslam dinini felsefi, mantıksal bir tutarlılıkla savunma ihtiyacı olmuştur.

4) Osmanlı düşünce geleneği, ontolojik ve idealist temeller üzerine kurulu bir karaktere sahiptir. Bilgi üretkenliğinin kaynağı da budur. Bu, pratiğin, teoriye zorlanarak uyumlu kılınması demektir. Oysa Batı'da rasyonel, tecrübi, uzmanlığa dayalı özne-nesne arasındaki ilişkinin ürünü olan bilgi, ontolojiye de zemin hazırlar. Yani pratikten hareketle inşa edilen teori, pratiğe uyumluluğu ölçeğinde sürekli güncellenir, ne teorinin pratiğe ne de pratiğin teoriye zorla uyumlu kılınması söz konusu değildir.

5) Osmanlı'da teorinin dizayn ettiği eylem, zihinsel kısırlığa neden olur. Çünkü teoriye uymayan her eylem ya günah ya da isyandır. Oysa Batı'da teoriyi dizayn eden eylem, sürekli aktifliği, güncelliği, yeniliği, değişim ve dönüşümü içerdigi için zihinsel bir kısırlıktan söz edilemez.

6) Osmanlı'da entelektüelin işlevi, ideolojinin tüm "yapı"cı unsurlar üzerinde değişmeden, dönüşmeden, tahribata uğratılmadan muhafazasıdır. Batı'da ise yeniliğin, değişimin ve dönüşümün aracı, entelektüellerdir.

7) Türk-İslam geleneğinde ve elbette ki Osmanlı’da, değişim ve dönüşüm merkezin eğilimine bağlıdır ve merkezde başlar ve yine merkezde biter. Oysa Batı’da çevreden merkeze doğru işler.

Nihayet, XVII. yüzyıl iktidar-bilim ilişkisi, hem Osmanlı’da hem de Batı’da ideoloji ve iktidarın, aynı “yapı”cı unsurlar etrafında içerikleri benzer olan, ancak farklı kapsam ve kavramsal boyutlarıyla birbirinden ayrılan hedeflere yönelimlerini gösteren ana çatıdır. Bu çatı, ister dini, ahlaki, kültürel ve tarihsel referanslarla isterse dünyevileşmiş din, kapitalist ekonomi, pozitif hukuk, rasyonel felsefe, gözlem ve deneye dayalı bilimle örülsün, ideoloji ve iktidar, teleolojiktir, amaca bağlıdır. “Osmanlı’da neden modernizmin başlamadığına, Osmanlı’da neden modernleşmeden değil de batılılaşmadan bahsedilmesi gerektiğine” yönelik merak edilenler, XVII. yüzyıl Osmanlı ve Batı Dünyası’nda iktidar-bilim ilişkisi çatısı altında cevabına kavuşmuştur. Nitekim bu cevaplar, sadece XVII. yüzyıla ait gerçeklik değildir. Bu yüzyılın öncesinin de sonrasının da vazgeçilmez çözüm bekleyen sorunlarıdır. Başka bir ifadeyle Selçuklu Devleti’nde olduğu kadar Roma İmparatorluğu’nda, Osmanlı’da olduğu kadar İngiltere’de, Türkiye Cumhuriyeti’nde olduğu kadar Amerika Birleşik Devletleri’nde entelektüel çözüme muhtaç sorundur. Çünkü yüzyıl geçse de, liderler değişse de, sınırlar yeniden çizilmiş olsa da, değişmeyen tek gerçeklik ideoloji ve iktidardır. XVII. yüzyıl Osmanlı’nın ideolojik hakikat yaratma söylemlerinin, XXI. yüzyıl Türkiye’sinde evrim geçirdiği düşünmek çok aşırı iyimserliktir. O dönemde de medreselerde akli ilimler tedrici olarak ders müfredatlarından kaldırılıyordu, günümüz Türkiye’sinde de ilahiyat fakültelerinden felsefe derslerinin müfredattaki sayısı azaltılmak suretiyle yavaş yavaş kaldırılmaktadır. XVII. yüzyıl’da da devlet gücüyle orantılı olarak iç politikalarında

konsensüsü merkezde veya taşrada çıkan isyanlara, eşkıyalara çıkara iktidar aracı olarak aktif şekilde kullanıyordu, bugün de kullanıyor. O dönemde de devlet aydınları, maddi ve makam endişesiyle şair-patron ilişkisine sıkışmış bir şekilde devlet kapısına yaltaklanıyordu, bugün bu görevi akıl insan profilleri yürütüyor. Ekonomi yine dışa bağımlıydı, ithalat fazlası ihracat gelirlerinden kat kat fazlaydı, 2015 Temmuz ayı verilerine göre ihracatın ithalatı karşılama oranı % 64 civarındadır. Oysa Batı'daki verilerin XVII. yüzyıl verilerinden uzaklaştığı görülmemektedir. Dolayısıyla XXI. yüzyıl Türkiye'sinde sorunların kaynağı, öncelikle XVII. yüzyıl Osmanlı ideolojisine can veren Selefî anlayışta ve sonrasında ise günümüzdeki uzantılarında aranmalıdır. "XVII. yüzyıl Osmanlı ve Batı Dünyası'nda İktidar-Bilim İlişkisi" başlıklı çalışmamızın da amacı, günümüz sorunlarına, geçmişte nostalji yapmadan, karşılaştırmalı bir bakış açısıyla somut verilere dayanarak, XVII. yüzyıldan ışık tutmaktır. Az da olsa bir katkı sağlamış olmayı umut ediyoruz.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, A., *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İsam Yay., İstanbul 2006.
- Adivar, A. A., *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- Adivar, A. A., *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.
- Akbulut, İ., “İslam Hukuku’nda Suçlar ve Cezalar”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Yıl: 2003, Cilt: 52, Sayı: 1 (167-182).
- Akça, G., *Bilgi ve İktidar*, Palet Yay., Konya 2010.
- Akdağ, M., “Celali İsyanlarından Büyük Kaçgunluk 1603-1606”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1964, Cilt: 2, Sayı: 2 (s.a: 1-49).
- Akdağ, M., “Celali İsyanlarının Başlaması”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1946, Cilt: 4, Sayı: 1 (s.a: 23-50).
- Akdağ, M., “Genel Çizgileriyle XVII. Yüzyıl Türkiye Tarihi”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 1966, Cilt: 4, Sayı: 6 (s.a: 201-247).
- Akdağ, M., “Tımar Rejiminin Bozuluşu”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1945, Cilt: 3, Sayı: 4 (s.a: 419-431).
- Akdağ, M., “Yeniçeri Ocak Nizamının Bozulması”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1947, Cilt: 5, Sayı: 3 (s.a: 291-313).
- Akdağ, M., *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası “Celâli İsyanları”*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2009.
- Akgündüz, M., *Osmanlı Devleti’nde Şeyhülislâmlık*, Beyan Yay., İstanbul 2002.
- Akın, U., Arslan, G., “İdeoloji ve Eğitim: Devlet-Eğitim İlişisine Farklı Bir Bakış”, *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2014, Cilt: 4, Sayı: 1 (s.a: 81-90).

Akkaş Önal, S., “Francis Bacon'un ‘Novum Organum’ adlı Eseriyle Düşünce Tarihine Getirdiği Yenilikler”, *Felsefe Dünyası*, Yıl: Kış 1996, Sayı: 19 (s.a: 53-66).

Alatlı, A., *Batı’ya Yön Veren Metinler/Rönesans-Protestan Reformu-Erken Modern Dönem-Bilim Çağı (1350-1650)*, Cilt: 2, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, Nevşehir 2010.

Altaş, E., *Kâtip Çelebi’de Islahat Düşüncesi*, Danışman: H. B. Karlığa, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2002.

Altıntaş, Ö. F., “Hukukun Kökeniyle İlgili Teorilere Genel Bir Bakış”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1996, Sayı: 8 (s.a: 221-238).

Androutsos, G., Karamanou, M., et al, “William Harvey (1578-1657): Discoverer of Blood Circulation”, *Hellenic Journal of Cardiology*, 2012;53.

Apaydın, H. Y., “Din ve Fıkıh”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2004, Sayı:3 (s.a: 27-33).

Aral, V., *Hukuku ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985.

Arıkan, Z., “Sır Paul Rycout: Osmanlı İmparatorluğu ve İzmir”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2003, Cilt: 22 (s.a: 109-139).

Armağan, S., *Din-Vicdan Hürriyeti ve Laiklik: (Teori ve Pratik)*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Armitage, A., *Kopernik: Yaşamöyküsü ve Çalışmaları*, Çeviren: E. Bayar, İzdüşüm Yay., İstanbul 2004.

Arnhart, L., *Siyasi Düşünce Tarihi/Platon’dan Rawls’a*, Çeviren: A. K. Bayram, Adres Yay., Ankara 2008.

- Aron, R., *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çeviren: K. Alemdar, Bilgi Yay., Ankara 1994.
- Arslantürk, Z., *Nâima'ya Göre Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri*, Fon Matbaası, Ankara 1989.
- Aslan, S., Yılmaz, A., “Tanzimat Dönemi’nde Osmanlı Bürokratik Yapı ve Düşüncesinin Değişimi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2001, Cilt: 2, Sayı:1 (s.a: 287-297).
- Aslan, T., “Osmanlı Devleti’nin Siyasi ve İdari Tarihinde Adalet ve Müsavat Meselesi”, *Akademik Bakış Dergisi*, Yıl: Yaz 2010, Sayı: 21 (s.a: 1-20).
- Aslantürk, Z., *Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1997.
- Atabağsoy, N., “Klasik Dönem Osmanlı Şiirinde Patronaj ve Şairin Üretim Süreci İlişkisine Bir Bakış”, *Monograf Dergisi*, Yıl: 2014, Sayı: 1 (s.a: 85-103).
- Atabay, M., *Aydınlanma Çağı ve Avrupa*, Nobel Yay., Ankara 2004.
- Atar, F., “Fetva”, *Diyanet İşleri Ansiklopedisi*, Cilt: 12 (s.a: 486-496), İstanbul 1995.
- Atik, K., “XVII. Yüzyıl Osmanlı Aydınlarına Göre İlmiyye Teşkilatı’ndaki Çözölmeye İlişkin Tespit ve Teklifler”, *Bilig*, Yıl: Yaz 2000, Sayı: 14 (s.a: 31-53).
- Aydemir, S. S., *Suyu Arayan Adam*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2004.
- Aydın, M. A., *Türk Hukuk Tarihi*, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2013.
- Bacon, F. *Novum Organum/Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, Çeviren: S. Önal, Say Yay., İstanbul 2012.
- Bağış, A. İ., *Osmanlı Ticaretinde Gayr-i Müslimler-Kapitülasyonlar- Beratlı Tüccarlar-Avrupa ve Hayriye Tüccarları (1750-1839)*, Turhan Kitabevi, Ankara 1983.

Bal, H., *Hukuk Sosyolojisi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2008.

Baltacı, C., *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2005.

Beaud, M., *Kapitalizmin Tarihi*, Çeviren: F. Başkaya, Dost Kitabevi Yay., Ankara 2003.

Beccaria, C. *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, Çeviren: S. Selçuk, İmge Kitabevi, Ankara 2013.

Bein, A., *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti/ Değişimin Failleri ve Gelenegin Muhafızları*, Çeviren: B. Üçpınar, Kitap Yay., İstanbul 2013.

Ben-David, J., *Bilim İnsanının Toplumdaki Rolü*, Çeviren: M. D. Gökdoğan, C. Coşkun, Epos Yay., Ankara 2011.

Berkes, N., *Teokrasi ve Laiklik*, Adam Yay., İstanbul 1997.

Berkes, N., *Türkiye İktisat Tarihi*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2013.

Berkes, N., *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Hazırlayan: A. Kuyaş, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2008.

Berle, A. A., *İktidar*, Çeviren: N. Muallimoğlu, Tur Yay., İstanbul 1980.

Bernal, J. D., *Tarihte Bilim*, Çeviren: T. Ok, Cilt: I, Evrensel Basım Yay., İstanbul 2009.

Bilgin, V., *Fakih ve Toplum Osmanlı’da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İz Yay., İstanbul 2003.

Bilkan, F., “ XVII. Yüzyılda Medrese ve Tekke Mücadelesinin Osmanlı Şiirine Yansıması” , *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2005, Cilt: XXVI (s.a: 119-132).

- Bingöl, S., “Osmanlı Mahkemelerinde Reform ve Cerîde-yi Mahâkim’deki Üst Mahkeme Kararları”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Yıl: Temmuz 2005, Cilt: 20, Sayı: 1 (s.a: 19-38).
- Bixby, W., *Galileo ve Newton’un Evreni*, Çeviren: N. Arık, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2006.
- Bloch, M., *Feodal Toplum*, Çeviren: M. A. Kılıçbay, Doğu Batı Yay., Ankara 2005.
- Bonnard, R. “Tabii Hukuk ve Pozitif Hukuk”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Çeviren: M. A. Aybar, , Yıl: 1936, Cilt: 2 (s.a: 34-59).
- Bostan, İ., “Kadırga’dan Kalyon’a XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Gemi Teknolojisi’nin Değişimi”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2004, Cilt: XXIV (s.a: 65-86).
- Bottomore, T. B., *Toplum Bilim*, Çeviren: Ü. Oskay, Beta Basım Yayım ve Dağıtım, İstanbul 1984.
- Bouillon, H., *John Locke*, Çeviren: A. İ. Savaş, Liberte Yay., Ankara 1998.
- Bozdemir, M., *Türk Ordusunun Tarihsel Kaynakları*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., Ankara 1982.
- Bulut, M. “XVII. Yüzyılda Osmanlılar ve Merkantilistler”, *Ekonomik Yaklaşım Dergisi*, Yıl: 2000, Sayı:39 (s.a: 23-35).
- Bulut, N., *Feodaliteden Küreselleşmeye Ekonomik İktidar Siyasal İktidar İlişkisi*, Seçkin Yay., Ankara 2003.
- Bumin, T., *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2010.
- Büyük, C., “Orta Çağ Batı Düşüncesinde Hristiyanlık-Siyaset İlişkisine Genel Bir Bakış”,

- Carlyle, T., *Oliver Cromwell's Letters And Speeches: With Elucidations*, Vol. I, Scribner, Welford, and Company, New York 1871.
- Cebeci, D., *Evliyâ Çelebi ve 17. Yüzyıl Osmanlı Toplumunu*, Bilgeoğuz Yay., İstanbul 2009.
- Cevizci, A., *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001.
- Charle, C., Verger, J., *Üniversitelerin Tarihi*, Çeviren: İ. Yerguz, Dost Kitabevi Yay., Ankara 2005.
- Christianson, G. E., *Isaac Newton/ Bilimsel Devrim*, Çeviren: Z. Aydın, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2008.
- Cihan, A., “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Sosyal Hayat, Personel Çeşitliliği ve Sosyal Mobilizasyon”, *Osmanlı Devleti'nde Eğitim, Hukuk ve Modernleşme*, (Edt.) E. Okumuş, Ark Kitapları Özgü Yay., İstanbul 2006.
- Cin, H., Akgündüz, A., *Türk Hukuk Tarihi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2011.
- Coser, L. A., *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*, Çeviren: H. Hülür, İ. Mazman, vd., De Ki Basım Yay., Ankara 2008.
- Coşkun, C., “XVI. –XIX. Yüzyıllar Arasında Osmanlı Devleti'nde İçtimai ve İktisadi Hayatın Bilim ve Felsefe Üzerine Etkileri”, *History Studies*, Yıl: 2011, Vol: 3/3 (s.a: 69-83)
- Cüceloğlu, D., *İnsan ve Davranışı Psikolojinin Temele Kavramları*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2003.
- Çağatay, N., Çubukçu, İ. A., *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi Yay., Ankara 1985.
- Çavuşoğlu, S., “Kadıızâdeliler”, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 24 (s.a: 100-102).

- Çeper, M., *Türkiye’de Devlet Geleneği*, Doğu Batı Yay., Ankara 2012.
- Çetin, H., “Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2003, Cilt: 58, Sayı: 3 (s.a: 61-88).
- Çolak, S., “Aziz Efendi’nin Risalesine Göre 17. Yüzyılda Osmanlı Merkez Ordusunun Durumu”, *History Studies*, Yıl: 2010, Vol. 2/2 (s.a: 101-112).
- Çüçen, A. K., “Modern Bilimin Öncüleri: Francis Bacon (1561-1626)”, *Felsefe Dünyası*, Yıl: Kış 1995, Sayı: 18 (s.a: 50-55).
- Dahl, R. A., “The Concept of Power”, *Behavioral Science*, 2:3 (1957:July).
- De Boer, T. J., *İslam’da Felsefe Tarihi*, Çeviren: Y. Kutluay, Anka Yay., İstanbul 2001.
- Demir, R., “Nerede Hata Yaptık?-I/ Doğu’da Bilimin Gerileyişinin Haricî ve Dâhilî Nedenleri Üzerine Bir Tartışma”, *Bilim ve Ütopya*, Yıl: Nisan 2015, Sayı: 250 (s.a:53-64).
- Demir, R., “Nerede Hata Yaptık?-II/ Doğu’da Bilimin Gerileyişinin Haricî ve Dâhilî Nedenleri Üzerine Bir Tartışma”, *Bilim ve Ütopya*, Yıl: Mayıs 2015, Sayı: 251 (s.a: 64-73).
- Demir, R., *Philosophia Ottomantica/ Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, Cilt: I, Lotus Yay., Ankara 2005.
- Demir, R., *Philosophia Ottomantica/ Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, Cilt: II, Lotus Yay., Ankara 2005.
- Denkel, A. *İlkçağ’da Doğa Felsefeleri*, Özne Yay., İstanbul 1998.
- Descartes, R., *Aklın Yöntemi İçin Kurallar*, Çeviren: M. Ökmen, Sosyal Yay., İstanbul 1999.

Descartes, R., *Metot Üzerine Konuşma*, Çeviren: İ. E. Mesut, Babil Yay., Erzurum 2000.

Descates, R., *Felsefenin İlkeleri*, Çeviren: E. Ergün, Yeryüzü Yay., Ankara 2003.

Doğan, R., “Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitimde İlk Yenileşme Hareketlerinin Batılılaşma Açısından Tahlili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1997, Cilt: 37, Sayı: 1 (s.a: 407-442).

Dumrul, C., Dumrul Y., “Osmanlı İmparatorluğu’nun Kapitalist Paternde Sanayileşmesinin Önündeki Engeller Üzerine Bir İnceleme”, *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2004, Sayı: 23 (s.a: 143-170).

Duralı, Ş. T., *Felsefe-Bilim Nedir?*, Dergâh Yay., İstanbul 2009.

Durhan, İ., “Osmanlı Hukukunun Yapısı Üzerine Bir Etüd”, *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1999, Sayı: 1 (s.a: 215-233).

Durmuş, N., *Fetret Devri Yeniden Kuruluşun Tarihi*, Doğan Kitap, İstanbul 2009.

Duverger, M., *Siyaset Sosyolojisi*, Çeviren: Ş. Tekeli, Varlık Yay., İstanbul 2004.

Düzenli, Y., “Balıkesir’li Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivi”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2000, Cilt: 3, Sayı: 4 (s.a: 228-247).

Ediz, İ., “ Osmanlı’dan Cumhuriyetin İlk Yıllarına Kahvehaneler ve Sosyal Değişim”, *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*, Yıl: 2008, Cilt: 10, Sayı: 8 (s.a: 179-189).

Ekinci, E. B., *Osmanlı Mahkemeleri/Tanzimat ve Sonrası*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2004.

el-Câbirî, M. A., “Gazali Düşüncesinin Temel Unsurları ve Çelişkileri”, Çeviren: M. Okumuş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2003, Cilt: XLIV, Sayı: 1 (s.a: 399-413).

- Elibol, N., “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Dış Ticaretiyle İlgili Bazı Değerlendirmeler”, *Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2005, Cilt: 6, Sayı:1 (s.a: 61-76).
- Eraydın, S., *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1997.
- Erdem, E., “Osmanlı Para Sistemi ve Tağşiş Politikası: Dönemsel Bir Analiz”, *Bankacılık Dergisi*, Yıl: 2006, Sayı: 56 (s.a: 10-28).
- Erdoğan, E., *Aristoteles’ten Newton’a Paradigmatik Bilim Tarihi*, Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul 2009.
- Erdoğan, C., “XVII. Yüzyıl Osmanlı’sında İki Farklı Sûfî Tipi Abdülmecîd-i Sivâsî ve İdrîs-i Muhtefî” *İLAM Araştırma Dergisi*, Yıl: Temmuz-Aralık 1997, Cilt: II, Sayı: 2 (s.a: 21-39).
- Erdoğan, İ., “Osmanlı İktisadi Düzeninde İhtisâb Müessesesi ve Muhtesiblik Üzerine Bir Deneme”, *Osmanlı Tarihi Araştırmaları Merkezi*, Yıl: 2000, Sayı: 11 (s.a: 123-145).
- Ergene, B. A., “On Ottoman Justice: Interpretations In Conflict (1600-1800)”, *Islamic Law and Society*, Year: 2001, Vol: 8, No: 1 (pp: 52-87).
- Erişirgil, M. E., *Descartes ve Kartezyenler*, Hazırlayan: E. Erbay, A. Utku, Çizgi Kitabevi, Konya 2006.
- Ersoy, A., *İktisadi Düşünceler Tarihi*, Nobel Akademik Yay, Ankara 2012.
- Esen, M., “Matûridî’nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2008, Cilt: XLIX, Sayı: 2 (s.a: 45-56).

- Fahredden Râzi, *Kelâm'a Giriş (El- Muhassal)*, Çeviren: H. Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1978.
- Farago, F., “Modern Siyaset Kuramı”, *Modern Dünyanın Yaratılması*, (Edt. J. Russ, v.d), Çeviren: İ. Yerguz, İletişim Yay., İstanbul 2013.
- Faroghi, S., “Krizler ve Değişim (1590-1699)”, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Çeviren: A. Berktaş, Cilt: 2 (s.a: 761-885), (Edt.) H. İncelik, D. Quataert, Eren Yay., İstanbul 2006.
- Faroghi, S., “Siyaset ve ‘Ekonomi’ Arasındaki Yönetici Seçkinler”, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Cilt 2, ed. H. İncelik, D. Quataert, Eren Yay., İstanbul 2006.
- Faroghi, S., “Ticaret: Bölgesel, Bölgelerarası ve Uluslararası”, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Cilt: 2, (Edt.) H. İncelik, D. Quataert, Eren Yay., İstanbul 2006.
- Fidan, S., Şahin, K., vd., “Osmanlı Modernleşmesinin Temel Olgularından Biri: Bürokrasi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 2011, Sayı: 23 (s.a: 113-128).
- Fouillée, A., *Descartes*, Çeviren: A. Altınörs, Eflatun Yay., Ankara 2009.
- Freely, J., *Alaaddin'in Lambası*, Çeviren: N. Üstüntaş, Şenocak Yay., İzmir 2010.
- Friedell, E., *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, Çeviren: N. Aça, Dost Kitabevi Yay., Ankara 1999.
- Galbraith, J. K., *İktisat Tarihi*, Çeviren: M. Günay, Dost Kitabevi Yay., Ankara 2004.
- Genç, M., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Yay., İstanbul 2000.

Goodwin, G., *Yeniçeriler*, Çeviren: D. Türkömer, Doğan Egmont Yay., İstanbul 2008.

Gökbilgin, M. T., *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyet Tarihine Genel Bakış*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1977.

Gönenç, L., “Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyet Problemi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2001, Cilt: 50, Sayı:1 (s.a: 131-152).

Gönenç, L., “Ortaçağ Avrupası’nda Anayasacılığın Düşünsel ve Kurumsal Temelleri”,

http://www.yasayananayasa.ankara.edu.tr/belgeler/makaleler/ortacag_anayasaciligi.pdf.

Grant, E., *A History of Natural Philosophy from the Ancient World to the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Newyork 2007.

Grant, J., “Osmanlı ‘Gerilemesini’ Yeniden Düşünmek: Osmanlı Devleti’nde Askeri Teknolojinin Yayılması (15. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Kadar)”, Çeviren: S. Aydüz, *Yakın Dönem Tarih Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 19-20 (s.a: 57-80).

Guénon, R., *Maddi İktidar Ruhani Otorite*, Çeviren: B. Uzma, Ağaç Yay., İstanbul 1992.

Gündoğan, A. O., “Descartes’ta Mekanizm”, *Felsefe Dünyası*, Yaz 1995, Sayı: 16 (s.a: 49-55).

Gündoğdu, C., “XVII. Yüzyıl’da Eyüp Sakini Bir Halveti Şeyhi: Abdülmecid Sivasi “Hayatı, Hizmet ve Misyonu”,

www.tasavvufakademi.com/indir.php?tur=1&no=831.

Gündoğdu, C., “XVII. Yüzyıl’da Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsiler-Kadıazâdeliler Mücadelesi”, *İLAM Araştırma Dergisi*, Yıl: Ocak-Haziran 1998, Cilt: III, Sayı: 1 (s.a: 37-72).

Güriz, A., *Hukukun Başlangıcı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1986.

Güriz, A., “Kapitalizm ve Hukuk”,
http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/anayasa_yargisi/anyarg10/b_adnanguriz.pdf.

Hallaçoğlu, Y., *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1998.

Hampsher-Monk, I., *Modern Siyasal Düşünce Tarihi/Hobbes’tan Marx’a Büyük Siyasal Düşünürler*, Çeviren: N. Arat, D. Hakyemez, vd., Say Yay., İstanbul 2004.

Hardt, M., Negri, A., *İmparatorluk*, Çeviren: A. Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001.

Hart, H.L.A., *The Concept of Law*, Clarendon Press-Oxford, New York 1994.

Hassan, Ü., *Osmanlı- Örgüt-İnanç-Davranış’tan Hukuk-İdeolojiye*, İletişim Yay., İstanbul 2001.

Hayta, N., Ünal, U., *Osmanlı Devleti’nde Yenileşme Hareketleri (XVII. Yüzyıl Başlarından Yıkılışa Kadar)*, Gazi Kitabevi, Ankara 2010.

Hazer, D., “Osmanlı Medreselerinde Arapça Eğitimi ve Okutulan Ders Kitapları”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2002, Sayı: 1 (s.a: 274-293).

Heaton, H., *Avrupa İktisat Tarihi*, Çeviren: M. A. Kılıçbay, O. Aydoğuş, Paragraf Yay., Ankara 2005.

Hessen, B., “Newton’un *Principia*’sının Toplumsal ve Ekonomik Kökenleri” (s.a: 65-147), Çeviren: E. Buğlalılar, *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri*, (Edt.) B. Balkız, V. S. Öğütle, Doğu Batı Yay., Ankara 2010.

Heyd, U., “Osmanlı’da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri (III Levha İle Birlikte)”, Çeviren: F. Gedikli, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 1995, Cilt: 9, Sayı: 1-3 (s.a: 286-319).

Hill, C., *1640 İngiliz Devrimi*, Çeviren: N. Kalaycıoğlu, Kaynak Yay., İstanbul 2005.

Hirsch E. E., “İktidar ve Hukuk”, *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri*, Hazırlayan: H. Ökçesiz, Alkım Yay., İstanbul 1997.

Hobbes, T., *Elementa Philosophica DE CIVE/Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, Çeviren: D. Zarakolu, Belge Yay., İstanbul 2007.

Hobbes, T., *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, Çeviren: S. Lim, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2007.

http://www.academia.edu/4553630/Modern_Siyasette_Me%C5%9Fruluk_Sorunu_%C3%96tekile%C5%9Firme.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.535a61c5c9ebf1.84490755.

https://www.academia.edu/1330855/Ortacag_Bati_dusuncesinde_Hiristiyanlik_Siyaset_Iliskisine_Genel_bir_Bakis.

Huff, T. E., *Modern Bilimin Doğuşu ve Yükselişi*, Çeviren: İ. Kalaycıoğlu, E. Tağman, vd., Epos Yay., Ankara 2010.

Hunt, E. K., *İktisadi Düşünce Tarihi*, Çeviren: M. Günay, Dost Kitabevi Yay., Ankara 2005.

Huntington, S. P., “Conservatism as an Ideology”, *The American Political Science Review*, Vol. 51, No. 2 (Jun., 1957).

Imber, C., *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650 İktidarın Yapısı*, Çeviren: Ş. Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2006.

- Imber, C., *Şeriattan Kanuna/ Ebussuud ve Osmanlı'da İslami Hukuk*, Çeviren: M. Bedir, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2004.
- İlgürel, M., “IV. Mehmed”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi/Osmanlılar*, (Edt.) K. Seyithanoğlu, Cilt: 11, Çağ Yay., İstanbul 1989.
- İmam Birgivi, *El-Makâmât*, (Edt.) F. Beşikçi, Tercüme: M. F. Güneş, Kalem Yay., İstanbul 2004.
- İnal, K., *Eğitim ve İktidar Türkiye’de Ders Kitaplarında Demokratik ve Milliyetçi Değerler*, Ütopya Yay., Ankara 2004.
- İnalcık, H., “ Osmanlı Padişahı”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1958, Cilt: 13, Sayı: 4 (s.a: 68-79).
- İnalcık, H., “Kanunnâme”, *Diyanet İşleri Ansiklopedisi*, Cilt: 24 (s.a: 333-337), Ankara 2001.
- İnalcık, H., “Osmanlı Hukukuna Giriş Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih’in Kanunları” (s.a: 73-104), *Adalet Kitabı*, (Edt.) H. İnalcık, S. Aslantaş, vd., Kadim Yay., Ankara 2012.
- İnalcık, H., “Osmanlı’nın Avrupa ile Barışıklığı: Kapitülasyonlar ve Ticaret”, *Doğu Batı /Makaleler I*, Doğu Batı Yay., Ankara 2005.
- İnalcık, H., “Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1959, Cilt: 14, Sayı:1 (s.a: 69-94).

- İnalcık, H., “State and İdeology Under Sultan Süleyman I”
<http://www.inalcik.com/images/pdfs/49508188STATEiIDEOLOGYUNDERSULEYMANI.pdf>, (s.a: 70-94).
- İnalcık, H., “Şerita ve Kanun, Din ve Devlet”, *İslamiyat I*, Yıl:1998, Sayı: 4 (s.a: 135-143).
- İnalcık, H., *Devlet-i ‘Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, (Edt.) E. Yalçın, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2009.
- İnalcık, H., *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, Çeviren: R. Sezer, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2005.
- İnalcık, H., *Şair ve Patron*, Doğu Batı Yay., Ankara 2010.
- İpşirli, M., “ Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI- XVII. Asırlar)”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 1999, Sayı: VII-VIII (s.a: 273-285).
- İslamoğlu, H. C., *Osmanlı İmparatorluğu’nda Köy ve Köylü*, İletişim Yay., İstanbul 1991.
- Jenks, E., “İngiliz Hukuku Hakkında Genel Bilgiler”, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Çeviren: M. Özyörük, Yıl: 1950, Cilt: 7, Sayı: 1-2 (s.a: 40-79).
- Jørgensen, S., *Hukuk ve Toplum*, Çeviren: N. Beysan, Ü. Yükselbaba, Donkişot Yay., İstanbul 2001.
- Kalaycı, M., *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.
- Kara, Ö. T., “Toplumsal Olayların Etkisiyle Gelişen Üç Büyük Akımın Türk ve Dünya Edebiyatında İzleri”, *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi (The Black Sea Journal of Social Sciences)*, Yıl: İlkbahar 2010, Yıl: 2, Sayı: 2 (s.a : 73-96).
- Karagöz, B., *Toplumsal Adalet ve Totalitarizm*, Divan Kitap, Ankara 2011.

- Karagöz, M., “Osmanlı Fikir Hayatında ‘Kadıızâdeliler’”, *Türkler*, Cilt: 11 (s.a: 141-152).
- Karakaş, M., “İktidar İlişkileri Açısından Bilim ve Sosyoloji”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 2002, Cilt: IV, Sayı: 1 (s.a: 154-169).
- Karaman, H., *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yay., İstanbul 2001.
- Karatepe, Ş., *Osmanlı Siyasi Kurumları Klasik Dönem*, İz Yay., İstanbul 2004.
- Karpat, K. H., *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, Timaş Yay., İstanbul 2012.
- Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk*, Çeviren: O. Şaik Gökyay, S. Uludağ, Kabalcı Yay., İstanbul 2008.
- Kazıcı, Z., *Osmanlı'da Vergi Sistemi*, Bilge Yay., İstanbul 2005.
- Kenan, S., “Doğruyu Dengede Tutmak: Mizânü'l-Hak Çerçevesinde Kâtip Çelebi'nin Bilgi ve Eğitim Anlayışı” (s.a: 87-91), *Vefatının 350. Yılında Kâtip Çelebi*, (Edt.) S. Öztürk, Cemre Matbaası, İstanbul 2007.
- Kenanoğlu, M. M., “Osmanlı Kanunnâmeleri Neşriyatı Üzerine Bir Tahlil”, *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi*, Yıl: 2005, Cilt: 3, Sayı: 5 (s.a: 141-187).
- Kılıçbay, M. A., *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı*, Elif Yay., Ankara 2010.
- King, E., Hawley, J., “İngiliz (Common Law)'unun Gelişmesi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Çeviren: İ. Lütem, Yıl: 1959, Cilt: 16, Sayı: 1-4 (s.a: 178-233).
- Koç, Y., “Osmanlı'da Toplumsal Dinamizmden Celâli İsyanlarına Giden Yol ya da İki Belgeye Tek Yorum”, *Bilig*, Yıl: Güz 2005, Sayı: 35 (s.a: 229-245).
- Koçi Bey Risaleleri*, Hazırlayan: S. Çakmacıoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 2007.

- Koçi Bey Risalesi, Hazırlayan: M. Şimşekçakan, Yeni Zamanlar Yay., İstanbul 1997.
- Kodaman, B., “Osmanlı Devleti’nin Yükseliş ve Çöküş Sebeplerine Genel Bakış”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: Aralık 2007, Sayı: 16 (s.a: 1-24).
- Kona Güngörmüş, G., *Batı’da Aydınlanma Doğu’da Batılılaşma*, Okumuş Adam Yay., İstanbul 2005.
- Koşum, A., “Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: Bahar 2004, Sayı: 17 (s.a: 145-160).
- Köprülü, M. F., *Türk Edebiyat Tarihi*, Akçağ Yay., Ankara 2003.
- Kurt, A., “İslam ve Geri Kalmışlık Sorunu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2008, Cilt: 17, Sayı: 2 (s.a: 35-72).
- Kutlu, S., *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yay., Ankara 2012.
- Kutluer, İ., “Ulûm-i Akliyye Lüzûmun Beyânındadır: Kâtip Çelebi’deki Aklî İlimler Vurgusunun Geleneksel ve Güncel Anlamı” (s.a: 77-87), *Vefatının 350. Yılında Kâtip Çelebi*, (Edt.) S. Öztürk, Cemre Matbaası, İstanbul 2007.
- Kutluer, İ., <http://www.islamansiklopedisi.info/>.
- Kutluer, İ., *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yay., İstanbul 2012.
- Kutluer, İ., *İslâmın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 2001.
- Küçük, H., *Tasavvufa Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2011.
- Küçükkalay, A. M., *Coğrafi Keşifler ve Ekonomiler*, Çizgi Kitabevi Yay., Konya 2001.
- Küçükkalay, A. M., *İktisadi Düşünce Tarihi*, Beta Yay., İstanbul 2011.

Kürkçüoğlu, K. E., “Tasavvuf’a Dair”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1953, Cilt: 2, Sayı: 4 (s.a: 23-41).

Kütükoğlu, M. S., *Balta Limanı’na Giden Yol Osmanlı-İngiliz İktisadi Münasebetleri (1580-1850)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2013.

Leibniz, G. W., *Monadoloji*, Çeviren: S. K. Yetkin, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1997.

Lewis, B., *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Çeviren: B. B. Turna, Arkadaş Yay., Ankara 2009.

Lewis, B., *Müslümanların Avrupa’yı Keşfi*, Çeviren: İ. Durdu, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.

Locke, J., *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme (Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme)*, Çeviren: F. Bakırcı, Babil Yay., Ankara 2004.

Locke, J., *Sivil Toplumda Devlet- Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, Çeviren: S. Taşçı, H. Akman, Metropol Yay., İstanbul 2002.

Lybyer, A. H., *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*, Harvard University Press., London 1913.

Mantran, R. *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul/ Kurumsal, İktisadi, Toplumsal Tarih Denemesi*, Cilt: II, Çeviren: M. A. Kılıçbay, Enver Özcan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990.

Mardin, Ş., *Türkiye’de Toplum ve Siyaset Makaleler 1*, Derleyen: M. Türköne, T. Önder, İletişim Yay., İstanbul 2002.

Mardin, Ş., “Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire”, *Comparative Studies in Society and History* (1969), Vol: 11, No: 3 (pp: 258-281).

Mardin, Ş., *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay., İstanbul 2004.

- Mardin, Ş., *Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, Çeviren: M. Çulhaoğlu, İletişim Yay., İstanbul 1992.
- Mardin, Ş., *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çeviren: M. Türköne, F. Unan, vd., İletişim Yay., İstanbul 2010.
- Martinich, A.P., *Thomas Hobbes*, Çeviren: A. Terzi, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2013.
- Massood, E., *İslam ve Bilim*, Çeviren: Ş. Timur, Picus Yay., İstanbul 2010.
- Mcgowan, B., “Âyanlar Çağı 1699-1812” *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Çeviren: A. Berktaş, Cilt: 2 (s.a: 761-885), (Edt.) H. İnalcık, D. Quataert, Eren Yay., İstanbul 2006.
- Merhacı, S. Ö., “Common Law Haksız Filler Hukukuna Genel Bir Bakış ve İhmale Dayanan Haksız Filler”, *Ankara Barosu Dergisi*, Yıl: 2012, Sayı: 4 (s.a: 178-206).
- Newton, I., *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*, Çeviren: A. Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1997.
- Niyazi, M., *Türk Devlet Felsefesi*, Ötüken Yay., İstanbul 2013.
- O’lary, De L., *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çeviren: Y. Kutluay, H. Yurdaydın, Pınar Yay., İstanbul 2003.
- Ocak, A. Y., *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998.
- Odabaş, F., “Koçi Bey Risalesi’nin Sosyolojik Analizi”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, Yıl: Temmuz 2013, Sayı: 7 (14) (s.a: 233-272).
- Olguner, F., *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993.
- Ortaylı, İ., “Osmanlı Kadısı: Tarihi Temeli ve Yargı Görevi”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1975, Cilt: 30 (s.a: 117-118).

- Öktem, N., Türkbağ, A. U., *Felsefe Sosyoloji Hukuk ve Devlet*, Der Yay., İstanbul 1999.
- Önen, M., *Hukuka Giriş*, Arkan Yay., İstanbul 2005.
- Özcan, A., “ Osmanlı Devleti’nin Askeri Yapısı” *Türkler*, Cilt: 10 (s.a: 199-223), (Edt.) H. C. Güzel, v.d., Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.
- Özcan, A., “Fatih’in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Yıl: Mart 1980/81, Sayı: 33 (s.a: 7-56).
- Özcan, M. T., *Modern Toplum ve Hukuk Devleti*, On İki Levha Yay., İstanbul 2008.
- Özdemir, E., *Türk ve Dünya Edebiyatı (Kavramlar-Dönemler-Yönelimler)*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., Ankara 1980.
- Özdemir, Ş., “Osmanlı Donanmasının Bir ‘Seyir Defteri’ ve XVIII. Yüzyıl Osmanlı Denizciliğine İlişkin Bazı Gözlemler”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2005, Cilt: 24, Sayı: 37 (s.a: 113-164).
- Özel, M., *Birey, Burjuva ve Zengin*, İz Yay., İstanbul 1994.
- Özgün C., “ Osmanlı Ekonomi Politigine Kısa Bir Bakış (XVIII – XIX. yüzyıllar)”, *Tarih Okulu Dergisi*, Yıl: Sonbahar 2008, Sayı:1 (s.a: 5-17).
- Özkorkurt, N. Ü., “Yargı Bağımsızlığı Açısından Osmanlı’da ve Günümüz Türkiye’sinde Yargıya Genel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2008, Cilt: 57, Sayı: 1 (s.a: 225-242).
- Özkorkut, N. Ü., “Savcılık, Avukatlık ve Noterlik Kurumlarının Osmanlı Devleti’ne Girişi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2003, Cilt: 52, Sayı: 4 (s.a: 147-154).

- Özlem, D., *Mantık Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, İnkılâp Yay., İstanbul 1999.
- Öztürk, N., “Fetret Devri ve Osmanlı Hakimiyetinin Yeniden Tesisi”, *Türkler*, Cilt: 9, (Edt.) H. C. Güzel, v.d., Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.
- Pamir, A., “Kapitülasyon Kavramı ve Osmanlı Devleti’ne Etkileri”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2002, Cilt: 51, Sayı: 2 (s.a: 79-119).
- Pamuk, Ş., *Osmanlı Ekonomisi ve Kurumları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2010.
- Pamuk, Ş., *Osmanlı İmparatorluğu’nda Paranın Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2000.
- Parry, C., “İngiliz Hukuk Sistemi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Çeviren: F. H. Sur, , Yıl:1944, Cilt: 1, Sayı:3 (s.a: 442-458).
- Pehlivan, O., *Kamu Maliyesi*, Celepler Matbaacılık, Trabzon 2013.
- Platon, “Yedinci Kitap” *Devlet*, Çeviren: S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2001.
- Reverón, R. R., “Marcello Malpighi (1628-1694), Founder of Microanatomy”, *International Journal of Morphology*, 29 (2), 2011.
- Reyhan, C., “Osmanlı Devleti’nde Siyasal İktidar ve Seyfiyye Sınıfı: Vezir-i A’zâmlık Örneği” *Osmanlı Tarih Araştırmaları Merkezi Dergisi*, Yıl: Bahar 2012, Sayı: 31 (s.a: 209-224).
- Reyhan, C., “Türkiye’de Modernleşmenin Kökenleri: Kalemîye Sınıfı”, *Amme İdaresi Dergisi*, Yıl: Aralık 1998, Cilt: 31, Sayı: 4 (s.a: 4-16).
- Reyhanlı, T., *İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul’da Hayat (1582-1599)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1983.

- Ricaud, P., *Osmanlı İmparatorluğu'nun Hâlihazırının Tarihi (XVII. Yüzyıl)*, Çeviren: H. İnalcık, N. Özyıldırım, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2012.
- Ronan, C. A., *Bilim Tarihi/Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, Çeviren: E. İhsanoğlu, F. Günergun, TÜBİTAK Yay., Ankara 2003.
- Rosenthal, E. I. J., *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çeviren: A. Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996.
- Roux, J. P., *Türklerin Tarihi/ Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, Çeviren: A. Kazancıgil, L. Arslan-Özcan, Kabalcı Yay., İstanbul 2007.
- Russell, B., *İktidar*, Çeviren: M. Ergin, Cem Yay., İstanbul 1999.
- Sahakian, W. S., *Felsefe Tarihi*, Çeviren: A. Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1997.
- Sayılı, A., "Ortaçağ İslam Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri", *Araştırma I*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara 1963.
- Sayılı, A., *Bilim Tarihi Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir*, Gündoğan Yay., Ankara 1999.
- Seyithanoğlu K. (Edt.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi/Osmanlılar*, Çağ Yay., Cilt: 10,.
- Shapin, S., *Bilimsel Devrim*, Çeviren: A. Yurdaçalış, İzdüşüm Yay., İstanbul 2000.
- Shaw, S. J., *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye/ Gaziler İmparatorluğu Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükselişi ve Çöküşü 1280-1808*, Cilt: 1, Çeviren: M. Harmancı, KitapDeyince Yay., İstanbul 2008.
- Smith, P., *Rönesans ve Reform Çağı*, Çeviren: S. Çağlayan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2001.
- Sorell, T., *Düşüncenin Ustaları: Descartes*, Çeviren: C. Atila, Altın Kitaplar Yay., İstanbul 2004.

- Störig, H. J., *Vedalaradan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, Çeviren: N. Epçeli, Say Yay., İstanbul 2011.
- Şan, M. K., “Türk Aydınının Soykütüğü Üzerine Değerlendirmeler” (271-307), *Entelektüel ve İktidar*, (Edt.) K. Çağan, Hece Yay., Ankara 2005.
- Şen, M., “Önceki Hukukumuzda Şahitliğin Tanımı Şartları ve Nisabı”, *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1998, Cilt: 2, Sayı: 1.
- Şerif, M. S., “Gazzâli I”-“Gazzâli II”, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, Çeviren: M. Armağan, (Edt.) M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- Şeyh, M. S., “Gazzâli I”, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, Çeviren: M. Armağan, (Edt.) M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- Tabakoğlu, A., *Türkiye İktisat Tarihi*, Dergah Yay., İstanbul 2014.
- Tanilli, S., *Yüzyılın Gerçeği ve Mirası/16.-17. Yüzyıllar: Kapitalizm ve Dünya*, Cilt: 3, Adam Yay., İstanbul 2004.
- Tarnas, R., *Batı Düşüncesi Tarihi/Modernite'den Günümüze Kadar II*, Çeviren: Y. Kaplan, Cilt: II, Külliyyat Yay., İstanbul 2012.
- Taş, K. Z., Baştürk, S., “Fetret Dönemi ve Sonuçları”, *Türkler*, Cilt: 9.
- Tekeli, İ., İlkin, S., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşum ve Dönüşümü*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1999.
- Timur, T., *Osmanlı Kimliği*, İmge Kitabevi, İstanbul 2010.
- Toku, N., *Felsefe Yazıları*, Yeni Zamanlar Yay., İstanbul 2004.
- Toku, N., *İlm-i Umran: İbni Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce*, Akçağ Yay., Ankara 2002.
- Toku, N., *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yay., Ankara 2003.

- Topakkaya, A., “İdeoloji Kavramının Tarihsel Gelişim Sürecine Kısa Bir Bakış”, *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2007, Cilt: XI, Sayı: 1-2 (s.a: 163-180).
- Topdemir, H. G., Yenilmez, S., *Galileo/Dünyayı Döndüren Adam*, Say Yay., İstanbul 2009.
- Topdemir,H. G., “Aristoteles’in Doğa-Fizik- Felsefesi”, *Felsefe Dünyası*, 2004/1, Sayı: 39 (s.a: 3-19).
- Topdemir,H. G., “Francis Bacon’ın Bilim Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, Yıl: 1992/2, Sayı:30 (s.a: 51-68).
- Torun, İ., “Kapitalizmin Zorunlu Şartı ‘Protestan Ahlak’”, *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2002, Cilt: 3, Sayı: 2 (s.a: 89-98).
- Torun, Y., *Hugo Grotius ’un Hukuk ve Siyaset Felsefesi*, Kaknüs Yay., İstanbul 2005.
- Touraine, A., *Modernliğin Eleştirisi*, Çeviren: H. Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2004.
- Trimingham, J. S., “Tasavvuf Akımlarının Kuruluşu-I”, Çeviren: K. Özköse, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 2002, Sayı: 1 (s.a: 183-193).
- Turan, Ş., “Venedik’te Türk Ticaret Merkezi”, *Belleten*, Yıl: 1968, Cilt: XXXII, Sayı: 126 (s.a: 247-283).
- Tutaş, N., “İngiliz Dilinde ‘Aydınlanma’: Eski İngilizce’den Günümüze Değişimi ve Gelişimi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2014, Cilt: 54, Sayı: 1 (s.a: 287-306).
- Türkmen, Z., “Osmanlı Devleti’nde Kapitülasyonların Uygulanışına Toplu bir Bakış”, *Osmanlı Tarihi Araştırmaları Merkezi*, Yıl: 1995, Sayı: 6 (s.a: 325-341).

- Uludağ, S., *İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergah Yay., İstanbul 2013.
- Unan, F., “Osmanlı Resmi Düşüncesinin ‘İlmiye Tariki’ İçindeki Etkileri: Patronaj İlişkileri”, *Türk Yurdu*, Yıl: 1991, Cilt: XI, Sayı: 45 (s.a: 33-41).
- Uyanık, M., “ ‘İslami İlim’ Kavramsallaştırması” (s.a: 21-43), *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, (Edt.) M. Uyanık, Tercüme: M. Pacacı, M. Uyanık, vd., FCR Yay., Ankara 2012.
- Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı Devleti Teşkilatında Kapıkulu Ocakları I/ Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.
- Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.
- Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı Tarihi/ II. Selim’in Tahta Çıkışından 1699 Karlofça Andlaşmasına Kadar*, Cilt: 3, 1. Kısım, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2011.
- Üçok, C., Mumcu, A., *Türk Hukuk Tarihi*, Sevinç Matbaası, Ankara 1976.
- Ülgener, S. F., *Zihniyet ve Din, İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Derin Yay., İstanbul 2006.
- Ülger, P., “Ortaçağ Avrupa’sında Feodal Sisteme Genel Bir Bakış”, *Mukaddime Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 1(s.a: 1-18).
- Ülken, H. Z., “Batı Üniversitelerinin Gelişmesi, Laiklik ve Fikir Hürlüğü İçin Savaşı”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1970, Cilt: 3, Sayı: 1 (s.a: 1-34).
- Ünal, M. A., *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, Paradigma Yay., İstanbul 2012.
- Ünal,, M. A. *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2010.
- V. F. Savaş, *İktisat Tarihi*, Siyasal Kitabevi Yay., Ankara 1999.

- Voelkel, J. R., *Johannes Kepler Yeni Gökbilim*, Çeviren: N. Özlük, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2008.
- Weber, A., *Felsefe Tarihi*, Çeviren: H. V. Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1998.
- Weber, M., *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çeviren: G. Solmaz, Alter Yay., Ankara 2011.
- Wood, E. M., *Özgürlük ve Mülkiyet/ Rönesans'tan Aydınlanma'ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, Çeviren: O. Köymen, Yordam Kitap, İstanbul 2012.
- Wood, E. M., Wood, N., *İsyen Borusu/Kapitalizmin Yükseliş ve Siyasal Teori 1509-1688*, Çeviren: F. Bakırcı, Epos Yay., Ankara 2008.
- Woolhouse, R., *John Locke*, Çeviren: A. Terzi, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2011.
- Yalçinkaya, N. K., *İngiliz Hukuku-Kaynakları, Kurumları ve Temel İlkeleriyle*, Eroğlu Matbaası, Ankara 1981.
- Yaşar, A., “ ‘Külliyen Ref’ten ‘İbreten Li’l-Ğayr’e: Erken Modern Osmanlı’da Kahvehane Yasaklamaları” (s.a: 37-47), *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekân, Sosyalleşme, İktidar*, (Edt.) A. Yaşar, Kitap Yay., İstanbul 2010.
- Yaşar, A., “ Osmanlı Şehir Mekânları: Kahvehane Liteartürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi*, Yıl: 2005, Cilt: 3, Sayı: 6 (s.a: 237-256).
- Yavuz, Y. Ş., “Eş’ariyye”, *Türkiye Diyanet İşleri Ansiklopedisi*, Cilt: 11 (s.a: 447-455), Ankara 1995.
- Yayla, A., *Liberal Bakışlar*, Liberte Yay., Ankara 2000.
- Yazar, İ., Kıyçak, Ö., “Geleneğin Karşısında XVII. Yüzyıl Mesnevi Şairlerinin Orijinallik Arayışı”, *JASSS* (elektronik dergi), Summer I 2014, Number: 25 (pp. 357-385).

- Yıldırım, E., “Toplumsal Gelişme Açısından Protestanlık ve İslam”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: Haziran 2005, Sayı: 12.
- Yılmaz, H. K., *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014.
- Yılmaz, N., *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf/Sufiler, Devlet ve Ulema*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul 2007.
- Yosmaoğlu, İ., “ Kanun, Yasallık ve Meşruiyet: Osmanlı’da Meşruiyet Meselesi Hakkında Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1996, Cilt: 51, Sayı: 1 (s.a: 507-519).
- Yörük, Y. Z., “ Bir Fetva Münasebetiyle Fetva Müessesesi, Ebusuûd Efendi ve Sarı Saltuk”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1952, Cilt: 1, Sayı: II-III (s.a:137-160).
- Yurdaydın, H., “Türkiye’nin Dini Tarihine Umumi Bir Bakış” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1961, Cilt: 9, Sayı: 1 (s.a: 109-120).
- Yurtoğlu, B., *Kâtip Çelebi*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 2009.
- Yüce, A., “Bir İlim Olarak Tasavvuf” *Tasavvuf Dergisi*, Yıl: 2000, Sayı: 4 (s.a: 17-41).
- Yücedoğru, H. K., Bilgin, V., “Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik ve İslam Siyaset Düşüncesine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2008, Cilt: 17, Sayı: 2 (s.a: 729-746).
- Yüksel, A. T., *İslam’da Bilim Tarihi – Başlangıçtan Osmanlı Döneminin Sonuna Kadar-*, Kitap Dünyası, Konya 2007.
- Yüksel, M., *Hukuk Sosyolojisi Yazıları*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2011.
- Zarakolu, C. D., *Thomas Hobbes ’un Siyaset Felsefesi*, Belge Yay., İstanbul 2013.

Zelyüt, S., *Dört Adalı Hobbes-Locke- Berkeley-Hume*, Doğu Batı Yay., Ankara 2012.

Zilfi, M. C., *Osmanlı Uleması*, Çeviren: M. F. Özçınar, Birleşik Yay., Ankara 2008.

ÖZET

Coşkun, Cüneyt, XVII. Yüzyıl Osmanlı ve Batı Dünyası'nda İktidar-Bilim/İlim İlişkisinin Karşılaştırılması, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Remzi Demir, 475 s.

Bu çalışmada, XVII. yüzyıl Osmanlı ve Batı Dünyası'nda iktidar-bilim/ilim ilişkisi karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Beş “yapı”cı faktöre, yani siyasi, hukuki, ekonomik, kültürel (bilim ve felsefe çalışmaları) ve toplumsal yapı bağlamında ele alınan söz konusu ilişki, gelenek-modernizm, kul-birey, Sünni İslam-merkantilizm, şer’i ve örfi hukuk-pozitif hukuk, din-felsefe, ilim-bilim ikiliklerin etrafında değerlendirilmiştir. Birincil öncüllerin ikincil olanlar karşısında hukuki, ekonomik, toplumsal, düşünsel ve bilimsel gelişmişliğe bağlı olarak ikincilleştiği tespit edilmiştir. Bu tespitte, Osmanlı’da ve Batı’da siyasi yapıyı inşa eden söylemlerin, dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimlerine göre, siyasi ve ekonomik iktidar başta olmak üzere farklılık gösterdiği ve dolayısıyla ideolojik söylemlerin farklı hakikatler yaratma gücüne sahip olduğu gerçeği yönlendirici olmuştur.

İdeolojinin ve iktidarın hakikat yaratma amaçlarında, medreselerin, üniversitelerin, devlet aydınlarının ve entelektüellerin iktidar araçları oldukları, bunların ideoloji-iktidar ikiliğine toplum ve birey üzerinde meşruiyet tesis ettikleri belirlenmiştir. Osmanlı’nın bilimsel ve felsefi kuramlarının tamamen İslam düşünce geleneğinden aktarıldığı şekliyle güncellenmeden kaldığı, özgün eserlerden ziyade, şerhlerin ağırlıkta olduğu görülmüştür. Aristoteles’in fizik kuramı, Batlamyus’un astronomisi, Galen ve Hippokrates döneminden kalma tıp anlayışı ve İbn Halduncu toplumsal değişme ve yapılanma teorileri bunlardan bazılarıdır. Oysa Batı’da Descartes’in felsefi düşünceleriyle, Kopernik, Galileo ve Newton’un astronomi ve

fizik kuramlarıyla, Locke gibi filozofların siyaset teorileriyle, Malynes, Mun, Colbert gibi ekonomistlerin iktisadi politikalarıyla modernleşmeye katkılar değerlendirilmiştir.

Sonuç olarak XVII. yüzyıl'da Osmanlı'da ve Batı'da, ideoloji ve iktidarın hakikat yaratma söylemlerinden bağımsız bir iktidar-bilim/ilim ilişkisinin düşünölemeyeceğı belirlenmiştir.

Anahtar Sözcükler: XVII. Yüzyıl, Osmanlı Devleti, Batı, İktidar, Bilim, İlim.

ABSTRACT

C. Coskun, The Comparison of the Relationship between Power and Science/İlm in the Ottoman Empire and the Western World in the XVII. Century, Ph.D. Dissertation, Supervisor: Prof. Dr. Remzi Demir, 475 p.

In this study the relationship between power-science/ilm in the XVII. century is comparatively studied. The relationship discussed in the context of five “structural” factors, namely political, legal, economic, cultural (science and philosophy) and social structures is evaluated through such dichotomies as tradition-modernism, servant-individual, Sunni Islam-mercantilism, Sharia and customary law-positive law, religion-philosophy, science-ilm. It is determined that the primary premises became secondary ones due to the legal, economic, social, intellectual and scientific development. This determination is guided by the fact that the discourses in the Ottoman Empire and the West constructing political structure differed as political power and economic power in terms of understanding and signifying the World and that the ideological discourses therefore had the power of creating different truths.

It is determined that while the ideology and power aim to create truth, madrasas, universities, public intellectuals, and intellectuals became the instruments of power and these established the legitimacy of ideology/power dichotomy on society and individual. It is seen that scientific and philosophical theories of the Ottomans completely remained as conveyed in the Islamic thinking tradition without updating and commentaries rather than original works weighed. Some of those were Aristotle’s theory of physics, Ptolemy’s astronomy, the medical insight from Galenus and Hippocrates and the social change and construction theories of İbn Khaldun. But

in the West Descartes' philosophical thought, Copernicus, Galileo and Newton's theories of astronomy and physics, political theories of such philosophers as Locke, economic policies of such economists as Malynes, Mun, and Colbert were evaluated through their contribution to modernisation

Consequently it is determined that in the Ottoman Empire and the West in the XVII. century the relationship between power-science/ilm cannot be considered independently from the truth creating discourses of ideology and power.

Keywords: XVII. Century, Ottoman Empire, The West, Power, Science, Ilm.